

## ¿UNA ONTOLOGÍA DINÁMICA EN LA *ÉTICA A NICÓMACO*?

FERNANDO SANCÉN CONTRERAS\*

**Resumen:** El artículo presenta los resultados de una lectura de la *Ética Nicomaquea*. Se destacan aquellos pasajes donde Aristóteles vincula la ontología con su filosofía práctica, que a diferencia de su posición en su *Metafísica* y en su *Física*, en la *Ética Nicomaquea* acepta un ser en movimiento como fundamento de la explicación del ser y del hacer humanos: Hacer y ser se funden en una sola explicación ontológica. Esto da pie para fundamentar una ética basada en los principios ontológicos por los que se explica a la realidad como proceso. La reflexión gira en torno a conceptos centrales en la ética de Aristóteles: *eudaimonía*, *frónesis*, *koinonía*, *filía* o *amistad*. Se señala que a través de estos conceptos, los textos de Aristóteles pueden ser interpretados desde una perspectiva dinámica, al margen de sus conceptos estáticos de esencia y sustancia.

PALABRAS CLAVE: AMISTAD, COMUNIDAD, FELICIDAD, PROCESO

**Abstract:** *This paper presents the results of a new reading of the Nicomachean Ethics. Many texts are signaled, specially those where Aristotle seems to attach his Ontology with his Practical Philosophy. Here, in contrast to his position in Metaphysics and in his Physics, he seems to accept the being in process as his explanation of the human praxis. To be and to act are founded in only one ontological explanation. From these*

---

\* Profesor-investigador, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, sacf1309@correo.xoc.uam.mx

*interpretation it seems possible to think on the ethics as grounded on the ontological principles that explain the reality as a process. Through concepts as eudaimonia, fronesis, koinonia and phylia is stated that the Practical Philosophy of Aristotle can be seen as founded in a dynamic perspective, to the contrary of his static concepts of ousia, or essence.*

KEYWORDS: FRIENDSHIP, COMMUNITY, HAPPINESS, PROCESS

## INTRODUCCIÓN

**L**a ciencia y la técnica actuales favorecen una visión del mundo con dos características fundamentales: nos ofrecen un mundo inmerso en un dinamismo total y perenne, y nos ponen ante una realidad que se explica solamente desde la materia. Estos rasgos de nuestra actual cosmovisión proceden de la ciencia, pero para la filosofía no son nuevos; se encuentran desde sus albores en la cultura helénica. Sin embargo, la cultura occidental, formada a partir de las teorías de Platón y de Aristóteles, forjó una visión del mundo en torno a dos realidades diferentes: una que corresponde al ser material y otra al pensar. El movimiento, sin ser negado, ha sido explicado por lo que permanece, a lo que se le atribuye la existencia propiamente. Al mundo sensible, imperfecto, se opone el mundo de las ideas, perfecto y estable. Aristóteles lo explicó por el antagonismo entre la Forma y la Materia, entre la Sustancia y los Accidentes, la Esencia y la Existencia.

En contraste con Platón y Aristóteles, la figura de Heráclito cobra actualidad si se toman en cuenta las características de la ciencia actual. En efecto, su visión del mundo como un movimiento continuo donde *todo fluye, nada permanece* se acerca a la cosmovisión que la ciencia actual propicia en nuestra sociedad. Esto invita a un análisis de las posiciones de Platón y Aristóteles desde el dinamismo que asumen la ciencia y la técnica, y sugiere preguntas como: ¿es posible encontrar en la filosofía antigua alguna proximidad con la explicación de la realidad como proceso, o en palabras de Heráclito, como flujo permanente? Puesto que nuestro interés actual se ciñe a la filosofía aristotélica, podemos cuestionarnos si es posible una lectura de Aristóteles desde una posición que de entrada

acepta una realidad en constante devenir. ¿Es posible leer entre las líneas de sus textos una ontología dinámica? Estas preguntas requieren de un análisis completo, profundo y exegético de la obra que conocemos de Aristóteles para elaborar un comentario completo a su pensamiento, lo cual excede nuestro alcance y supera la capacidad de cualquier individuo. No obstante, hemos querido aproximarnos al Aristóteles ajeno a las oposiciones estereotipadas (materia-forma, entre otras) que privilegian lo inmóvil sobre lo sensible y cambiante, para señalar que reconoce al ser en movimiento como la última realidad y que ésta se explica en el devenir. Pretendemos rescatar al filósofo del ser-en-acción, al Aristóteles de la *praxis* (*Met.*, 6, 1048b 20-24).<sup>1</sup>

Ahora bien, el análisis del ser-en-acción remite de manera necesaria al ámbito de su filosofía práctica, porque en ésta el objeto de estudio es la acción y sus efectos. Intentamos señalar algunos rasgos de una ontología dinámica que observo en su filosofía práctica. Decidimos releer con ese objetivo su *Ética Nicomaquea*, donde asume necesariamente el dinamismo del ser al identificar a éste con la acción. Esto pone en entredicho el adagio de los escolásticos aristotélicos *agere sequitur esse* y sugiere cambiarlo por otro: *agere est esse*. Para presentar los rasgos de una ontología dinámica en Aristóteles nos centramos en el análisis de los conceptos de *Eudaimonía*, *Frónesis*, *Koinonía* y Amistad o *Filía* que ocupan el centro de su discurso en la *Ética Nicomaquea*. Al analizarlos destacamos el dinamismo que encierran, con los que se superan los límites de la acción moral llegando a la explicación última del ser. El análisis de estos cuatro conceptos con los que Aristóteles explica la acción virtuosa del sujeto racional, nos permitirá destacar algunos elementos para construir una ontología dinámica cercana al *todo fluye* de Heráclito y adecuada para explicar y dirigir a la ciencia y la técnica en nuestra sociedad.

---

<sup>1</sup> Véase Aubenque, 1962: 421.

## EUDAIMONÍA

La ética aristotélica se ha construido en torno al concepto de *eudaimonía*, comúnmente traducido por *felicidad*. Se afirma que la acción humana tiende hacia la felicidad o bienestar, a la que se otorga el sentido último de ésta. La *eudaimonía* constituye pues, el máximo bien al que el hombre puede aspirar; inicialmente es concebida como inmóvil (causa final) hacia la que se tiende al actuar.

La *eudaimonía* significa el Bien Último al cual se tiende en toda acción. Sin embargo, puesto que la acción necesariamente es singular, se debe explicar cómo se vincula, en el actuar humano, el bien particular con el Bien Último. Antes de seguir a Aristóteles en esta explicación conviene precisar que la felicidad (*eudaimonía*), como acción que es, se ubica en el alma y corresponde a la más perfecta actividad de ésta, la contemplación. Aristóteles habla de dos principios en el alma, uno racional, el otro irracional: “οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον”.<sup>2</sup> Basado en estos dos principios del alma, Aristóteles establece que la relación que se da entre ellos consiste en la sumisión del principio irracional al racional. Esto supone una claridad de la contemplación racional del Bien para que guíe a la parte irracional del alma y ésta obedezca a aquélla: “τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν”.<sup>3</sup>

Conviene señalar que la distinción entre el elemento vegetativo y el elemento apetitivo es inconsistente al menos en el hombre, porque ambas pertenecen al nivel biológico; es decir, no son de naturaleza racional, ni tampoco física o inanimada. Por otra parte, si lo irracional del alma humana equivale al apetito y al deseo, puede verse que la relación de sumisión, que pone entre las dos partes del alma, no se da tal como la postula Aristóteles: primero, porque el elemento apetitivo no siempre escucha y

<sup>2</sup> “[...] en el alma hay una parte irracional y otra dotada de un principio racional” (1102a, 29-30). Las citas de la *Ética Nicomaquea* son tomadas de la versión al castellano traducida del original griego por Antonio Gómez Robledo (1983). También utilicé el texto de la traducción al inglés de David Ross (1980), así como de la versión francesa realizada por René Gauthier y Jean Yves Jolif (1970). Salvo indicación expresa, los pasajes que cito son de la versión de Gómez Robledo.

