

DIOS EN LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO
Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

RESUMEN: Los últimos años han conocido un cambio de paradigma en la concepción de la divinidad en Aristóteles, dando la posibilidad de comprenderlo como causa eficiente. Ahora bien, si Dios actúa eficazmente como responsable de la teleología, ha de tener alguna relevancia existencial para el hombre. Cabe, pues, preguntarse si los conocimientos de la filosofía primera puedan ofrecer alguna orientación también a la ética. De ser así, habría que profundizar qué alcance tenga el amor de los dioses hacia los hombres y cómo sea su relación con la justicia natural. Puesto que el hombre llega a la vida gracias a la divinidad, es preciso el agradecimiento religioso. Además, si la voluntad divina produce al hombre, ha de entenderse que quiere su bien; luego buscar la felicidad es lo mismo que cumplir la ley divina. Esto es estudiado en el marco de la relativa amistad existente entre lo divino y lo humano.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, Dios, ética, metafísica, ley natural, providencia, motor inmóvil, amistad, religión.

God in Aristotle's Ethics

ABSTRACT: In the last few years, a new paradigm of the knowledge of the divinity in Aristotle has emerged, affording the possibility of understanding it as efficient cause. In that case, if God is efficient cause and gives rise to teleology, this must have some existential significance for man. We can ask ourselves therefore whether the knowledge of metaphysics can offer some orientation also for ethics. Yet if this were true, the need would arise to deepen the question of how much the gods love men and what would the nature of their relationship be to natural justice. Given that man is born and lives thanks to the divinity, the conclusion is that two consequences follow: a response of religious thanksgiving is needed but also, that since the will of the divinity desires the good for man, the human search for happiness is the same as the fulfillment of the divine law. All this is explained, to a certain extent, in the context of the friendship between man and the divine.

KEY WORDS: Aristotle, God, ethics, metaphysics, natural law, providence, unmoved mover, friendship, religion.

En los últimos tiempos, los estudios acerca de la divinidad en Aristóteles están cobrando unos tintes bastante sugestivos, dejando atrás la representación del motor inmóvil ignorante del mundo que se fue propagando en algunos ambientes durante el siglo xx. Esta caricatura del Dios aristotélico recobró actualidad con la reacción contra la interpretación creacionista de Brentano, provocando así una descripción de lo divino que merece el nombre de narcisista¹. Sin embargo, hoy

¹ Las siguientes obras ayudan a conocer la historia de la interpretación de la relación del motor inmóvil con el mundo: cf. OWENS, JOSEPH, «The Reality of the Aristotelian Separate Movers», *The Review of Metaphysics* 3 (1950) 319-337; LASO GONZÁLEZ, JOSÉ MARÍA, «Dos concepciones del Motor Inmóvil incompatibles entre sí: el libro VIII de los *Physica* y el libro XII de los *Metaphysica* de Aristóteles», *Revista de Filosofía* 25 (1966) 394-396; GIACÓN, CARLO, *La causalità del Motore Immobile* (Padova: Antenore, 1969) 113-179; BERTI, ENRICO, «Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7», *Méthexis* 10 (1997) 59-75; ÍD., «Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia», en *La filosofia in età imperiale: le scuole e le tradizioni filosofiche (Atti del colloquio Roma, 17-19 Giugno 1999)*, ed. Aldo Brancacci (Naples: Bibliopolis, 2000), 225-243.

podemos encontrar otros trabajos que han ido caminando hacia una más justa valoración del puesto que ocupa el motor inmóvil respecto de la teleología universal, últimamente inspirados en el capítulo décimo del libro *Lambda* de la *Metafísica*, como los de Kahn², Judson³, etc. A ellos se han sumado los importantes artículos de Broadie⁴ y Berti⁵, que han abogado por la acción eficiente de Dios respecto al mundo. Sus investigaciones parecen estar confirmadas y desarrolladas por de Koninck⁶ y Bradshaw⁷. Otro campo, que comenzó a roturar Verdenius⁸ y se ha demostrado feraz, es la situación de Aristóteles en su contexto religioso. Esta línea de investigación muestra, como brillantemente ha ilustrado Bodéüs, que los dioses en Aristóteles tienen una gran relevancia en la vida práctica, mientras que sólo ocasionalmente aparecen como objeto de un estudio teórico⁹.

Esta situación de los estudios es la que nos motiva para acometer una revisión de la percepción de Aristóteles acerca de la divinidad, preguntándonos por lo que podríamos llamar la 'relevancia existencial' de lo divino. Este objetivo justifica que llevemos a cabo tal investigación acotando nuestro campo de búsqueda a los escritos de filosofía práctica. Para abordar este propósito, lo primero que haremos será plantearnos la legitimidad de semejante pesquisa. A continuación, atenderemos a las apariciones más frecuentes de los dioses en la ética aristotélica, que están relacionadas con la recurrencia a ellos como ejemplificación de la exposición. Después veremos cómo lo divino está en relación con la amistad y

² Cf. KAHN, CHARLES H., «The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology», en *Aristotle on nature and living things*, ed. Allan Gotthelf (Pittsburgh: Mathesis, 1985), 183-205.

³ Cf. JUDSON, LINDSAY, «Heavenly Motion and the Unmoved Mover», en *Self-motion: from Aristotle to Newton*, ed. Mary Louise Gill - James G. Lennox (Princeton NJ: Princeton UP, 1994), 155-171; ÍD., «Teleology and Goodness in Aristotle's *Metaphysics L*» (*on line*).

⁴ Cf. BROADIE, SARAH, «Que fait le premier moteur d'Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la '*Métaphysique*')», *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* 183 (1993) 375-411.

⁵ Cf. BERTI, ENRICO, «Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7», *Méthexis* 10 (1997) 59-82; ÍD., «De qui est fin le Moteur Immobile?», en *Essais sur la théologie d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, ed. M. Bastit - J. Follon (Peeters, 1998) 5-28; ÍD., «La causalità del Motore Immobile secondo Aristotele», *Gregorianum* 83 (2002) 637-654; ÍD., «Il dio di Aristotele», *Humanitas* 60 (2005) 732-750; ÍD., «Ancora sulla causalità del Motore immobile», *Méthexis* 20 (2007) 7-28.

⁶ Cf. KONINCK, THOMAS DE, «La 'pensée de la Pensée' chez Aristote», en *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, ed. Thomas de Koninck - Guy Planty-Bonjour (Paris: PUF, 1991) 69-151; ÍD., «Aristotle on God as Thought Thinking Itself», *Review of Metaphysics* 47 (1994) 471-515; ÍD., *Aristotle, l'intelligence et Dieu* (Paris: PUF, 2008).

