

# EL LUGAR DE LA ÉTICA A NICÓMACO EN LA DISCUSIÓN CONTEMPORÁNEA SOBRE LA ÉTICA\*

Pierre AUBENQUE\*\*

## RESUMEN

Se recupera aquí para la discusión ética contemporánea la perspectiva universalista del *logos* presente en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. En oposición a unas versiones comunitaristas de la ética aristotélica que dan lugar a posiciones particularistas o relativistas, el *logos* se liga a la naturaleza humana, y universal, del hombre.

## ABSTRACT

In this paper, universalistic perspective of *logos* which is present in Aristotle's *Nicomachean Ethics* is took up again to the contemporary ethics debate. In opposition to some communitarist versions of aristotelian ethic that produce particularistic or relativist positions, *logos* is tied up with the human and universal nature of human being.

La segunda mitad del siglo XX quedará marcada, en lo que se refiere a la reflexión ética, por una vuelta generalizada a Aristóteles, lo cual ha parecido justificar posteriormente la denominación de neo-aristotelismo que se da hoy habitualmente a un movimiento difuso y de formas diversas, pero cuyo punto de partida común hay que buscarlo en una relectura de ciertos capítulos centrales de la *Ética a Nicómaco*.

Un lugar y un mérito particulares corresponden aquí a Hannah Arendt, cuya influencia ha sido considerable tanto en los Estados Unidos como en Alemania. En su libro de 1958 titulado *Vita activa*<sup>1</sup>, la autora hace referencia de manera insistente al ordenamiento aristotélico de la ética y la política bajo la noción de *praxis*, en el sentido en que esta última es diferenciada por Aristóteles de la noción aparentemente vecina, pero concurrente, de *poiësis*. La *praxis* es la acción inmanente que tiene su fin en sí misma, en su auto-realización, *eupraxia*, por lo tanto también en la realización y el perfeccionamiento del agente. La *poiësis* es, al contrario, la producción de una obra exterior al agente, la cual no es buena en sí misma, sino sólo en la medida en que imita un modelo juzgado él mismo bueno. Sin embargo la filosofía de los Tiempos Modernos, desde sus comienzos, ha sustituido, subrepticamente, el modelo teórico de la *praxis* por el de la *poiësis*. Esta sustitución no se manifiesta únicamente en la sobrevalorización moderna del trabajo, de la actividad



técnica productiva, y en la devaluación correlativa del modo de vida «solamente» práctico, es decir, de una vida dedicada al cuidado de sí y al de los asuntos de la ciudad. La primacía de la *poièsis* sobre la *praxis* tiene también consecuencias considerables en la concepción que nos hacemos del tipo de teoría adecuada para la regulación de la actividad humana. Si esta última es una *poièsis*, destinada a producir una obra, a construir un artefacto (como lo es, por ejemplo, la Ciudad de Hobbes), un modelo, un paradigma, será necesario, para medir la legitimidad de la imitación que de él construimos. Esta concepción es en su fondo platónica. Retomada por la modernidad en sus comienzos, que hace de la práctica, a partir de ahora comprendida como *poièsis*, un simple corolario de la ciencia teórica y, singularmente, de la ciencia teórica más alta: para Platón la ciencia de las Ideas, para los Modernos la ciencia matemática de la naturaleza, considerada bien en su contenido, como en Spinoza, bien en su forma, como en Kant. Los racionalismos modernos bajo sus diferentes formas tienen en común el intentar fundar las normas de la acción humana sobre un fundamento trascendente o (en la variante kantiana) transcendental, que escapa él mismo a toda fundación.

Los inconvenientes de esta pretensión en relación a una fundación última y absoluta de la acción humana están hoy ampliamente reconocidos:

- a) ¿Cómo se pueden deducir proposiciones asertóricas, como lo son las de la ciencia, de las proposiciones descriptivas? ¿Cómo obtener de un indicativo o de una suma de indicativos el más mínimo imperativo? Tal era ya la objeción de Hume.

---

\* El original en francés de este escrito está contenido en la recopilación de artículos titulada *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote* (Études sous la direction de Gilbert Romeyer Dherbey, reünies et éditées par Gwenaëlle Aubry), VRIN, París, 2002, pp. 397-407. [N. del T.]