<sup>3</sup> “[...] el elemento vegetativo de ninguna forma participa del principio racional, pero el elemento apetitivo y en general el deseo, participa de él en un sentido, en cuanto lo escucha y obedece” (1102b). Traducción de Ross.

obedece al principio racional del alma, sino que la parte irracional es autónoma en cuanto a su acción; segundo, porque la tendencia natural del alma al bien, objeto de la *eudaimonía*, no requiere necesariamente de la concepción racional del bien, sino que se da de manera natural y vinculada con la vida. Así, si la acción humana ha de estar racionalmente orientada al Bien Universal, cuando se refiere a la vida, que es buena por sí misma, no requiere de la parte racional del alma. Así lo establece Aristóteles cuando afirma que:

τὸ δὲ ζῆν ὀρίζονται τοῖς ζῴοις δυνάμει αἰσθήσεως, ἀνθρώποις δ' αἰσθήσεως ἢ νοήσεως· ἡ δὲ δύναμις εἰς τὴν ἐνέργειαν ἀνάγεται, τὸ δὲ κύριον ἐν τῇ ἐνεργείᾳ· ἔοικε δὴ τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν<sup>4</sup>

La concepción racional del bien a perseguir en la acción se va desvaneciendo y cobra importancia el bien sensible, visto ahora como percepción, vinculado con la vida que es acción. En efecto, este texto establece que la acción de los vivientes, incluido el hombre, está vinculada necesariamente con la sensación, es decir, con la percepción de lo que le es bueno, sin que intervenga de manera necesaria el principio racional del alma humana.

En consecuencia, la *eudaimonía* no se limita a la sanción racional de lo irracional que interviene en toda acción. Contiene el reconocimiento del bien presente en lo sensible de toda acción humana. En efecto, Aristóteles precisa que el bien está presente en cualquier acción, porque toda entidad busca, mediante la acción, alcanzar el bien que no posee aún. Puede decirse que la tendencia al bien se concreta por y en la acción, y que el ser se identifica con el bien: “τάγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται”.<sup>5</sup> Pareciera que Aristóteles pretende superar la idea del Bien Universal de Platón, del cual se derivarían los bienes particulares, porque propone que el bien está presente en cada entidad, sin lo cual sería imposible que el hombre buscara su propio bien al actuar:

<sup>4</sup> “[...] la vida se define en los animales, por la potencia sensitiva; en los hombres, por la potencia sensitiva a la vez que por la potencia intelectual. Pero la potencia se endereza al acto, y lo principal está en el acto; por tanto, la vida parece consistir principalmente en el sentir o en el pensar” (1170a).

<sup>5</sup> “[...] el bien se toma en tantos sentidos como el ente, puesto que se predica de la sustancia” (1096a).

εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἐν τι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστὸν αὐτό τι καθ' αὐτό, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἶη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπων· νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται.<sup>6</sup>

Por tanto, la posesión del Bien Último se encuentra en el bien que se persigue en cada acción y la ética se ocupa no sólo de aquél, sino también de los bienes o entidades particulares que el hombre persigue. De hecho, el ámbito de la ética se extiende a lo irracional, y a lo meramente sensible o físico, donde transcurre la existencia del hombre. Podemos entrever, a partir de estas citas, que la idea de Bien Último queda postergada por el bien fusionado con el ser y perseguido en la acción que no necesariamente es sancionada por la razón; esto sugiere para la ética otro esquema diferente al de la teleología aristotélica identificada con el Bien Último como última causa final.

Por otra parte, si para Aristóteles la vida es sinónimo de actividad: “διτῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ' ἐνέργειαν θετέον κυριώτερον γὰρ αὕτη δοκεῖ λέγεσθαι”.<sup>7</sup> y si el bien es idéntico al ser en el ámbito de la naturaleza, y toma tantos sentidos como tiene éste, la elección de cualquier entidad, que necesariamente es concomitante a la acción, es un hecho que se corresponde con la misma existencia del que actúa. Es decir, acción y existencia son sinónimos. En efecto, por su acción todo ser se mantiene en la existencia, así como el viviente vive por su percepción. De lo anterior se desprende que la *eudaimonía*, como presencia del bien particular en la acción del ser, se refiere de manera necesaria a todo ser. Esto se refuerza si vemos que en el Libro I de la *Ética Nicomaquea* se precisa el bien máximo del hombre, y puesto que su alma (facultad contemplativa) tiene una dimensión irracional, el bien, objeto de la acción, adquiere un significado tan universal como el ser: “τὸ ἀγαθὸν φαίνεται μὲν γὰρ ἄλλο ἐν ἄλλῃ πράξει καὶ τέχνῃ [...] ἢ οὐ χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται”.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> “[...] aún admitiendo que sea una unidad el bien que se predica en común de los bienes, o algo separado y existente en sí mismo, manifiesta cosa es que en tal caso no podría ser practicado ni poseído por el hombre, que es lo que buscamos” (1096b).

<sup>7</sup> “[...] hemos de declarar que es la vida como actividad lo que queremos significar, porque éste parece ser el más propio sentido del término” (1098a).

<sup>8</sup> “[...] el bien parece ser diferente según las diversas acciones y artes [...] ¿No es claro que [el bien] es aquello por cuya causa se pone en obra todo lo demás?” (1097a).

Por otra parte, el bien como objeto de la acción no agota el significado de la *eudaimonía*; ésta se refiere también al ser actuante que está predisuesto para realizar ciertas acciones; Aristóteles lo llama hábito, virtud, o estado de carácter. Pero no sólo limita la virtud al ámbito moral de la acción humana, sino que también la proyecta a todas las especies otorgando con ello una proyección universal a la *eudaimonía*. Su concepto de virtud no lo aplica sólo a los seres racionales, sino también a los irracionales: “ταύτης μὲν οὖν κοινή τις ἀρετὴ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη φαίνεται”.<sup>9</sup> que consiste en una predisposición para elegir:

αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως [...] κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαι πως.<sup>10</sup>

Esta capacidad de elección se da, por ejemplo, en la nutrición y el crecimiento de los seres vivos; éstos realizan de hecho una elección a partir de la percepción sensible de su entorno y puede decirse también que dicha elección está predeterminada por lo que ya es un organismo vivo. Por tanto, el concepto de virtud puede ser aplicado no sólo en el ámbito racional sino también en el irracional. Más aún, queda abierta la posibilidad de aplicar este esquema de predisposición para la acción también a los seres no vivientes, tal como nos lo enseña la ciencia moderna, en tanto que los seres materiales se atraen y/o se rechazan de manera semejante a la predisposición de la que habla Aristóteles.