⁷ Cf. BRADSHAW, DAVID, «A New Look at the Prime Mover», *Journal of the History of Philosophy* 39 (2001) 1-22.

⁸ Cf. VERDENIUS, WILLEM J., «Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion», *Phronesis* 5 (1960) 56-70.

⁹ Cf. BODÉÜS, RICHARD, «En marge de la 'Théologie' Aristotélicienne», *Revue Philosophique de Louvain* 73 (1975) 5-33; ÍD., *Aristote et la théologie des vivants immortels* (St. Laurent: Bellarmin, 1992); citaré la versión inglesa de esa obra: ÍD., *Theology of the Living Immortals* (Albany: SUNY, 2000). En la línea de apertura de los horizontes del problema teológico quizá podamos referir también a BOTTER, BARBARA, *Dio e divino in Aristote* (Sankt Augustin: Akademie, 2005); ÍD., *Aristotele e i suoi dei* (Roma: Carocci, 2011).

con la justicia, dos aspectos de la vida humana en que parece los dioses afloran repetidamente en los textos.

1. ¿CABE LO DIVINO EN LA ÉTICA?

La primera pregunta acerca de la divinidad en el ámbito del discurso ético se interroga por la conjugación de lo divino con la moral que Aristóteles sostiene. En oposición a Platón, el Estagirita habla estrictamente de la conducta 'humana'. Además, podemos traer textos en los que explícitamente se expulsa lo divino de tal discurso:

«Lo justo se da entre los que participan de las cosas buenas en sí mismas y que pueden tener exceso o defecto de ellas; porque hay quienes no pueden tener exceso de ellas, como quizá los dioses, y otros a quienes no les es beneficiosa parte alguna de ellos, los malos sin remedio, a quienes todo les hace daño, y otros a quienes benefician en cierta medida. Por eso la justicia es una cosa humana» (*Eth. Nic.*, V, 9, 1137 a 26-30; trad. J. Mariñas)¹⁰.

Entre tales reprensiones, hemos de considerar como la más importante aquella que dirige a Platón (*Eth. Nic.*, I, 6, 1096 a 11ss.), a quien acusaba de haber usado un método inadecuado a la ciencia ética, tratando de resolver sus aporías a través de discursos de índole metafísica. Su concepción unívoca del bien le obligaba a encerrar todo el conocimiento en una sola ciencia, en lugar de estudiar cada argumento en una distinta, pues el bien también se dice de muchas formas. Aunque parezca estimulante la posibilidad de conocer el bien en sí para poder valerse entonces de tal noción en toda la vida práctica, no se ve de qué manera pueda ayudar a cada uno de los particulares semejante conocimiento. En este sentido, vemos como Aristóteles afirma que las Ideas no son 'humanas':

«El bien en sí es la idea del bien, y ésta es también separable de las cosas que participan de ella, como también las otras ideas. Con todo, el examinar a fondo esta opinión es propio de otra investigación (...). Tales son, pues, las dificultades que indican que el bien en sí no existe, y también su inutilidad para la política, que tiene, como las otras ciencias, su bien propio, por ejemplo, la buena condición física para la gimnasia. Además, está también lo que figura escrito en el discurso: o la idea del bien en sí no es útil a ninguna ciencia, o es útil igualmente a todas. Y, además, no es realizable» (*Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 14-16, 1218 a 33 – b 2; trad. J. Pallí Bonet).

Ahora bien, lo que reprocha a Platón, ¿también toca al mismo Aristóteles? En otras palabras, la crítica de la idea de Bien, ¿afecta a las sustancias separadas? Y si es así, la crítica de la univocidad del bien platónico, ¿pone en tela de juicio la validez de la metafísica en ética? Hemos de decir que, si acudimos al libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, en que se habla de la sabiduría, la cual no

¹⁰ En la primera cita de cada obra indico el autor de la traducción que uso, a menos que avise de lo contrario.

puede menos que ser identificada con la filosofía primera, se está declarando que quien posee conocimientos acerca de las cosas más sublimes dispone de una instrucción excelente, pero ésta no le auxilia en absoluto para su vida moral:

«... de Anaxágoras, de Tales y de los hombres como ellos, dice la gente que son sabios, no prudentes, porque ve que desconocen su propia conveniencia, y dice de ellos que saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos. La prudencia, en cambio, tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar» (*Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 b 3-8).

¿Esto significa que la metafísica no tiene ningún lugar en la ética? Quizá podríamos pensarlo. Sin embargo, vemos que el mismo Aristóteles recurre profusamente a la ontología en sus discursos éticos, por mucho que esto nos pueda sorprender tanto como lo haga acaso la aparición de la dialéctica en los razonamientos metafísicos¹¹. Una prueba palmaria de la utilidad de la metafísica para la ética es la afirmación acerca del método que el mismo Aristóteles hace en un fragmento de sus obras perdidas:

«Este conocimiento es teorético, pero nos permite edificar cada cosa en conformidad con él. Como la vista no es fabril ni productiva de nada (...) pero nos proporciona indicaciones acerca de lo que podemos hacer en virtud de ella y nos ayuda en cuestiones de máxima importancia (...) aún siendo este conocimiento teorético, llevamos a cabo millares de cosas en conformidad con ella [la vista], asumimos unas cosas mientras que evitamos otras y, en general, todos los bienes los conseguimos gracias a ella» (*Protreptikos*, fr. 13 Ross; trad. mía).

Del mismo modo que la vista no es productiva pero ayuda a la producción, así la metafísica no es ética pero ayuda a la ética. Pero, como decimos, es el mismo discurso moral el que mejor defiende esta posición, como se podrá ver: la ética aristotélica echa mano sin vacilación de la metafísica¹², y esto se manifiesta en muchos aspectos, pero en concreto uno de ellos es la presencia de lo divino en el razonamiento ético.

2. EL USO METODOLÓGICO DE LA NOCIÓN DE LO DIVINO

La presencia de lo divino¹³ en la ética alude, en primer lugar, a las convicciones de la mayoría de los hombres, o sea, las *endóxa*. Lo divino llega a la cien-

¹¹ Un interesante estudio que afirma la convergencia entre actualidad y bien en Aristóteles: cf. MIRUS, CHRISTOPHER V., «Aristotle's *Agathon*», *The Review of Metaphysics* 57 (2004) 515-536.

¹² Así se expresaba Berti al ser interrogado por ALEJANDRO VIGO, «Entrevista a Enrico Berti», *Anuario Filosófico* 42 (2009) 518: «En mi opinión, ella [la ética de Aristóteles] permite superar la así llamada "ley de Hume", es decir, la separación entre conocimiento y acción, entre descripción y prescripción, entre juicios de hecho y juicios de valor».

