

Stoa

Vol. 8, no. 16, 2017, pp. 11-23

ISSN 2007-1868

REFLEXIONES EN TORNO A ARISTÓTELES

MAURICIO BEUCHOT

Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: Aristóteles de Estagira tiene una perenne actualidad. Sigue y seguirá estudiándose siempre. Hay muchos temas que vale la pena tratar acerca de su obra, pero en esta ocasión abordaremos sólo algunos. En primer lugar, algo relativo a su sistema, o si se prefiere, al conjunto de su obra; después nos enfocaremos a algunos aspectos de su lógica, que viene muy bien detrás de esa exposición general de su pensamiento; finalmente, un tema de su moral, como es lo relativo a su *Ética a Eudemo*. Todos ellos son aspectos relevantes de su filosofía.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles · lógica · ética · virtud

ABSTRACT: Aristotle from Estagira has a perennial presence in philosophy. He is studied nowadays and will always be. There are many topics worthy to be treated about his work, but this time we will write only about a few of them. In the first place, something relative to his system or, if preferred, the whole of his work. Then some aspects of his logic, which comes very well behind that general statement of your thinking. And, finally, a theme of his morality, as it is related to his *Ethics to Eudemus*. All of them are relevant aspects of his philosophy.

KEYWORDS: Aristotle · Logic · Ethics · Virtue

1. Sobre el sistema aristotélico

Siempre es bueno considerar el pensamiento aristotélico en su totalidad, pues nos da una visión panorámica de su proyecto y realizaciones, lo cual es un marco de referencia inapreciable. Jesús Mosterín (1984)

ha realizado un estudio global sobre la filosofía de Aristóteles, al que atenderemos aquí.

Después de un breve prólogo, la obra se inicia narrando la biografía de Aristóteles y en seguida se expone su doctrina siguiendo este orden: la poética, la retórica, la dialéctica, la filosofía del lenguaje, la lógica formal, la filosofía de la ciencia, el cambio (o la física), la cosmología, la zoología, la ética y la política. El volumen se cierra con una bibliografía orientadora.

El capítulo que nos presenta la vida de Aristóteles es ágil y aporta los rasgos suficientes para comprender la personalidad del filósofo de Estagira y nos da también una aproximación general a la situación histórico-social de la Hélade, que era el contexto cultural de Aristóteles. La poética y la retórica, además, son expuestas con claridad, resaltando la importancia que la segunda tenía para los griegos, amantes de la palabra, del diálogo y del debate.

En esta línea, que destaca la importancia que tenía en Grecia la discusión, se mueve el capítulo dedicado a la dialéctica. En ella se encuentran los tópicos o lugares argumentativos. Pero, según declara Mosterín, no hallamos ninguna definición de “tópico” que haya aportado Aristóteles. Hay entonces que interpretar. Y el autor entiende los tópicos como “esquemas argumentativos aplicables a cualquier tipo de discurso, discusión o tema, y bajo los que se comprenden (o a partir de los que se pueden construir) numerosos entimemas y deducciones dialécticas” (Mosterín 1984, p. 114). Sin embargo, esto no tiene toda la precisión que sería de desear, ya que no da cuenta exacta de todo lo que en la práctica (aristotélica) implica la noción de tópico. Hace falta aclarar —hay toda una polémica al respecto— la parte de principios y la parte de reglas de procedimiento (o estrategias argumentativas) que tienen los tópicos. Aunque Aristóteles no definió el tópico, la interpretación ha de basarse en los mismos ejemplos concretos que se dan de los tópicos en el *Órganon* aristotélico. Aquí Mosterín ha optado por verlos como esquemas de inferencia (al modo de Quine) y no como reglas de inferencia (que era lo más usual). Puede decirse que no son excluyentes ambas interpretaciones.

Por lo que hace a la filosofía del lenguaje, encontramos bien reflejada la teoría aristotélica de los contenidos de la mente o las afecciones del alma como intermediarios entre el lenguaje y la realidad, entre la

palabra y la cosa. Sin embargo, me parece que Mosterín comete una imprecisión, cuando dice: “Aristóteles [...] se coloca del lado de las cosas (recuérdese que las formas son cosas)[...]” (Mosterín 1984, p. 136). Esto que dice entre paréntesis debe corregirse o matizarse: más bien hay que decir que las formas —concretas, de las que allí se habla— son principios o elementos de las cosas (y no cosas sin más). Asimismo, el autor incurre en el tópico manido y simplista de decir que Aristóteles reduce todos los enunciados al esquema “*S es P*”, y por lo tanto, que no conoce los enunciados relacionales, lo cual no se puede decir después de las investigaciones de algunos, como Hoenen y Bochenski (1977; 1966).