Además de la universalidad de la *eudaimonía* por la identidad del ser con su acción hacia fuera de sí, el hábito que se origina y se manifiesta en la acción nos remite a un dinamismo no perceptible en el sujeto actuante. En efecto, la predisposición para perseguir un bien a través de la acción nos lleva a una situación encontrada: por una parte, la elección y la acción de un sujeto están determinadas por lo que ya es, por su hábito; pero, por otra parte, la realización de lo elegido significa la adquisición de lo

<sup>9</sup> “[...] la excelencia de esto [la virtud] parece común a todas las especies, y no específicamente a la humana” (1102b).

<sup>10</sup> “[...] las virtudes sí son elecciones, o por lo menos no se dan sin la elección [...] dicese que somos movidos por las pasiones, mientras que por las virtudes y vicios no somos movidos, sino que estamos de tal o tal modo dispuestos” (1106a).

que aún no se es, incluido el mismo hábito. En otras palabras, la actividad se refiere tanto a lo que ya es —hábito—, como a lo que no es (el bien que se persigue).

En consecuencia, la acción del sujeto originada en el hábito o virtud, incluye desde luego a la percepción que equivale a la vida. Pero ya que la percepción es interacción entre el percipiente (hábito) y lo percibido, la virtud existe en un proceso de interacción permanente entre los seres tanto racionales como irracionales: se elige a partir de lo que se es y se tiende hacia lo que no se es. Dicha interacción es una relación con el bien de cada ser que percibe de manera sensible al margen, inicialmente, del alma racional del hombre. Estamos ante la universalidad del bien y también ante una forma de concebir la realidad como interacción entre los seres. Esto que hemos desprendido de los textos de Aristóteles para aplicarlos al ser universal se presenta en el contexto de la Ética; ahí la virtud es concebida como acción en cuanto que determina su naturaleza y también como receptora de los efectos de la misma. Así, la virtud está lejos de ser algo estático, puesto que es resultado de acciones ya realizadas por el sujeto (hábito) y porque interviene para realizar tal o cual acción; pero también siempre es modificable gracias a la misma acción.

Todo lo anterior muestra que la *eudaimonía*, en tanto que está referida al Sumo Bien como felicidad a la que tiende todo hombre, no se limita a un cálculo racional para adecuar el bien particular con el Bien Universal, sino que expresa el bien en la existencia del ser, y manifiesta el dinamismo del ser que busca su bien en lo concreto a partir de la percepción sensible y de la predisposición que tiene para actuar en una dirección. La *frónesis* se ocupará de esto con mayor precisión.

## SABIDURÍA PRÁCTICA O *FRÓNESIS*

Además de la *eudaimonía*, la *frónesis* o sabiduría práctica ocupa un lugar privilegiado en la ética aristotélica. Este concepto se refiere a la manera como el hombre actúa y se encuentra vinculada directamente con la virtud. Con la *frónesis* se precisa cómo es que la acción particular, en la que se persigue un bien concreto, puede vincularse con el Bien Supremo para

perseguirlo en y a través de dicha acción. En efecto, puesto que el bien es tan universal como el ser, al ser actuante se le presentan opciones infinitas para concretar su acción. Ante el universo de bienes posibles, la *frónesis* será la encargada de discernir el bien que el sujeto habrá de perseguir en su acción para vincularse con el Bien Último. Aristóteles la define como “λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ”.<sup>11</sup> Esta definición mezcla lo práctico verdadero que es particular, variable, con la razón que versa respecto de lo abstracto en busca de lo verdadero, lo estable. La filosofía aristotélica, para armonizar lo sensible y variable con lo estable, remite al discernimiento. Este concepto privilegia lo estable y en función de él adquiere sentido lo variable y particular. Así, el discernimiento del bien, tarea propia de la *frónesis*, se plantea en el terreno tanto de lo particular y sensible como de lo universal. Pero en el terreno de la acción, Aristóteles parece invertir el valor de lo estable en favor de lo variable, porque ve a la acción como el sentido último de la *frónesis*: “οὐδ’ ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ’ ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ’ ἕκαστα”.<sup>12</sup>

Se refiere al conocimiento de lo particular que se origina en la percepción sensible, en contraste con el *conocimiento verdadero* que versa sobre lo estable. Por tanto, la *frónesis* no se explica por el discernimiento, ya que éste ordena priorizando desde lo teórico y lo verdadero; tampoco puede ser una ciencia, porque versa sobre lo particular y su objeto pertenece a lo sensible, que es percibido de manera total e inmediata:

ὅτι δ’ ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστὶν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον· ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὐ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ’ αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ’ οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἐσχάτον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κάκει· ἀλλ’ αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ’ ἄλλο εἶδος.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> “[...] un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, con relación a los bienes humanos” (1140b).

<sup>12</sup> “[...] la sabiduría práctica [*frónesis*] no versa solamente sobre lo universal, sino que debe conocer lo particular; porque ella dirige a la acción, y la acción versa sobre lo particular” (1141b).

<sup>13</sup> “Que la sabiduría práctica [*Frónesis*] no sea una ciencia, es evidente. En efecto, entre sus objetos está lo individual, como ya lo dijimos (1141b 14-20). Porque el objeto de la acción es algo individual. Ella está en oposición también con la inteligencia [razón intuitiva] porque ésta tiene por objeto las definiciones que no son demostrables; mientras que la sabiduría [*frónesis*] tiene por objeto

En este texto se abandona el primer significado de *frónesis* relacionado con la razón teórica. Aristóteles afirma que el objeto de la *frónesis* es lo individual, de lo cual no existe ciencia, o razón teórica, sino sensación; se refiere a la sensación de lo individual que se relaciona con la intuición, como se verá en seguida. Ésta, además de captar los primeros principios, capta los hechos concretos o últimos. Insiste en que por la intuición percibimos lo particular y lo último o fundamental a lo que pertenece la acción. De esta forma, la *frónesis* versa en torno a lo percibido sensiblemente. Por tanto, podemos entender que al definir a la *frónesis* como un *hábito verdadero acompañado de razón*, se refiere a la razón intuitiva habituada a percibir el bien que guía a la acción. Al insistir en la importancia de lo particular sobre lo universal se hace necesario reconocer y valorar al sujeto como un ente particular en relación con otros seres igualmente particulares, con los que interactúa. Por tanto, la *frónesis*, que entre sus objetos tiene a lo individual (*cfr.*, 1141b, 14-20), versa acerca de *lo otro* que está presente antes, durante y después de la acción.

En este mismo sentido Aristóteles subraya la importancia de lo particular por sí mismo, aun respecto del fin, porque incluso éste es aprehendido a partir de lo variable:

[...] πᾶσαι γὰρ αἱ δυνάμεις αὐταὶ τῶν ἐσχάτων εἰσι [...] ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἅπαντα τὰ πρακτά· καὶ γὰρ τὸν φρόνιμον δεῖ γινώσκειν αὐτά, καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ γνώμη περὶ τὰ πρακτά, ταῦτα δ' ἐσχάτα. καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἔστι καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὐ ἔνεκα αὐταὶ ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὐτὴ δ' ἔστι νοῦς.<sup>14</sup>

a lo individual, del que no existe ciencia sino sensación; no la sensación de lo que es propiamente sensible [cualidades, 'eidon'], sino una sensación de aquella por la que en matemáticas percibimos que lo individual es, por ejemplo, un triángulo" (1142a). Texto tomado de la traducción de Gauthier-Jolif.