¹³ Pretendidamente mantengo cierta ambigüedad para referirme a la divinidad en Aristóteles. Como es sabido, el filósofo llama *theós* no sólo a las sustancias separadas, sino tam-

cia a través de las creencias admitidas por todos si bien recibe después un tratamiento especulativo¹⁴. Por consiguiente, para acercarnos a la noción de lo divino en la ética, convendrá tener en cuenta la dialéctica y sus procedimientos propios. Llamamos dialéctica al método dialógico explicado en los *Tópicos*, que es válido también «para los conocimientos en filosofía»¹⁵ cuando no se limita a ser mera sofística, sino que usa la oposición de pareceres para alcanzar una verdadera demostración.

Podemos ahora recordar los pasos de la *Ética a Nicómaco* en que Aristóteles describía el tipo de conocimiento práctico como un saber general. Allí se recurre al término *túpos*, como expresión característica del modo en que la ética había de describir realidades con las cuales aún no se cuenta, porque no existen todavía:

«... queriendo, pues, hablar acerca de estas cosas y partiendo de semejantes afirmaciones, señalamos la verdad de modo amplio, con esbozos (*pachulôs kai tupô*) y hablando de lo que sucede por lo general» (*Eth. Nic.*, I, 3, 1094 b 19-22; trad. mía)¹⁶.

bien a los cielos o al *noûs* humano, mientras que son divinos el fuego, los placeres, las virtudes, etc. Esto no quiere decir que se caiga en el pansiquismo ni que el Estagirita se vea subyugado totalmente por el politeísmo tradicional. Sin discutir en este lugar al respecto, apuntamos que no cabe duda de la existencia de una discontinuidad entre el primer motor y todos los demás, de forma que sólo aquél merece el nombre de Dios con mayúscula. Así se expresa BERTI, ENRICO, «Il dio di Aristotele», *Humanitas* 60 (2005) 749-750: «Da un lato Aristotele mantiene il concetto di dio che gli proviene dalla religione greca, cioè quello di vivente eterno e ottimo, ma dall'altro si serve di questo concetto per definire la natura del motore immobile (...). Pertanto può essere legittimo anche parlare di un Dio di Aristotele con l'iniziale maiuscola». Nos parece, pues, que los dioses son entendidos por Aristóteles como los motores de cada esfera del cielo, mientras que Dios sería el primer motor, el absolutamente inmóvil. Todos son causas eficientes aunque no por ello sea necesario hablar de creación ni tampoco negar toda causalidad divina final. Consideramos que, en general, cuanto se diga de los dioses, se podrá decir eminentemente de Dios.

¹⁴ Bodéús muestra cómo el mito para Aristóteles no es un medio de conocimiento de la realidad física, sin embargo, se puede contar con un conocimiento *doxástico* acerca de los dioses en orden a la dialéctica: «Aristotle's general conception of myth, like the judgment that he makes about various particular myths, implies that in his view no mythical narrative, including one about the gods, is composed from a desire to teach the truth about its object of indeed about anything else (...). Yet I showed as well that for Aristotle not all knowledge comes in scientific form. Knowledge may also be opinative, and it is possible to reason dialectically about opinion sanctioned by tradition so as to extract what is probable or confirm it by refutation of competing hypotheses» (BODÉÚS, *Theology of the Living Immortals*, cit., 102, 104).

¹⁵ *Top.*, I, 2, 101 a 34; trad. M. Candel Sanmartín (e igualmente para todo el *Órganon*).

¹⁶ Podría tal texto llevarnos a pensar que la ética fuera el terreno de la vaguedad, incapaz de ser comparada con una verdadera ciencia. Sin embargo, el pasaje no habla de imprecisión, máxime pensando que cuanto sucede la generalidad de los casos no es fruto del mero azar: «Lo que resulta del azar, ni es necesario, ni 'se da' la mayor parte de las veces» (*An. Post.*, I, 30, 87 b 19-21). De hecho, no se hace tal reclamación sólo porque se trate de un discurso moral, pues lo mismo es referido al respecto de la física, cuyo objeto es justamente lo que ocurre de modo general: «La exactitud matemática del lenguaje no debe ser exigida en todo, sino tan sólo en las cosas que no tienen materia. Por eso el método matemático no es apto para la Física» (α , 3, 995 a 14-17; trad. V. García Yebra). En este otro texto, por su parte, pone en

Podemos comprender lo que *túpos* significa poniéndolo en comparación con la racionalidad de otras formas de conocimiento práctico, como las distintas artes. Pensemos, verbigracia, en la arquitectura. Es sabido que los antiguos arquitectos no usaban de planos para diseñar los edificios, sino que se valían de modelos tridimensionales. Así pues, podríamos hacernos una idea de lo que se entiende con *túpos*, pensando, por ejemplo, en la maqueta que tendría ante sí Fidias a la hora de dirigir las obras del Partenón. Esa miniatura le permitía representarse lo que quería llevar a cabo, si bien aquel artefacto no podía ser aún instrumento para un estudio teórico de la obra definitiva, sino que era contemplado únicamente de manera auxiliar y en orden a la ejecución. Pero resulta que un edificio en proyecto no se debe conocer de modo teórico, sino en la medida en que uno se figura la idea de lo que debe hacerse.

Ahora bien, podríamos preguntarnos, ¿cuál es el modelo que sigue Aristóteles para orientarse respecto a la ética? ¿Dispone de alguna maqueta que le permite conocer, aunque sea a grandes rasgos, cuál sea la felicidad que el político debe procurar y el hombre ha de conseguir? La política, siendo la más arquitectónica de todas las prácticas, ¿no poseerá también sus bosquejos? No cabe duda de que buena parte del esfuerzo realizado en la *Ética a Nicómaco* se encamina a perfilar un esbozo de lo que sea la felicidad o la virtud, como patrón con el cual dirigir las acciones. Sin embargo, incluso semejante patrón puede requerir algún tipo de referencia metodológica.

La educación tradicional griega proponía modelos para conducirse en la acción moral, los cuales se tomaban de la mitología. Éstos eran asimilados a través del oído, por la poesía, e incluso visualmente, gracias a los personajes dramáticos. Sin embargo, ya Platón arrojaba sus críticas contra tales imágenes de lo justo (*Resp.*, 377 e). Por el contrario, consideraba que la única representación que habían de tener presentes los gobernantes era la idea de Bien (*Resp.*, 484 c-d). Eso sí, una vez realizada la supresión de los elementos mitológicos perniciosos, presentaba al dios como referencia para el obrar humano, pues aquél era la medida de su acción y el hombre prudente era querido por él (*Leg.* 716 e).