Uno de los capítulos mejor logrados es el de la lógica formal, en el que Mosterín expone la teoría del enunciado y del silogismo. Pero, en cuanto al enunciado, al autor le faltó exponer la cuantificación del predicado, que ya se encuentra en Aristóteles, según lo muestra Mario Mignucci (1983) y, en cuanto al tema de los silogismos y la lógica deductiva, al autor le faltó añadir las inferencias no-silogísticas que ya se encuentran en el Estagirita, como una anticipación a los estoicos (Bochenski 1977, p. 109). Junto con este capítulo de la lógica formal, otro de los mejor logrados es el de la filosofía de la ciencia (no en balde Mosterín es especialista en esos temas).

Pero en el capítulo dedicado al cambio me hubiera gustado una exposición más clara y más amplia de los principios de éste, como son el acto y la potencia. Aristóteles es rico en teorías relativas a estos asuntos que no vemos reflejados aquí con el detenimiento que se desearía: la limitación del acto por la potencia, la determinación y perfeccionamiento de la potencia por parte del acto, los tipos de potencia y los tipos de acto, así como el orden y la estructuración jerárquica que se van constituyendo en su mutua relación. De esa manera la naturaleza del cambio y sus distintos tipos se verían con mayor claridad. En descargo de ello, al tratar de las causas, la causa final o teleología está bien explicada.

El capítulo dedicado a la cosmología logra bien su objetivo de ser una presentación sucinta pero suficiente, en la que no se cargan drásticamente los defectos de la ciencia natural aristotélica. Igualmente, en cuanto a la zoología, el autor no va a la caza de imprecisiones aristotélicas que haya que comparar anacrónicamente con los resultados de la

ciencia actual; antes bien, Mosterín sabe ponderar las cualidades metodológicas y el gran esfuerzo de investigación que desplegó Aristóteles en la biología.

Al exponer la ética, Mosterín presenta bien los elementos del análisis aristotélico de la acción humana y su moralidad. Solamente quisiera presentarle una puntualización. Al tratar de la virtud dianoética suprema, que es la sabiduría, dice: “La intuición intelectual nos suministra los axiomas; la ciencia demostrativa, los teoremas. Juntas constituyen la totalidad de la ciencia teórica, identificada así con la sabiduría” (Mosterín 1984, 285). Con todo, si bien es cierto que Aristóteles dice que la sabiduría abarca al intelecto y a la ciencia, sin embargo, pone mucho cuidado en añadir que la sabiduría no es simplemente la suma de ambas, sino que ella está preponderantemente inclinada hacia el lado del intelecto, y que la sabiduría tiene más características de intuición que de ciencia, aunque las incluye a ambas. Ese predominio del aspecto intelectual sobre el raciocinativo en la sabiduría será importantísimo para marcar el sesgo metodológico de la metafísica o filosofía primera, a la que el Estagirita considera justamente como la sabiduría.

Viene después un capítulo en el que se exponen aceptablemente los ingredientes más relevantes de la sociología, la economía y la política de Aristóteles. Y el conjunto se cierra con una breve pero selecta bibliografía.

Tiene muchos méritos la obra de Mosterín. Lo único que me parece un defecto grave es que en ella falta un capítulo dedicado a la ontología (o metafísica, o filosofía primera) de Aristóteles. Un tratado del *ser* en cuanto *ser*, de la substancia, los accidentes y los demás principios del ser en su aspecto metafísico (y no meramente físico). Pienso que precisamente ésta fue la temática a la que más valor dio el filósofo en toda su obra.

Con todo, es muy loable el esfuerzo de Jesús Mosterín por brindarnos una visión panorámica del pensamiento filosófico de Aristóteles. Ha cumplido su misión de servir de contexto para los aspectos particulares que se estudien después.

