

UN ALEGATO EN CONTRA DE LAS INTERPRETACIONES DETERMINISTAS DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

A Plea Against the Deterministic Interpretations of Aristotelian Ethics

Juliana Acosta López de Mesa

Southern Illinois University Carbondale (Estados Unidos)
acostajuliana1@hotmail.com

RESUMEN

El artículo procura mostrar las razones por las cuales no puede considerarse que la ética aristotélica sea determinista. De este modo, critica los argumentos de tres intérpretes que defienden el determinismo aristotélico: Alfredo Gómez-Muller, Theodor Gomperz y D.J. Furley, con el fin de mostrar que la ética del Estagirita no está fundamentada en la necesidad sino en la convención, que el carácter no está totalmente determinado por naturaleza y que una vez éste se ha formado Aristóteles sí concibe la posibilidad de cambio, si bien para ello se necesita mucho más que la mera intención. Con este análisis se pretende mostrar, entonces, más allá de la polémica particular con los intérpretes, que la ética aristotélica trata de explicar el mundo humano en su complejidad y riqueza y, por tanto, no puede considerarse determinista.

Palabras clave: Aristóteles, Determinismo, Ética aristotélica, Carácter, Filosofía Antigua.

ABSTRACT

This article tries to show the reasons why Aristotle's ethics cannot be considered deterministic. Hence, it critiques the arguments of three scholars: Alfredo Gómez-Muller, Theodor Gomperz and D.J. Furley, with the aim of showing that Aristotelian ethics are not grounded in matters of necessity but rather in matters of agreement, and that the human character is not fully determined by nature and that once it has been formed Aristotle does conceive of the possibility of further change, although such a change requires more than intentions. Thus, this analysis tries to show, beyond the particular counterarguments to the scholars, that Aristotelian ethics explain the human

Recibido: agosto 2011 aprobado: septiembre 2011

world in its complexity and richness and therefore cannot be considered as deterministic.

Key Words: Aristotle, Determinism, Aristotelian Ethics, Character, Ancient Philosophy.

Introducción: el problema de las interpretaciones deterministas

En la alborada del pensamiento filosófico ya nos habíamos dado cuenta de que las cosas entre más simples, más fáciles eran de conocer. En consecuencia, siempre hemos procurado llevar todo ejercicio del pensamiento a su más simple expresión, lo que de manera poco afortunada ha causado versiones reduccionistas y rígidas de la realidad que con tanto esfuerzo procuramos comprender. Este es un riesgo latente en el campo filosófico y que goza de una poderosa fuerza de atracción en las personas interesadas por el conocimiento, quienes en ocasiones sacrifican los hechos en aras de una mayor comprensión. El determinismo ético nace como fruto de este afán.

34 El determinismo ético que se conoce tradicionalmente es el que surge en la modernidad, como la doctrina según la cual el actuar humano está predeterminado por la naturaleza y sus leyes físicas. Un claro ejemplo de esto es el determinismo de Spinoza, quien en su obra capital se pone como tarea hacer de la ética un sistema *more geométrico*, con el convencimiento de que, de no ser ello posible, el actuar libre sería un obstáculo para el conocimiento científico, algo así como una refutación al correcto y necesario suceder causal de los fenómenos, por esto veía, al igual que algunos de sus contemporáneos, una firme contradicción entre la causalidad necesaria de la naturaleza y el libre arbitrio.

Spinoza creería entonces que establecer una brecha entre ética y teoría sería más bien un producto del ego humano, quien, creyendo incluso que Dios puede serle favorable a la manera de una Providencia, tiene la mala costumbre de ponerse en el centro del universo, del cual, según Spinoza, el ser humano no constituye más que un modo de expresión de la substancia o naturaleza cuya esencia, según su *Ética*, “no implica la existencia necesaria, (esto es) por el orden de la naturaleza puede suceder tanto que este y aquel hombre exista como que no exista.”¹

¹ SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid, Trotta, 2000. *Ética*, II, Axioma 1. Otro ejemplo de ello puede verse igualmente en Descartes, quien pese a establecer una moral provisional, conforme a las costumbres de cada cultura en su *Discurso del Método*, 3a. Parte, tiene la firme intención de establecer, al término de sus estudios, una moral universal que hunda sus raíces en una ciencia acabada y fundamentada en la certeza absoluta.

El pensamiento ético de Aristóteles no pertenece a esta línea determinista y aunque hoy en día parece existir cierto consenso sobre el no-determinismo aristotélico, de cuyo ejemplo se tienen intérpretes como Martha Nussbaum o Pierre Aubenque, entre otros, es notable que aún se sigan discusiones que rondan muy de cerca problemas en la interpretación del Estagirita que podrían llevarnos a considerar su ética en un sentido determinista. El presente artículo tiene como objetivo no sólo mostrar los errores que comprenden dichas interpretaciones, sino también, como exigiría el filósofo de Estagira, evidenciar las causas y razones que las motivaron y hasta qué punto pueden o no tener nuestro favor y consentimiento.

Las causas que, considero, pueden motivar interpretaciones de corte determinista en la filosofía Aristóteles son las siguientes:

a) La dudosa división que él establece entre el mundo de la praxis humana y el conocimiento teórico.

b) El hecho de que el hombre no pueda determinar libremente la manera como se representa el Bien Supremo, y con ello, el carácter conforme al cual actúa.

c) La invariabilidad de la cualidad de las acciones, sean virtuosas o viciosas, una vez el hombre ha adquirido cierta disposición o carácter.

35

Para ilustrar la manera en que estos problemas dan origen a interpretaciones deterministas de la ética aristotélica me serviré de las interpretaciones de Alfredo Gómez-Muller, Theodor Gomperz y D.J Furley respectivamente, no solamente con el fin de establecer una crítica de los intérpretes, sino también con el de advertir a los lectores, pues, a mi modo de ver, quien fundamente su interpretación de la ética en cualquiera de estos puntos se verá impelido, de alguna manera, a sostener una visión determinista.

