

## NATURALEZA Y CULTURA: PERSPECTIVA ARISTOTÉLICA

**JESÚS MANUEL CONDERANA CERRILLO**

Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. España  
jmconderanace@upsa.es

*Resumen:* En primer lugar explicitaré que el modo en que tiende a plantearse hoy la relación entre naturaleza y virtud es el de las relaciones entre naturaleza y cultura. Haré ver al mismo tiempo la importancia de esta cuestión en el momento histórico que nos toca vivir. El resto del trabajo intenta encontrar una respuesta aristotélica satisfactoria a las interrelaciones entre naturaleza y cultura (virtud) que evite las dificultades y aporías en que incurre el planteamiento corriente. Para ello recuperaremos tanto una noción de naturaleza diferente a la habitual como un concepto perfilado de virtud, ambos basados en Aristóteles. Terminaremos nuestra exposición discutiendo en qué sentido y hasta qué punto naturaleza y virtud son mundos comunicados o que se reclaman mutuamente.

*Palabras clave:* felicidad, forma, materia, virtud.

### *NATURE AND CULTURE: ARISTOTELIAN PERSPECTIVE*

*Abstract:* First of all, I will explain that the way in which the relation between nature and virtue tends to appear today is that of the relations between nature and culture. I will show the importance of this issue in the historical moment in which we live. The rest of the paper is an attempt to find a satisfactory Aristotelian answer to the interrelationships between nature and culture (virtue) that avoids the difficulties and paradoxes faced by the current approach. To reach this target we will recover both a notion of nature different from the usual one and an outlined concept of virtue, both based on Aristotle. We will finish our paper discussing in what sense and to what extent nature and virtue are isolated worlds or, otherwise, worlds that are mutually complementary.

*Key Words:* form, happiness, matter, virtue.

1. En el prólogo de su *Antropología en sentido pragmático* Kant distingue entre la Antropología Fisiológica, que estudia lo que la naturaleza hace del hombre, y la Antropología Pragmática, que considera lo que el hombre, como ser que obra con libertad, hace o puede y debe hacer de sí mismo<sup>1</sup>.

Si, como suele ser habitual, se contraponen de este modo lo natural a lo cultural (artificial), se puede llegar a pensar que constituyen esferas separadas, independientes y autosuficientes que no mantienen vínculos entre sí. Existiría por sí mismo un orden natural cerrado y autónomo al que se añadiría otro orden, también clausurado y autónomo, que es el cultural: lo natural vendría dado, sería esencial y universal, mientras que lo cultural sería lo adquirido, tendría carácter accidental, particular y variable. En este sentido lo dado al hombre constituiría lo esencial y verdadero, lo inamovible y eterno –su verdad–, mientras que lo cultural y adquirido, es decir, lo que es fruto de la acción propiamente humana, por ejemplo la virtud, sería lo no esencial, lo artificioso, accidental y transitorio<sup>2</sup>.

En la medida en que se afirme que lo esencial es la naturaleza común que subyace a las diferencias culturales (accidentales), la relación entre naturaleza y cultura tiende a verse de modo “estratigráfico”<sup>3</sup>. En el plano de la investigación, esta estrategia se dedicó a buscar en la cultura principios universales y uniformidades empíricas que relacionaran tales principios universales con las constantes de la biología humana, de la psicología y de la organización social. De este modo podrían especificarse rasgos culturales esenciales y adventicios de la existencia humana. Este modelo antropológico supone que existe un fundamento natural invariable común y subyacente a las diferencias culturales que son accidentales. De acuerdo con estas tesis, para averiguar qué es lo natural, bastaría con identificar lo común a todos los hombres. La identificación entre lo natural y esencial del hombre con lo común subyacente a la variedad cultural suele implicar la identificación entre lo natural y lo biológico, es decir, la identificación con lo menos específicamente humano, resultado paradójico donde los haya.

1 Cf. KANT, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt*. En: *Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik*. (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel). Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1964, Band VI, 399.

2 Cf. BOUCHÉ PERIS, H. - GARCÍA AMILBURU, M. - QUINTANA CABANAS, J. M. - RUIZ CORBELLÁ, M., *Antropología de la Educación*. Madrid: editorial Síntesis, 2002, 90. Ciertas formas de antropología social parten de los supuestos que criticamos, véase, por ejemplo, el capítulo 1, “Definición, ramas y objetivos de la Antropología Social” de HARRIS, M., *Introducción a la antropología general*, 7ª ed., Madrid: Alianza Editorial, 2004. Cf. FERNÁNDEZ BEYTES, P., “Antropología cultural y antropología filosófica”. *Diálogo Filosófico*, 67, 2007, 4-44; Id., “Aportación de la Antropología Cultural al conocimiento del hombre. El problema de la esencia”. En: MURILLO, I. (Ed.), *Ciencia y hombre*. Salamanca: Ediciones “Diálogo Filosófico”, Colección Jornadas 6, 2008, 167-177.