2. Sobre la lógica aristotélica

Uno de los aspectos más sobresalientes de la filosofía de Aristóteles es la lógica. Él la concibió como el órgano o instrumento del filosofar, es decir, como lo que provee el modo de la ciencia o el método para avanzar en la misma. Por eso la ponía como un requisito para ingresar, para iniciar o para dar el principio del saber filosófico.

Pues bien, la aplicación de métodos lógico-simbólicos a la lógica aristotélica ha ayudado a esclarecer puntos oscuros de la misma, a subsanar deficiencias y a detectar valores que posee. Pero Richard Bosley nos previene sobre aspectos de la lógica aristotélica para los que, según él, no resultan de mucha ayuda los esquemas lógicos actuales (Bosley 1985). Por eso propone implementar algunos simbolismos e instrumentos analíticos que le permitan destacar lo que le interesa: (a) el aspecto pragmático-semiótico de la lógica aristotélica; (b) la indebida distinción, en lógica modal, entre modalidad *de dicto* y modalidad *de re*, y (c) la fundamentación de la lógica asertórica en la lógica modal, tomando a la primera como un subconjunto de la segunda.

Lo primero que se percibe al iniciar la lectura de esta obra es lo arduo y ambicioso del proyecto. En verdad, el aspecto pragmático del discurso lógico no sólo ha sido postergado en cuanto a la lógica aristotélica, sino en cuanto a la misma lógica en general, y tal parece que los resultados obtenidos por Bosley en este campo son tan sólo el punto de partida para una investigación más amplia. Asimismo, la distinción entre la modalidad *de dicto* y la modalidad *de re* es algo tan sancionado y a la vez tan debatido en la literatura lógica actual, que no se siente uno satisfecho con la discusión y los argumentos presentados por el autor. Por lo demás, la parte en la que podría esperarse mayor fecundidad de la empresa de Bosley es la fundamentación de la lógica asertórica en la modal, pero allí varios problemas impiden el buen éxito. No obstante, la impresión general que deja el libro no es la mera frustración, sino la más natural de una conciencia de la dificultad que caracteriza al asunto. Los resultados de Bosley son aún bastante precarios y exigen mayor profundización. Hay muchas cosas que se deben aclarar, otras mejorar y otras incluso corregir. Pero vayamos por partes.

Con el fin de precisar la dimensión pragmática de la lógica aristotélica, Bosley distingue cinco niveles pragmáticos. A cada uno le

asigna una letra indicadora; algunas de ellas responden a la inicial de la palabra que designa lo que le interesa al autor, otras son convencionales: *Nivel - P* (de “participar”), que comprende los diversos modos en que un hablante puede participar en un argumento o discurso; *Nivel - E* (de “epistémico”), que comprende los casos en los que el hablante conoce, opina o infiere algo; *Nivel - R* (de la palabra “*ranking*”), que comprende los casos en que se dice que algo es cierto, o que parece serlo, o que es posible que lo sea; *Nivel - L*, que comprende las inferencias que entran en conflicto, y el *Nivel - S*, que comprende los modos de ser. Después, estas notaciones se ramifican y entrecruzan, dando lugar a combinaciones hartamente complicadas. Pero la dificultad no se queda en la notación y sus ramificaciones y combinaciones, sino que a lo largo de la discusión no siempre se mantiene constante, y llega a ser desorientadora en ocasiones. Se deja entrever que el intento de Bosley es llamar la atención sobre lo muy relacionadas que están las cuestiones lógicas y las pragmáticas. Esto es cierto e incluso Aristóteles lo tomó en cuenta. Pero la pesada notación del autor hace difícil seguir y apreciar sus elucidaciones, dado que se encuentran situaciones semióticas en las que el potencial ilocucionario de las expresiones correspondientes a la lógica aristotélica entra sólo de manera muy forzada en el esquema delineado por el autor. Como ejemplo se pueden aducir los casos donde interviene la partícula negativa, si se toma en consideración que Bosley pelea tenazmente por introducir en ella dos sentidos, uno de negación (*negation*) y otro de negativa (*denial*). En todo caso, una notación más clara y sencilla habría ayudado a destacar los elementos pragmáticos del discurso lógico aristotélico con mayor adecuación. Pero nos hallamos ante un caso de notación simbólica muy abultada y poco esclarecedora, que sólo se deja seguir con mucha dificultad, surgida de ella misma y que en varios momentos se manifiesta demasiado *ad hoc* o forzada. Por sólo dar un ejemplo, podemos mencionar la diagramación de los argumentos que él llama incompletos.