Si ha de hablarse entonces de determinismo en Aristóteles ello debe plantearse en un sentido más amplio al expuesto por los modernos, ya que no se remite únicamente a la tradicional contradicción entre el suceder natural y el libre arbitrio, por lo que se entenderá en una acepción más general, según la cual, partiendo de un aspecto específico de la teoría ética del Estagirita, puede establecerse que todo lo que ha habido, hay y habrá, y todo lo que ha sucedido, sucede y sucederá resulta establecido de antemano, es necesario o inevitable.²

² Cfr. FERRATER M., J., *Diccionario de filosofía*, Tomo 1, Barcelona, Ariel Filosofía, 2001, p. 846.

El recorrido será planteado del siguiente modo. En primer lugar, se analizará la interpretación de Alfredo Gómez-Muller quien critica la dudosa diferenciación que establece Aristóteles entre sabiduría práctica y sabiduría teórica con el fin de unificar ambos saberes, situación que si bien debe llevarlo a una interpretación determinista de la filosofía aristotélica, como se verá, éste no asume a cabalidad.

En segundo lugar, se analizará el problema del determinismo suscitado por la crítica que algunos intérpretes le hacen a Aristóteles, al considerar que éste no resuelve el problema de la constitución biológica y la manera como ésta tiene un papel determinante en la formación del carácter. Tal es el caso de Theodor Gomperz, quien afirma que para el filósofo los seres humanos venimos determinados a actuar de cierta manera de una vez y para siempre por naturaleza.

En tercer lugar se verá el determinismo que emerge de la interpretación realizada por D.J. Furley, conforme a la cual, si bien nuestro carácter no está determinado *per natura*, sí lo está una vez ha sido formado por acciones que en principio escogimos de manera voluntaria. Desde esta perspectiva, una vez constituido el carácter, éste se hace inmutable y en lo futuro, todas las acciones han de tener la misma cualidad: virtuosas, intemperantes, continentes, etc.

Valiéndome de la interpretación de estos autores, espero esclarecer las dudas que puedan suscitarse a partir de los tres puntos anteriormente enumerados, los cuales, a mi modo de ver, han originado la mayoría de interpretaciones deterministas de la ética aristotélica y que hacen superflua toda deliberación, en la medida en que adjudican el origen de la acción humana, no al ser humano mismo, sino a un agente: sea externo, como la naturaleza, sea interno como la determinación absoluta del carácter, pero que al fin de cuentas no se halla en su poder, por lo cual se afirma también que este tipo de interpretación es fatalista.

La sabiduría como conocimiento teórico y práctico en la interpretación de Alfredo Gómez-Muller

El problema del determinismo como consecuencia de la unificación del saber teórico y práctico en un solo tipo de conocimiento puede establecerse, en primera instancia, debido a la falta de rigurosidad en el uso de los términos relativos a las distintas clases de conocimientos. De esta forma, se observa que en la *Metafísica* Aristóteles trata con mucha flexibilidad el término de prudencia o saber práctico (φρόνησις), el cual utiliza sinónimamente con γνῶσις (gnôsis), ἐπιστήμη (epistême) y σοφία (sophia), términos

que, según la tradición interpretativa, hacen estricta referencia al saber especulativo.³ Sin embargo, no me explayaré en el tratamiento de este problema del uso de los conceptos, sino más bien en el contenido y significado de los distintos tipos de conocimientos, según queda establecido en los tratados aristotélicos, que para el caso que nos ocupa considero más esencial.

Alfredo Gómez-Muller es uno de los intérpretes que sostiene el hecho de que en Aristóteles no existe una verdadera separación entre conocimiento teórico y conocimiento práctico, aunque de manera paradójica no ostenta una visión determinista de su filosofía moral, lo cual, a mi modo de ver, sería el resultado de sostener tal perspectiva, tal y como espero exponer a continuación. Por una parte, según el intérprete, la diferencia entre teoría y práctica es un producto tardío del pensamiento helenista, pues en la época de Aristóteles la dicotomía entre los tipos de conocimiento se establece, más que todo, en el sentido de *suficiencia* versus *dependencia*. En este sentido el saber práctico y el saber especulativo se confunden o pueden unificarse, ya que ambos saberes son fines en sí mismos, es decir, no son deseados por ningún otro fin distinto a ellos mismos, característica que los hace *suficientes*, al no depender de ningún otro tipo de conocimiento.⁴ Además, y al margen de lo anterior, afirma el autor que: “para realizarse plenamente, la vida teórica requiere de la práctica”,⁵ por lo cual “sería sorprendente que la vida teórica, considerada la más divina para el hombre, fuera extraña a la búsqueda de ese bien más divino (la virtud o “felicidad”).”⁶ Bajo esta perspectiva Gómez-Muller se da entonces a la tarea de unificar el sentido de la sabiduría aristotélica, en sus sentidos práctico y especulativo, en la figura del sabio. El cual no solamente deberá tener conocimiento especulativo de los primeros principios y de todos los objetos de la ciencia en su sentido más general, sino también, ser capaz de poner sus conocimientos en práctica.

Por otra parte, sostiene que la sabiduría, tanto en su sentido especulativo, llámese metafísica, como en su sentido práctico, llámese política, tiene como objeto lo inmutable y necesario. De la metafísica sabemos que su objeto es,

³ AUBENQUE, Pierre. *La Prudencia en Aristóteles*. Traducción de María José Torres Gómez-Pallete. Barcelona, Crítica, 1999, p. 16. Cabría contemplar la posibilidad de que probablemente estos términos eran utilizados a manera de sinónimos (lo que podría apoyar la tesis de Gómez-Muller sobre la diferenciación de los tipos de conocimiento según su suficiencia), y que una de las tareas de Aristóteles a lo largo de su vida académica fue la de precisarlos y reformularlos a la luz de los problemas planteados en los ámbitos del conocimiento especulativo y ético.

⁴ En cambio, serían dependientes los conocimientos deseados por un fin distinto a ellos mismos como es, por ejemplo, un valor de uso.