<sup>14</sup> “[...] todas estas facultades [juicio, comprensión, sabiduría práctica y razón intuitiva] se refieren a lo último [lo fundamental, lo elemental], i.e. a los particulares [...] Todo lo que es del orden de la acción pertenece a lo particular y a lo último [fundamental]; porque el hombre de la sabiduría práctica [*fronimus*] no sólo debe conocer los hechos particulares, sino que el entendimiento y el juicio también se refieren a las cosas por realizar, que son las últimas. Y la razón intuitiva tiene que

Insistimos en que el fin es objeto de la razón intuitiva que versa acerca de lo particular, porque esto hace ver otro cariz radicalmente opuesto al que se conoce de la filosofía aristotélica; en efecto, ésta pone como principio último explicativo de la acción al fin, incluyendo al Motor Primero, Causa Final Última, que mueve sin ser movida. Aquí, Aristóteles habla del fin que no es anterior a lo particular sensiblemente percibido, sino derivado de éste, conocido de manera intuitiva como bien. De esto se deriva que para él, el bien particular reviste una importancia central en su ética.

Esta posición se refuerza si tomamos en cuenta que para él, la elección de un bien particular depende del momento, de lo particular y de lo efímero que rodea a una entidad. Las circunstancias constituyen al fin siempre en función del bien intuido en ellas. Así lo sostiene Aristóteles cuando afirma que “τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἔστιν”.<sup>15</sup> No es, por tanto, una idea preconcebida. Es en la transitoriedad de las circunstancias donde el hombre percibe lo que le es bueno, lo que equivale a decir que el hombre es el único principio de su acción, entendiendo con ello no sólo la fuente de energía, sino también el origen de la definición y decisión de su actuar: “ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων”;<sup>16</sup> actos que son guiados por la intuición del bien en las circunstancias siempre cambiantes, y que es característico del hombre. Esto a su vez remite, conforme a la ciencia actual, a una explicación del ser originada en lo cambiante de su percepción recíprocamente universal.

Debemos reconocer, sin embargo, que para Aristóteles la acción concreta que busca obtener un bien particular a través de la *frónesis* se orienta hacia la obtención del Bien Supremo. Se sirve del esquema fin/medios:

---

ver con las últimas [fundamentales] en dos direcciones; porque ambos, los términos primeros y los últimos son objeto de la razón intuitiva y no de la argumentación, | y la razón intuitiva que es presupuesta en toda demostración capta los inalterables y primeros principios, mientras que la razón intuitiva, involucrada en razonamientos prácticos [o demostración], capta al último y variable hecho, i.e., a la premisa menor. Estos hechos variables, por tanto, son el punto de partida para aprehender el fin, puesto que los universales son alcanzados a través de los particulares; de éstos, por tanto, debemos tener la percepción, y esta percepción es razón intuitiva” (1143a-1143b). Traducción de Ross.

<sup>15</sup> “[...] el fin de la acción es lo que se tiene en vista en ese momento” (1110a).

<sup>16</sup> “[...] el hombre [es] el principio de sus actos” (1112b).

οὐ γὰρ ἂν εἶη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη· οὐδὲ δὴ τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον εἰ ἄρτος τοῦτο ἢ πέπεπται ὡς δεῖ· αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα.<sup>17</sup>

Si bien la deliberación versa acerca de los medios y no en el fin, paradójicamente afirma que tampoco versa respecto de los datos concretos, gracias a la intuición. Aunque podría verse en este texto sólo el conocimiento de lo particular por la intuición para discernir luego su orientación al fin, resulta más fácil aceptar que por el conocimiento de lo particular (intuición) el hombre establece el fin de su acción también particular. La deliberación, por tanto, versa acerca de lo particular donde radica el bien y es la razón la que realiza esto:

[...] ἐλέχθη δὺ' εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλο- γον· νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος [...] καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέ- χονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα [...] λεγέσθω δὲ τού- των τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν.<sup>18</sup>

Nuevamente en este texto se reconoce el valor de lo variable en donde es discernido el bien, lo que hace ver una prioridad de lo variable en lo permanente. Así lo vemos cuando sostiene que el intelecto, la parte más noble del hombre, sólo calcula el bien a obtener con la acción, pero no genera por sí mismo ninguna acción: “διά- νοια δ' αὐτῆ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἢ ἐνεκά του καὶ πρακτικῆ”.<sup>19</sup> Por tanto, el bien particular y concreto discernido por el hombre constituye el origen de la acción. Si añadimos a esto lo que ya señalamos respecto de la *eudaimonía*, a saber, que la elección del bien por el intelecto no es una función solamente teórica, sino que además involucra la parte no racional del alma, vemos que el intelecto calcu-

<sup>17</sup> “El fin no es deliberable, sino los medios. Por otra parte, tampoco se delibera sobre los datos concretos que son del dominio de la sensación, como si esto es pan o si está bien cocido” (1112b-1113a).

<sup>18</sup> “[...] hemos dicho que hay dos partes del alma: la dotada de razón y la irracional. En la parte dotada de razón [...] demos por sentado que hay dos partes: una con la cual contemplamos de entre las cosas aquellas cuyos principios no admiten ser de otra manera; otra con la cual contemplamos las que lo admiten [...]. Llamemos a una de estas partes científica, y a la otra calculadora” (1139a).

<sup>19</sup> “El pensamiento [intelecto], por sí mismo, nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin y que es práctico” (1139a).

lador no agota la recta elección de un bien, sino que también está influenciado por el hábito o la tendencia irracional del alma que responde a lo variable, lo particular, al objeto de la acción concreta. Tenemos, por tanto, que en la acción del hombre confluyen el hábito o virtud y la intuición del bien particular. Esto lo reafirma Aristóteles valiéndose de una reflexión acerca del arte. En el arte, señala, confluyen tanto la parte calculadora del intelecto para obrar bien (*frónesis*), como la acción concreta que persigue el bien. Para él, el arte consiste en saber hacer; aunque es acción, está impregnado de una forma correcta de razonar:

[...] ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικῆ. ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γέनेσειν [...] οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων ἢ τέχνη ἐστίν, οὔτε τῶν κατὰ φύσιν· ἐν αὐτοῖς γὰρ ἔχουσι ταῦτα τὴν ἀρχήν.<sup>20</sup>

Destaca la separación entre lo necesario o natural y lo que se trae a la existencia por el *hábito productivo*. Desde luego, lo que interesa es lo segundo, pero en ambos prevalece un dinamismo. En efecto, la naturaleza no cesa de actuar, aunque para Aristóteles prevalece en ello la necesidad tanto en el curso de su acción, como en sus resultados. En el arte, sin embargo, algo se trae a la existencia y con ello se modifica el entorno. Hábito o virtud y razón verdadera intervienen tanto en la acción humana, como en el arte. Pero respecto al determinismo que señala Aristóteles en el que no hay arte, habrá que preguntarse si el curso de la acción natural no trae las mismas consecuencias: nuevos seres y modificación del entorno. Se trata de la acción y de la percepción del bien en la naturaleza irracional. A pesar de lo que Aristóteles sostiene en este texto, es concebible una acción natural originada en la percepción sensible a modo de *razón verdadera* por la forma de existencia de un ente irracional. Volvemos a encontrar la posibilidad de proyectar lo que Aristóteles sostiene de la intuición o percepción sensible y de la tendencia natural presentes en la acción humana hacia todo ente tanto irracional y viviente, como solamente físico.