3 Cf. GEERTZ C., *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2000, 46.

Frente a este concepto mecanicista y autosuficiente de lo natural, reivindicaremos el concepto teleológico aristotélico de naturaleza<sup>4</sup> al que se vinculan algunos rasgos de la virtud, esenciales para Aristóteles, como no ser ni δύναμις ni *habit*<sup>5</sup>, sino ἔξις.

2. Hagámonos, en primer lugar, con el concepto aristotélico de naturaleza. El lugar clásico es *Phys.* II, 1. Los seres que existen pueden dividirse básicamente en dos tipos aquellos que existen por naturaleza y aquellos que existen por causa del arte.

Los seres que existen por naturaleza tienen en sí mismos un principio de movimiento y de reposo. Los seres artificiales no tienen tal principio (o mejor, lo tienen solo en cuanto están compuestos de seres naturales).

La naturaleza en general es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente. Definida así, Aristóteles identifica la naturaleza con la forma (μορφή) de cada ser<sup>6</sup>. La forma es más propiamente naturaleza que la materia porque de un ser se dice más adecuadamente que es cuando está en acto que cuando está en potencia. En los seres compuestos de materia y forma, como el hombre, “naturaleza” tiene también el sentido de generación, pues es natural también el proceso hacia la naturaleza en sentido propio, o sea, hacia la forma. Es decir que también es natural el proceso de generación que es un tipo de movimiento que va desde un ser natural que está en potencia para recibir una cierta forma a un ser en acto (que ha adquirido su forma propia).

En lo que acabamos de decir está presente el teleologismo natural aristotélico defendido en *Phys.* II, 8-9. Aristóteles comenta que para filósofos como

4 Cf. BOUCHÉ PERIS, H. *et alt.*, *op. cit.*, 90-92.

5 Para el significado que damos aquí a este término inglés, ver MAURI, M., *Les virtuts en el pensament contemporani*. Barcelona: Edicions del Drac, 1992, 106-107. Apuntamos que no solo la noción de virtud en el pensamiento contemporáneo se aleja del clásico, sino que los mismos motivos de su recuperación son discutibles: cf. ABBÀ G., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*. Roma: LAS, 1989, 76-78.

6 Frecuentemente tanto εἶδος como μορφή se traducen por “forma”. Aunque puedan aparecer ambos términos uno al lado del otro no debe pensarse necesariamente en una repetición sinonímica innecesaria. Así sucede en el texto que comentamos: [ἡ φύσις λέγεται] ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον (*Phys.* II, 1, 193a 30-31). Couloubaritsis propone entender μορφή propiamente como forma, pero sin perder la relación con εἶδος: “Je comprends cette traduction (μορφή, forme) selon une double direction: dans le cas des productions de l’art, cette forme peut être identifiée à la «configuration» ou à la «figure» (σχῆμα) de l’*eidos*, tandis que pour les étants naturels, elle doit être appréhendée dans le sens fort de manifestation phénoménale de l’*eidos*, incluant ainsi la «vie» et engageant les structures profondes de l’être” (ARISTOTE, *Sur la nature. Physique II*. (Introduction, traduction et commentaire por L. Couloubaritsis). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, 151.

Demócrito o Empédocles el cosmos es fruto de la necesidad de modo que se conserva aquello que resulta útil y se pierde lo que no lo es, como los terneros de rostro humano de los que habla Empédocles. Aristóteles, en cambio, sostiene que todos los procesos naturales se orientan a la consecución de un *τέλος*, de una forma de plenitud específica. Esto significa que Aristóteles defiende conscientemente una visión antropomórfica de la naturaleza<sup>7</sup>, pues perseguir fines es una característica propia de la acción humana. La *τέχνη* es el ámbito humano en que la persecución de fines es más patente. Así, por ejemplo, el arquitecto construye casas teniendo una idea clara del fin que se propone (fabricar un refugio) y selecciona los mejores medios para este fin. Por este motivo si Aristóteles consiguiera mostrar que tanto el arte humano como la espontaneidad natural proceden análogamente, habría probado que también en la naturaleza operan causas finales.