⁵ GÓMEZ-MULLER, Alfredo, *Chemins d'Aristote*. Paris, Le Felin, 2005, p. 83.

⁶ *Ibidem.*, p. 83.

o bien el motor inmóvil, o bien los primeros principios del conocimiento en general, ampliamente reconocidos por Aristóteles como pertenecientes a las cosas que ocurren por necesidad; y de la política sostiene el intérprete, que su objeto es igualmente inmutable basándose en el apartado 1152 b 1-5 de la *Ética Nicomáquea*. A esta sazón dice: “La política, en tanto ciencia arquitectónica, debe determinar de manera absoluta (*ἀπλῶς*, *haplos*), es decir, sin admitir deliberación, según Aubenque, el carácter bueno o malo de una cosa”.⁷ Ante lo cual cabría mayor extrañeza por parte del lector, si se tiene en cuenta que el terreno propio de la política es lo que puede ser o no ser, es decir, la contingencia. Como se dijo, es principalmente esta cualidad de *suficiencia* o autarquía, existente en ambas formas de saber, lo que permitiría hacer de ellas una sola, ya que es este rasgo el que verdaderamente diferencia la *sabiduría* de los otros tipos de conocimientos.⁸ Estos últimos, a diferencia de la sabiduría, no son autosuficientes ni arquitectónicos, ya que los conocemos con miras a un fin distinto de ellos mismos.⁹

En este punto se ponen en evidencia dos problemas interpretativos. El primero radica en el error de servirse de la traducción del término *ἀπλῶς* (*haplos*) como “absoluto”, para así justificar la inmutabilidad del objeto del conocimiento práctico; y el segundo, en que una interpretación que juzgue de tal modo la sabiduría, es decir, privilegiando por sobre todas las cosas su carácter autárquico y de suficiencia, tiende a omitir gravemente cierto tipo de características que le son igual y esencialmente propias. A continuación desarrollaré ambos problemas.

Debe admitirse que el término *ἀπλῶς* presenta muchos inconvenientes en su traducción a las lenguas modernas, y que traducir este término por “absoluto” en algunas circunstancias puede parecer conveniente, pues esto

⁷ *Ibid.*, p. 86 “La politique comme science architectonique est censée déterminer de manière absolue, c’est-à-dire sans admettre de délibération, le caractère bon ou mauvais d’une chose [...]” Cfr. *Ética Nicomáquea* (*E. N.*) VII 12, 1152b1-5.

⁸ Según Aristóteles existen distintos tipos de conocimientos, a saber, la sensación, la experiencia, el arte, la ciencia, la metafísica y la sabiduría práctica, última entre la cual se encuentran la ética y la política. Entre todos estos tipos de conocimientos solamente dos son arquitectónicos: la metafísica y la política en cuanto dirigen a los demás tipos de conocimientos, puesto que su objeto de estudio constituye un fin en sí mismo, mientras que las demás ciencias tienen objetivos parciales dirigidos hacia otros fines distintos a ellos mismos; tal es el caso, por ejemplo, del arte de la equitación, cuyo fin último lo establece la política, en la medida en que los caballos son preparados con miras a la victoria. En el caso de la metafísica, su objetivo es la contemplación, y en el caso de la política la felicidad de la ciudad. Debe tenerse presente que la palabra “arquitectónico” aquí expresada procede del sustantivo griego *ἀρχή* lo cual indica que las ciencias arquitectónicas están a la base de las demás a modo de principios rectores.

⁹ AUBENQUE, *Op. Cit.*, pp. 81-82.

parece así no solamente para Gómez-Muller sino también para Julio Pallí Bonet en su traducción al castellano, y en ocasiones, para el mismo Tricot, en su traducción al francés. No obstante, la traducción más acertada es aquí, a mi parecer, la que propone Bonitz en su *Index Aristotelicus*, quien traduce el término por *simpliciter*, es decir, *simplemente o puramente*; criterio que también es compartido por los traductores del concepto en alemán, quienes lo traducen por *schlechthin*. Pero esto puede aclararse mejor si observamos con mayor detenimiento el contexto en el cual se utiliza aquí el término.

El contexto en el que se sitúa el apartado referido por el intérprete,¹⁰ dice que la filosofía política, en tanto ciencia arquitectónica, es la encargada de determinar el fin de la *polis*, conforme al cual se debe establecer de forma “ἀπλῶς” lo que es bueno y malo *para ésta*. En este sentido, ἀπλῶς significa más bien lo bueno y lo malo “determinado simplemente” conforme a lo que la filosofía política considera como el fin de *cada polis*. Y esto se ve ratificado en la medida en que Aristóteles sostiene que los objetos de la política, de la cual la ética es una parte, no existen por naturaleza, es decir, no existen de manera necesaria, sino por convención.¹¹ Se ve entonces que el término en cuestión no significa en este sentido, como sostiene el intérprete, algo determinado absolutamente, inmutable o necesario, al modo en que lo es el objeto de la sabiduría teórica.

39

En lo que toca a las características de la sabiduría diremos lo siguiente. Cuando se leen con atención los pasajes en la obra de Aristóteles que versan sobre la sabiduría (téngase sobre todo presentes el libro I de la *Metafísica* y los libros VI y X de la *Ética Nicomáquea*), pueden establecerse, *grosso modo*, los criterios más importantes para establecer cuál de todos los tipos de conocimientos puede ser nombrado como sabiduría. Estos son:

- a) Ser la ciencia más comprehensiva y universal de todas (*Meth.* 982 a 8, 22).
- b) Constituir la ciencia o conocimiento más difícil debido a su alejamiento del mundo sensible (*Meth.* 982 a 10, 21-26).
- c) Comportar la mayor exactitud (*Meth.* 982 a 12-14).
- d) Ser el tipo de conocimiento más enseñable (*Meth.* 982 a 12-14).
- e) Ostentar la máxima suficiencia, ya que los principios sobre los que investiga son originarios (*Meth.* 982 a 14-15; b 25; *E. N.* X, 1177 a 26 y ss.).
- f) Ser arquitectónica por excelencia (*Meth.* 982 a 16).
- g) Versar sobre los primeros principios y causas (*Meth.* 981 b 2-3, 28).