\*\* Pierre AUBENQUE (L'Isle-Jourdain, 1929) es desde 1991 profesor emérito de la Universidad de París-Sorbona. Entre sus múltiples funciones académicas y actividades docentes, cabe destacar la dirección, entre 1973-1991, del Centro Léon-Robin, Centre de Recherches sur la Pensée antique (Laboratorio asociado al C.N.R.S.), así como haber sido profesor asociado en la Universidad del País Vasco, Donostia-San Sebastián, desde 1982. La actividad docente e investigadora del profesor P. AUBENQUE se ha centrado en el pensamiento griego antiguo, especialmente en la ontología griega, obteniendo el reconocimiento internacional por su trabajo, publicado en 1962, *Le problème de l'être chez Aristote*, traducido al castellano en 1982. Otro importante trabajo del profesor P. AUBENQUE, esta vez en el ámbito de la ética aristotélica, es *La prudence chez Aristote* (París, 1963; hay trad. al castellano). Pormenorizar aquí el trabajo de edición de estudios sobre diferentes obras y pensadores de la antigua Grecia, así como los más de 75 artículos y prefacios sobre el pensamiento antiguo y moderno, sería una tarea que excede el propósito de esta nota-resena, que no pretende sino señalar la reconocida importancia internacional de la obra escrita del profesor P. AUBENQUE en todo lo relativo al estudio, análisis, comentario e interpretación de los textos fundamentales de la filosofía desde Parménides hasta Derrida. Para una pormenorizada biobibliografía remito al lector interesado a la obra conjunta, publicada por la Universidad de Santiago de Compostela, 1998, *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*. [N. del T.]

<sup>1</sup> Es el título de la versión alemana (1960) de la obra inicialmente publicada en inglés (1958) con el título *The Human Condition*.



- b) Una fundación teórica última supondría un saber absoluto inacabable en los límites de la vida humana, mientras que la acción es urgente, por ello la necesidad de recurrir «en la espera» a una moral provisional, que se convierte a partir de ese momento en la única utilizable.
- c) Todo conocimiento es conocimiento de lo general, de manera que la fundación teórica, necesariamente fundada en generalidades, como la de la Idea de Bien, ya denunciada por Aristóteles, no llega a determinar adecuadamente la acción siempre singular.
- d) La fundación teórica de la *praxis* instrumentaliza a esta última, la degrada a una actividad técnica, medio para la realización de un proyecto que le es trascendente y exterior, privándola así de su finalidad intrínseca, que es la de la realización del sujeto. Es en este sentido, según entiendo, que Habermas opone «trabajo» e «interacción», o aun, acción instrumental (¡la *poièsis* de Aristóteles!) y acción comunicacional, y que sitúa en esta última una perspectiva emancipatoria que niega a la racionalidad instrumental<sup>2</sup>.
- e) En fin, la fundación teórica de la moralidad resta al principio de esta última la subjetividad, sin la cual la motivación moral no puede ser interiorizada y practicada. Las proposiciones de la teoría son proposiciones en tercera persona, mientras que la ética exige proposiciones en primera persona: *yo* debo hacer esto, etc. Esta distinción juega hoy en día un gran papel en la discusión anglo-sajona, por ejemplo en la crítica que hace Bernard Williams de una fundación (y ya de una descripción) exterior, extrínseca, a la acción moral, por una parte porque tal fundación es imposible (en moral no hay objetividad de tipo científico) y que, por otra parte, si fuese posible, sería ineficaz, porque es incapaz de *obligar* al sujeto moral<sup>3</sup>.

En lo que respecta a la filosofía política, la inmanencia de la *praxis* lleva a pensar lo político en cuanto tal como proceso de auto-realización del hombre en tanto que ciudadano, y no como imitación de un modelo trascendente suprahumano, de tipo cosmológico, teológico o incluso simplemente ontológico. Esta inmanencia de la auto-fundación de lo político por medio del *logos* caracterizaría según H. Arendt, seguida por B. Cassin<sup>4</sup>, el aristotelismo político en oposición al platonismo político, que subordina lo político a lo ontológico y yerra así la especificidad de la acción política justa.