La prueba aristotélica se encuentra en *Phys.* II, 8. Ahí expone Aristóteles argumentos para probar su hipótesis teleológica. Seguramente uno de los más interesantes es el último, pues con él refuta una objeción crucial que afirma que en la naturaleza no puede haber finalidad porque esta presupone representación consciente del fin, y la naturaleza no tiene conciencia. En efecto, se argumenta que es absurdo pretender que el árbol crece buscando conscientemente el sol que precisa. La aguda réplica de Aristóteles consiste en mostrar que la persecución de fines no está necesariamente vinculada a su representación consciente. La analogía con el arte le ayuda en su argumentación: dado que todo arte se define por el fin que pretende alcanzar y que el mejor

artista no es aquel que reflexiona a cada paso, sino el que practica su arte sin necesidad de pararse a pensar –el mejor pianista no es el que consulta constantemente la partitura y prueba ahora esta tecla y luego aquella–. Según esto, la naturaleza ha de ser concebida como el artista consumado, aquel que ha interiorizado su arte hasta el punto de convertirlo en pura espontaneidad no mediada por la reflexión. Y los artistas humanos imitan a la naturaleza en el sentido de que aspiran a alcanzar el grado de perfección que ella exhibe en el ejercicio de su arte<sup>8</sup>.

Aristóteles termina el capítulo imaginando la naturaleza como un médico que se cura a sí mismo, o sea como “alguien” existente (eternamente) que tiene un principio intrínseco de actuación que está finalizado (es como un arte).

La imagen de la naturaleza como médico que se cura a sí mismo nos lleva a ver dos sentidos de naturaleza en Aristóteles. La que clásicamente se conoce como *natura naturans*, es decir, la naturaleza en tanto que artífice (como médico)

7 Cf. *Phys.* II, 2, 194a 21-22; 8, 199a 15-17.

8 Cf. MARTÍNEZ MANZANO, T. – RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., Introducción a ARISTÓTELES, *Poética. Magna Moralia*. Madrid: Gredos, 2011, 21-24.

y la *natura naturata*, es decir los resultados de la *natura naturans* (los resultados del arte médico, es decir, la salud entendida como la plenitud de la forma resultante de la μεσότης de los distintos humores).

Apliquemos lo dicho al caso del hombre.

El hombre como ser natural es *natura naturata*. Como naturaleza consiste también en un principio intrínseco de movimiento y de reposo, entendido como múltiple, al menos en primera instancia, en el sentido de que el hombre posee ὄρεξις (θυμός, ἐπιθυμία, βούλησις) y λόγος (διάνοια, νοῦς). Podríamos decir que lo que unifica estas tendencias naturales (que no se encuentran en armonía) es la tendencia a lo que parece bueno. En consecuencia, toda actividad humana, en la medida en que es humana, es constitutivamente una actividad finalizada. Entendida así, la naturaleza humana no está a disposición del hombre, pues no cae bajo su poder cambiar dicha naturaleza. La tendencia hacia lo bueno, como para el resto de seres naturales, no es algo que el hombre puede tomar o dejar: el deseo del supremo bien práctico, como lo bueno y perfecto a que el hombre tiende, es necesario en él, de igual modo que es necesario para la planta crecer hasta alcanzar la proporción en la que consiste su forma en plenitud. La aspiración a la plenitud, al bien, (a la felicidad) es, en este sentido, un deseo natural y necesario para el hombre.

Hasta ahora nos hemos referido principalmente al fin en sentido objetivo (τὸ οὐ). La perspectiva del fin en sentido subjetivo (τὸ ᾧ) aparece cuando Aristóteles, al clasificar los tipos de causas, distingue entre naturaleza, necesidad, azar, inteligencia y todo lo que del hombre se deriva<sup>9</sup>. Si por el sentido objetivo de fin el hombre es parte de la naturaleza, por el sentido subjetivo el hombre “escapa” de la naturaleza gracias a la naturaleza misma. En este segundo sentido el hombre no es propiamente parte de la naturaleza, ya que la razón y la voluntad son principios de causación distintos de la naturaleza, pues, como dice *EN* III, 5, el hombre es principio (causa) de sus acciones y concausa de sus virtudes o vicios<sup>10</sup>. Por tanto, el bien propiamente humano, el que depende del hombre en su realización y del que se ocupa la ética, no parece ser un bien que pertenezca a la naturaleza<sup>11</sup>.

Entonces, ¿existen o no relaciones entre naturaleza y acción propiamente humana (virtudes y vicios), es decir, entre naturaleza y cultura? ¿Es el hombre ciudadano de dos mundos sin puentes entre sí?

9 Cf. *EN* III, 3, 1112a 32-33.

10 Cf. *EN* III, 5, 1114b 21-24.

11 Cf. GRANT, A., *The Ethics of Aristotle*. Fourth edition, revised. London: Logmans, Greens and Co., 1885, vol. I, 283-284.

Conviene esclarecer en qué consiste la virtud antes de responder a esta pregunta.