Sabemos que Aristóteles critica a Platón, pero no tanto porque lo considere demasiado tradicionalista, al fundar la ética en cierta teología, sino más bien al contrario, toda vez que el discípulo acaba siendo más conservador que el maestro. En efecto, en este campo, se pone de parte de la religión tradicional y de las pautas educativas de la *pólis*, pero sin contradecir en todo al maestro¹⁷.

paralelo la ciencia teórica y la práctica en relación con lo que estamos viendo: «El que quiera ser técnico (*technikô*) y contemplativo (*theoretikô*) ha de ir a lo general y conocerlo en la medida de lo posible, pues, como se ha dicho, es lo general el objeto de las ciencias» (*Eth. Nic.*, X, 9, 1180 b 20-23). De esta manera, si se atiende a las líneas que siguen al texto citado en el cuerpo, se apreciará como sencillamente se solicita para la ética un rigor específico. Éste es el que cabalmente compete a una verdad atingente a una obra por hacer y no a un ente ya constituido, como el estudiado en las ciencias teóricas.

¹⁷ En el tratamiento de la poesía, no se ignora a Platón: «Las melodías poseen en sí la posibilidad de imitar (*mimémata*) los caracteres y las costumbres (...) es evidente que la música puede cambiar el carácter del alma, y si tiene esta posibilidad, es claro que en ella han de

Los dioses se presentan, pues, como un modelo ideal para configurar un modo de vida excelente también para el ser humano. Pero esto no está restringido en afirmaciones genéricas, sino que se refleja en la especulación filosófica, puesto que, al igual que el maestro, Aristóteles se vale de las ideas religiosas para comprender la ética, especialmente para dar con aquello que se busca, a saber, la felicidad, la virtud, la vida lograda: siendo la felicidad lo más grande, ésa habrá de ser con mayor razón un don de los dioses (*Eth. Nic.*, I, 9, 1099 b 11-13). En efecto, no deja de tener en cuenta que la *eudaimonía* tiene que ver, según la opinión vulgar, bien con la inspiración divina, bien con la suerte (*Eth. Eud.*, I, 1, 21-24)¹⁸. El elogio digno de la virtud es comprendido gracias al honor que merece la divinidad (*Eth. Nic.*, I, 12, 1101 b 18 – 1102 a 4). La inmutabilidad de la ley natural se aprecia en relación con la estabilidad divina (*Eth. Nic.*, V, 7, 1134 b 28-29). Los dioses no pueden disponer nunca de bienes en exceso (*Eth. Nic.*, V, 9, 1137 a 27-30)¹⁹, sino que ellos mismos constituyen para sí su propio bien (*Pol.*, VII, 1, 1323 b 23-25). Se comprende la relación entre la prudencia y la sabiduría como la que existe entre el gobernante y el motivo por el cual gobierna: todo se hace como un servicio divino, en función de los dioses y no al revés (*Eth. Nic.*, VI, 13, 1145 a 9-11; *Eth. Eud.*, VIII, 3, 1249 b 13-21). El hombre virtuoso es semejante a un dios, a quien compete la virtud en grado extremo (*Eth. Nic.*, VII, 1, 1145 a 20-25; *Pol.*, III, 13, 1284 a 10-11, b 30-31). El hombre autárquico no debería necesitar de nadie más para ser feliz, aunque esto sólo se da de modo excelso en la divinidad (*Eth. Eud.*, VII, 12, 1244 b 17-18; *Pol.*, VII, 3, 1325 b 27-32)²⁰. La divinidad reaparece a la hora de juzgar del placer, como ejemplo de goce en quietud (*Eth.*

ser educados los jóvenes» (*Pol.*, VIII, 5, 1340 a 38-39, b 10-13; trad. mía). En particular encuentro elocuente este texto: «Y puesto que la tragedia es imitación de hombres mejores que nosotros, es menester imitar a los buenos retratistas, pues ellos, efectivamente, aunque reproducen la forma particular de sus modelos tratando de representarlos parecidos, los pintan más hermosos» (*Poet.*, 15, 1454 b 8-11; trad. A. López Eire; cf. *ibíd.*, 4, 1448 b 4ss.). Sin embargo, aún siguiéndole en lo principal, su posición es algo más tradicional que la de Platón, mostrando respeto incluso por los rituales religiosos o políticos que aquel censuraba: cf. *Pol.*, VII, 17, 1336 b 1-23. Tampoco parece demasiado convencido del efecto de los desnudos discursos para la educación: cf. *Eth. Nic.*, X, 9, 1179 b 4-11; cf. I, 4, 1095 a 30 – b 8.

¹⁸ Sin embargo, no es razonable que los dioses amen más a alguien afortunado que a un hombre prudente (*Eth. Eud.*, VIII, 2, 1247 a 28-29). Por otra parte, como Platón, sí reconoce alguna forma de entusiasmo que el dios produce en el hombre y le concede de ahí una fortuna, al margen de su razón: *ibíd.*, 1247 a 25 – b 7 (cf. BOUDËUS, *Theology of the Living Immortals*, cit., 165-167).

¹⁹ Luchar contra los dioses por defender a la propia familia representa también un ejemplo de exceso (*hyperbolé*) cometido en el perseguir cosas buenas: *Eth. Nic.*, VII, 4, 1148 a 32-34.

²⁰ En este pasaje aparece algo particularmente interesante, pues Aristóteles reflexiona sobre su propia comparación (*parabolén*) entre la felicidad del dios y la del hombre, y corrige los posibles defectos que de ésta se puedan extraer (*Eth. Eud.*, VII, 12, 1244 b 21-23). Particularmente lo vemos más adelante, cuando expresa: «Es claro que es necesario convivir, y que todos quieren ante todo esto, y que el más feliz y el mejor es así en mayor medida. Que no se viera esto a lo largo del discurso es razonable, pero a la vez sucedía que se expresaba con verdad. Por razón de la unión 'lógica, entre el dios y el hombre' que nos proporciona la comparación (*parabolés*), que es verdadera, obtenemos la solución: que el dios no es tal que

Nic., VII, 14, 1154 b 26-28) y en esa medida es el referente de lo más importante en materia ética, a saber, el fin. En efecto, la actividad divina es la mejor y, por tanto, se convierte en el modelo de lo mejor que puede escoger también el hombre: la vida contemplativa (*Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b 7-33; *Λ*, 7, 1073 a 24-26). Las decisiones de la vida han de tomarse en cuanto ayuden a procurar tal contemplación (*Eth. Eud.*, VIII, 3, 1249 b 13-21).