La vuelta a Aristóteles ha aportado un número impresionante de argumentos a los críticos del proyecto filosófico de la modernidad, que es, en resumen, el racionalismo, la pretensión de la razón, previamente reducida a su función cognitiva

---

<sup>2</sup> Cf. de J. HABERMAS en primer lugar «Arbeit und Interaktion» (1967), in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (1968), después *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981)

<sup>3</sup> B. WILLIAMS, *Ethics and Limits of Philosophy*, 1985.

<sup>4</sup> Cf. B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Paris, 1995 (sobre la relación entre platonismo y aristotelismo políticos, en particular pp. 240-270).



y más precisamente al ejercicio científico de esta función, para dirigir y reglamentar todos los aspectos de la vida humana. El aristotelismo contemporáneo no es por ello un irracionalismo, sino que atribuye a la razón una función plural e interiormente disociada. Se comprende que algunos hayan creído poder reconocer en Aristóteles las primicias de una postmodernidad que, en nombre del respeto a la contingencia, a la singularidad, a la accidentalidad, a la pluralidad, nos liberaría de todas las obligaciones ligadas a los proyectos modernos de totalización y de legislación universal. Creo haber contribuido yo mismo, en los años 1960, al redescubrimiento de ese Aristóteles. Pero yo mismo estoy sorprendido al constatar hasta qué punto la imagen aún paradójica de un Aristóteles aporético, insistemizable, anti-platónico (o más socrático que platónico), deconstructor *avant la lettre* de toda onto-teología y de toda ética ontológicamente fundada, en una palabra la imagen de un Aristóteles filósofo de la diseminación y la diferencia, se ha hecho hoy en día corriente y familiar, de Rorty y Lyotard a Derrida o aun a Marquard y Schnädelbach en Alemania. Hoy en día se admite, como fundamento metafísico de alguna manera por defecto, la polisemia del ser y la polisemia del bien, la cual tiene como consecuencia, en *Étic. Nic.*, I, 2, la imposibilidad de encerrar el bien en un concepto único y, en consecuencia, la disolución de la pretendida ciencia del bien en beneficio de una pluralidad de saberes parcelarios y no homogeneizables.

Pienso que no hay que ir demasiado lejos en esta vía. La polisemia no excluye, sino que remite a un proyecto de unidad, de una unidad que sea de otro orden que la de una totalización autoritaria. En un artículo reciente<sup>5</sup>, P. Ricoeur evoca en estos términos algunas de las interpretaciones recientes de la *Ética a Nicómaco*:

Sólo espíritus marcados por la semántica del lenguaje ordinario [...] o por el Wittgenstein de las *Investigaciones* se encuentran a gusto en un texto que nunca propone definiciones categóricas, sino conceptos imprecisos, procedentes de aproximaciones inmediatamente corregidas por otros conceptos. Pero es así como Aristóteles procede, y es precisamente así como ha hecho escuela entre nuestros contemporáneos.

El Aristóteles que ha hecho escuela en nuestros días no es el Aristóteles del silogismo, ni siquiera el del silogismo práctico, sino el de las «definiciones dialécticas», que no son ni totalmente oscuras ni totalmente exactas, el Aristóteles que sitúa la ética en el ámbito de los discursos verosímiles, más próximos de la persuasión retórica que de la demostración matemática, y que propone como metáfora de la regla ética la «regla de plomo de los Lesbios», cuya flexibilidad permite corregir la dureza (pues «de lo indeterminado no hay regla sino indeterminada»)<sup>6</sup>.

No hay que olvidar, sin embargo, que en Aristóteles existe el proyecto de una filosofía práctica e incluso de una ciencia práctica. Aristóteles no renuncia al

---

<sup>5</sup> P. RICOEUR, «*Éthique a Nicomaque*, VI. À la gloire de la phronésis», in Jean-Yves Châteaueau (éd.), *La vérité pratique. Éthique à Nicomaque, livre V*, París, Vrin, 1997, p. 13.