3. La definición aristotélica de “virtud” es ser μεσότης (término medio)<sup>12</sup>. El término μεσότης es la palabra antigua para indicar una proporción determinada de cualquier tipo. La teoría de la virtud como μεσότης (justo medio o proporción entre opuestos) puede entenderse como un caso particular de la teoría aristotélica general del cambio. La materia es aquello que es potencialmente y llega a ser en acto por la acción de algo que ya está en acto. Es así porque la materia es una στέρησις (privación) y solo adquiere su propia ἕξις cuando alcanza su forma propia o τέλος. El principio material, por su propia naturaleza, puede recibir los opuestos. En el ámbito que nos ocupa, la materia de las virtudes y vicios son las pasiones. Ahora bien, la forma, en tanto que en acto, es una ratio (λόγος) o un justo medio (μεσότης) entre dos opuestos. La forma es una proporción en la que los opuestos se neutralizan uno a otro y generan algo nuevo. Seguramente el ejemplo más claro es el caso de la salud como “equilibrio” (μεσότης) de humores opuestos o contrarios. En *Gen. et corr.* II, 7, 334b 2-30 se aplica la misma doctrina respecto del viejo problema planteado por Empédocles y Anaxágoras de cómo de lo que no es hueso se forma el hueso y cómo de los opuestos (húmedo, seco...) se forma la carne y los tejidos.

La teoría de la μεσότης, antes que doctrina ética, es, pues, el modo aristotélico de explicar la causa formal (la forma), porque adquirir virtud es alcanzar la forma propia de algo en plenitud, en acto. Esto quiere decir que la virtud no es algo que modifica o mejora a algo, sino que es aquello que hace que algo sea plenamente lo que es: es la forma llevada a la plenitud. Por eso la virtud no es alteración cualitativa (ἀλλοιώσις)<sup>13</sup>.

Esa proporción (μεσότης) existe en el alma del médico y es la que instaura la salud cuando sana al enfermo, es decir, cuando restaura la forma de la salud en plenitud, de modo que el organismo sano pueda ejercer sus funciones propias en plenitud<sup>14</sup>. También el educador, como el médico, tiene el εἶδος (μεσότης) de lo que es bueno en su alma: por eso puede ser “causa” del cambio en el alma del educando para hacerla buena. Por este motivo, entre otros, es condición necesaria, no suficiente, para ser educador ser bueno.

Por el camino de intentar determinar qué es la virtud como μεσότης hemos llegado a nuestro punto de partida: la naturaleza con el significado de forma y de génesis de la forma en acto.

12 Cf. BURNET, J., *The ethics of Aristotle edited with an introduction and notes*. London: Methuen and Co., 1900, 68-72.

13 Cf. *Phys.* VII, 3, 246a 10-b 2.

14 Cf. *Metph.* VII, 7, 1032a 32-b 31.

4. Centrémonos, pues, en establecer las vinculaciones entre naturaleza y virtud. Para ello leeremos el inicio de *EN II*, que parte de un hecho no discutido: la virtud ética se genera mediante ἐθισμός, por lo tanto “las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante educación (ἐθισμός)”<sup>15</sup>. Nos interesa entender qué quiere decir que tenemos aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante ἐθισμός. Fijemos, pues, nuestra atención en este proceso de adquisición de las virtudes que implica los conceptos de potencia y acto (se pasa de ser virtuosos en potencia a serlo en acto). En el proceso de adquisición de la virtud ¿es anterior la potencia o el acto?

En cada individuo debe haber algo que primero sea en acto antes que en potencia, desde el punto de vista temporal, dado que todo lo que llega a ser, llega a ser algo, a partir de algo y por la acción de algo que está en acto y es de la misma especie que aquello que, estando en potencia, pasará a acto<sup>16</sup>:

Por lo cual es manifiestamente imposible que alguien sea constructor sin haber construido nada, o citarista sin haber tocado en absoluto la cítara. Y es que el que está aprendiendo a tocar la cítara aprende a tocar la cítara tocándola [...] el acto es, en este sentido, anterior a la potencia en cuanto a la generación y al tiempo<sup>17</sup>.

Luego en cuanto a la adquisición de la virtud, el acto precede a la potencia: practicando actos de justicia se llega a ser justo. Pero esta manera de explicar el proceso educativo parece encerrar una paradoja ¿cómo podemos afirmar que nos hacemos justos realizando acciones justas? Si realizamos acciones justas es que ya somos justos<sup>18</sup>. La respuesta de Aristóteles es la siguiente: quien empieza a tocar la cítara no es un citarista, aunque puede acertar en algo por azar o porque es guiado por alguien que ya sabe tocarla. Algo análogo sucede respecto de la educación de la virtud: si alguien se educa en la generosidad, los actos “generosos” que realiza para alcanzar esta virtud no son actos de generosidad propiamente dicha. Esto salta a la vista a poco que examinemos cómo actúa, por ejemplo, un niño que aprende a ser generoso. Puede que actúe en el ámbito de acciones en el que se practica la generosidad, puede que dé a otro algo que el

15 *EN II*, 1, 1103a 24-26 (trad. M. Araujo y J. Marías). Suele traducirse el término ἐθισμός por “costumbre” (así Araujo-Marías). Sin embargo parece más ajustado pensarlo como “configuración del carácter” o “formación del carácter” (cf. SHERMAN, N., *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 242-243).

