

## CAPITULO 15

### 15- LA ETICA DEFINITIVA DE ARISTOTELES o el tratado moral contemporáneo al *Del Alma* \*

Desde el tiempo en que Jaeger propusiera su visión cronológica de las obras de Aristóteles hasta hoy, se han ido perfilando nuevas hipótesis<sup>1</sup>. A partir de ellas queremos dar un paso adelante en la marcha de conjunto.

La cuestión del libro X de la *Etica* editada por *Nicómaco*, cap. 6-9, de la que nos ocuparemos en este artículo, es la de descubrir exactamente su lugar dentro de la cronología de las obras aristotélicas. El problema es de fondo y tiene la mayor importancia, porque, o es un fragmento de la *Etica*, contemporáneo al tratado ético editado por Eudemo, o es un texto aún anterior, es decir, entre el *Protréptico* y la *Eica a Eudemo*, posición que tiene sus defensores, o, simplemente es de

\* *Et. Nic. X*; 6-9; 1176 a 30- 1179 a 32, Quizá también *Et. Nic. VII- X-5*.

la época de los otros libros de la *Ética a Nicómaco*, o, y es lo que proponemos, se trata de la *Ética definitiva*, en el período postremo de los tratados escritos entre el 330 al 322 a.C.

La cuestión es relativamente simple de plantear a partir de los siguientes supuestos: ¿se encuentra o no en el libro X, 6-9, la presencia de una estructura hilemórfica antropológica? Si la respuesta es afirmativa deberemos aceptar la contemporaneidad con el tratado *Del Alma*.

15.1 Ciertamente este libro no es del período inicial (360-348). El Aristóteles platónico es absolutamente desconocido en el libro X. La distinción radical entre la vida contemplativa y la *frónesis* (1178 a 2-22), entre la vida teórica y la vida moral, la diferencia entre el *nous* y las virtudes morales<sup>2</sup>, nos manifiestan un Aristóteles plenamente consciente de las estructuras de su sistema moral. No se critica siquiera a Platón, cuya superación parece desde antiguo asegurada. Para nada aparece ningún ejemplo sobre la Idea de bien. Lo divino, la vida de los dioses es el objeto de la teoría, pero no ya los Universales de Platón. En esto se diferencia aún claramente de la *Ética a Eudemo* y del libro I de la *Ética* que comentamos. Es evidente que, con respecto a esta última, se podría argumentar que al comienzo propuso su propia posición a partir de la crítica de sistemas éticos contrarios ( en el libro I), y, en el libro X, sólo se ocupó de analizar el último componente de la felicidad. De todos modos, aun con respecto al libro I de la *Ética* editada por *Nicómaco*, no podemos dejar de constatar muchas diferencias.

15.2 En el libro I se proponía como fin supremo, sin lugar a dudas, el fin de la ciudad, el objeto de la política; el bien común (*Et. Nic. I, 1: 1904 a 22-28*). Cuando proponía el análisis ya tradicional de las tres vidas para deducir la noción de felicidad, incluía igualmente la vida contemplativa (*hó Theoreticós*, 1096 a 4) -pero no habla del *nous*-, y circunscribía la vida política a una noción corriente de pretender los honores. Después de criticar la Idea unívoca del bien, según Platón, y analizar la analogía del bien, nos da su definición de felicidad:

El bien del hombre es la actividad del alma (Psijés) según la virtud (*Et. Nic. I,6,1096 a 16*).

La noción que nos interesa fundamentalmente es la *del alma*. Aristóteles tenía plena conciencia de que las estructuras antropológicas son el fundamento de la moral, por ello, al final del libro I nos explica:

Como ya hemos tratado las cuestiones del alma ( en las obras anteriores al 330 a.C., en los diálogos *Eudemo, Del Alma*) en tratados de vulgarización bien conocidos por el público... ello nos permitirá utilizarlas aquí (*Et. Nic. I, 13; 1102 a 26-27*). [Y concluye que] la división de la virtud misma depende de la división de la parte del alma que tiene *lógos* ( racionalidad). Denominamos, en efecto, unas como las virtudes del pensamiento y otras las del *carácter* (*ethikás*). La sabiduría (*sophían*, la *synesin* y la *frónesin* son las del entendimiento; la liberalidad y temperancia son las virtudes del carácter (*Et. Nic. I, 13; 1103 a 3-7*). ¡Es la división Xenocrática!

Analicemos ahora como, para el Aristóteles del libro I-e igualmente en alguno de los restantes libros de la *Etica*-, el alma se comporta como algo distinto del cuerpo ( de allí la triple división de bienes: del alma, del cuerpo y exteriores). Las virtudes del entendimiento no incluyen al *nous*, siendo la función suprema la sabiduría (*sophía*)<sup>3</sup>.