<sup>6</sup> *Étic. Nic.*, v, 14, 1137 b 29-30.

proyecto de una fundación teórica de las reglas de la acción moral, incluso si esta fundación no tiene el carácter absoluto, transcendente y riguroso que tenía en el platonismo y, de otro modo, en el discurso ético de la modernidad. El neo-aristotelismo alemán, en particular, se ha presentado como una «rehabilitación de la filosofía práctica»<sup>7</sup> en el sentido aristotélico, es decir, de una filosofía intrínsecamente práctica, que no es un simple apéndice o corolario de la filosofía teórica, sino que posee sus propios principios, su propio método y pone en marcha un tipo propio de racionalidad.

Por su estatuto, esta filosofía o ciencia práctica se distingue claramente de la filosofía teórica. Aristóteles da la razón de esto en un texto de *Met.*, E 1: mientras que el objeto de la ciencia teórica, él mismo exterior a la ciencia, posee en sí mismo su propio principio (así ocurre con la *physis*, objeto de la física, que tiene en sí misma el principio de su propio movimiento), las ciencias prácticas (y poéticas) se distinguen de aquél por el hecho de que tienen su principio en el sujeto que hace la ciencia (respectivamente *in agente e in faciente*)<sup>8</sup>. Este principio es la *tekhnê* en el caso de la ciencia poética, la *prohairesis* (que se podría traducir como «voluntad de elección»), en el caso de la ciencia práctica. La ciencia práctica es la auto-elucidación de la *prohairesis*. Está claro que a esta ciencia le falta lo que los Modernos denominarían la objetividad e incluso el desinterés que Aristóteles asociaba a la teoría. El saber práctico es un saber ligado a un interés, que es el interés que el agente, al mismo tiempo sujeto de la ciencia práctica, encuentra en su propia realización, *energeia*, cuyo nombre propiamente humano es la felicidad, *eudaimonia*. La ciencia práctica no queda sin efecto en quien la posee: le hace mejor y feliz.

La prudencia, virtud dianoética que guía la acción moral, es probablemente esta *dianoia praktikê*, esta inteligencia práctica de la que habla el texto citado de la *Met.*, E (1025 b 25) y también la *Étic. Nic.*, VI, 2, 1139 a 26, la cual la asimila a la *alêtheia praktikê*, es decir, según el comentario que de ella hace Heidegger<sup>9</sup>, el modo de desvelamiento propio de la práctica. Es pues normal que la prudencia posea ese carácter auto-referencial («deliberar acerca de lo que es bueno para el hombre»), que es lo propio de la ciencia práctica. Esto es, según la feliz expresión de Gadamer<sup>10</sup>, un «saber de sí y para sí». Tal es probablemente el sentido que Heidegger daba a *Ge-wissen*, mediante el cual intentó en su momento traducir la *phrónesis* aristotélica<sup>11</sup>: no el sentido de conciencia moral, sino más bien el sentido etimológico (*con-scientia*) de un saber (*Wissen*) concentrado y reunido en sí mismo, un saber enraizado en la vida de cada uno y que, contrariamente a la capacidad técnica, no se olvida (VI, 5, 1140 b 39).

<sup>7</sup> Tal es el título de un compendio publicado por M. RIEDEL, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vol., Fribourg/Br., 1972-74.

<sup>8</sup> *Met.*, E, 1, 1025 b 19-24.

<sup>9</sup> M. HEIDEGGER, *Platon: Sophistes* (curso de 1924-25), *Gesamt-Ausgabe*, vol. 19, 1990, p. 21 sq.

<sup>10</sup> H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, vol. II, 1986, p. 485.