¹⁰ *E. N.* VII 1152 b 1-5

¹¹ *E. N.* I, 1094 b 15 “Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza.”

La sexta característica parece presentarse a favor de la interpretación de Gómez-Muller, y esto debido a que la política, al igual que la sabiduría, merece ostentar el título de la ciencia arquitectónica por excelencia, tal como aparece en el libro primero de la *Ética a Nicómaco*. Para resolver este dilema, dice Gómez-Muller, se pueden tomar dos posiciones. La primera sería distinguir un tipo de sabiduría práctica, el que se correspondería con la prudencia y con la política, frente a otro tipo de sabiduría especulativa, que correspondería a la metafísica: así, cada una sería arquitectónica en su propio terreno de conocimiento. La segunda, que representa la postura de Gómez-Muller, consiste en cambio, en una interpretación unificada del conocimiento práctico y teórico, en donde la ciencia arquitectónica constituiría una sabiduría teórica, pero aplicable al mundo de la vida.

Hasta este punto resulta plausible una visión unificada de la sabiduría, pues criterios como el de constituir la ciencia más comprensiva y universal de todas animan tal interpretación. Pero si nos detenemos en otros criterios como son el de su exactitud, su suma dificultad debido a su alejamiento del mundo sensible, y su máxima enseñabilidad, la postura de Gómez-Muller parece injustificada.

Para Aristóteles es muy claro que la filosofía práctica no constituye un conocimiento exacto. Éste considera que cada materia exige cierto tipo de rigor, a lo que agrega que “tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones”.¹² En el caso de la ética, debido a su fuerte relación con la experiencia, es imposible exigir demostraciones, así como un grado de enseñabilidad tal como el que se da en los asuntos especulativos.

De este modo, mientras que en asuntos del conocimiento teórico quien conoce se preocupa por demostrar, ya que su objeto no está sometido al cambio, en asuntos de moral, los objetos están abiertos a la deliberación, debido a que estos hacen parte del terreno de la contingencia, vale decir, en la medida en que pueden ser de otra manera. Bajo estas condiciones, la enseñabilidad de la prudencia, o saber práctico, carece igualmente, por así decirlo, de exactitud, ya que la experiencia juega un papel decisivo. Por ello dice Aristóteles “los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios, en tales campos, pero, en cambio, no parecen poder ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene también por objeto lo particular, que llega a ser familiar por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, pues la experiencia requiere mucho tiempo.”¹³

¹² E. N. I, 1094 b 25

¹³ E. N. VI, 1142 a 11-15

Existe también un principio para análisis de problemas, que emplea de manera recurrente Aristóteles, conforme al cual cada disciplina o tipo de conocimiento está determinado por su objeto de estudio. Así, a propósito de los distintos géneros de cosas nos dice en *Ética Nicomáquea* que “hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento”.¹⁴ Al escucharlo con atención nos damos cuenta de que debe sostenerse la diferencia entre la sabiduría práctica y la sabiduría especulativa, ya que sus objetos de estudio son genéricamente distintos.

Esto se encuentra ampliamente justificado en la división que realiza Aristóteles del alma en la *Ética Nicomáquea*. Según él, el alma en su parte racional posee dos partes genéricamente distintas, a saber, la parte científica (ἐπιστημονικόν) y la parte calculadora (λογιστικόν) u opinadora (δοξαστικόν). Estas partes se diferencian justamente en la medida en que sus objetos de conocimiento son genéricamente distintos. Así, mientras la parte científica estudia las cosas que acontecen por necesidad, la parte calculadora u opinadora tiene por objeto las cosas contingentes. Por consiguiente se debe admitir que aunque Aristóteles abre un campo de acción fructífera a la opinión en el terreno de la ética y precisamente en lo que compete a la elección, en la medida en que ésta no puede ser exacta, Aristóteles continúa siendo profundamente fiel a la tradición de pensadores que le preceden en lo que compete al conocimiento teórico: allí no existe ningún espacio posible para la opinión, éste versa sobre lo más sublime e inmutable, sean los objetos supra-lunares, sea la naturaleza divina o motor inmóvil, sean los primeros principios.

En lo que aquí concierne, existe también un profundo convencimiento y una clara razón ontológica por parte del Estagirita que ratifica la distinción entre el objeto de la sabiduría teórica y la sabiduría práctica, esto es, que “el hombre no es lo mejor del cosmos”,¹⁵ ya que es únicamente en el caso contrario, es decir, en tanto que el hombre fuese lo mejor del cosmos, que la prudencia y la sabiduría teórica podrían ser equiparables. Permítanme realizar una corta explicación de la constitución general del cosmos a partir de la cual se podrá esclarecer por qué el ser humano no es lo mejor del cosmos para Aristóteles y la cual considero de utilidad para comprender el lugar que desempeñan en éste el azar y la contingencia.

¹⁴ E. N. VI, 1039 a 10; Cfr. De Anima (D. A.) Tratado acerca del alma. 402 a 1; E. N. 1094 b 20-30

¹⁵ E. N. VI, 1141 a 20-ss. “De manera que la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables. Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos.”