También se recurre a la divinidad de un modo muy especial respecto a la amistad: los dioses constituyen el límite supremo, en que no se puede ser ya amigos (*Eth. Nic.*, VIII, 7, 1158 b 34 – 1159 a 5), pues con un dios no se puede convivir (*Eth. Eud.*, VIII, 1245 b 29-31; *Pol.*, I, 2, 1253 a 29). La amistad de superioridad se entiende mediante la excelencia de la virtud divina (*Eth. Eud.*, VII, 3, 1238 b 19-20). Los dioses son como los padres, pues han regalado de manera tan alta a sus beneficiados (*Eth. Nic.*, VIII, 12, 1162 a 4-6; *Eth. Eud.*, VII, 10, 1242 a 32-35) que no podrá devolverseles todo, sino honrarlos en la medida de lo posible (*Eth. Nic.*, VIII, 14, 1163 b 15-17; IX, 1, 3-6; *Eth. Eud.*, VII, 10, 1242 b 19-20). Para comprender que no se pueden tributar tampoco todos los honores a los padres, sino distribuirlos con otros benefactores, se recuerda que tampoco todos los sacrificios están destinados a Zeus (*Eth. Nic.*, X, 2, 1165 a 13-26). Mientras que hay que valorar los dones no sólo según el que los recibe, sino también según el que los da, pues para un dios, todo es demasiado poco (*Eth. Eud.*, VII, 10, 1243 a 18), pero se contenta con recibir de quien le sirve lo que a éste le resulte posible (*ibíd.*, b 11-12).

Esta buena cantidad de textos que podemos recoger en los tratados éticos de Aristóteles nos convencen de la no poca importancia que poseen los dioses para comprender la acción humana. Hemos podido ver como proporcionaban una metáfora (*parabolé*) adecuada para comprender cuál era la felicidad y la vida buena de los hombres, si bien no debía aplicarse su conocimiento de un modo unívoco sobre la vida humana. En este sentido, podríamos decir que el esbozo o modelo (*túpos*), el canon de la virtud y de la felicidad humanas, es sin duda lo divino. Pero esta afirmación deja una preocupación. En tal caso, lo divino en la vida moral de los hombres, según el pensamiento de Aristóteles, ¿se halla reducido a una condición de paradigma? ¿Está Aristóteles inaugurando el uso de 'ideas regulativas' para aplicarlas a la moral? ¿La vida del dios es tan sólo un ideal inalcanzable por el hombre, que exclusivamente sirve para aspirar hacia él en un siempre vano intento? La respuesta a tales preguntas creemos no es afirmativa. Ciertamente, esta comparación con lo divino significa que el dios se pone ante los ojos del filósofo como un modelo probado de virtud con el cual medir la acción humana. El

necesite de un amigo, y junto con el que le es semejante, ambos son dignos. Pero según este discurso tampoco el virtuoso contemplará a ninguno [cf. *ibíd.*, 1244 b 24 -1245 a 10]; pues el dios no está bien de este modo, sino que está mejor que el que contemplare algún otro distinto de sí. La causa es que nosotros estamos bien en relación con otro, mientras que, para él, él es el bien de sí mismo» (*Eth. Eud.*, VII, 12, 1245 b 9-19; trad. mía). El texto, por cierto, no niega que la divinidad conozca algo fuera de sí, sino más bien que no necesita de ello para ser feliz, como expresa un paralelo: cf. *Pol.*, VII, 1, 1323 b 23-25.

dios es un ejemplo eximio de *phrónimos*, cuya rectitud constituye el referente de objetividad que permite la calificación de las acciones morales de modo universal (*Eth. Nic.*, II, 6, 1107 a 1). Pero, por otra parte, pensamos que las reflexiones acerca de lo divino pueden ir más allá de lo meramente heurístico, permitiéndonos mostrar que, hasta cierto punto, los dioses entran en la vida de los hombres.

3. THEÓS Y PHILÍA

Hemos visto ya cómo en la *Ética Eudemia* aparecía la relación entre el dios y el hombre en términos de amistad. Allí se consideran tres tipos de amistad, a saber, la que se funda en el placer, la que se consolida por alguna utilidad y la que se asienta en la virtud; las tres se refieren, con predicación *pros hen*, a la tercera (*Eth. Eud.*, VII, 2, 1236 a 15-17). Además, hace falta distinguir dos distintas formas de estar relacionados los amigos, o bien en virtud de una igualdad, o bien de una superioridad (4, 1239 a 1-4). Como hemos dicho ya, la relación entre el dios y el hombre se convierte en el paradigma de la relación entre un superior y un inferior. En concreto, se trata de la relación entre un benefactor y un beneficiado.

No cabe ninguna duda de que Aristóteles estaba firmemente convencido de que los dioses eran benefactores de los hombres: habla de *theophilía* (*Eth. Nic.*, X, 9, 1179 a 24), o sea, de un verdadero amor de los dioses respecto a los hombres²¹. Aunque se haya dicho en ocasiones que no hay lugar para la providencia en el pensamiento de Aristóteles²², en realidad, los textos nos llevan a concluir lo contrario. El discurso filosófico que incluye la divinidad está determinado por un principio metodológico fundado en la supremacía del dios, que ha de suponerse. En este sentido, se afirma que aquello que se dice respecto de los hombres ha de ser aplicado en grado máximo al dios:

²¹ «The gods are aware of individual humans and wish them well (...), it remains reasonable to think, as Plato does, that the god, who is good, allpowerfull, and omniscient, is not totally indifferent to human conduct» (BODÉÛS, *Theology of the Living Immortals*, cit., 123). En concreto, Bodéüs (cf. ibíd., 142-148) considera que la beneficencia de los dioses respecto a los hombres, puesto que se compara con la de los padres, tiene tres principales contenidos, a saber, la existencia, la crianza y la educación (*Eth. Nic.*, VIII, 11, 1161 a 16-17). Además, tienen un gran papel en relación con la fortuna: *euthuchía* (cf. BODÉÛS, ibíd., 158-168).

²² Por poner un ejemplo clásico: «Wird doch von ihm [Aristoteles] die Gottheit in eine Höhe erhoben, aus der kaum mehr ein Pfad in die menschlichen Niederungen herabführt. Nicht von dem liebenden und erbarmungsreichen Vater, nicht von dem lohnenden und strafenden Richter, aber auch nicht von dem fürsorglichen Weltbaumeister ist dieser Gotteslehre irgendwie die Rede»: GOMPERZ, THEODOR, *Griechische Denker*, vol. 3 (Berlin: De Gruyter, 1931/73) 175. Tal posición se ha convertido en la enseñanza estándar: cf., v. g., ROSS, W. D., *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, vol. 1 (Oxford: Clarendon, 1958) cliii; GUTHRIE, W. K. C., *Aristotle. An Encounter*, vol. 6, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge UP, 1981) 261; HÖFFE, OTFRIED, *Aristoteles* (München: Beck, 1999), 167; REALE, GIOVANNI, *Aristotele e il primo Peripato*, vol. 4, *Storia della filosofia greca e romana* (Milano: Bompiani, 2004) 110.