<sup>11</sup> Según H.G. GADAMER, *ibid.*





Se trata pues del saber de una regla intelectual, para la cual Aristóteles emplea el término *logos*, por el cual se encuentra designada tanto la regla recta (*orthos logos*) como el saber que tenemos de ella. Pero este *logos* que rige la acción moral, no es *logikos*, sino *logistikos*, calculador más que propiamente lógico (VI, 1139 a 12); es conjetural, opinativo (*doxastikos*), deliberativo (*bouleutikos*). No procede por deducción, sino por cálculo, computación, deliberación. Hay en ello un modo de racionalidad débil<sup>12</sup>, que se traduce por argumentos de conveniencia, invocando razones que, según la distinción de Leibniz, inclinan, pero no determinan. Hay en este reconocimiento de dos tipos de racionalidad de la que una, la científica, ve su competencia recusada en cuanto a la determinación de las normas morales, e incluso de los criterios de acción justa en general, un rasgo constante del neo-aristotelismo contemporáneo. Esta dualidad es interpretada de diversas maneras. Para caracterizar esta racionalidad práctica débil, algunos hablan de una «infra-determinación filosófico-racional de la moral»<sup>13</sup>. Otros se esfuerzan en concebir una «racionalidad limitada» o «ligada» (*bounded rationality*)<sup>14</sup>, que autorizaría un cálculo de las decisiones racionales matematizable según el modelo del cálculo leibniziano de los *optima*. Hoy en día existe una «fronética matematizante»<sup>15</sup>, una lógica matemática de la decisión razonable, que podría encontrar en los ordenadores (*computers*) el instrumento adecuado de la resolución de los problemas prácticos. En el ámbito de la decisión económica, donde se trata de resolver problemas de optimización o de «maximización de la utilidad en condiciones adversas» (Gary Becker), se esfuerzan en formalizar no la racionalidad misma, sino sus *límites*.

Sin llegar hasta ahí, todos los autores que se reclaman de Aristóteles subrayan el carácter contextual de la decisión razonable, que no consiste sólo en querer hacer lo que se debe, sino también cuando se debe, donde se debe, como se debe, con quien se debe, por retomar algunas de las condiciones que Aristóteles pone a la racionalidad propiamente deóntica de la decisión<sup>16</sup>. Pero la condición por excelencia es la de la realizabilidad. El bien humano es un *agathon prakton*, un «bien realizable»<sup>17</sup>, noción que Aristóteles opone al Bien en sí de Platón y que implica un círculo: para saber si el bien es realizable, hay que hacerlo, pero para hacerlo, hay que saber lo que hay que hacer. Esta circularidad se encuentra *a parte subjecti* en la estructura de la *prohairesis*, que es intelecto deseante (*nous orektikos*) o deseo intelectual (*orexis dianoetikê*): el intelecto tiene necesidad del deseo para ser puesto en

<sup>12</sup> Según la expresión de G. VATTIMO (*pensiero debole*).

<sup>13</sup> Carlos THIEBAULT, «Neoaristotelismos contemporáneos», in *Concepciones de la ética* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía), 1997, p. 35.

<sup>14</sup> Herbert SIMON, *Models of bounded rationality*, Cambridge (Mass.), 1983. Cf. la excelente presentación de Catherine Quinet, «La rationalité limitée ou procédurale ou encore intuitive selon Herbert Simon», in *Formes de rationalité et phronétique moderne*, éd. par A. Tosel, París, 1995 (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 574), pp. 67-118.

<sup>15</sup> A. TOSEL en el compendio citado en la nota precedente, p. 9.

<sup>16</sup> *Étic. Nic.*, IV, 11, 1126 a 4-6, 33.

<sup>17</sup> *Étic. Nic.*, I, 5, 1097 a 56; VI, 8, 1141 b 12.

movimiento, pero el deseo tiene necesidad del intelecto para mover a éste en el sentido de la decisión correcta<sup>18</sup>. Tomás de Aquino, en su comentario, ya había visto ahí un «*quaedam circulatio*»<sup>19</sup>. El círculo es aún más aprehensible en la relación recíproca (los escolásticos hablarán de «conexión») entre la virtud intelectual y la virtud moral: la virtud moral debe ser guiada por la prudencia, la cual está determinada por el *orthos logos*; pero la prudencia misma debe su clarividencia al hecho de que está penetrada de moralidad y supone pues la virtud moral. Hay que ser prudente para ser bueno, pero hay que ser bueno para ser prudente (ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν<sup>20</sup>). Vemos así que la regla moral, lejos de ser incondicional, debe incluir en su mismo enunciado las condiciones de su propia realizabilidad. Pero por otra parte vemos que el cálculo racional, la estimación de los medios y de las consecuencias, presupone en quien delibera una intención virtuosa, a falta de la cual la estimación se degradaría en un cálculo de utilidad o de oportunidad máxima, y la prudencia no sería sino habilidad. El círculo de la virtud moral y de la determinación intelectual correcta de esta misma virtud ha podido ser considerado como un círculo vicioso, no sólo en sentido lógico, sino en sentido moral: para un kantiano, hacer depender la formulación misma del deber de un cálculo de su realizabilidad (lo que supone una interpretación del contexto en el cual tiene que ejercerse) sería rechazar la categoricidad del imperativo y dar la espalda a la moralidad.