Como sabemos, el cosmos aristotélico está dividido en dos secciones: una supra-lunar y otra sub-lunar. La sección supra-lunar corresponde a los seres celestes, eternos e inmutables, cuyo movimiento es circular y uniforme. El mundo sub-lunar, a su vez, procura ejemplificar la perfección del mundo supra-lunar, por lo cual encontramos que la naturaleza obra conforme a fines y no hace nada en vano, y dichos fines pueden ser conocidos en la medida en que se rigen por cierta necesidad. Pese a esta cierta necesidad que rige el mundo sub-lunar, éste participa de la generación y la corrupción, en contraste con la perfección de la región supra-lunar. Tal movimiento de generación y corrupción, a su vez, es posible gracias a la materia,¹⁶ lo cual es explicado por Aristóteles a partir de su teoría hilemorfista, donde sostiene que el mundo está compuesto por materia y forma, siendo la forma lo que define y constituye esencialmente a los seres, y la materia el sustrato sobre el cual acaece la forma, ésta última no es corruptible, sino que es gracias a la materia que ocurre la corrupción, ya que al contrario de la forma la materia es indefinida.¹⁷ Así, la forma de un caballo es justamente aquello que lo define como caballo, mientras que su materia, que constituye lo que tiene de corruptible, es el compuesto de carne, huesos, sangre, etc. Al igual que la generación y la corrupción, el azar acontece gracias a la materia, ya que es también merced a la indeterminación de la materia que se producen los accidentes, pues el azar es posible únicamente en un mundo donde el accidente acontece y donde “la infinidad de accidentes posibles de una cosa hace imprevisibles las combinaciones que pueden resultar de ellos.”¹⁸

Como resultado, el objeto de la sabiduría, esto es, la naturaleza necesaria de las cosas y el mundo supra-lunar, sí constituye lo más sublime del cosmos, en tanto es de naturaleza inmutable e incorruptible; mientras que el ser humano nunca deja de ser una criatura del mundo sub-lunar, mundo en el que la imperfección se hace presente en el transcurrir constante de la generación a la corrupción. De este modo, aunque ambas ciencias se digan arquitectónicas, la sabiduría ostenta el título de ser el tipo de conocimiento más sublime en virtud del objeto que estudia, pero no es tal en el caso de la prudencia. Por lo tanto, sostener que el objeto de la moral es de naturaleza necesaria e inmutable equivaldría a afirmar que aquí el fin no es deliberar y elegir lo bueno o lo malo sino demostrarlo, quitando de tajo toda posibilidad para la contingencia y el libre arbitrio. Lastimosamente, el intérprete

¹⁶ Para este problema de la indeterminabilidad de la materia Cfr. *Phys.* I. Donde se la muestra como sustrato del movimiento, al soportar en sí los contrarios y *Metafísica.* VI, donde se la establece como causa de lo accidental y lo fortuito (1027 a 15).

¹⁷ Cfr. *Phys.* II, 191 a 8-14; 192 a 20-24; *Meth.* VII, 3 1029 a 19.

¹⁸ *Meth.* VII, 3 1029 a 91.

no pareció darse cuenta de las terribles consecuencias de su presunción unificadora en la filosofía del Estagirita.

La indeterminabilidad del carácter natural según la interpretación de Theodor Gomperz

El carácter es, según Aristóteles, la disposición que tiene cada hombre “en virtud de la cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones”,¹⁹ es decir, es en virtud de lo cual se dice que un hombre es continente, virtuoso o intemperante, entre otros. Dicha disposición ο ἕξις se estructura a través de varios factores: la disposición natural, la educación en las costumbres, los hábitos y, de manera más indirecta, digamos, las leyes. Para el Estagirita cada hombre viene al mundo con cierta disposición natural que, no obstante, puede ser cambiada o enriquecida, según sea el caso, a través de la enseñanza y los buenos hábitos. A cada disposición o carácter corresponde un bien o fin hacia el cual dirige todas sus acciones y, afirma el filósofo, que cada hombre es responsable por la manera como se representa su propio bien. Sin embargo, el hombre no está en capacidad de elegir lo que le viene por constitución natural, lo cual es para Gomperz la condena al determinismo de la doctrina moral aristotélica, en cuanto sería por naturaleza que los seres humanos estarían determinados a ser buenos o malos según la representación que desde su nacimiento tengan del bien y en virtud de la cual dirigirían sus acciones.

A mi modo de ver, basado en una sobre-valoración del papel de la disposición natural en la determinación de la representación del Bien para cada hombre, Gomperz sostiene que la ética aristotélica es determinista, ya que a sus ojos el Estagirita no pareciera destacar tanto el libre arbitrio como la libre capacidad de reflexión. A esta sazón, afirma el intérprete:

“Contra los que sostienen que escogemos nuestra disposición cabe objetar que todos aspiran a lo que les parece ser el bien (esto es, ahora, lo provechoso, saludable o placentero). Así pues, si un determinado fin se le aparece a un individuo bajo tal luz, ocurre ello en razón de su representación (“fantasía”). Por ende, sólo de concedérsele (aparte de la elección del carácter) la de la manera de representar, puede mantenerse aquella tesis. Evidentemente, a nuestro filósofo le resulta muy difícil conciliarse con tal concesión. No puede olvidar que la disposición natural entra aquí en juego, y que incluso desempeña un papel decisivo. Y cómo no podía haber hecho presa en él el temor de que su tesis abarcara un círculo vicioso: elección de carácter fundada sobre las representaciones, pero dependencia de las mismas representaciones respecto del carácter ya adquirido.”²⁰

¹⁹ *E. N.* II, 1105 b 26

²⁰ GOMPERZ, Theodor, *Pensadores Griegos*, Volumen III: Aristóteles y sus sucesores, Barcelona, Herder. 2000, p. 209.

Es cierto que el Estagirita nunca responde *directamente* cómo se constituye en el hombre la representación del bien. Bajo esta perspectiva, el modo más fácil de solucionar el problema es, como lo hace Gomperz, el de explicar la manera cómo nos representamos el bien en la disposición natural. Pero afirmar esto, equivaldría a afirmar igualmente que la felicidad es un don divino y no algo que se puede alcanzar gracias al propio esfuerzo y mérito, contra lo cual se opone claramente el filósofo en 1099b 10 y ss. Además, aunque Aristóteles sostenga, como anota el intérprete, que el castigo no logra reeducar o reformar al autor de una falta, sino que éste actúa como un medio meramente intimidatorio que logra a lo sumo debilitar las tendencias antisociales debido al temor a la punición, ello no quiere decir que estemos absolutamente determinados.