«Lo propio de lo mejor es mejor que lo propio de lo peor, v.g.: lo de dios mejor que lo del hombre: en efecto, según las cosas comunes en ambos, no difieren para nada entre sí, en cambio lo uno supera a lo otro en las cosas propias» (*Top.*, III, 1, 116 b 12-13).

Vemos en este texto la formulación del criterio que hemos encontrado aplicado en el epígrafe anterior. Del dios se ha de predicar la sublimación del hombre. Esto aclara los pasajes en los que parece se esté hablando de la divinidad según la opinión vulgar. En realidad, es el hombre, lo mejor que existe en la naturaleza sublunar (*Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 a 33-34), aquello que más nos ayuda para poder conocer lo mejor no sólo relativamente a un grupo, sino de modo absoluto. Por eso, no es de extrañar que, a la hora de preguntarse acerca de Dios, se traiga lo más digno de la esfera inferior, el entendimiento humano, para aclararlo (Λ, 7, 1072 b 23-26)²³.

Volviendo al texto anteriormente citado, queda establecido que se ha de decir del dios al menos lo mismo que del hombre, en relación a lo común, y elevar a un grado excelso aquello que le sea propio. No cabe duda que lo propio del dios es la felicidad. Luego ésta habrá de presentarse en él con máxima intensidad. Pero, mientras que el hombre no puede darse nunca por satisfecho sólo consigo mismo, sino que siempre ha de vivir en relación a otro, la felicidad del dios es autosuficiente, porque le basta la contemplación de sí para ser feliz, como ya se ha dicho (*Eth. Eud.*, VII, 12, 1244 b 7-10).

Es claro, pues, que el dios no necesita querer a nadie con un amor que exija reciprocidad. Sin embargo, aplicando el citado principio de analogía, aún cabría hacerse esta pregunta: ¿qué clase de amor (*philia*) persigue el hombre autosuficiente cuando eleva sus acciones al bien común? Efectivamente, el magnánimo «es tal, que hace beneficios, pero se avergüenza de recibirlos; porque lo primero es propio de un superior, lo segundo de un inferior» (*Eth. Nic.*, IV, 3, 1124 b 10-13); parece no necesitar casi nada, pero sin embargo está «dispuesto a prestar servicios» (ibíd., 19). Igualmente, «el mejor 'hombre' no 'es' el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro, porque esto es difícil de hacer» (*Eth. Nic.*, V, 1, 1130 a 7-8). Si tales hombres son capaces de hacer el bien (*eu poiein*) a los demás, no sucederá desde luego por razón de una indignancia, sino al contrario, por razón de la exuberancia de su virtud. Se trata de un verdadero amor de benevolencia, en el que no se quiere el bien para uno mismo, sino para entregárselo a otro. El amor de *philia* que plantea Aristóteles está lejos de quedarse en el mero *eros* dependiente de aquello que ama. Por el contrario, estamos ante un afecto que es capaz de querer el bien para otro sin que por ello el amante se pierda en tal amor (*Eth. Nic.*, IX, 8). No lo ama manifestando una

²³ Es el mismo procedimiento por el que Jenófanes (DK 21 B 24) había explicado ya la naturaleza de la divinidad. Ciertamente, éste se estaba apartando premeditadamente de Homero en cuanto al antropomorfismo, pero el hombre seguía siendo un punto de referencia para comprender la divinidad. Aristóteles ha captado correctamente, pues, que el entendimiento constituye algo que nos permite trascender los bienes categoriales, por así decir, para alcanzar el bien en sentido absoluto.

indigencia interior, sino por el bien que el amado mismo significa²⁴. La amistad es una actividad inmanente que permanece en el amante. No pone en relación al amante con el amado como con un bien concupiscible, hacia el cual podría experimentar *epithumía*, ‘saliendo’ en cierto modo de sí mismo:

«El virtuoso (*spoudaíos*) es perfecto. Si amar según la actividad es la decisión mutua acompañada de placer respecto de las cosas absolutamente buenas y agradables, porque son buenas y agradables, esta amistad es un hábito que parte de tal decisión. Su obra propia es la actividad que no se dirige al exterior, sino ‘que permanece’ en el mismo que ama, mientras que ‘la obra’ de toda potencia es externa, pues la potencia está en el otro en cuanto es otro. Por ello hay alegría en amar, pero no en ser amado» (*Eth. Eud.*, VII, 2, 1237 a 30-38; trad. mía).

Poniendo el caso más particular del benefactor, vemos que tampoco éste se pierde en querer al beneficiado, sino que se mantiene siempre en una posición activa respecto a él, igual que hemos visto hablando del magnánimo, que prefería la beneficencia que el ser beneficiado:

«El querer es semejante a una actividad (*poiései*), ser querido a una pasividad, y es en los más activos en quienes se dan la amistad y los sentimientos amistosos. Además, todos tienen más cariño a lo que se obtiene con trabajo (...). Por estas mismas razones también quieren más las madres a los hijos; darles el ser les es más trabajoso, y saben mejor que los hijos son suyos. Esto puede considerarse aplicable también a los bienhechores» (*Eth. Nic.*, IX, 7, 1168 a 19-27).

Éste es, pues, el modo según el cual los bienhechores aman a sus beneficiados, con un tipo de amistad que, como hemos dicho, es de superioridad, pero que al fin y al cabo es un tipo de amor de amistad. Es amor de amistad, porque no se puede decir que los benefactores amen como el que quiere bienes concupiscibles (*eros*), sino más bien queriendo a alguien amistosamente (*philia*), es decir, sin buscar nada del otro, sino buscando al otro, cosa que puede darse tan sólo entre aquellos que son virtuosos. Es cierto que en el caso de la superioridad falta la igualdad que caracteriza el amor entre dos personas similarmente virtuosas, pero no menos cierto es que el superior, si lo es verdaderamente, lo

²⁴ Es evidente la honda percepción del sujeto individual que manifiesta Aristóteles en este punto, como ha puesto de relieve BERTI, ENRICO, «Soggetto, anima e identità personale in Aristotele», in *Peri Psyches, De homine. Antropología. Nuovi approcci*, ed. M. Sánchez Sorondo (Roma: Herder, 1994), 12: «In Aristotele esiste il concetto, se non dell'identità personale, almeno dell'identità propria, espresso dal concetto di *heautòs*, vale a dire “se stesso”». No se quiere al hombre en general, ni tan siquiera se quiere al virtuoso, como a veces se dice, para ‘ejercitarse’ en las virtudes, sino que se quiere de modo personal a tal sujeto por ser él mismo. Evidente, puesto que las virtudes no se dan ‘separadas’, sino que siempre están en una persona. La dignidad de la amistad no está en amar ‘de modo más abstracto’, sino más bien en amar personas mejores. Para verlo con claridad, nos limitamos a recoger este expresivo texto: «Puesto que amar activamente al amado es usarlo en cuanto amado —el amante para el amado es amado en cuanto es amigo y no en cuanto músico o médico—, es propio de la amistad que el placer que obtiene se encuentre en que sea tal persona (*hé autós*). Se le quiere a ése, y no a otro» (*Eth. Eud.*, VII, 2, 1237 a 40 – b 4; trad. mía).

será en virtud de su propia excelencia (*areté*) y no la del otro: «Es más propio del amigo hacer bien (*eu poiein*) que el recibirlo, y es propio del hombre bueno y de la virtud favorecer» (*Eth. Nic.*, IX, 9, 1169 b 10-12).