15.3 De todos modos quedaba siempre la posibilidad para el análisis de una actividad todavía más excelente que la sabiduría y la prudencia, cuando nos dice:

Si se objeta que son la política y la sabiduría las ciencias supremas por cuanto el hombre es superior (en esto) a todos los animales, esto no modifica la cuestión porque sobre el hombre hay otros seres de naturaleza más divina que él, que son, tomando un ejemplo evidente y visible, los astros que componen el sistema celeste (*Et. Nic. VI,7; 1141 a 33-b1*).

Pareciera que la *Etica* (libro I-IX) ha sido pensada reductivamente, o, si se quiere, como sólo discerniendo el "bien humano" y no el "bien divino en el hombre". La palabra "bien humano" es frecuente en la *Etica*<sup>4</sup>. Por ello, la explicación del problema del *nous* al fin de la *Etica*, como el análisis de la actividad divina o beatitud divina en el hombre,

podría perfectamente aceptarse. Si sólo fuera una continuación de la exposición anterior deberíamos situarla en el período instrumentalista previo al hilemorfismo. Pero, hemos notado algunos indicios que nos hicieron dudar de la hipótesis de Nuyens -ya que sólo se trata de una hipótesis que nunca demostró-.

15.4 El libro X, después de una rápida introducción sobre la felicidad como actividad del *otium* (cap.6), nos da una definición de felicidad distinta a la del libro I (y que es respetada por todos los manuscritos conocidos):

La felicidad es una actividad según la virtud (*Et. Nic. X, 7; 1177 a 12*); [lo que ya había indicado un poco antes cuando expresaba que] ajuicio de todos la vida feliz (*eudaímon bíos*) es la vida según la virtud (*Ibid., 6; 1177 a 1-2*).

La noción de alma ha sido eliminada de las definiciones. ¿Cuál es la causa? ¿Un mero error? No lo parece ya que la palabra *alma* no aparece una sola vez en este tratado [1177 a 4, que Gauthier traduce "de l'•me" (I, p.303) no corresponde con el texto griego], lo que nos deja ver una cierta voluntad de expresar una nueva estructura antropológica. y lo que más llama la atención es que se habla del cuerpo pero se evita hablar del alma:

Gustar de los placeres del cuerpo... No es en tales pasatiempos en los que reside la felicidad, sino más bien en la actividad según la virtud (*Et. Nic. X, 7; 1177 a 6-10*).

En este caso, el indicar la oposición entre una actividad del cuerpo y la del alma según la virtud era inevitable, de poseer todavía la estructura antropológica del libro I. La ausencia del término *psijé* no es un mero error sino una expresa *exclusión o corrección* posterior. En ambos casos nos indicaría una nueva posición de Aristóteles.

¿Por qué habría de eliminar la noción de alma? o, de otro modo, ¿cómo no pudo hablar de alma en su *Etica X,6-9*?

15.5 En una antropología como la del libro I, la actividad contemplativa es la actividad suprema del alma, y el alma es necesario que se la incluya en toda definición de felicidad. No así si la actividad más perfecta fuera el *nous* {Intelecto } que no es ya parte del compuesto humano:

En cuanto al Intelecto (*nous*) y la facultad teórica nada es más evidente: pareciera que se trata de un género de alma totalmente diferente, lo único que pueda separarse (*jorizesthai*) como lo eterno (puede separarse) de lo corruptible (*Del Alma* II, 2; 413 b 24-26)<sup>5</sup>.

A partir de esta antropología no valdría ya la pena hablar del alma. Unas son las virtudes del compuesto (qué incluye el alma sin nombrarla) y que dicen relación con lo corruptible, al cuerpo y las pasiones; y, por otra parte, está el *nous* que es la actividad que produce la felicidad suprema, propiamente divina, separada de las virtudes del compuesto y de las pasiones del cuerpo. Es decir, la beatitud propiamente divina sería distinta de la humana, de las virtudes políticas, ya que la vida infralunar necesita de la ciudad.

En la *Ética* del período instrumentalista había siempre hablado de que la felicidad era un bien divino -aunque no lo había explicado nunca enteramente-. Ahora repite igualmente que la felicidad debe ser algo "bello y divino" ( 1177 a 15), "lo más divino " que haya en el hombre (Ibid). Esta actividad es el *nous*. No se dice que sea una potencia, facultad o virtud, sino sólo una actividad, un acto, una teoría (Ibid, a 16-21).

Después, Aristóteles, continúa algunas reflexiones que ya había comenzado en el libro VI, 6, al hablar del filósofo. Es interesante indicar cómo ya hablaba en el libro VI, de un "fin de la primera parte de la exposición de la sabiduría y la filosofía... la parte del *alma* en la que cada una es virtud" (VI, 11; 1143b 14), incluyéndose así este libro, por el modo de tratar la cuestión del alma, en el período intermedio. No así en el libro X, 6-9, donde la actividad del filósofo además de ser la más placentera es la más "autónoma" (1177 a 27: *autárkeia*) de los

bienes exteriores (1178 a 24-b 7)<sup>6</sup>. El Intelecto no podía ser tratado en el libro VI porque no era, ni siquiera allí ( sic), una virtud.