Este círculo está, al contrario, asumido como prefiguración del círculo hermenéutico por la corriente que se vincula a Gadamer. En el célebre capítulo de *Wahrheit und Methode* (1960) sobre «la actualidad hermenéutica de Aristóteles», Gadamer retoma para sí el análisis aristotélico de la *phronésis*, y lo erige en modelo de su propia hermenéutica. Según F. Volpi, el libro VI de la *Ética a Nicómaco* habría sido incluso la matriz de la hermenéutica heideggeriana del *Dasein*<sup>21</sup>.

Tras haber tratado, sobre todo, del concepto de filosofía práctica y de sus implicaciones metodológicas, no he hablado nada del contenido de la ética aristotélica. Pero la rehabilitación contemporánea del aristotelismo trata más bien de los procedimientos de establecimiento de la regla moral que de su contenido, que, además, coincide con el sentido moral común y no comporta alternativa alguna. Por ello, más que el contenido mismo lo que importa es el modo de su validación.

Acabo de emplear una palabra que, precisamente, juega un papel importante en la discusión contemporánea: la de «procedimiento». Nos preguntamos si las determinaciones morales (este acto es bueno o malo) reflejan propiedades objetivas del acto considerado o son, al contrario, la proyección sobre la naturaleza real o supuesta del acto moral del resultado de procedimientos subjetivos, que nada

<sup>18</sup> *Étic. Nic.*, VI, 2, 1139 b 4-5.

<sup>19</sup> THOMAS DE AQUINO, in *Étic. Nic.*, citado por G. Bien en su contribución al compendio citado en la nota 7.

<sup>20</sup> *Étic. Nic.*, VI, 10, 1144 a 36 y 1144 b 31-32.

<sup>21</sup> F. VOLPI, «*Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*», *Philosophisches Jahrbuch*, 96 (1989), pp. 225-240.



deben a esta naturaleza, pero se legitiman ellas mismas como procedimientos racionales o incluso simplemente útiles. Por ejemplo, desde la Antigüedad se plantea la cuestión de saber si las reglas de la justicia son el resultado de un contrato entre los hombres o son, al contrario, la simple codificación de un justo en sí, que sería inherente a la naturaleza de ciertos actos y faltaría en otros. Se habla, por un lado, de «realismo moral» y, por otro, de procedimentalismo. Este último término incluiría todo tipo de determinación cognitivista, por lo tanto externa, del acto moral, determinación que no tiene otro criterio de su validez que la validez del procedimiento que la autoriza. Esto valdría por ejemplo para la moral kantiana, puesto que la bondad del acto depende de su conformidad con la forma de la ley en tanto que ella manifiesta el poder de la razón de autodeterminarse. A la racionalidad procedimental se podría oponer una racionalidad substancial inmanente a la realidad humana viviente misma.