Algunos temas que Bosley trata parecen insuficientemente ponderados. Tal es el caso de la distinción entre negación y negativa, que ya ha sido bastante tratada por Fred Sommers y George Englebretsen. Bosley no hace una elucidación comparable a la que han efectuado estos dos autores, ni un intento de aprovecharla. Igualmente, me parece poco precisa la distinción que introduce entre posibilidad y potencialidad,

y sobre la que insiste tanto. Resulta injusto de su parte aseverar que Aristóteles confunde la potencia o capacidad con la posibilidad lógica, siendo que fue quien orientó la distinción escolástica entre *potentia subiectiva* y *potentia obiectiva*, la cual dio lugar a la discusión y tratado de la posibilidad lógica como distinta de la ontológica. Tal vez esta recriminación de Bosley se deba a que él desconfía de la necesidad lógica y la desecha como falsa (*bogus*). Seguramente, esta postura lógica tiene un trasfondo ontológico en el que el autor no ha explorado lo suficiente. Esta consideración que hago no es de poca monta, ya que, así como la lógica aristotélica no puede separarse de una pragmática y una epistemología, tampoco puede ser desligada de la ontología que la sustenta. Con todo, esto lleva a Bosley a un examen muy interesante de la inferencia desde lo que “no es posible” a lo que “es necesario que no sea”.

La fundamentación de la lógica asertórica en la lógica modal —empresa de suyo relevante— solamente alcanza buen éxito si se tienen bien claras las nociones modales. Como he apuntado, Bosley no deja bien determinada la naturaleza de la necesidad y la posibilidad lógicas, por no apoyar suficientemente su tesis básica de que en el fondo late una confusión entre posibilidad y potencia. Igualmente, pretende corregir la distinción entre modalidad *de dicto* y modalidad *de re* aludiendo a la misma confusión entre potencia y posibilidad, lo cual no es el punto central y decisivo que daría fuerza a su discusión. No es la objeción pertinente, ya que, incluso cuando la posibilidad se expresa en términos de potencia o capacidad, puede legítimamente traducirse en términos de posibilidad lógica. No parece, pues, que Bosley pueda deshacerse tan fácilmente de la tradicional distinción entre ambas modalidades para organizar la lógica modal por caminos distintos.

Por otra parte, el autor tiene atinadas observaciones parciales acerca de razonamientos modales específicos, para los cuales propone correcciones muy aceptables. Se han de reconocer varias *piezas* de este tipo de inferencias modales sobre las que Bosley ejerce una reflexión profunda. Sin embargo, son casos parciales y, con ello, no tiene —ni siquiera de manera acumulativa— un soporte suficiente para la reconstrucción de la lógica asertórica sobre la base de la modal y como apartado suyo. Si tomamos en cuenta los problemas que surgen de su interpretación de la necesidad lógica, falta mucho por clarificar en el ámbito de la

propia lógica modal que emplea. Y no es algo meramente de detalle, puesto que dichos problemas que surgen debido a una clarificación deficiente tocan las mismas nociones fundamentales. Todo ello afecta la empresa de Bosley de unificar conceptos, por ejemplo, los de prueba directa y prueba *per impossibile*, que el autor sólo alcanza a armonizar de manera parcial.

Finalmente, Bosley ofrece una discusión interesante sobre el clásico problema del capítulo IX del *Peri hermeneias*, a saber, el de la batalla naval que es posible que se dé mañana, y sobre la que tanto reflexionó Aristóteles y sus comentaristas. El tratamiento de fondo que hace el autor es muy congruente con las posturas que ha adoptado al principio de la obra, pero se ve empañado por la obscuridad con que presenta la argumentación. Si la presentación fuera más sencilla, habría ganado mucho en precisión.

Todo lo dicho no resta méritos a la obra de Bosley. Lo único que he intentado expresar es que su laborioso intento manifiesta el cúmulo de dificultades encerradas en estos temas, y que aún queda mucho por hacer.