<sup>20</sup> “[...] son lo mismo el *arte* y el hábito productivo acompañado de razón verdadera. Todo arte tiene por objeto traer algo a la existencia [...] No hay arte de las cosas que son o vienen a ser por necesidad, ni de las que son o llegan a ser por naturaleza, puesto que todas ellas tienen en sí mismas su principio” (1140a).

Esto puede verse también por la distinción que Aristóteles introduce entre *hacer* y *actuar*; el resultado de esto último permanece en el sujeto actuante, al que ve como sujeto moral, mientras que el *hacer* cosas, propio del arte, y su resultado, queda ajeno a la calidad moral; *v. g.* se puede ser un buen arquitecto (arte), sin que eso implique ser un buen padre (moral). Pero al situar esta distinción para salvar lo moral '*vis-à-vis*' de lo natural, de hecho reconoce que todo ente cuando actúa —y al menos todo viviente actúa percibiendo y siendo objeto de percepción— sufre una modificación. Podría decirse, por tanto, que como el arte trae algo a la existencia, el actuar de cualquier ente también trae algo a la existencia y esto de manera doble: una nueva forma de existir tanto del ente que actúa, como del objeto de su acción. En la acción nutritiva de una célula, por ejemplo, se realiza lo mismo que se ha dicho acerca del resultado del actuar humano: por su acción se hace a sí mismo un sujeto moral y con ello modifica su entorno. Esto hace ver que también en el universo viviente y en el físico, cuando los entes actúan, y la percepción sensible es una forma de acción, se modifican tanto a sí mismos como a su entorno. A esto nos ha llevado el análisis de la *frónesis*, porque la sabiduría práctica que postula Aristóteles versa en torno a percepciones de lo particular, donde se da la intuición de lo particular y tomando en cuenta sus circunstancias, llega a elegir aquel bien con el que podrá vincularse al Bien Supremo.

La sabiduría práctica —*frónesis*—, por tanto, se realiza en el devenir de lo concreto. El bien a obtener en la acción es concreto, como lo es también la acción, y no siempre es el mismo, sino que es otro conforme cambia el entorno. El concepto de *frónesis* conduce, por tanto, hacia la existencia original de un proceso y no trata de superarlo, menos aún de evadirlo, sino que su papel consiste en reconocer dicho proceso como el lugar en que se elige y realiza el bien particular del sujeto racional.

## KOINONÍA Y AMISTAD

El Libro VIII de la *Ética Nicomaquea*, que trata de la amistad, ha sido interpretado con frecuencia como la cima de las consideraciones hechas por

Aristóteles acerca del sentido último de la acción del hombre.<sup>21</sup> Como antecedente está la teoría de Empédocles de Agrigento acerca de la Amistad (amor) y el Odio. Empédocles proponía al amor y al odio como principios que explican el devenir constante y universal del ser como unión y separación.<sup>22</sup> Desde luego que Aristóteles, al desarrollar su teoría de la amistad, se ciñe al ámbito de lo humano, porque eso le sirve a su teoría acerca de la felicidad (*eudaimonía*), sentido último de su Ética. Pero de acuerdo con sus comentarios en otras de sus obras<sup>23</sup> acerca de la teoría de Empédocles, podemos suponer razonablemente que tenía en mente al Amor y a su negación, el Odio, como principios de toda transformación y es posible que no sólo en el ámbito propiamente humano, sino también en el físico. Por nuestra parte, queremos mostrar la proyección a la universalidad del ser desde lo que afirma Aristóteles acerca del amor o amistad.

Hemos señalado que para Aristóteles la máxima perfección en el hombre se realiza en su parte más digna, la razón, y con la actividad más perfecta, la contemplación. Sin embargo, en su *Ética Nicomaquea* atribuye a la amistad la más alta perfección humana, porque en ella el hombre obtiene su máximo bien que es amor, placer, perfección, plenitud y solidaridad con los semejantes; todo a través del amigo. Así define la amistad:

[...] συνδιάγειν δὲ μετ' ἀλλήλων οὐκ ἔστι μὴ ἡδεῖς ὄντας μηδὲ χαίροντας τοῖς αὐτοῖς, ὅπερ ἡ ἐταιρικὴ δοκεῖ ἔχειν. Μάλιστα μὲν οὖν ἐστὶ φιλία ἢ τῶν ἀγαθῶν, καθάπερ πολλάκις εἴρηται· δοκεῖ γὰρ φιλητὸν μὲν καὶ αἰρετὸν τὸ ἀπλῶς ἀγαθὸν ἢ ἡδύ, ἐκάστῳ δὲ τὸ αὐτῷ τοιοῦτον· ὁ δ' ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ δι' ἄμφω ταῦτα. ἔουκε δ' ἢ μὲν φίλησις πάθει, ἢ δὲ φιλία ἔξει· ἢ γὰρ φίλησις οὐχ ἦττον πρὸς τὰ ἄψυχά ἐστιν, ἀντιφιλοῦσι δὲ μετὰ προαιρέσεως, ἢ δὲ προαίρεσις ἀφ' ἕξεως· καὶ τὰγαθὰ βούλονται τοῖς φιλοῦμένοις ἐκείνων ἔνεκα, οὐ κατὰ πάθος ἀλλὰ καθ' ἕξιν. καὶ φιλοῦντες τὸν φίλον τὸ αὐτοῖς ἀγαθὸν φιλοῦσιν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς φίλος γινόμενος ἀγαθὸν γίνεται ᾧ φίλος. ἐκάτερος οὖν φιλεῖ τε τὸ αὐτῷ ἀγαθόν, καὶ τὸ ἴσον ἀνταποδίδωσι τῇ βουλήσει καὶ τῷ ἡδεῖ.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Así se puede apreciar en: Grenet, 1960: 270 y ss.; Allan, 1970: 138 y ss.; Gauthier y Jolif, 1970.

<sup>22</sup> Ver Jaeger, 1971: 151 y ss.

<sup>23</sup> Especialmente en su *Física* y *De la Generación y Corrupción*.

<sup>24</sup> “[...] la gente no puede vivir junta si no encuentra placer en ello y si no disfrutan las mismas cosas, como parecen hacerlo los amigos que se acompañan. La amistad por excelencia es la que se basa en el bien, como lo hemos repetido [1156b 7, 23, 33; 1157a 30, b 4]; pues lo que es simplemente bueno

Tenemos que la amistad es el bien por excelencia para el hombre, y es resultado de una elección originada en el hábito (estado de carácter) de tender hacia el bien. En la amistad, el hombre ama lo que es bueno para él y se convierte en un bien para su amigo. Estos rasgos de la amistad remiten a un dinamismo en la explicación, tanto del bien, como de la acción del hombre, se ubica en un dinamismo como reciprocidad: quien ama al amigo, ama lo que es bueno para él, para el amigo, y con ello obtiene su propio bien. Significa esto que el amor al otro se origina y termina siempre en el bien propio. Por otra parte, la elección que realiza el sujeto para actuar, y por la que obtiene su propio bien, se realiza conforme a lo que ya es cada sujeto. En la amistad se da un círculo creativo en el cual cada sujeto elige por lo que es y la elección (lo bueno), una vez que ha sido realizada, hace bueno a ese sujeto “porque cada persona es por lo que es bueno y deseable para ella” (1157b).