16 Cf. *Metaph.* VII, 7-8.

17 *Metaph.* IX, 8, 1049b 27-1050a 3 (trad. T. Calvo).

18 Se trata de un argumento sofístico señalado por Aristóteles en *EN II*, 4 (cf. *Metaph.* IX, 8, 1049b 32).

otro necesita, etc., pero con seguridad no es generoso en el modo en que actúa una persona que posee esta virtud; por ejemplo le faltará al niño el motivo por el que actúa el generoso: por la nobleza misma del acto generoso (y no por otros motivos por los que puede actuar un niño: para quedar bien, porque se lo han ordenado, porque quiere conseguir el favor de aquel a quien da algo, etc. No se olvide que se acierta de un solo modo, se yerra de muchos).

La explicación que ofrece Aristóteles viene dada a partir de su teoría de la ἕξις en relación con la δύναμις y la ἐνέργεια. Una δύναμις racional admite los contrarios. Por lo tanto en el caso de la acción moral puede haber una potencia indefinida para actuar bien o mal: esto es una δύναμις (potencia) para la virtud y el vicio. En este caso la ἐνέργεια (el acto de esa potencia para la virtud o el vicio) ha de ser determinada necesariamente por otra cosa: el deseo o la elección, dice Aristóteles<sup>19</sup>. Ahora bien la ἐνέργεια no es algo indefinido: es una acción determinada buena o mala. Gracias a la conformación del carácter (ἔθισμος), la δύναμις para la virtud o el vicio se decanta en una única dirección, pues deja de ser una pura δύναμις para convertirse en ἕξις: un determinado carácter ya formado y por tanto capaz de producir únicamente un tipo determinado de ἐνέργεια. Es decir, que mediante actos de generosidad, por ejemplo, se conforma a la potencia racional que en principio era capaz de los contrarios (actos de tacañería, de derroche o de generosidad) a realizar acciones de un único tipo gracias a la determinación de la acción que introduce la ἕξις.

La tesis de Aristóteles no es únicamente que la virtud es ἕξις, no δύναμις, sino, además, que los dos contrarios a los que se dirige la δύναμις no son equivalentes desde el punto de vista de lo que hemos llamado naturaleza: uno supone la plenitud de la forma, el otro su destrucción (*Phys.* VII, 3, 246a 10-b 2).

De acuerdo con lo dicho, la virtud no es, desde luego, algo contra la naturaleza, sino algo de acuerdo con la naturaleza en el sentido de que es naturaleza en acto, en plenitud de despliegue y desarrollo. Así entendidas las relaciones entre naturaleza y virtud, no diríamos que la virtud es una “segunda naturaleza”, expresión que no se encuentra en el *corpus aristotelicum*, sino que es la naturaleza en sentido pleno y más propio.

¿Significa esto que la naturaleza como proceso hacia la consecución de la forma en plenitud es el criterio o la norma de lo bueno? ¿Es la naturaleza el criterio de la virtud?

El llamado “argumento del ἔργον” parece responder afirmativamente a esta conclusión. Tal vez puede sintetizarse así:

19 Cf. *Metph.* IX, 5, 1048a 10.



Para todas las cosas que poseen un ἔργον, ése es su bien;  
 el hombre posee un ἔργον (el uso virtuoso de la razón),  
 luego para el hombre su ἔργον es su bien.

Descubierta la verdadera naturaleza de algo (por ejemplo, la razón en el hombre) conoceremos cuál habrá de ser su función propia (su razón de ser) que será realizar de modo excelente (virtuoso) su cometido específico (el uso excelente de la razón).

¿Es ésta una interpretación adecuada de las relaciones entre naturaleza y virtud y de lo que estos términos significan?

5. Max Scheler en su fundamental obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, siguiendo a Kant, critica la ética aristotélica calificándola de ética de bienes y fines<sup>20</sup>. Consideremos esta conceptualización.

No parece difícil conceder que en la ética aristotélica los conceptos de ἀγαθόν y τέλος sean conceptos claves. Es más, se puede observar que, por ejemplo en los primeros capítulos de la *Ética nicomaquea*, ambos conceptos se intercambian en el texto aristotélico<sup>21</sup>. Pero es claro que no son conceptos equivalentes.