Si bien no somos los únicos autores de nuestras vidas y nuestro carácter, no puede por ello afirmarse que seamos plumas en medio de la ventisca de las circunstancias. Somos co-autores de nuestro carácter. La enseñanza, los hábitos y los dones naturales inclinan la balanza de nuestra facultad de representarnos el bien. A esto apunta Aristóteles cuando afirma en la *Política*: “Efectivamente, primero hay que ser hombre por naturaleza y no otro animal cualquiera, y por tanto con cierta cualidad de cuerpo y alma. Pero hay algunas cualidades que no sirve de nada poseerlas de nacimiento, pues los hábitos las hacen cambiar. Algunas cualidades, en efecto, por naturaleza son susceptibles, a través de los hábitos, de inclinarse hacia lo peor y hacia lo mejor.”²¹

Cabe añadir que negar la importancia de la enseñanza y los hábitos, los cuales, como dice Aristóteles “cultivan el alma del discípulo como tierra que ha de nutrir la semilla, [...] para deleitarse u odiar las cosas propiamente”,²² implicaría afirmar que para el filósofo ser hombre es algo dado y no, como afirma acertadamente Gómez-Muller, que el ser humano es una tarea, es decir, que el ser humano es un animal en proyecto de humanización.

Para concluir, es importante señalar que, al igual que Gomperz, existen otros intérpretes que acusan a Aristóteles de no haber “solucionado” el problema de la constitución natural. A mi parecer este problema no ha sido aún solucionado, ni debe pretenderse siquiera semejante empresa. Si con ello se quiere insinuar, como al parecer lo hace el intérprete, que para hacer posible la deliberación y la incidencia humana en el mundo sea necesario negarle un papel importante a la disposición biológica, ya que ello representaría un límite u obstáculo para la misma. No puede negarse que la constitución natural juega un papel decisivo. No podemos pretender que el

²¹ *Pol.* VII, 1332 a 12 – 1332 b 12. Cfr. *E. N.* III, 1113 b 5.

²² *E. N.* X, 1179 b 25 – 27.

ser humano, quien no es sólo alma sino también cuerpo, prescinda de este último para constituirse como ser ético. Venimos al mundo biológicamente equipados para ser virtuosos o viciosos, temperantes o intemperantes pero esto último también es cuestión de elección.

La inmutabilidad del carácter adquirido.

La interpretación de D. J. Furley

Como acertadamente indica D. J. Furley en su artículo *Acerca de la voluntad en Aristóteles*,²³ el Estagirita parece distinguir dos periodos en la vida de un hombre: antes y después de la formación del carácter. Antes de la formación del carácter el hombre está en “una posición” para actuar de maneras diferentes, pero una vez su carácter es formado, ello cambia.²⁴ Es pues cierto que el ser humano viene dispuesto a actuar de alguna manera desde su nacimiento, concede Furley, pero las acciones que realizamos en la medida en que participamos de la vida, cambian y disponen nuevamente el carácter, en consideración con lo cual no puede sostenerse un determinismo natural y absoluto del carácter. Ahora me concentraré en otro aspecto relacionado con la formación del carácter que puede conducir a una visión igualmente fatalista o determinista de la moral aristotélica. Tal es el aspecto resaltado por Furley, al sostener que luego de cierto grado de desarrollo del carácter, pareciera que para Aristóteles éste se vuelve incorregible.

Esta interpretación está basada en el libro III de la *Ética Nicomáquea*, dedicado en su mayoría al tema de la deliberación y los actos voluntarios e involuntarios. Allí se sostiene que pese a que el ser humano es responsable de su carácter, en la medida en que éste es el fruto de acciones escogidas voluntariamente, no es posible cambiarlo cada vez que así se desee: así como tampoco, dice Aristóteles, “el que ha arrojado una piedra puede recobrarla ya”.²⁵ Una vez realizadas estas acciones de manera habitual y adquirida cierta disposición, el carácter no puede ser modificado.

Furley sostiene en su artículo que Aristóteles, a diferencia de “los últimos filósofos éticos”,²⁶ no reconoce la voluntariedad de la acción en las acciones particulares, sino en las acciones que tienen como fin formar el carácter. Es decir, la libre elección no está en las acciones que, según el caso particular en el que se realiza la acción, el sujeto pudo o no hacer de forma correcta o incorrecta avizorando sus consecuencias, sino en la manera cómo sus hábitos de comportamiento son formados, pues un acto es voluntario, en

²³ FURLEY, D. J. *Op. Cit.*, p. 50.

²⁴ *Ibidem.* p. 50.

²⁵ *E. N.* III, 1114 a 14

²⁶ FURLEY, *Op. Cit.*, p. 60

la ética aristotélica, siempre y cuando proceda de una disposición o carácter que es voluntario.²⁷

Es cierto que para el Estagirita el carácter es formado en virtud de las acciones que voluntariamente elegimos.²⁸ Por lo cual quien actúa licenciosamente sabe que realizando acciones licenciosas se volverá un hombre licencioso, y lo mismo en los demás casos. De aquí que exista un momento en el cual una persona puede elegir el tipo de carácter que desea para sí, así como en el caso del lanzamiento de la piedra “estaba en su mano el cogerla y lanzarla, ya que el principio estaba en él”.²⁹ Cabría preguntarse entonces si ¿el hombre virtuoso actúa siempre conforme a la virtud o como dice Aristóteles: “cuadrilátero y sin tacha” y si será también acaso que, en contrapartida, el hombre vicioso actuará incorregiblemente vicioso?

A esto responde Aristóteles al reconocer que una fijación tal del carácter no es posible. Ello puede observarse, en la posición que plantea en el primer libro de la *Ética Nicomáquea*, con relación a la manera como experiencias traumáticas pueden influir en nuestro carácter. En dicho libro se hace manifiesto que las circunstancias de la vida y sobre todo los grandes infortunios pueden llevar a un hombre, no solamente a sentirse desdichado pese a ser sumamente virtuoso y prudente, sino a cambiar incluso de carácter,³⁰ lo cual, si bien es ejemplificado en el hombre virtuoso puede suceder en sentido inverso con el hombre vicioso, ya que puede ser el caso que un hombre tal al experimentar un gran infortunio cambie su carácter y comience a realizar acciones virtuosas. A lo cual cabe agregar que, cuando Aristóteles afirma que “[si] alguien a sabiendas comete acciones por las cuales se hará injusto, se hará injusto voluntariamente; pero no por la simple voluntad (βούληται) dejará de ser injusto y se volverá justo; como tampoco el enfermo, sano”,³¹ esto no exime de hecho que el hombre pueda en un momento dado cambiar su carácter. En este punto resulta importante explicar qué entiende Aristóteles por βούληται, ya que su precisión terminológica nos mostrará que el problema allí no radica en una fijación del carácter, como presume Furley.