Esta reciprocidad remite a un hecho más universal que Aristóteles pone en el concepto de *koinonía*,<sup>25</sup> concepto central en su *Ética* y su *Política*. Es en la *koinonía* donde se realiza la acción de todo individuo; a través de ella se vincula existencialmente con su entorno. Sin ella no sería posible la existencia de cualquier sujeto, porque su bien primero, su existencia, depende de lo otro. Si no existiera el otro, carecería de sentido cualquier consideración ética. Ahora bien, si vamos más adelante en esta misma dirección, podremos establecer, sin violentar la argumentación de

---

o placentero parece ser amable y deseable, y además porque *cada persona es por lo que es bueno o deseable para ella* [énfasis mío]; y el hombre bueno es amable y deseable para el hombre bueno por ambas razones. Ahora bien, parece como si el amor fuera un sentimiento y la amistad un estado del carácter [hábito]; porque el amor puede ser sentido tanto como muchas cosas inanimadas, pero el amor mutuo involucra la elección y ésta surge de un estado de carácter; y los hombres desean a los que aman, para su bien, no como resultado de un sentimiento, sino como resultado de un estado de carácter. Y al amar a un amigo los hombres aman lo que es bueno para ellos mismos; porque el hombre bueno, al ser un amigo, se convierte en un bien para aquél de quien es amigo. Cada uno, entonces, ama lo que es bueno para sí mismo, y devuelve igualmente bondad y placer; por eso se dice que la amistad es igualdad, y ambos [bondad y placer] se encuentran sobre todo en la amistad basada en el bien” (1157b). Traducción de Ross.

<sup>25</sup> El término *koinonía* en la *Ética Nicomaquea*, especialmente en el capítulo 11 del Libro VIII, 1159b 25, y ss., es utilizado por Aristóteles para explicar la Amistad y la Justicia, a las que considera como el fundamento de la vida política. La *koinonía* expresa la idea de *comunidad*, es decir, la reunión organizada de dos o más individuos; incluye la idea de *fin* (bien) que es común porque une a todos los miembros de la comunidad, y también implica una *acción común* en la que participan los miembros y por la que existe primero cada uno de ellos y luego la misma *koinonía* o *comunidad*.

Aristóteles, que la *koinonía* no sólo se da entre los hombres, en la política y en la ética, sino que se da también en todo ente material, sea viviente o consciente, o no sea ni viviente ni racional. La *koinonía* expresa dinamismo a partir de la idea de *bien particular* y de *acción*, porque la acción de un sujeto tiende a su bien que está en lo que no es (su entorno) y éste se ve modificado por dicha acción, tal como lo señalamos al hablar de la *frónesis*. La comunidad (*koinonía*) entre los seres consiste en la tendencia hacia el bien concreto (lo otro) de lo cual depende la existencia de cualquier ente y al buscar permanecer en la existencia a través de su acción, los hace activos y permanentes modificadores de la existencia de cada ser. *Koinonía*, por tanto, es interdependencia que dice dinamismo en la relación que se da entre los entes al perseguir su bien.

Esto se puede apreciar en la amistad. Ésta incluye también la imprescindible existencia del otro como bien para lograr la propia felicidad. En este sentido, Aristóteles sostiene que la amistad tiene el mismo alcance que la Justicia: “περὶ ταῦτα καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς εἶναι ἢ τε φιλία καὶ τὸ δίκαιον”.<sup>26</sup> En efecto, tanto la amistad como la justicia se originan en la diferencia que existe entre quien actúa y en el objeto de su acción que no es otra cosa que el bien propio, porque todo ser requiere de lo otro para subsistir. Ambas se refieren también al resultado de la acción en el entorno, del que depende la existencia de quien actúa. Para nuestro propósito, conviene señalar que tanto la justicia como la amistad involucran la diferencia, es decir, a *lo otro*. Pero a su vez, la diferencia proyecta necesariamente hacia la armonía para continuar en el ser; éste es un elemento imprescindible de la *koinonía*. En efecto, para Aristóteles uno de los aspectos de la felicidad (*eudaimonía*) consiste en la armonía de los opuestos que se da en la comunidad (*koinonía*). Para ello interviene primero la necesidad que experimentan los entes:

[...] οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον· εὐθὺς γὰρ διήρηται τὰ ἔργα, καὶ ἔστιν ἕτερα ἀνδρὸς καὶ γυναικός· ἐπαρκοῦσιν οὖν ἀλλήλοις, εἰς τὸ κοινὸν τιθέν-  
τες τὰ ἴδια. διὰ ταῦτα δὲ καὶ τὸ χρῆσιμον εἶναι δοκεῖ καὶ τὸ ἡδὺ ἐν ταύτῃ τῇ φιλίᾳ.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> “La amistad y la justicia parecen referirse a las mismas cosas y radicar en los mismos sujetos” (1159b).

<sup>27</sup> “[...] los hombres no sólo viven en común para hacer hijos, sino para las demás necesidades de la vida. Así, luego se dividen los trabajos y unos son del varón y otros de la mujer; se ayudan unos a

Aristóteles se refiere a una comunidad de intereses que se da en la familia y que origina a la *polis*, donde coexisten intereses opuestos. Esto parece desprenderse también de su afirmación según la cual:

αἱ δὲ κοινωνίαι πᾶσαι μορῶν εἰκάσι τῆς πολιτικῆς· [...]καὶ ἡ πολιτικὴ δὲ κοινωνία τοῦ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμένειν.<sup>28</sup>

Conviene recalcar que el *interés común* del que habla Aristóteles no es algo que exista por sí mismo, ni en un grupo humano como *bien común*, sino que se da y está determinado por cada sujeto. En efecto, la utilidad y el placer que todo hombre persigue en la amistad (*cf.*, 1162a) existen primero en el sujeto. La amistad está determinada en última instancia por las relaciones que el hombre tiene consigo mismo: “Τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς πέλας, καὶ οἷς αἱ φιλίαι ὀρίζονται, ἔουκεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι”.<sup>29</sup> Esto reafirma el hecho de que el fundamento de la *koinonía*, y en consecuencia, de toda sociedad política, es el individuo que persigue su bien, y no una norma, o una idea, ni siquiera la del bien común. Puede decirse, por tanto, que el fundamento de la *koinonía* y de la sociedad se ubica en el amor a sí mismo que cada sujeto se tiene, en la medida en que busca el bien del otro, sólo porque ahí encuentra su propio bien. El otro es así otro *sí mismo*:

τῷ δὴ πρὸς αὐτὸν ἕκαστα τούτων ὑπάρχειν τῷ ἐπιεικεῖ, πρὸς δὲ τὸν φίλον ἔχειν ὥσπερ πρὸς αὐτόν (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός), καὶ ἡ φιλία τούτων εἶναι τι δοκεῖ, καὶ φίλοι οἷς ταῦθ' ὑπάρχει.<sup>30</sup>

otros aportando sus propios bienes a la estirpe común. Por estas razones, tanto la utilidad como el placer se encuentran en esta amistad [la amistad basada en la necesidad]” (1162a).

<sup>28</sup> “[...] las comunidades (*koinoníai*) todas son como partes de la comunidad política [...] la comunidad política (*politiké koinonía*) a su vez se constituye gracias al interés común [a todas las *koinoníai*] y por éste perdura” (1160a).

<sup>29</sup> “Las relaciones amistosas con nuestros vecinos, y los rasgos por los que se definen las amistades, parecen haberse originado en las relaciones del hombre consigo mismo” (1166a). Traducción de Ross.