En este debate, Aristóteles suele ser colocado generalmente en el campo del realismo moral, por lo tanto del reconocimiento de una racionalidad substancial. Hay pues manifiestamente en Aristóteles un bien por naturaleza, un justo por naturaleza, que nosotros estamos invitados a discernir y no a construir<sup>22</sup>. El eudemonismo aristotélico es un naturalismo, puesto que la *eudaimonia* está definida como la actualización de lo que el hombre es más propiamente por naturaleza, la realización de las potencialidades más altas de la *naturaleza* humana. Pero lo que he dicho más arriba y que se refiere a otros aspectos del neo-aristotelismo me lleva a matizar la atribución a Aristóteles de un realismo o de un naturalismo moral en el sentido moderno. Pues la *physis* es todo lo contrario de un principio absoluto y objetivo, de donde se podrían sacar consecuencias constriñentes. Como el ser en general, que «se dice en varios sentidos», la naturaleza es múltiple en sus manifestaciones, ambigua en sus potencialidades. El principio mismo de la fundación natural llama pues a la interpretación y esta interpretación no es sólo el hecho del filósofo, sino de todos los hombres. Todos los hombres están de acuerdo en desear la felicidad, pero no saben la felicidad que desean<sup>23</sup>. Hay aquí una pluralidad de opiniones, que son otras tantas interpretaciones. Pero todas esas interpretaciones no tienen el mismo valor y corresponde al filósofo proponer la interpretación más englobante, más totalizante, en relación a la cual las otras opiniones aparecerán no falsas, sino parcelarias y ciegas hacia su propia limitación. La naturaleza en tanto que principio de la acción está subordinada a la interpretación que los hombres dan de ella, especie de auto-interpretación de la naturaleza humana. El hombre es un animal hermenéutico y, por esta razón, «político»<sup>24</sup>. El logos, en particular el logos intercambiado,

---

<sup>22</sup> Cf. P. AUBENQUE, «The twofold natural foundation of justice according to Aristotle», in R. HEINAMANN (éd.), *Aristotle and Moral Realism*, Londres, 1995 («The Keeling Colloquia 1»), pp. 35-47.

<sup>23</sup> *Etic. Nic.*, I, 3.

<sup>24</sup> Cf. P. AUBENQUE, «Herméneutique et ontologie. Remarques sur le *Peri Hermeneias* d'Aristote», dans M.A. SINACEUR (éd.), *Penser avec Aristote*, Toulouse, 1991 (Publications de l'UNESCO), pp. 93-106.



«puesta en común de las palabras y los actos»<sup>25</sup>, es el órgano de esta auto-interpretación de la naturaleza humana<sup>26</sup>.

El naturalismo aristotélico no es pues un naturalismo objetivista. Pero corre el riesgo de aparecer como un naturalismo roto. Con esto llego al último rasgo, el más espectacular pero no el más pertinente, del neo-aristotelismo contemporáneo. Se atribuye a Aristóteles que la norma moral, a falta de un fundamento universal contrario a su esencia, encuentra en la historia, en la tradición y la forma de organización espontánea propias de una comunidad cerrada, el fundamento teóricamente débil, pero existencialmente fuerte, de su validez, tal como es reconocida por los miembros de esta comunidad. Las virtudes mismas serían modelos de comportamiento propios de una cultura determinada y diferentes de una cultura a otra. El recurso a Aristóteles toma aquí el sentido de una protesta neorromántica contra el universalismo abstracto de la tradición racionalista, que disuelve la comunidad en una yuxtaposición de individuos intercambiables, pero portadores de los mismos derechos y de la misma dignidad, y que deciden por contrato alienar, en el interés de todos, todo o parte de su libertad. Éste es, simplificando mucho, el sentido del debate hoy tan vivo en Estados Unidos entre liberales y comunitaristas, entre la reivindicación universal de los derechos del hombre y la defensa de los derechos específicos de cada comunidad, siendo el primero de estos derechos afirmar su propia identidad y el rechazo de disolverla en una universalidad incluso racional. En este debate, es bien sabido que los comunitaristas (A. McIntyre, Ch. Taylor, Michael Walzer entre otros) se apoyan en Aristóteles.

Como yo me siento personalmente más próximo de los liberales que de los comunitaristas, he querido verificar la legitimidad de la pretensión de estos últimos a reclamarse de Aristóteles. El texto central es el de *Étic. Nic.*, v, 10. Aristóteles distingue claramente entre el derecho fundado sobre la convención (derecho positivo) y el que está fundado sobre la naturaleza. Este último debería ser el mismo en todas partes, a la manera como el fuego, fenómeno natural, quema de manera idéntica en Grecia y en Persia (1134 b 26). Tratándose de un fenómeno humano, Aris-

---

<sup>25</sup> La expresión se encuentra varias veces en la *Ética a Nicómaco* (II, 7, 1108 a 11; IV, 12, 1126 b 11; IV, 14, 1128 b 5). Ha sido señalada por H. ARENDT y B. CASSIN (*op. cit.*).