3. La Ética Eudemia. Felicidad y virtud como ejes de la moral aristotélica

Sabemos que el Estagirita dejó tres libros sobre ética: la *Ética a Nicómaco*, la *Ética a Eudemo* y la *Gran moral*. Atenderemos a la segunda, que ha sido bastante relegada en aras de la primera. De este modo abarcaremos un poco más el sistema aristotélico.

En efecto, en su traducción de la *Ética Eudemia*, Antonio Gómez Robledo me hizo volver la vista hacia el tratamiento que hace Aristóteles de la felicidad en esa obra. Seguiré su consejo, como un homenaje y prueba de amistad hacia el maestro ya desaparecido. Es, en verdad, un tratado muy hermoso. La ética de Aristóteles ha sido caracterizada como eudaimonística, esto es, una ética centrada en, o polarizada por, la felicidad. La felicidad es lo que mueve al hombre, lo que lo hace actuar, aquello que constituye el fin último de la vida humana y, por tanto, de todas sus acciones. “La felicidad —dice Aristóteles— es lo más bello, lo mejor y lo más placentero de todas las cosas” (1994, p. 1). *Káliston, áriston, hedistón*: con esas palabras tan fuertes quiere expresar el Estagirita todo lo que es la felicidad.

Pero la felicidad como ideal de la moral se parece a esas expresiones formales que a veces se hallan en la ética kantiana, falta darles un contenido material, pues, así como están, pueden ser llenadas con cualquier cosa. Cada uno puede entender como felicidad una cosa distinta y con ello la felicidad no sirve de mucho para guiar en la moralidad. Por ello, Aristóteles pasa a preguntarse qué es en verdad la felicidad y lo primero que indaga es si ésta es algo que se tiene por naturaleza o se adquiere, por ejemplo, con el aprendizaje.

Aquí es donde se rompe la polémica y se estabiliza la tensión entre las éticas formales y las éticas materiales. No se puede postular una ética meramente formal, hay un valor que se impone, el cual es la vida: el fomento de la vida, con todo lo que ello implica. (Aquí estoy de acuerdo con Enrique Dussel, quien plantea como contenido material mínimo o inicial de la ética la vida como valor, esto es, la promoción de la vida). Pero, como nos damos cuenta, tampoco se puede dar la pura materialidad del contenido axiológico con el que deseamos iniciar nuestra ética, ya que hay que pasar a discutir sus notas constitutivas: tendremos que discutir qué se entiende por vida, y qué tipo de vida es el que tenemos por buena, como para fomentar y promover. Allí se echa mano al discurso, a la discusión, como la parte de procedimiento de discusión, el cual se tomaba como el elemento formal de la ética, por ejemplo en Apel y Adela Cortina. Eso también lo podemos admitir; pero vemos que nuestra ética ya no puede ser ni puramente formal ni puramente material. No puede quedarse en la pura formalidad del procedimiento o del supuesto de la discursividad o del diálogo simétrico, sino que tiene que aceptar algo más, como contenido suyo, y eso será la vida, pues el respeto a la vida del otro es el límite con el que choca la pretensión de una pureza formal o procedimental que no quiere “mancharse” o contaminarse con ningún contenido material; ese contenido se impone. Y es entonces cuando se ve que tampoco se puede proceder con la pura postulación o tematización del supuesto o contenido material o axiológico de nuestra ética, pues, al decir que es la vida, todavía queda por discutir qué se entiende por la vida, y qué tipo de vida queremos para fomentar y promover. Hemos encontrado la ética en la confluencia, intersección o mediación de lo formal y lo material, en lo de alguna manera hilemórfico.