<sup>30</sup> “Puesto que cada una de esas características [amarse, pensar, desear, vivir, mantenerse en el ser, obtener placer, etc.] pertenece al hombre bueno en relación consigo mismo, y dado que él está relacionado con su amigo tanto como consigo mismo (puesto que su amigo es otro “sí mismo”), se piensa también que la amistad es uno de esos atributos, y que son amigos aquellos quienes tienen esos atributos” (1166a). Traducción de Ross.

Es decir, que son amigos quienes aman, piensan, desean, viven, se mantienen en el ser, buscan placer, etcétera, todo ello derivado de la acción. Además de la armonía necesaria de los sujetos que persiguen su bien y que tiene una primera concreción en la necesidad que cada uno experimenta, y para evitar que el interés de un sujeto se imponga ante los otros, Aristóteles habla de la *concordia* como una forma de amistad que también dice armonía:

πολιτικὴ δὴ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια, καθάπερ καὶ λέγεται· περὶ τὰ συμφέροντα γὰρ ἔστι καὶ τὰ εἰς τὸν βίον ἦκοντα. ἔστι δ' ἡ τοιαύτη ὁμόνοια ἐν τοῖς ἐπιεικέσιν.[...] βούλονται τε τὰ δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα, τούτων δὲ καὶ κοινῇ ἐφίενται.<sup>31</sup>

Cabe notar que no renuncia al dinamismo de la acción al que nos hemos referido; no deja a éste para establecer una norma estática a la que debieran someterse todos los miembros de una sociedad, sino que opta por un escenario dinámico en construcción permanente: la concordia que se aplica a los intereses comunes y a las cosas relacionadas con la vida de cada sujeto.

En el contexto de la concordia y de la amistad (*concordia*) Aristóteles aborda el tema del trabajo y lo hace refiriéndose al bien de quien trabaja y de los intereses comunes. Para él, el trabajo viene a ser la acción que persigue el bien de quien trabaja, pero dicho bien coincide con el de otros sujetos: así, trabajo, bien, existencia, son ingredientes de la acción realizada en concordia con otros:

τούτου δ' αἴτιον ὅτι τὸ εἶναι πᾶσιν αἰρετὸν καὶ φιλητόν, ἐσμὲν δ' ἐνεργεῖα (τῶ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν), ἐνεργεῖα δὲ ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἔστι πως· στέργει δὴ τὸ ἔργον, διότι καὶ τὸ εἶναι.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> “[...] concordia parece ser la amistad en la ciudad, que es en verdad el sentido ordinario del término, porque se aplica a los intereses comunes y a las cosas pertinentes a la vida. Semejante concordia se da en los justos pues éstos viven en concordia no sólo consigo mismos, sino entre sí, estando, como si dijéramos, sobre el mismo fundamento. [...] Quieren lo justo y lo útil y a ambas cosas tienden de común acuerdo” (1167b).

<sup>32</sup> “[...] la existencia es para todos los hombres una cosa a escoger y a amar, y nosotros existimos gracias a nuestra actividad (i.e. por la vida y la acción), y el trabajo es, en un sentido, el mismo

Habla del trabajo como acción vinculada con el entorno, donde se alcanza el bien propio, la existencia misma, y de manera placentera:

ἡδεΐα δ' ἐστὶ τοῦ μὲν παρόντος ἢ ἐνέργεια, τοῦ δὲ μέλλοντος ἢ ἐλπίς, τοῦ δὲ γεγενημένου ἢ μνήμη· [...] τῷ μὲν οὖν πεποιηκότη μένει τὸ ἔργον (τὸ καλὸν γὰρ πολυχρόνιον), τῷ δὲ παθόντι τὸ χρήσιμον παροίχεται.<sup>33</sup>

Así, la acción placentera se desarrolla en relación con el entorno porque satisface la necesidad de quien actúa y favorece que otros seres, con su acción, obtengan también satisfactores, y esto es concordia.

La necesaria concordia entre los hombres para obtener su bien, actuando, proyecta su validez hacia los vivientes superando así un antropocentrismo. Si lo más placentero para el hombre es su acción porque ésta lo remite a la existencia que es amable, podemos recordar que la vida es sinónimo de acción y de percepción. Ya señalamos que ver a la vida como percepción supone aceptar una naturaleza percipiente, interactuante o viva que incluye a lo no viviente; es decir, una naturaleza cuyo rasgo primordial es su actividad. Si llevamos esto a la ética, tenemos por resultado una ética que supera el antropocentrismo preocupado por la perfección individual y que además remite a una ontología dinámica, porque es el ser el que se explica por esa interacción perceptiva. En efecto, la percepción, como ya lo señalamos, cobra un papel predominante en la ética, aportándole un dinamismo que contrasta con el concepto estable de sustancia:

[...] τὸ δὲ ζῆν ὀρίζονται τοῖς ζῴοις δυνάμει αἰσθήσεως, ἀνθρώποις δ' αἰσθήσεως ἢ νοήσεως· ἡ δὲ δύναμις εἰς τὴν ἐνέργειαν ἀνάγεται, τὸ δὲ κύριον ἐν τῇ ἐνεργείᾳ· ἔουκε δὴ τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν.<sup>34</sup>

trabajador en activo; él ama su trabajo, por tanto, porque ama su existencia. Y esto se origina en la naturaleza de las cosas" (1168a). Traducción de Ross.

<sup>33</sup> "Lo que es placentero, es la actividad presente, la esperanza del futuro, la memoria del pasado; pero más placentero es lo que depende de la actividad, y por ello es lo más amable [deseado]" (1168a).

<sup>34</sup> "[...] la vida se define en los animales por la potencia sensitiva; en los hombres, por la potencia sensitiva a la vez que por la intelectiva. Pero la potencia se dirige al acto y lo principal está en el acto; por tanto, la vida parece consistir principalmente en el sentir o en el pensar [es decir, en la acción]" (1170a).

Pero ya que el pensamiento y la percepción involucran *lo otro*, lo que aquí se dice de la vida remite de manera dinámica a la amistad y primordialmente a la *koinonía*. La existencia del ser humano, al incluir de forma necesaria la dimensión racional, viviente y física relacionada con *lo otro*, puede ser analizada en la universalidad del ente desde su nivel físico. Así podemos leer lo que dice de la amistad en relación con la vida, pero que se centra en la acción:

εἰ δ' αὐτὸ τὸ ζῆν ἀγαθὸν καὶ ἡδύ [...] ὁ δ' ὁρῶν ὅτι ὁρᾷ αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ὅτι ἀκούει καὶ ὁ βαδίζων ὅτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε ἂν αἰσθανώμεθ', ὅτι αἰσθανόμεθα, κἂν νοῶμεν, ὅτι νοοῦμεν, τὸ δ' ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν (τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν), τὸ δ' αἰσθάνεσθαι ὅτι ζῆ, τῶν ἡδέων καθ' αὐτό [...] αἰρετόν δὲ τὸ ζῆν καὶ μάλιστα τοῖς ἀγαθοῖς, ὅτι τὸ εἶναι ἀγαθὸν ἔστιν αὐτοῖς καὶ ἡδύ (συναισθανόμενοι γὰρ τοῦ καθ' αὐτὸ ἀγαθοῦ ἡδονται), ὡς δὲ πρὸς ἑαυτὸν ἔχει ὁ σπουδαῖος, καὶ πρὸς τὸν φίλον (ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἔστιν)· καθάπερ οὖν τὸ αὐτὸν εἶναι αἰρετόν ἔστιν ἐκάστω, οὕτω καὶ τὸ τὸν φίλον, ἢ παραπλησίως.<sup>35</sup>

Aristóteles presenta un dinamismo originado en la percepción, que se extiende a la vida y a la existencia misma en la amistad. Pero puede proyectarse también a todo ente si traemos a la *koinonía* que es el fundamento universal del amor, la concordia y la armonía entre todo lo que existe. Llegamos así nuevamente a ver que la existencia de todo sujeto es una interacción que cobra rasgos de reciprocidad en la amistad y características de universalidad impersonal en el espacio-tiempo gracias a la *koinonía*.