15.6 Ahora, Aristóteles, nos propone una *Etica* en consonancia con el tratado *Del Alma*, que se distingue claramente de la *Política* pero no en el sentido que se lo ha creído tradicionalmente. Ahora la *Etica* sería el ámbito del uso recto de lo necesario -bienes externos y virtudes- para alcanzar la suficiencia como condición de la vida divina de la contemplación; mientras que la *Política* sería la ciencia de la vida práctica del compuesto humano -que tiene relación necesaria con el cuerpo, con la ciudad: orden *secundario* de la actividad-. La *Etica* se ordena -en el libro X- a la beatitud divina del Intelecto; la *Política* a la beatitud secundaria, práctica y ciudadana, al bien común. Esta distinción -entre los objetos divinos de la contemplación y el bien común-, al contrario de lo que pueden pensar ciertos autores, no sólo no es un regreso al platonismo, sino que, llegando a las últimas conclusiones de las estructuras helénicas, Aristóteles se aleja definitivamente de su maestro.

Veamos todo esto por partes. Comencemos por comprender la distinción entre la vida divina de la contemplación y la política o práctica del compuesto:

Pues no es en tanto que hombre que el hombre vivirá de tal modo (según la contemplación), sino en tanto que hay en él algo de divino (*Theiôn ti en autô*); y en tanto ese algo divino sea superior al compuesto (*sinthêto*), así su actividad (*enérgeia*) se impondrá sobre las otras virtudes (que son las del compuesto) (*Et. Nic. X, 7; 1177 b 26-29*).

En estos capítulos el filósofo adopta una terminología biológica, que nos hace pensar en un "período biologista" aplicado ahora al hombre. Esto queda probado por el uso del término "el compuesto" (usado en el *Del Alma* II,1, 412 a 15; "substancia compuesta" de materia y forma) pero ahora con vinculaciones a sus corolarios éticos. No puede ser el "compuesto" de Platón, porque sus constitutivos son -para Aristóteles- el cuerpo y el alma pero no el Intelecto -que formaba parte

del compuesto-. En el compuesto de Aristóteles las virtudes políticas, incluyendo la prudencia y la justicia, que tienen por sujeto al alma, son independientes del Intelecto, que aparece como una "actividad" pero no como virtud. Sobre este dualismo nuevamente instaurado nos explica el filósofo:

Si se dice divino el Intelecto con respecto al hombre, se dirá igualmente vida divina (la vida del Intelecto) con respecto a la vida humana (*Et. Nic. X,7; 1177 b30-31*).

La vida humana, la del compuesto, es mortal; mientras que la vida divina ( Cfr. *Del Alma* 430 a 22-24) es inmortal ( *athanatizein*); por ello la felicidad es "la vida según el Intelecto (*hó katá ton noun bios*)" (1178 a 6-7). Por el contrario la vida del compuesto, la vida política, la del cuerpo, no es la principal-conclusión que se opone a la propuesta del libro I, donde decía que el bien de la ciudad, objeto de la política, era el bien supremo-:

Es sólo secundariamente (*Deutéros*) / que es feliz vida/ según las otras virtudes. En efecto, las actividades según las otras virtudes son bienes humanos (*ai anthropinai* (*Et. Nic. X, 8; 1178 a 8-9*)).

Lo que más llama la atención es que en este segundo rango de virtudes, se incluye no sólo la justicia sino igualmente la prudencia (*frónesis*). y bien, la justicia, la fortaleza, la prudencia como virtud ética, y todas las demás, son secundarias por la siguiente razón (leer con atención la enumeración de 1178 a 10-19):

Todo esto porque las virtudes éticas están ligadas alas pasiones (*páthesi*) que tienen por sujeto al compuesto (*síntheton*). Y las virtudes del compuesto son virtudes humanas ( *áretai anthropinai*), y por consecuencia es humana la vida según estas virtudes y la felicidad que se encuentra en ellas (*Et. Nic. X, 8; 1178 a 19-21*).

Pero, para dar aún mayor fuerza al nuevo dualismo instaurado - no ya de tipo platónico sino estrictamente aristotélico- agrega claramente:

Por el contrario [se refiere a la relación de las virtudes morales y el compuesto] el Intelecto está separado (*keporisméne*) (*Et. Nic. X*; 8; 1178 a 22).