<sup>26</sup> La puesta en práctica de esta hermenéutica, como instrumento de una acción a la vez buena y exitosa, es la deliberación (*bouleusis*), que es el acto dianoético-práctico de la parte opinativa y calculativa («logística») del alma racional. Se trata de un procedimiento perfectamente codificado (*Étic. Nic.*, III, 4-5) según la analogía política del funcionamiento de una asamblea (*boulê*) deliberante. Es la deliberación la que, aclarando la elección, determina en cada ocasión lo que hay que hacer. Y consiste, dado el fin y este fin siendo bueno si la voluntad es recta, en elegir los medios más propios —a la vez morales, eficaces y en la medida de lo posible desprovistos de nocividad secundaria— para realizar ese fin. Esto supone que sean pesadas y comparadas las razones que hablan a favor de tal o cual solución alternativa, hasta que una elección preferencial (*prohairesis*), análogo al voto en una asamblea parlamentaria, determine con un mínimo riesgo de error el partido más deseable. J. Habermas ha reconocido recientemente la pertinencia política siempre actual (en particular para el funcionamiento de la democracia) de este «modelo deliberativo». Cf. J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/Main, 1996.



tóteles admite que las reglas del derecho natural puedan ser variables de una comunidad a otra sin cesar por ello de ser naturales (1134 b 32): la variación no es un criterio suficiente de no-naturalidad, como tampoco la uniformidad, si está impuesta, es un criterio de naturalidad (así la ambidextralidad, si por casualidad estuviera extendida a todos los hombres por efecto de una educación contra natura). Interpreto ahora este análisis, que disocia parcialmente naturaleza y permanencia, como una concesión a la objeción de la variabilidad que se puede dirigir a la tesis del derecho natural «en todas partes el mismo», y no como la afirmación de la variabilidad del derecho natural mismo. Es lo que dicen las líneas 1135 a 3-5.

Las reglas de derecho (*dikaia*) no naturales sino humanas no son en todas partes (*pantakhou*) las mismas, ya que tampoco las constituciones lo son, sino (allá) que no hay más que una sola constitución que sea en todas partes (*pantakhou*) naturalmente la mejor<sup>27</sup>.

Hay pues una unidad y una universalidad de la naturaleza humana, del hombre como «animal que posee el *logos*»: el *logos* introduce ciertamente en el interior de la naturaleza humana la posibilidad de la discusión sobre los fines y la deliberación sobre los medios, por lo tanto, en oposición a una uniformidad abstracta, un cierto pluralismo en la formulación de las reglas éticas, en la definición de los modelos aretológicos de comportamiento, en la elaboración de las constituciones. Pero el *telos* de la auto-realización de la humanidad, de la excelencia (*to ariston*), permanece el mismo para todos los hombres y, a pesar de la diversidad de los fines particulares, asegura la unicidad teleológica de lo que es en todas partes naturalmente lo mejor. Es además lo que afirman claramente las célebres primeras líneas de la *Ética a Nicómaco*. No se puede apoyar sobre la autoridad de Aristóteles el particularismo y el relativismo morales hoy tan ampliamente extendidos. El papel del *logos* se mantiene central e, incluso si está mediatizado y pluralizado por la discusión, universal.

Traducción del francés para *Laguna* de Iñaki MARIETA HERNÁNDEZ

---

<sup>27</sup> Aquí corrijo la interpretación que primeramente había propuesto de este pasaje, intentando dar a *pantakhou* un sentido distributivo («en cada lugar») y no colectivo («en todos los lugares») (P. AUBENQUE, «La loi selon Aristote», *Archives de Philosophie du Droit*, 1980, pp. 147-157, not. p. 154). Me remito a una de las razones propuestas por T. ENGBERG-PETERSEN («A reply to Pierre Aubenque» en la compilación citada en la nota 23 más arriba, pp. 55-56). Cf., en último lugar mi artículo «Aristote est-il communitariste?», en *En torno a Aristóteles. Hommage à P. AUBENQUE*, Santiago de Compostela, 1998, pp. 31-43.