²⁷ *Ibid.*, p. 51. Una posición similar es defendida por Bostock en el capítulo V de su libro *Aristotle's Ethics*, New York, Oxford University Press, 2000, pp. 116-117.

²⁸ *E. N.* III, 1114 a 11

²⁹ Cfr. *E. N.* III, 1114 a 20

³⁰ Cfr. *E. N.* I, 1100 b 10 – 1101 a 10. En *Retórica II*, 1388 b 31 también se encuentra un apartado que hace referencia a este problema allí establece Aristóteles que el carácter varía con las pasiones, el hábito, la edad y la fortuna. Nótese especialmente cómo estos últimos factores exteriores pueden incidir en un cambio de carácter. Cfr. también *E. N.* IX 1165 b 13-22, donde se plantea la posibilidad de que un amigo otrora de buen carácter se vuelva mal

³¹ *E. N.* III, 1114 a 12 - 15

El verbo utilizado para las alusiones referentes a la voluntad es el verbo deponente βούλομαι (boulomai), el cual hace alusión al deseo razonado, “tener la intención” de. La βούλησις (boulesis), el θυμός (thymos) y la ἐπιθυμία (epithymia) son las especies que hacen parte del género del deseo u ὀρέξις (orexis). El θυμός designa el coraje, el ímpetu o la impulsión; la ἐπιθυμία es el apetito irracional y la βούλησις constituye el deseo propiamente humano y que emana de la razón.³² Partiendo de esta aclaración, podemos observar que para Aristóteles el problema consiste en que no es suficiente *tener la intención de* cambiar el carácter para que así suceda. Lo cual salta a la vista, si se considera que el carácter es una estructura fuerte que necesita no solamente de la intención para cambiar, sino también de acciones y hábitos acordes con él.

En este punto comparto la sabia interpretación de Pierre Aubenque que citaré en extenso:

“Somos, no lo que escogemos ser de una vez por todas, sino lo que escogemos *hacer* en cada instante. Es cierto que se da [...] una cierta libertad inicial que, suscitando un encadenamiento cada vez más irreversible, acaba por volverse destino para el hombre: así el vicioso se hunde cada vez más en su vicio y el virtuoso lleva a cabo cada vez más “maquinalment” actos virtuosos. Pero esta irreversibilidad, precisamente porque es una propiedad del tiempo humano y no refleja ningún designio trascendente, no tiene nada de absoluto: significa solamente la verdad humana de que cada vez se hace más difícil para el vicioso corregirse y más fácil para el virtuoso el serlo. Pero ni el virtuoso está al abrigo de posibles desfallecimientos ni el vicioso es definitivamente incapaz de conversión.”³³

También debe tenerse en cuenta que en la *Política* está contemplada la posibilidad de que un hombre actúe en contra de su disposición y sus hábitos si se le persuade que ello puede ser mejor, lo cual no sería tal bajo la perspectiva de la inmutabilidad del carácter.³⁴ Bajo esta mirada resulta objetable la interpretación de Furley según la cual, para Aristóteles el ser humano no elegiría las acciones posteriores a la formación de su carácter

³² Cfr. *E. N.* I, 1094 a 2; 13, 1102 a 5 – 1103 a 15; *E. N.* VI 1, 1139 a 1-20; *D. A.* II, 3, 414 b.

³³ AUBENQUE, *Op. Cit.*, pp. 149-150.

³⁴ Los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza; algunos, en pequeña medida, también por los hábitos; pero el hombre además es guiado por la razón; él sólo posee razón, de modo que es necesario que estos tres factores se armonicen uno con el otro. Muchas veces, efectivamente, los hombres actúan mediante la razón en contra de los hábitos y de la naturaleza, si están convencidos de que es mejor actuar de otra manera (*Pol.* VII, 1332 b 12-13).

sino únicamente las que llegan a formarlo. Esto resulta ser una verdad a medias, ya que tendría como consecuencia que el hombre solamente está en la capacidad de escuchar a la razón una vez en su vida, y una vez lo ha hecho está condenado, para bien o para mal, por el resto de sus días.

He mostrado aquí, por el contrario, que existen tres aspectos que pueden, en un momento dado, cambiar nuestro carácter o nuestra manera de actuar: las circunstancias adversas de la vida, el hábito acompañado de la enseñanza y la persuasión. En conclusión, y retomando a Aubenque, las cosas humanas tienen su propio suceder y su propia temporalidad, de forma tal que todas las cosas humanas tienen una fijación sólo en la medida en que ello es posible en la temporalidad y en el contexto de las cosas humanas, la cual es llamada *contingencia*.

Un análisis detallado del concepto de contingencia en Aristóteles (τὸ ἐνδεχόμενος ἀλλῶς ἔχειν) mostraría claramente la posición no-determinista del Estagirita y rebatiría la posición de los intérpretes mencionados, quienes en su mayoría basan sus lecturas en la búsqueda de posibles inconsistencias y contradicciones en la obra del Estagirita. Yo, por el contrario, considero que la teoría ética de Aristóteles muestra el crecimiento continuo de una teoría que trata de explicar el problema de la acción humana y su relación con la *eudamónia*. Pero este estudio de la contingencia, debido a su extensión, no podrá ser abordado en este espacio.

Referencias Bibliográficas

Bibliografía primaria

ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid, 1994, 262 p.