¡Separado! He aquí un término técnico del Aristóteles del tratado *Del Alma*. Separado del compuesto y por ello de sus virtudes. y como la actividad cívica debe ubicarse en el primer rango de las acciones virtuosas (éticas) (1177, V, 12-16), el Intelecto tiene por objeto lo divino, que supera en mucho el fin que se propone la virtud ciudadana, el bien común:

Las acciones virtuosas son en primer lugar las acciones cívicas y militares... y estas acciones aunque tienden a un fin (*télos*) no son dignas de ser elegidas por sí mismas. Muy por el contrario en el caso del Intelecto... (*Et. Nic. X*; 8; 1177b 16-19).

15.7 El Intelecto, entonces, al estar separado del compuesto necesita, para hacer feliz al hombre, sólo una mínima suficiencia de bienes humanos (autarquía = *aútarkes*, 1177 b 21) o de los bienes exteriores ( 1179 a 1 y ss. ), ya que "feliz es la vida del que practica la virtud" ( 1179 a 9; no habla nunca del alma) poseyendo los bienes necesarios (pero no más de lo estrictamente necesario).

Es importante ver cómo, entre los pocos filósofos que nombra Aristóteles en estos capítulos del libro *X*, se encuentra Anaxágoras (1179 a 13) cuya doctrina había utilizado tanto en el *Del Alma* ( 404 a 25 y ss.; 450 a 13; b 19; etc.). El intelecto estando separado de las contingencias políticas necesita de los bienes de la ciudad y de sus virtudes sólo como condición. Es por ello que el filósofo es, y no el político, el hombre más perfecto:

¿El hombre cuya actividad consista en ejercer el Intelecto y cultivarlo no será el hombre más perfecto y el más amado de los dioses?.. El filósofo será de todos los hombres el más dichoso (*Et. Nic. X*, 9; 1179 a 23-31).

Esta posición podría hacernos pensar que Aristóteles ha vuelto a un período superado del platonismo -o, aún, que dicho libro es



efectivamente de un período platónico-. Hay varias razones para pensar que no es así.

En primer lugar las similitudes con el libro *Del Alma* ( el Intelecto separado, inmortal, impasible o no mezclado con las pasiones del compuesto, divino, más que humano, etc.). Aunque nunca se expresa el hilemorfismo ( es decir, que no indica expresamente la composición con los términos "cuerpo -alma") ni se usa la noción de *enteléjia*, sin embargo, se está siempre tratando la estructura humana como un compuesto y por ello no se encuentra necesidad de hablar ya del alma. En su período platónico no podía excluir el alma de su función suprema. Pero lo que es más, se distingue entre la actividad ética del entendimiento (*frónesis*) y el Intelecto; una como virtud política mezclada con el cuerpo, el otro como el Intelecto separado ( 1178 a 14-22). Platón al tratar de las facultades intelectuales nunca habla de una facultad intelecto-práctica. Por otra parte, el objeto del *nous* es el bien, la Idea de Bien, para Platón, que es el paradigma del bien por imponer en la ciudad. Para Aristóteles en cambio, el objeto del Intelecto es lo divino extra-político, las esferas eternas por ejemplo; el bien común, el objeto de la justicia y la prudencia, es un bien humano, un bien intra o infra lunar, corporal, corruptible.

15.8 Si esto fuera así, la cronología que nos propone Nuyens y Gauthier-Jolif, habría que modificarla del siguiente modo, simplificando el cuadro e indicando sólo las obras esenciales (véase cuadro.)

El alma, al formar parte del compuesto, no era ya la que podía ser sujeto de la actividad divina y suprema; la unidad hilemórfica del compuesto humano exigía, a la conciencia helénica, constituir el dualismo antropológico en un nuevo nivel: entre el compuesto mismo. y el intelecto. En el lugar de las tres vidas (la del placer, la de los bienes útiles, la de las virtudes honestas; (*Et. Eudemo* I,4), hay sólo dos vidas (la de las virtudes del compuesto humano, el bien humano; la vida del Intelecto, la vida divina; (*Et. Nic.X*,6-9). La vida divina, la de los filósofos, no contempla ya el mundo de las Ideas, sino el mundo divino ( desde su más visible nivel, el de los astros, 1141 b 1).

PERIODOS EN AÑOS*	DIALOGOS	FISICA METAFISICA ANTROPOLOGIA	CURSOS DE ETICA	POLITICA
360 a. J.C. Academia	Gryllos Eudemo Protréptico	<i>Física VII</i>		
348 Assos-Mitilene	Himno de Ilermias, De la realeza	<i>Física I-IV VIII; Del cielo; Metafísica A, B, Gamma, K (1-8), M (9-10) N.</i>	<i>Etica a Eudemo I-III [Libros comunes]</i>	<i>Política VI-VIII, II-III Recop. de const.</i>
335 Atenas Liceo		Meteorológicas	<i>Etica a Nicómaco I-IV</i>	<i>Política IV-VI, I</i>
330/322		<i>Del Alma;</i> el resto de la <i>Metafísica</i>	<i>Et. Nic. X 6-9 (y quizá VIII-X,5)</i>	<i>Const. de Atenas</i>

\* Las fechas indicadas en la primera columna son sólo indicatorias, porque después de la obra de J. Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist* (Paderborn, 1952), deben considerarse las obras de Aristóteles más elásticamente en el tiempo, y es mejor hablar de un *Corpus Aristotelicum* dentro del cual la fecha de la muerte de Aristóteles (322 a. C.) no cerraría de ninguna manera dicho conjunto de tratados filosóficos. La *Etica definitiva* bien pudo ser de Aristóteles o de sus discípulos, pero contemporánea al *Del Alma*.