Caractericemos en primer lugar la que podríamos llamar ética de fines en sentido estricto, pues, como veremos, la ética de bienes es también ética de fines<sup>22</sup>.

La tesis central de una ética de fines en sentido estricto afirma que “algo es lo más bueno en el orden práctico porque es fin último”. Como se ve, aquí el ser fin fundamenta el ser bueno. Si pensamos en una cierta interpretación del argumento del ἔργον podemos aclarar lo que queremos decir. El argumento parece suponer y ser válido únicamente en el marco de una concepción teleológica de un cosmos cuya finalidad es asemejarse lo más posible al motor inmóvil. Pues bien los seres naturales (*natura naturata*) se asemejan al eterno motor inmóvil de dos modos:

- a) Generando seres semejantes a sí mismos: individualmente no son eternos, pero la especie sí lo es<sup>23</sup>.

20 Cf. SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Fünfte, durchgesehene Auflage. *Gesammelte Werke*, Band 2 (erste Auflage 1913), Bern und München: Francke Verlag, 1966, Vorwort zur dritten Auflage, 20 (cf. „Materiale Wertethik und Güter- respektive Zweckethik“, 32-64).

21 Cf. BRÜLLMAN, Ph. *Die Theorie des Guten in Aristoteles' Nikomachischer Ethik*. Berlin: De Gruyter, 2011, 11-18.

22 Las tesis con las que defino la ética de bienes y de fines se las debo a Juan Miguel Palacios.

23 Cf. *De an.* II, 4, 415a 26.

- b) Además, cada ser aspira a asemejarse a la vida del motor inmóvil que es acto puro actualizando sus potencialidades, especialmente las más elevadas, de modo que llegue a ser un ejemplar perfecto de su especie llevando a plenitud su forma específica (desarrollo pleno de su naturaleza). El hombre no es una excepción. Ya que la razón lo distingue y puede ser usada conscientemente, el hombre debe desarrollar al máximo sus capacidades racionales.

Desde el punto de vista del fin, al hombre en cuanto ser natural, le sucede lo que a las flores del campo: sigue las tendencias naturales que le constituyen sin que él pueda intervenir. Desde este punto de vista, todos los seres naturales tienden naturalmente a realizar su fin propio que es asemejarse al motor inmóvil en los dos modos señalados. Este fin no es algo “que dependa de cada ser natural”, sino que está “en” él, lo constituye como tal.

Este *excursus* nos lleva al punto clave de lo que hemos llamado una ética de fines en sentido estricto. Esta forma de entender la ética aristotélica supone haber encontrado una identificación entre bueno y fin último (como perfección o actualización plena de la forma), de tal modo que contaríamos, si no con una definición, sí al menos con una descripción de lo que es bueno: buena es la pervivencia eterna de la forma, no en el individuo, pero sí en la especie; y buena es la realización plena de la forma de cada ser, porque esto es lo que asemeja a los seres naturales con el motor inmóvil que es la realización más acabada de estas tendencias: él es precisamente acto puro.

Ahora bien, dado que este fin no solo está “en” el hombre, sino que también el hombre es consciente de cuál es el fin al que tiende su propia naturaleza ¿ha de plegarse a dicha tendencia adquiriendo las diversas virtudes *porque* de este modo será hombre perfecto (τέλειον) en el sentido de haber desarrollado plenamente su forma dando así cumplimiento pleno a su ἔργον? Si ha de hacerlo *porque* ése es el fin al que tiende toda naturaleza y eso es lo bueno –alcanzar la plenitud de la forma–, entonces la ética aristotélica puede ser denominada ética de fines (o, mejor, ética del fin último).

Si esta fuera la mejor interpretación de la ética aristotélica, adolecería de una grave dificultad que señalamos.

Desde luego que explicamos los procesos naturales aduciendo los fines a que tienden, o sea, las formas en plenitud hacia las que caminan dichos procesos. La semilla echa raíces, absorbe agua, crece... *porque* así llegará a ser una planta en plenitud. En el caso del hombre, además de alcanzar su plenitud biológica como todos los demás animales, realizarse completamente como hombre le exige desarrollar la racionalidad en la que consiste su forma.

Pero las limitaciones explicativas de este modelo teleológico se hacen manifiestas cuando queremos alcanzar una comprensión definitiva de los seres naturales. Podríamos entender que el árbol busque agua porque es buena para su desarrollo como árbol. Pero ¿por qué es bueno que haya árboles?