Evidentemente —como lo vemos con pesar— los hombres no tienen la felicidad por naturaleza y han de afanarse en conseguirla. Ella es la que resulta del vivir bien. En efecto, el vivir bien tiene un fin, en el cual consiste la felicidad. Así, todo el que puede vivir según su voluntad, a saber, el que es libre, trata de vivir bien, y para ese vivir bien se propone un fin. Además de ser vida buena es vida bella; es una vida que satisface la esperanza de los hombres honestos. Pero algo nos deja todavía insatisfechos: la vida buena sigue siendo algo todavía formal: puede ser muchas cosas. El propio Estagirita habla de tres tipos principales de vida que se considera buena, según criterios muy diversos: la vida política, la vida filosófica y la vida de placer. Y añade Aristóteles, en traducción de Gómez Robledo: “De estas tres, la vida filosófica está cifrada en la sabiduría y en la contemplación de la verdad; la vida política en las bellas acciones, entendiendo por tales las que provienen de la virtud, y la vida hedonística son los placeres del cuerpo” (Aristóteles 1994, p. 6). Gómez Robledo traduce aquí “*frónesis*” por “sabiduría”, lo cual no deja de llamar la atención; tal vez le da un uso demasiado amplio, o tal vez se ha querido referir a una parte de la sabiduría, que es el saber práctico, de la prudencia. Pues, al parecer, Aristóteles quiere resaltar los dos aspectos de esa sabiduría en general, el teórico: *theoría*, y el práctico: *frónesis*, ambos constitutivos de la vida filosófica. Aquí creemos que es un tanto discutible la traducción de Gómez Robledo, pero resulta aceptable si se entiende la *frónesis* como un saber más amplio que el puramente práctico.

Gómez Robledo alcanza traducciones muy logradas y bellas, como cuando Aristóteles dice que cada persona encontrará como vida buena una de esas tres, y así tendrá como ideal o como preferencia al sibarita Sardanápalo, o a un sabio político, o a un filósofo, como Anaxágoras, de quien se cuenta que, preguntado “por qué era preferible la existencia a la nada”, respondió: “Por contemplar el cielo y el orden del universo”. Pensaba, pues, que la preferencia de la vida era algo valioso por la adquisición de cierta ciencia (Aristóteles 1994, p. 8).

Es aquí donde el de Estagira aprovecha para anticipar y sugerir que la vida filosófica es la auténticamente buena, a saber, es la mejor, es la vida feliz. Pues todo hombre tiene cierta tendencia a la verdad. Esto se ve en que desea los argumentos más conducentes a ella, y éstos son los filosóficos. Y lo son los que van de lo verdadero a lo verdadero, y no los

que van de lo falso a lo verdadero, esto es, con implicación material, la cual se considera como posible en los *Analíticos Primeros*, II, 2, 53b7 ss., donde el ejemplo que pone Aristóteles es el siguiente silogismo (al parecer expositivo o cuantificado individualmente): “Un hombre es una piedra; una piedra es un animal; por consiguiente, un hombre es un animal” (Aristóteles 1994, p. 12).

Hay que buscar, por el contrario, la verdad con la verdad, porque sólo con premisas verdaderas y causales se podrá probar. Y, así, hay que buscar claramente qué es la felicidad, para poder probar con ella lo que conduce a la vida moral. De entre los bienes, unos son practicables por el hombre, esto es, puede proponérselos como fines de su acción y otros no son practicables, por pertenecer a cosas inmóviles. “Y así ponemos entre las cosas practicables tanto la salud y la riqueza como las cosas que hacemos en vista de aquéllas, como las actividades higiénicas y las lucrativas. Resulta claro, en suma, que la felicidad debe postularse como la cosa más excelente de entre las practicables por el hombre” (Aristóteles 1994, p. 13).

Todo esto podemos reconocérselo a Aristóteles. Pero seguimos sin saber cuál es la vida buena, que lleva a la felicidad. Y el Filósofo aborda entonces la noción de bien en sí mismo. Aquí se acuerda de lo que ya ha dicho en la *Metafísica*, en el libro v, que el bien se predica en muchos sentidos, tantos como el *ente*. Y lo que nos queda como definición del bien es que es aquello que todos tienen por tal y desean. Aquí recordamos que para Aristóteles, cuando no hay consenso total, se va al consenso de la mayoría, y cuando no lo hay, se va al de los sabios. Pero, ¿quiénes son los sabios? ¿Quiénes pueden en verdad llamarse tales?

Sólo podemos partir de la opinión de nuestros semejantes, del consenso sobre lo opinable y de ahí pasar a la afirmación del bien, lo más universal que se pueda. Es el tremendo problema de la universalización en moral.