Ahora bien, los dioses, como el hombre magnánimo, son dignos de los mayores honores y aún más largamente que aquél, pues le exceden (*Eth. Nic.*, IV, 3, 1123 b 17-20). De este modo, cuanto hemos observado acerca de la naturaleza del amor que es capaz de ejercitar el hombre virtuoso respecto a los que le son inferiores, deja claro que se puede predicar de la divinidad el amor benefactor, que es una especie de amor de amistad. No es ninguna objeción para ello que el dios no ejercite ninguna acción fuera de las que le son propias (*Pol.*, VII, 3, 1325 b 28-30)²⁵. Más bien, por el contrario, lo confirma, porque el hombre virtuoso, al fin y al cabo, siempre puede crecer en aprecio entre los demás, mientras que los dioses pueden obrar por completo desinteresadamente. En efecto, según el principio que antes se enunció, hemos de admitir que un dios sea mucho más válido para llevar a cabo lo mismo que pueda hacer un ser humano. En otras palabras, la divinidad puede amar *eficazmente* a los hombres, siendo así que el único objetivo que persigue su actividad exterior es beneficiar a otros, porque sólo obra «para hacer el bien» (*toútou hénéka hópos eú poiê: Eth. Eud.*, II, 10, 1242 b 27-29). Los dioses aman, pues, verdaderamente, aunque nunca vayan a ser amados suficientemente por aquellos a quienes benefician.

Sin embargo, encontramos un pasaje que parece decir precisamente lo contrario y que podría justificar una versión de lo divino que estuviera desentendido del mundo. Se está hablando de la amistad de superioridad, y se pone el ejemplo del dios y el hombre, pues la virtud de aquél excede a la de éste:

«En éstas [estas formas de amistad] no se da de igual modo la correspondencia en el amor. Pues sería ridículo si uno reprochara al dios a causa de no ser correspondido por él del mismo modo como 'el dios' es amado» (*Eth. Eud.*, VII, 3, 1238 b 27-29; trad. mía).

El texto no está diciendo empero que la divinidad se abstenga de amar al hombre, sino que el dios no ama de la misma manera en que es amado por el hombre. En efecto, se reconoce más adelante que el superior merece ciertamente ser amado pero, desde el punto de vista activo, le cuadra más «amar de otro modo» (ibíd., 30-31)²⁶. Nada impide que lo que aquí se está diciendo de los dio-

²⁵ El texto no dice que Dios no actúe de modo eficiente, sino sólo rechaza las acciones extrañas a su naturaleza, como ya aclaró BRENTANO, FRANZ C., *Die Psychologie des Aristoteles* (Mainz: Franz Kirchheim, 1867), 247-249; ÍD., *Aristoteles und seine Weltanschauung* (Leipzig: Quelle & Meyer, 1911), 107ss.

²⁶ Que éste sea el espíritu del texto aristotélico lo demuestran los paralelos. El dios, al comportarse como benefactor del hombre, nunca será beneficiado lo suficiente por él (*Eth. Nic.*, VIII, 14, 1163 b 12-17). No obstante, se comporta de este modo sin esperar ser correspondido, porque el beneficiado no tendría modo de hacerlo, por eso «la divinidad se contenta con recibir sacrificios proporcionados a nuestros recursos» (*Eth. Eud.*, VII, 10, 1243 b 11-12). Por el contrario, el *hombre* magnánimo sí espera cierta recompensa (*Eth. Nic.*, IV, 3, 1124 b 10-13). Lo cual manifiesta que la diferencia no está en la intensidad del amor con que aman, respectivamente, el benefactor y el beneficiado, sino más bien en el modo. Ciertamente el dios no puede

ses pueda aplicarse —con mayor razón— al primer motor inmóvil, a quien distinguimos con el nombre de Dios. De esta manera, aunque Aristóteles afirme que el hombre y Dios no pueden llegar a ser amigos, al menos se ha de conceder que Dios ame amistosamente al hombre²⁷. Ahora bien, esto tiene un gran espesor existencial. Los dioses representan algo relevante para la vida humana. Su beneficencia está encaminada en último término al bien de los hombres y a su desarrollo. El dios y particularmente Dios se convierten en elementos de orden metafísico que constituyen el presupuesto absoluto para toda la vida moral, puesto que dan el mismo ser. Además, están verdaderamente preocupados de los negocios humanos, siempre que su beneficencia, como la del padre, se prolonga más allá de la sola donación de la existencia. Esto es lo que pone en marcha, en primer lugar, la correspondencia del hombre al bien recibido. Por eso se hace tan necesario el ejercicio de la religión. En segundo lugar, si es cierto que el amor de los dioses es tan extenso como para llegar a querer el bien humano, cabe preguntarse hasta qué punto la ciencia que busca ese bien, a saber, la ética, ha de tener en cuenta o no a los dioses. Si la divinidad quiere realmente el bien del hombre, que éste persiga su propio bien no coincidirá sólo con la realización de la propia naturaleza individual, sino que, originariamente, significará una concordancia con la acción divina.

Sin embargo, tal interpretación de la ética como respuesta al querer divino aún debe ser examinada. Se podría dudar si la importancia de los dioses en el pensamiento ético es encerrada por Aristóteles en un ámbito parcial, a saber, el ejercicio de la piedad y la religión, o bien trasciende al entero organismo moral.

necesitar del hombre como éste es dependiente de aquél: «Resultan ridículos a veces los amantes cuando pretenden ser amados como aman; quizá deba esta pretensión considerarse justa si son igualmente amables, pero si no tienen nada de eso, es ridícula» (*Eth. Nic.*, VIII, 8, 1159 b 16-18). Sin embargo, aunque la divinidad no *desea* tanto (no desea en absoluto), es más activa y por ende *ama más* porque se comporta como bienhechora: «Nos preguntamos por qué quieren más los benefactores a los beneficiados que los beneficiados a sus bienhechores. Parece que lo justo (*dikaion*) sea lo contrario. Se podría pensar que esto suceda por razón de lo útil y del interés personal: de hecho, a uno se le debe mientras que el otro ha de restituir. Pero no se trata sólo de esto, sino que también es natural, pues la actividad es siempre lo más elegible; tiene la misma razón la obra (*érgon*) y la actividad (*enérgeia*) y el beneficiado es como una obra del benefactor (...). También quieren los padres a los hijos más que son queridos 'por ellos' y las madres aún más que los padres» (*Eth. Eud* VII, 8, 1241 a 35 – b 5; como las anteriores, trad. mía). Según se puede apreciar, este texto es paralelo al que hemos referido antes de la *Ética a Nicómaco*.