La inmortalidad del alma-ausente en sus *Éticas* desde el 348 al 330 (C.fr. *Et. Nic.* 1,11, 1100 a 12-14; III, 9, 1115 a 26; etc.)- es ahora reemplazada por la inmortalidad del Intelecto. El alma es definitivamente incorporada al compuesto hilemórfico.

En el libro X de la *Etica* no encontramos nada de lo que Nuyens indica ser la característica del período instrumentalista: "El cuerpo y el alma son todavía consideradas como dos cosas"<sup>7</sup>.

Gauthier, negando a la *Etica* editada por Nicómaco, libro X, el título de definitiva ( después del 330), describe en cambio adecuadamente nuestra conclusión (siendo exactamente la contraria a la que llega él mismo), cuando nos dice que en este período (330-322) descubre, Aristóteles, "la aplicación al alma (al alma humana), de la teoría hilemórfica; y, por otra parte, reafirma la trascendencia, no ya del alma, sino del Intelecto, al mismo tiempo que la afirmación de la trascendencia de Dios" (hubiéramos dicho más acertadamente "lo divino")<sup>8</sup>. Pero, lo que nos llama la atención es que este autor tan cuidadoso e informado -con quien tuvimos ocasión de hablar acerca de todo esto en Le Saulchoir-, llega a escribir: "Por otra parte, el interés de estas consideraciones es para nosotros totalmente negativo, porque la *Etica a Nicómaco*, no solamente no había elaborado la teoría del Intelecto que desarrollará en el *Del Alma* sino que no tenía de ello aún la menor sospecha"<sup>9</sup>. ¡Nos oponemos, entonces, a esta conclusión! Aristóteles no pudo escribir el libro X, 6-9 de la *Etica* editada por *Nicómaco*, sin tener ya las hipótesis de su *Del Alma*, es decir, es contemporánea o al menos del mismo período de su desarrollo sistemático.

Gauthier describe, negándola, la *Etica definitiva*: "Había en esa teoría ( del *Del Alma*) el germen de una moral trascendental, de una mística aún: esta moral y esta mística, no debemos buscarlas en la *Etica a Nicómaco*, como no podemos buscar una moral hilemórfica"<sup>10</sup>. ¿La descripción del filósofo en el libro X, 9, no es acaso la de ese místico? El filósofo es "el más amado de los dioses", "el filósofo es el más feliz de todos los hombres"; el objeto del Intelecto "es lo más divino" (1177 a 15). No es ciertamente un místico piadoso, pero es un místico religioso, un contemplativo.

El libro X de la *Etica a Nicómaco*, es posterior al 330, o al menos - lo que para nuestros fines es lo mismo-, fue profundamente corregido a partir de la misma estructura antropológica del tratado *Del Alma*.

15.9 Veamos un poco más detenidamente las críticas a nuestra posición. En primer lugar, ¿de qué modo trata Nuyens la cronología de la *Etica* editada por Nicómaco? Dice que "la teoría hilemórfica aplicada al ser viviente debería usar *tois anthrópois*"<sup>11</sup>. En lugar del *psijais* de la *Etica a Eudemo* (11,3; 1121 a 13, como por ejemplo en *Del Alma* I, 4; 408 b 11-15). En la *Etica a Nicómaco* X se usa frecuentemente la palabra *ánthropos* y se ignora la de *psijé*. Nuyens no se ocupa de mostrar una cronología interna de la *Etica*, sino que se limita a buscar aquí o allí algunos argumentos, no del todo probantes. En el I, 13 indica cómo Aristóteles habla de las virtudes humanas no como del cuerpo, sino exclusivamente del alma (1102 a 16-17), mientras que "en el *Del Alma*", por el contrario, insiste precisamente en el hecho, de que fuera del pensamiento puro, el alma no posee actividad propia" (1,1; 403 a 16-17)<sup>12</sup>. En el libro X a tal punto el alma no posee actividad propia exclusiva que no se la nombra siquiera, ya que es parte del compuesto. Nuyens aún argumenta en nuestro sentido cuando explica que la diferencia entre la *Etica a Nicómaco* II, 4, 1105 b 21-23, y el *Del Alma* I, 1, 403 a 16-18, consiste en que en la primera se usa la fórmula *pháthe ente psijé* mientras que en el segundo *pháthe* dice relación del alma al cuerpo. La posición del *Del Alma* se encuentra exactamente en la *Etica* X cuando expone:

Entonces son éstas, como puede verse, actividades humanas. Por otra parte, la virtud ética proviene, al juicio de todos, del cuerpo, y en gran medida se encuentra relacionada a las pasiones (*páthesin*). y también la prudencia está ligada (*sinézeuktai*) a la virtud ética... porque, por otra parte, las virtudes éticas están también ligadas a las pasiones, que tienen por sujeto al compuesto (*sintheton*) (1178a13-20).