Aristóteles, en la *Ética Nicomaquea*, discernirá tres grandes clases de bienes: el bien útil, el bien deleitable y el bien honesto. El primero es el más deleznable, es el que menos tiene carácter de fin, y tiene más carácter de medio. En cambio, el último sí puede ser fin en sí mismo. Y esto se ve ya en la *Ética Eudemia*: el bien honesto es el mayor bien. Hemos dicho que el bien es practicable o no practicable por el hombre. El Estagirita concluye algo ya de este recorrido: “Es mani-

fiesto, en conclusión, que el bien en sí que buscamos no es ni la idea del bien, ni tampoco el bien común, ya que la primera es inmóvil y no practicable, y lo segundo es móvil pero no practicable. Mas aquello por lo cual obramos es en tanto que fin el bien supremo y causa de los demás bienes que le están subordinados y el primero de todos, por lo que puede decirse que es éste el bien en sí y el fin último de todos los actos humanos. Y este bien entra bajo la consideración de la ciencia soberana entre todas, que comprende la política, la económica y la sabiduría” (Aristóteles 1994, p. 17). En este punto, también es discutible la traducción de Gómez Robledo. Aristóteles dice, literalmente, que entre los múltiples sentidos de “bien” se halla el de “bello”, un *bien bello*, o como decía ya Platón, un *bien bello de ver*. Pero Gómez Robledo traduce, uniéndolos con un guión, “lo bello-honesto”. Ciertamente para el Estagirita el bien honesto es el bien más bello y el mejor candidato para ocupar ese lugar. Pero nos deja un poco la duda de si se está refiriendo aquí al bien honesto que será tan importante en la *Ética Nicomaquea* y ya también aquí en la *Ética Eudemia*. Ese bien es el que caracterizará como buena la amistad (según lo hizo ver en el libro VIII de la *Ética Nicomaquea*), es decir, la amistad, al igual que el bien, puede ser útil, deleitable y honesta. Pero la amistad por la utilidad es la más deleznable y no llega a amistad, es utilización de las personas. La amistad por el deleite es todavía imperfecta; ya no se trata de utilidad, pero la supera en poco. En cambio, la amistad honesta es en la que se busca el bien del amigo, más allá de la utilidad y el deleite o alegría que pueda uno obtener en el amigo; es una amistad por la virtud y, aunque no parezca beneficiarnos, nos da el mayor bien.

Tal vez con lo que nos ofrece aquí Aristóteles no ha llegado uno a tener una definición muy substancial de la felicidad, y algunos hasta no la acepten como guía de la moralidad; pero nos ha brindado algo inapreciable: la enseñanza de que lo que mejor conduce a la felicidad (cifrada en la contemplación) es la amistad buena, la honesta, que es dialogante, que hace a los amigos buscar entre todos la virtud. Y encuentro que ésa fue la amistad que yo tuve con Don Antonio Gómez Robledo.

El contenido material del andamiaje formal de nuestra ética, el que nos permite la misma estructuración formal que le hemos dado, es el amor a la vida. Aristóteles la llamaba la felicidad por la amistad en la

virtud. Es igualmente el amor a lo vivo, que da la virtud y la felicidad. Podemos reformularlo, podemos replantearlo, podemos revertirlo; pero siempre habrá en el fondo la misma intuición: la felicidad se alcanza con el amor a lo vivo, a la vida, para lo cual se requiere el cauce de la virtud.

4. Conclusión

Las anteriores son unas cuantas muestras de la vigencia del pensador del Estagira. No cesa de aleccionarnos con su doctrina. Siempre se le encuentran aspectos a desarrollar o a clarificar. Es que su genio es fuente inagotable de estímulo para el pensamiento y seguirá siéndolo. Todo el que se acerca a su pensamiento saca como de una fuente motivos y temas para profundizar en la reflexión filosófica.

Referencias

- Aristóteles, 1994, *Ética Eudemia*, trad. A. Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana UNAM, México.
- Bochenski, I. M., 1977, *Lógica formal antigua*, ECS, La Habana.
- , 1966, *Historia de la lógica formal*, Gredos, Madrid.
- Bosley, R., 1985, *Aspects of Aristotle's Logic*, Van Gorcum, Assen.
- Mignucci, M., 1983, "La teoría della quantificazione del predicato nell'antichità classica", en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, núm. 1, vol. xvi.
- Mosterín, J., 1984, *Historia de la filosofía*, vol. 4: "Aristóteles", Alianza Editorial, Madrid.