_____. *Ética Nicomáquea*. Traducción y edición bilingüe por María Araújo y Julián Marias. Introducción y notas de Julian Marias. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, 348 p.

_____. *Éthique à Nicomaque*. Introducción, traducción y comentarios de René Antoine Gauthier y Jean Yves Jolif, Lovaina, Institut supérieur de philosophie de l'université de Louvain, segunda edición, 1970.

_____. *Éthique à Nicomaque*. Introducción, traducción, notas e índice de J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1997, 541 p.

_____. *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1998, 561 p.

_____. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1998, 506 p.

_____. *History of animals*. V.9. Libros I-III. Harvard University, Cambridge, 1983, 239 p.

_____. *La gran moral y moral a Eudemo*. Traducción de Patricio de Azcárate, Espasa-Calpe, Madrid, Quinta edición, 1972, 244 p.

_____. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1990, 830 p.

_____. *Nikomachische Ethik*. Traducción y notas por Franz Dirlmeier. Berlin: Reclam. 1994. 383 p.

_____. *Política*. Introducción, traducción y notas de Maria Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Losada, Buenos Aires, 2005, 483 p.

_____. *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuel García Valdés, Gredos, Madrid, 1999, 490 p.

_____. *Politique*. (Livres 1 et 2) texto establecido y traducido por Jean Aubonet, Les Belles Lettres, Paris, 1960, 177 p.

_____. *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1999, 626 p.

_____. *Movimiento de los animales*. Introducción, traducción y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escáriche y Almudena Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000.

_____. *Sobre la interpretación*. En: *Tratados de lógica: organón*. Gredos, Madrid, 1982.

PLATÓN. *Diálogos*. Tomo I. Traducción y notas por J. Galonge Ruiz, E. Lledó Iñigo y C. García Cual, Gredos, Madrid, 1997, 592 p.

_____. *Diálogos*. Tomo IV. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1992. 502 p.

Diccionarios

BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. Berlin, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1955, 878 p.

DES PLACES, Eduard. S.J. *Lexique, Platon, Œuvres complètes*. Tomo XIV, Paris, Les Belles Lettres, 1989, (3ª edición).

FERRATER M., J. *Diccionario de filosofía*. Tomo 1, Barcelona, Ariel Filosofía, 2001, 957 p.

SCOTT, Robert y LIDDELL, Henry George. *Greek english lexicon*. Londres, Clarendon Press, 1961, 2111 p.

Bibliografía secundaria

ACKRILL, J.L. *Aristotle on Action*. En: *Essays on Aristotle's Ethics*, editado por Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley L. A., London, University of California Press, 1980, 438 p.

_____. *La filosofía de Aristóteles*. Traducción de Francisco Bravo, Caracas, Monteávila Editores, 1984, 289 p.

ALLAN, D.J. *Aristotle's account of the origin of moral principles*. En: *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, Edited by Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji. Londres, matter and arrangement. Gerald Duckworth & company Limited, 1977, 254 p.

AUBENQUE, Pierre. *La Prudencia en Aristóteles*. Traducción de María José Torres Gómez-Pallete, Barcelona, Crítica, 1999, 250 p.

AUSTIN, John L. "Un alegato en pro de las excusas". En: *Ensayos filosóficos*, Madrid, Alianza, 1989, 263 p.

BOSTOCK, David. *Aristotle's Ethics*. New York, Oxford University Press, 2000, 255 p.

BRAVO, Francisco. *Ética y razón*. Caracas, Monte Ávila, 1992, 275 p.

50 _____ "La teoría de la responsabilidad en Aristóteles", en: *Estudios de Filosofía* No. 34, Medellín, Universidad de Antioquia, Agosto de 2006, 291 p.

DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*. Traducción y edición de Bernabé Navarro, Ciudad de México, Universidad Autónoma de México, 2000, 1031 p.

FARRINGTON, Benjamín. *Ciencia y Filosofía en la Antigüedad*. Traducción de P. Marset y E. Ramos, Barcelona, Ariel, 1992, 225 p.

FURLEY, D. J. *Aristotle on Voluntary*. En: *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*. Edited by Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji, Londres, matter and arrangement. Gerald Duckworth & company Limited, 1977, 254 p.

GOMEZ-MULLER, Alfredo. *Chemins d'Aristote*. Paris, Le Felin, 2005, 237 p.

GOMPERZ, Theodor. *Pensadores Griegos*. Volumen III: Aristóteles y sus sucesores, Barcelona, Herder, 2000. 638 p.

GUARIGLIA, Osvaldo. *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires, editorial Universitaria de Buenos Aires, 1997, 396 p.

MANSION, A. *Introduction a la physique aristotélicienne*. Lovaina, Institut supérieur de philosophie, Paris, J. Vrin, 1945, 357 p.

MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Traducción de María Vázquez Guisán, Barcelona, Crítica, 2002, 278 p.

NUSSBAUM, Martha. *La fragilidad del Bien*. Traducción de Antonio Ballesteros, Madrid, La balsa de la Medusa, 1995, 561 p.

_____ “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico”, en: *La calidad de vida*. Editado por Martha C. Nussbaum y Amartya Sen, México D. F., Fondo de cultura económica, 1998, 588 p.

RAPP, Chrisfof. “Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1-7)”, en: *Aristoteles Die Nikomachische Ethik*. Editado por Otfried Höffe, Berlin, Akademie Verlag. 1995, 318 p.

SPINOZA, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000, 301 p.

TUGENDHAT, Ernst. *Egocentricidad y mística, un estudio antropológico*, Barcelona, Gedisa, 2004, 189 p.

_____ *Lecciones de Ética*. Barcelona, Gedisa, 1997, 384 p.

_____ *Problemas*. Barcelona, Gedisa, 2001. 285 p.

WIELAND, W. “The problem of teleology”, en: *Articles on Aristotle I. Science*. Editado por Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, Richard Sorabji. Londres, Matter and arrangement Gerard Duckworth & co. 1975. 224 p.

WOLF, Ursula. *Aristóteles Nikomaschiche Ethik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Damstadt, 2002. 159 p.