La pregunta es aún más acuciante en el caso del hombre. Aceptemos que también a él le está prescrito por naturaleza un τέλος, una forma de plenitud. ¿Por qué ha de sentirse el hombre vinculado por tal prescripción? ¿Por qué no habría de desentenderse del logro de su entelequia? Y no se conteste que el hombre ha de perseguir su plenitud porque es bueno para él, pues la cuestión es por qué es bueno que haya hombres<sup>24</sup>.

He aquí la cuestión crucial. Es evidente que una vez determinado el fin de algo (su razón de ser), será fácil saber qué ejemplares lo alcanzan o qué acciones lo realizan. A esos ejemplares los llamamos “buenos”. Este término tiene aquí sentido atributivo: significa “bueno en su especie” o “bueno para”. La cuestión decisiva es la primera: indicar el *fin bueno*. Porque el sentido atributivo de “bueno” remite inexcusablemente al uso absoluto de ese término: lo que es *intrínsecamente bueno* (sentido predicativo). Parece que *EN I, 7* busca el criterio para saber qué es intrínsecamente bueno, pero parece claro que no nos proporciona dicho criterio, de acuerdo a la explicación que hemos dado hasta ahora.

En este momento parece oportuno volver sobre la caracterización de la virtud como μεσότης. Algunos han pensado que desde el punto de vista de la teoría es cierta, pero que desde el punto de vista ético ofrece una descripción poco valiosa de la moralidad, ya que no acierta a representar aquello que lo bueno es propiamente. Aristóteles mismo parece haberse adelantado a esta objeción al afirmar: “Por eso desde el punto de vista de su entidad y definición que enuncia su esencia (οὐσία καὶ λόγος), la virtud es un término medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien, es un extremo”<sup>25</sup>. Es como si dijera que desde el punto de vista metafísico (punto de vista de lo que las cosas son) la virtud es una μεσότης, pero desde el punto de vista ético (que es el relevante en un tratado práctico como la *EN*), la virtud es un extremo, es decir, la virtud es algo completamente diferente a eso que solemos llamar μεσότης.

Aristóteles parece ser consciente, pues, de que esta fórmula (μεσότης) no recoge adecuadamente la bondad o lo *bueno* de la virtud. Es decir, pensando la virtud desde el punto de vista propiamente ético, esta fórmula no es la más adecuada para expresar la naturaleza de la virtud que es más propiamente la

24 RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “Sobre los sentidos de «bueno» y su relevancia para la ética”. En: *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXV, 1998, 329.

25 *EN II, 6, 1107a 5-8* (trad. M. Araujo y J. Marías).

exigencia que percibimos de actuar τοῦ καλοῦ ἕνεκα: “El valiente es intrépido como hombre: temerá, por tanto, también estas cosas, pero como es debido y según la razón lo admita en vista de lo que es noble (τοῦ καλοῦ ἕνεκα), pues éste es el fin de la virtud”<sup>26</sup>. Poner la mirada en los elementos constitutivos de algo más que en el todo que es, lo hace aparecer inferior. Resolver la estatua del *Discóbolo* de Mirón en sus proporciones y en el tipo de piedra en que está esculpida y no en lo que es como un todo puede que nos impida captar su belleza. Del mismo modo examinar un acto de virtud mirando a las pasiones que regula y a la cierta proporción en que consiste, parece más bien destruir la virtud que llegar a comprenderla. Se podría decir que aquello en que consiste un acto de virtud y que no puede reducirse a sus elementos constitutivos es ser precisamente “bello y bueno”: ser un acto noble. Cuando intentamos reducir su bondad, belleza y nobleza a sus elementos constitutivos, la bondad, la belleza y la nobleza desaparecen<sup>27</sup>.

Si es verdad lo que acabamos de decir, entonces la ética aristotélica no es ética de fines, sino de bienes en el sentido que describiremos a continuación.

6. Si pensamos la ética aristotélica como ética de bienes, podemos caracterizarla sosteniendo las siguientes tesis respecto de aquello que se quiere:

- En general: Esto debe quererse como fin porque es bueno en el orden práctico.
- En particular: Esto debe quererse como fin último porque es lo más bueno en el orden práctico.
- Esto debe quererse como medio porque es condición necesaria de lo más bueno (o de lo bueno) en el orden práctico.

Toda ética de bienes propone fines, pero los propone precisamente por ser buenos: porque algo aparece como bueno, se propone como fin práctico. En este sentido toda ética de bienes es también ética de fines, pero es ética de fines por ser ética de bienes. Por consiguiente algo es bueno, no porque es deseado como fin, sino que es deseado como fin por ser bueno. Algo no es bueno por ser perfecto y acabado, sino que *por ser bueno* es perfecto y acabado (ha alcanzado su τελείωσις). El desarrollo pleno de nuestra capacidad racional no es bueno precisamente por ser el despliegue en plenitud de nuestra forma, sino que el desarrollo de nuestra capacidad racional en el bien lleva a la plenitud lo que la forma racional es en los seres humanos. No es que la perfección sea buena y por eso hemos de proponernos como fin ser perfectos, sino que teniendo como fin llegar

26 EN III, 7, 1115b 9-12 (trad. M. Araujo y J. Marías); cf. IV, 1, 1120a 23-25. 28. 2, 1122b 6-8; IX, 1169a 6; X, 9, 1180a 7.