<sup>35</sup> “Si la vida es por sí misma buena y agradable [...]; si quien ve percibe que ve, y quien oye que oye, y el que camina que camina, y en los demás actos de manera semejante, hay una facultad por la que somos conscientes de nuestros actos, de suerte que cuando percibimos, percibimos que percibimos, y cuando pensamos, que pensamos; y si por el hecho de que percibimos o pensamos sabemos que existimos (ya que la existencia fue definida como percibir o pensar); | y si el percibir que vivimos es una de las cosas que son placenteras (porque la vida es algo bueno por naturaleza, y percibir un bien presente en uno mismo es agradable); y si la vida es deseable, y particularmente para los buenos, [...] y si el hombre virtuoso, en fin, observa la misma disposición consigo mismo que con su amigo (puesto que su amigo es otro *sí mismo*); —si todo esto es verdadero, resulta que así como su propio existir es apetecible para uno, así también el de su amigo o casi tanto” (1170a-1170b).

Hay que señalar nuevamente que el discurso de Aristóteles acerca de la amistad se aleja del esquema teleológico en el que la tradición se ha encerrado a su ética. No menciona, en efecto, que el bien del amigo, que se persigue en la acción amistosa, deba estar rectamente orientado hacia el Bien Supremo; se busca en él, el bien particular. El amigo es otro yo; cada quien se busca a sí mismo en el otro, en el amigo. El sujeto actuante viene a ser, por tanto, el eje explicativo de su propia moralidad en la medida en que se le considera como el centro de confluencia del bien y del ser gracias a su acción. Además, la búsqueda de la perfección, que es determinante para la acción moral en el contexto de la virtud, queda también en segundo término, porque el sujeto actuante busca su propio bien en el bien del amigo.

## CONCLUSIÓN

Hemos visto cómo a pesar de que la tradición aristotélica explica el cambio por lo permanente otorgando prioridad a la forma sobre la materia, y a la esencia sobre la existencia, es posible ver en algunos pasajes de la *Ética Nicomaquea* claras expresiones que privilegian el dinamismo presente en el mundo, como la clave para explicar la acción y la vida.

Queda, sin embargo, el concepto central y último por el que Aristóteles explica el ser en movimiento como paso de la potencia al acto. Nos referimos a la Última Causa Final, también llamada Motor Inmóvil, que de acuerdo con su *Metafísica* constituye el principio explicativo de todo lo que existe. Así, la acción de todo ente se explicaría por su tendencia al Bien Último, Causa Primera, Acto Puro, y prevalecería lo inmóvil como explicación de lo cambiante.

A este respecto conviene señalar que el Motor que mueve sin ser movido tiene tal atribución sólo respecto a los seres particulares y Aristóteles sostiene que éste goza de un movimiento propio que consiste en pensarse a Sí Mismo; lo define como *Pensamiento del Pensamiento*. Afirma que es Acto Puro, es decir, que en Él no se da el tránsito de la potencia al acto, porque ello implicaría imperfección. Queremos destacar que aún con esta última salvedad —el no paso de la potencia al acto— que no es explicada, el movimiento se da en el Motor Inmóvil, Bien Último, Causa Primera.

Por otra parte, respecto a los entes particulares, en la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles propone un esquema parecido al movimiento de la Causa Primera. En efecto, hemos visto que todo ser actúa por lo que ya es, y que actúa para obtener su propio bien, al que consigue en armonía con otros seres. En otras palabras, la causa final, que sería el motor para pasar de la potencia al acto, es inherente a cada ser en la medida en que actúa por lo que ya es. Este paralelismo apenas sugerido requiere de mayor precisión y alcance. Baste aquí su señalamiento sólo para recalcar que al poner Aristóteles la explicación última de lo que existe en un Motor Primero, éste es también movimiento. En otras palabras, el movimiento explica al movimiento, lo cual nos proyecta a una realidad cambiante cuya explicación ha de darse en el mismo cambio. Podemos sostener, en consecuencia, que en la *Ética Nicomaquea* Aristóteles explica al ser-en-acción por su acción misma.

## BIBLIOGRAFÍA

- Allan, Donald J. (1970), *The Philosophy of Aristotle*, Londres, Oxford University Press.
- Aristóteles (1973), *Obras Completas*, Madrid, Aguilar.
- \_\_\_\_\_ (1983), *Ética Nicomaquea*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_ (1980), *The Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- Aubenque, Pierre (1962), *Le problème de l'Être chez Aristote*, París, PUF.
- Berti, Enrico (1990), "La philosophie pratique d'Aristote et sa 'réhabilitation' récente", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 2, pp. 249-266.
- Beuchot, Mauricio (1985), *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chevalier, Jacques (1955), *Histoire de la Pensée*, París, Flammarion.
- Davis, Paul (1966), *Sobre el tiempo*, Barcelona, Crítica.
- Gauthier, René Antoine y Jean Yves Jolif (1970), *Aristote, Ethique à Nicomaque*, París, Publications Universitaires/Nauwelaerts.
- Grenet, Paul Bernard (1960), *Histoire de la Philosophie ancienne*, París, Beauchesne.

- Gurtler, Gary Michael (2003), «The activity of happiness in Aristotle's ethics», en *The Review of Metaphysics*, vol. LVI, núm. 4, pp. 801-834.
- Guthrie, William (1953), *Los filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, Werner (1946), *Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (1971), *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ramnoux, Clémence (1969), "Les présocratiques", en *Histoire de la Philosophie*, tomo 1, París, Gallimard, pp. 405-450.
- Ritter, Joachim (1977), *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Sancén, Fernando (2003), *La realidad en proceso de ser real*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Sherman, Nancy (1989), *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, Clarendon Press.
- Whitehead, Alfred N. (1945), *Science and the Modern World*, Nueva York, Macmillan.
- \_\_\_\_\_ (1979), *Process and Reality*, Nueva York, Free Press.

**Fernando Sancén Contreras:** profesor titular del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Fundador de la Universidad Autónoma Metropolitana. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores. Profesor de Filosofía y Letras Clásicas. Tiene el grado de Maestro en Filosofía y Letras por la Universidad de Friburgo (Suiza) con la tesis *La Concepción de Dios en el libro Lambda de la Metafísica de Aristóteles* y el grado de doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México con la tesis *Fundamentos para una Ética del Devenir*. Ha publicado numerosos artículos sobre ética y ciencia. Su libro más reciente: *La realidad en proceso de ser real. Presentación crítica de la filosofía del organismo de Alfred North Whitehead*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2003.

D.R. © Fernando Sancén Contreras, México D. F., julio-diciembre, 2006.