¿Cómo es posible ignorar este texto? Gauthier (III, p.893), comentando este texto confunde las cosas sin explicarlas. Dice que las pasiones tienen para Aristóteles (*Et. Nic.* 11,4; 1105 b 19-25) su sujeto propio en el alma ( como Nuyens lo explica), pero evita comentar lo

fundamental: que dichas pasiones no sólo “incluyen fenómenos corporales”, sino que, además, tienen “por sujeto al compuesto” (*peri tò syntheton*). Era aquí el lugar para demostrar que Léonard (*Le bonheur chez Aristote*, pp. 204-205) no tiene razón, ya que sostenía que estas líneas aristotélicas son claramente hilemórficas (usa, además, Aristóteles, una buena cantidad de verbos expresivos del compuesto: *symbáínein*, *synokeiósthai*, *synézeuktai*, etc.). Gauthier sólo responde que la palabra “compuesto” es usada por Platón (III, p. 894) (*Fedón* 78 b-c), pero olvida decir que lo usa igualmente Aristóteles en el *Del Alma* II, I (412 a 15: *synthéte*), Lo que no llega a mostrar es que el compuesto de Platón es radicalmente diverso del de la *Ética* X, ya que aquí el compuesto es el sujeto de las virtudes humanas de la vida activa y política exclusivamente, reservándose para el Intelecto la actividad divina -división contraria a la de Platón-; pero aún diferente a la de Xenócrates, que hablaba del alma racional e irracional; mientras que aquí, Aristóteles, no habla para nada de alma, sino de compuesto corporal y de Intelecto, que es claramente el hilemorfismo del *Del Alma*. En verdad, ni Nuyens ni Gauthier han demostrado lo que hipotéticamente han avanzado; no han llevado ningún argumento hasta sus últimas consecuencias; han eludido los textos difíciles o los han “tapado” con analogías que no soportan la crítica. Uno de esos argumentos engañosos es el que muestra la semejanza entre el Intelecto de la *Ética a Nicómaco* X, 7 (1178 a 2-3) y el del *Protréptico*, por una mera semejanza en el plantear la cuestión. Pero lo que más llama la atención es que Nuyens llega a decir: “la visión sobre la relación entre el cuerpo y el alma -en el libro X- no concuerda tampoco con el del *Del Alma*” (p. 192). ¿En qué texto se apoya para afirmarlo? Aristóteles no utiliza ninguna vez la palabra *alma*, y todo muestra lo contrario. Además agrega, sin demostración alguna, que la *Ética a Nicómaco* fue escrita antes del *Del Alma*: “es posible sostener que fue anterior al *Del Alma*,’ puede aún pensarse en unos diez años, lo que sería suficiente” (Ibid). Jaeger y Burnet creían igualmente que la psicología de la *Ética a Nicómaco* era distinta a la del *Del Alma*.

Por el contrario Mansión (*La genèse de L' oeuvre d'Aristote*) (p.451) dice que la *Etica X* es contemporánea al *Del Alma*; lo mismo Ross (*Aristotle, Selections*, p. XIX).

15.10 Volvamos al que ha efectuado el mejor trabajo hasta el presente. Gauthier explica que "con las *Éticas* no hemos llegado todavía allí (al *Del Alma*), pero no nos encontramos tampoco en la época del *Protréptico*. No hay ya un alma inmortal, pero no hay todavía un Intelecto agente" (III, p.855). Esta descripción se opone al argumento, que el mismo Gauthier propone, de que el Intelecto de la *Ética a Nicómaco X* podría ser el del *Protréptico* (argumento de Nuyens) pero aceptando que el alma no es inmortal, aunque no constatando este autor que no se habla nunca del alma. ¿De qué otro Intelecto podía hablar en la *Etica X* que no fuera del Intelecto del *Del Alma* ( que, por otra parte, Aristóteles nunca llamó Intelecto "agente")?