27 Cf. GRANT, A., *op. cit.*, 258-260.

a ser buenos es como alcanzamos la perfección que es posible para seres como nosotros. Es así como llevamos a plenitud nuestra forma. Es decir, que los fines no son buenos porque son aquello que conduce a la plenitud a las tendencias que constituyen nuestra naturaleza (en este caso serían buenos *porque* son queridos por la naturaleza, en el sentido que llevan a la plenitud de desarrollo de la forma, o sea la naturaleza se representaría aquí como el criterio último de apelación).

La virtud lleva a plenitud aquello que el hombre es, pero la virtud no es un medio, sino fin en sí misma, es decir que obrar por el motivo virtuoso es fin en sí mismo. El caso es que esta acción virtuosa, sin que el virtuoso lo pretenda, le conduce a la perfección de su naturaleza<sup>28</sup>. Desde este punto de vista ha de considerarse lo siguiente. El canon de la actuación de una τέχνη, como tocar la flauta, no es previo o anterior (en el orden del conocimiento al menos) a la actuación excelente (en el sentido clásico del virtuosismo del flautista): las reglas o el canon de lo que significa saber tocar la flauta de modo excelente nacen del propio arte y no viceversa. En el mismo sentido hay que entender la virtud en Aristóteles: la virtud no es la facilidad para cumplir normas morales o para adecuarse a estándares de moralidad (por ejemplo de tipo social), o el medio para alcanzar la perfección de la forma desarrollando plenamente nuestra naturaleza, sino que el canon y la medida de lo que significa obrar verdaderamente bien, de lo que significa ser verdaderamente humano, están en el virtuoso: él es el modelo de la actuación verdaderamente buena, y por tanto perfecta.

Tal vez pueda leerse el argumento del ἔργον en la dirección que acabamos de apuntar. Cuando apela a que lo perfecto sea propuesto como fin de nuestra acción, ¿no querrá decir que lo bueno, que es lo perfecto, es el fin, pero que es fin en cuanto bueno, no en cuanto perfecto?

El argumento que hemos venido ofreciendo y que puede leerse en el llamado argumento del ἔργον, muestra también la congruencia entre lo que la naturaleza es (como causa final) y lo que el hombre aprehende como τέλος τῶν πρακτῶν o fin absoluto de la acción: la realización en la acción de lo que aparece como noble y que consiste en vivir de acuerdo con la virtud. La congruencia entre ambos fines (lo descubierto como conducta noble y lo descubierto como el significado profundo de naturaleza) no implica subordinación de uno a otro, sino una independencia en la que el fin que es propio del hombre (y que inaugura la ética como ámbito específico) es la realización de aquello que se le presenta como noble.

Sucede que esta congruencia solo aparece propiamente al bueno, seguramente porque aquello que se presenta como fin noble no es algo ajeno a la percepción recta de lo que las cosas son (de la verdadera naturaleza de las cosas). Si

28 *Phys.* VII, 3,246b 20-247a 5.

así es, entonces no es ociosa una investigación (llamémosla ahora “metafísica”) de la verdadera naturaleza de cada ser, pues dicha investigación tiene enorme relevancia ética, aunque no sea ella misma ni una investigación ética ni una investigación que fundamente lo bueno que la conducta humana ha de realizar como fin.

Teniendo en cuenta esta noción teleológica de naturaleza puede entenderse la tesis aristotélica de que el hombre es por naturaleza un ser un ser político. Es obvio que para el hombre vivir en una πόλις no es natural en el sentido de ser algo común a todos los hombres, sino porque es el modo de organización política que se corresponde con la plenitud humana en el sentido que hemos argumentado: es el tipo de organización que establece las condiciones que permiten al hombre cultivar la virtud τοῦ καλοῦ ἕνεκα. Lo natural no es lo común a todos o lo que “de hecho” somos, sino lo bueno como fundamento del fin que ha de ser perseguido. En este sentido, volviendo al problema con el que empezamos, el ámbito de lo que la naturaleza ha hecho del hombre y el de lo que el hombre ha hecho consigo mismo no pueden desvincularse<sup>29</sup>, sino a riesgo de perder cada uno su sentido más profundo.

29 BOUCHÉ PERIS, H. *et alt.*, *op. cit.*, 93.