Aún más asombro nos causa la siguiente afirmación: "La ciencia que puede tenerse de las realidades divinas (por) el Intelecto unido al cuerpo ha sido muy modesta (en las *Éticas*)" (Ibid). ¿Unido al cuerpo? Expresamente indica que el Intelecto está separado del compuesto ( 1178 a 22), y nunca dice que sea virtud, mucho menos ciencia ( en el libro X). Nuestro comentador no podía evitar este texto (tratado en el t.III, p. 893), pero, aunque lo estudia, evade, sin embargo, la cuestión. En primer lugar, admite que Nuyens no justificó su posición; después, expone la doctrina de Léonard -que nos parece la más justa- a quien sólo responde: "En esto, creemos nosotros, que se equivoca, ya que Nuyens vio mejor" (III, p.894). ¡Es imposible pretender demostrar con una mera proposición que se reconoce no fue demostrada! Gauthier escribe que en la *Etica X*, "Aristóteles, en contradicción formal con la psicología del *Del Alma*, afirma que el hombre es el Intelecto y no el compuesto" (p.895). ¡No demuestra tampoco ese juicio un tanto peregrino! Por el contrario, Aristóteles manifiesta una y otra vez (1177 b 26-31) que el compuesto es el sujeto de la vida humana, mientras que el Intelecto es lo divinamente sobreañadido. A tal punto, que se ve exigido a demostrar por qué el Intelecto, siendo divino, es, sin embargo, lo más precioso que posee

el hombre (1178 a 2-13). Gauthier dice que el Intelecto de la *Etica X* no es el Intelecto del *Del Alma*, sino "la parte racional del alma todavía concebida como una substancia" (Ibid). ¿Qué texto aduce? Ninguno. ¿Cómo podía demostrar que es una parte del alma si ni siquiera habla de ella en una sola ocasión? Esto lo lleva a interpretar erradamente un texto central: "Sólo la psicología platónica le permite a Aristóteles afirmar, como lo había hecho Platón, que el hombre es el alma, y más precisamente la parte racional del alma, y que el cuerpo permanece extranjero" (Ibid). Para ello cita 1178 a 2-4. ¡Es exactamente lo contrario! Sin referirse al alma platónica sino al Intelecto del *Del Alma*, lo que demuestra es que dicho Intelecto está separado del compuesto ( 1178 a 19-20)."Estamos todavía en las perspectivas de una psicología platónica de Aristóteles" -agrega Gauthier, (Ibid)-. No es así, la antropología de la *Etica X* no es platónica, es la estructura aristotélica más alejada de Platón y distinta de la de Xenócrates. Por ello su *nueva Etica*, aunque ha recuperado lo mejor de la tradición griega -la contemplación de lo divino y el compromiso político- se encuentra todavía en un estado dubitativo, germinal. La *Etica X*, 6-9, debe colocarse en el período 330-322), aunque solo en los primeros años ( 330-326) , porque, ciertamente, no fue íntegramente escrita después de haber escrito los libros del *Del Alma*, pero supone todas sus conclusiones.

15.11 Con esto hemos sólo demostrado la distancia existente entre el libro *I* al *X* de la *Etica* editada por Nicómaco, y la contemporaneidad de la estructura antropológica del libro *X* con el *Del Alma*. Trabajos específicos podrán estudiar más detenidamente cada uno de los libros restantes y descomponer los elementos más antiguos y recientes. Si esta *Etica* fue un cuadernillo de clase constituido progresivamente -aunque posterior, no en los libros comunes, a la *Etica a Eudemo*-, será necesario, a partir de la estructura antropológica, de la evolución de la doctrina de la felicidad, del sistema de las virtudes y su desarrollo, ir clarificando, parte por parte, este tratado ético que significa en la historia de las filosofías morales, su mejor ejemplo:

Las virtudes del *compuesto son las virtudes humanas*, y en consecuencia es humana la vida según estas virtudes e igualmente su felicidad (humana). Al contrario, el *Intelecto se encuentra separado* (1178 a 20-22).

Gauthier, traduciendo -pero en verdad interpretando el libro *X* como anterior al *Del Alma* -dice: "al contrario, la virtud (sic) del Intelecto es una virtud (sic) que existe fuera del cuerpo (sic)" (I, p.309). El intelecto está separado, pero no del cuerpo sino del compuesto del que acaba de hablar.

El filósofo vive la vida divina del Intelecto, autónomo de la vida de la masa, de la vida política. Es el místico asombrado ante lo divino que es la causa de su felicidad, su gozo constante. "Pero en tanto que es hombre (*ánthros*) y en cuanto que convive (*syzé*) con ellos, le será necesario elegir obrar según la virtud y tener ciertos bienes ( externos) para vivir como hombre ( *ánthropeúesthai*)... Se admite que los dioses poseen el grado supremo de bienaventuranza y felicidad... Por consecuencia, la actividad divina ( *tou Theu*), actividad eminentemente gozosa ( *makarióteti*), es la contemplativa" (*Et. Nic. X*; 8, 1178 b 5-22).

¿No es ésta, acaso, la ética exigida por el tratado *Del Alma*?<sup>13</sup>.

---

## NOTAS

1. Jaeger publicaba su *Aristóteles* en 1923, situando la *Ética a Nicómaco*, en su totalidad, en el último período; François Nuyens editó, primeramente en flamenco y después en francés, *L' évolution de la Psychologie d' Aristote* (la primera en 1939 y la segunda en 1948, no existe todavía traducción castellana), y coloca la obra en el período instrumentalista (hasta el 330 a.C.), anterior al tratado *Del Alma* y de la *Metafísica* definitiva.

Las obras que citaremos en este artículo son las siguientes: *Aristotelis Opera*, (Berlín, Gruyter, 1960), ed. E. Bekker, edición fotográfica de la de 1831, tI-II, con el índice de Bonitz, t. V.; J. Burnet, *The Ethics of Aristotle* (Londres, 1900); W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1923; A Mansion, "La genèse de L'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents", en *Rv. Neo-scol.*,29 (1927) 307-449; P. Defournay, *L'activité de la contemplation dans les Morales d' Aristote*, en *Bull. de l'Inst. histo. belge de Rome*, 18 ( 1937) 89-



101; David Ross, *Aristotle Selections* (New York, 1938); F. Nuyens, *Ontwikkelingsmomenten in de Zielkunde van Aristoteles* (Nimegue, 1939); tesis, editada en francés en Lovaina, 1948; J. Léonard, *Le bonheur chez Aristote* (Bruselas, 1948); G. Verbeke, *L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique*, en Misc. Giovanni Galbiati (Milán, 1951), tV, 79-95; A. Mansión, "L' immortalité de L' âme et de L' intellect d'après Aristote", en *Rv. Phil. de Louvain* 51 (1953) 444-472; R. Gauthier, C. Jolif, *L'Ethique a Nicomaque* (Lovaina, 1958-1959), t, I textos, 11-111 comentarios.

2. Contra Verbeke, *L'idéal de la perfection*, pensamos que aquí Aristóteles habla de: "Prudencia" y no de *sofía*; supone entonces las adquisiciones de la *Etica* eudema y del VI de la nicomaquea.

3. En la enumeración de las virtudes intelectuales (VI, 3; 1139b 17) habla del Intelecto después de la sabiduría. ¿No será aquí un agregado posterior ya que no lo tratará (al Intelecto) detenidamente entre los hábitos de este libro VI? Habla del arte, de la sabiduría, de la filosofía, de la conciencia, pero nunca se extiende sobre "el Intelecto" (sólo en una ocasión lo nombra: 1141 b 2, cuando dice que "la filosofía es ciencia e intelecto"). ¿Quizá fueron correcciones de su propia mano o del editor, para justificar la inclusión del tema en el libro X! Por otra parte, el Intelecto no será, en el libro X, considerado como una virtud.

4. Un ejemplo se encuentra en 1141 b (plural); léase el libro I, donde ya se propone la diferencia entre el bien humano -del que tratará la *Etica* hasta el libro VII inclusive- y el divino (lib. I, 12; 1101 b 25).

5. Cfr. *separado* en 429 a 10-11; 430 a 16-17; 23-24; b 25-26. El Intelecto de la *Et. Nic. X* es el Intelecto a secas (después llamado agente) y no el *nous pathetikós* (*Del Alma* III, 4; 429 a 10ss), es decir, el tratado en III, 5 ( 430 a 10ss). Este es inmortal y eterno ( 430 a 22-24), impassible y sin mezcla (con el compuesto) ( 430 a 15-20); es un acto (430 a 17-19). Tricot (traducción francesa *De l' âme*, París 1965, p. 77) dice (como Gauthier en su traducción I, p. 309): "séparé du corps" ( 413- b 26-27) aunque debería traducir "du composé". Por esto, el Intelecto, en la *Et. Nic. X*, no es virtud, lo que se deja ver en la que podríamos llamar la *Etica del Del Alma*: la *felicidad divina* es "para el hombre, la vida según el Intelecto" (1178 a 6-7); la *felicidad humana* sería sólo la vida según las virtudes éticas.

6. Se encuentra la antigua división de los "bienes externos", pero nunca se habla de los "bienes del alma" -nuevo argumento de una maduración de su postura antropológica-, porque sólo se habla de los "bienes humanos" del compuesto. En la *Et. Nic.* además del libro X, habla del Intelecto en los siguientes lugares: 1139 b17; 1141a7; 1142a26; 1143a35; 1169a17; 1096 b 29.

7. Nuyens, *L'évolution* p. 161.
8. *L'Étique · Nicomaque*, I, p. 33 {Introducción}.
9. *Ibid.*, p. 35.
10. *Ibid.*
11. Nuyens, *op.cit.* p. 186.
12. *Ibid.*, p. 191. Defournay, *L'activité de la contemplation*, apoya la posición de Nuyens, y relega la *Et, Nic. X* al mismo período que el libro I.
13. En *Para una des-trucción de la historia de la ética*, *op. cit.*, volvemos a plantear la cuestión cronológica.