²⁷ Por motivo de la falta de igualdad habría que distinguir en el vocabulario aristotélico entre amar con amor de amistad (*phileín*) y ser amigos (*phíloi einai*). Efectivamente, el hombre y el dios no pueden llegar a ser estrictamente amigos, cosa que sólo se da en la igualdad. Pero ello no obsta para que se dé entre ellos algún amor amistoso. Esta distinción la ha visto con mucha lucidez Verdenius: «But "to have a *phílos*" presupposes a permanent need; this is absent from the act of *phileín*, which has a more incidental character. Similarly, man and God cannot "be *phíloi*", because their disparity is too great (E.N. 1158 b 32). But this does not imply that incidental *phíla* should be impossible» (VERDENIUS, «Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion», cit., 67, nota 29). Una tesis idéntica ha sido demostrada ilustrativamente por FLANNERY, KEVIN L., «Un aristotelico può considerarsi amico di Dio?», en *Domanda sul bene & domanda su Dio*, ed. Livio Melina - José Noriega (Mursia: PUL, 1999), 131-137.

En último término, hemos de investigar si existe alguna justificación teológica de la ética pues, de haberla, esto significaría un vínculo entre filosofía primera y moral.

4. THEÓS Y DIKÉ

En primer lugar, conviene destacar que la beneficencia del dios hacia el hombre nos pone ya en contacto con algo que últimamente pertenece a la filosofía primera sin que por ello deje de tener relevancia para la vida práctica del hombre. En efecto, tanto la existencia de lo divino como su benevolencia no dejan de ser realidades teóricas y anteriores a la conducta humana. Tales cosas son competencia de la filosofía primera, pues las realidades inmateriales no caen en la física, que sería la otra ciencia teórica candidata. Entonces resulta que unas convicciones metafísicas se tienen en cuenta para justificar un imperativo moral. Pero ello es muy lógico si pensamos que hace falta tener cierta noticia de haber recibido de alguien bienes para sentirse obligado en justicia. Es claro que tal noticia y tal obligación son algo innegable para Aristóteles, una realidad que se da por descontada (*Top.*, I, 11, 105 a 5s.). Sin embargo, desde el punto de vista de la demostración, constituye un conocimiento que pertenece propiamente a la filosofía primera. Ella es capaz de dar formulación rigurosa a aquello que la *Física* oteaba desde lejos, a saber, que de uno solo proceden todos los bienes. Así la demostración científica confirma y purifica la opinión vulgar.

La obligación creada respecto al dios es, una vez más, una obligación fundada en la 'naturaleza' —en el sentido más etimológico—, puesto que existe un vínculo con aquellos a quienes los hombres deben el ser (*Eth. Nic.*, VIII, 12, 1162 a 4-7). Esto significa asimismo una cierta comunidad (*koinonía*) entre ellos. Tal comunidad es, como acabamos de señalar, en primer lugar genética, pero también se asienta en la semejanza entre ambos. Aristóteles declara que hay una semejanza (*homoiomá*) con el dios, que consiste en el *noûs* (*Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b 27), la cual justifica una especial predilección por quien cultiva una vida lo más semejante posible a la de los dioses, porque contempla lo mismo que ellos hacen, o sea la divinidad:

«El que pone en ejercicio su inteligencia y la cultiva parece a la vez el mejor constituido y el más amado de los dioses (*theophiléstatos*). En efecto, si los dioses, como se cree, tienen algún cuidado de las cosas humanas, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín (*sungenéstáto*) a ellos (y esto tiene que ser la inteligencia), y que correspondan con sus beneficios a aquellos que más la aman y la honran, por ocuparse de lo que los dioses aprecian y obrar recta y hermosamente. Y que todo esto se da sobre todo en el sabio, es manifiesto. Por consiguiente, será el más amado de los dioses. Y siéndolo, será verosímilmente también el más feliz. De modo que también por esta razón será el sabio el más feliz de todos» (*Eth. Nic.*, X, 8, 1179 a 23-32).

Este cuidado por las cosas humanas hace pensar en un cierto gobierno divino respecto de los hombres. Pero lo propio de una comunidad política es el impe-

rio de la ley. Ahora bien, ningún rey se conformaría con ser honrado y agradecido por sus súbditos, sino que solicitaría primero la obediencia. Pero, ¿no acaba de decir Aristóteles que los dioses estimarán más a aquel que se ocupe de 'lo que los dioses aprecian'? ¿No es esto concordar con su voluntad? ¿Tendrá sentido hablar en Aristóteles de una justicia divina de un modo análogo al que encontramos en *Teognis*, en Sófocles o conspicuamente en Platón?

Pues bien, teniendo en cuenta aquella unidad de origen y semejanza que reúnen al dios con el hombre, a las que antes nos referíamos, hemos de apreciar que «todas las comunidades parecen ser, pues, partes de la comunidad política, y las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad» (*Eth. Nic.*, VIII, 9, 1160 a 28-29). Así pues, al igual que existe, previamente a cualquier institución, una comunidad natural entre todo ser humano por el hecho de serlo, incluso con los esclavos (ibíd., 11, 1161 b 5-8), así también podrá existir cierta comunidad entre lo divino y lo humano.

Que uno se pueda figurar el mundo como un reino bajo el poder de la divinidad se constata desde el momento en que el primer motor se comporta como aquel que pone el universo en unidad y se relaciona con todas las demás cosas como un padre dentro de su casa o un general respecto de su ejército (Λ, 10, 1075 a 13-22)²⁸. Pero el gobierno del dios respecto del mundo no es sólo genérico, sino que tiene en cuenta particularmente al hombre, por quien se preocupa de un modo especial. Además, si cabe la comparación de la divinidad con un buen gobernante, no le inquietará tan sólo el bienestar de sus súbditos sino sobre todo atenderá a «que obren bien»²⁹. Por eso la divinidad constituye una garantía de justicia, como instancia última de apelación en el tribunal de la ley natural³⁰. Así pues, el engarce de una ley natural con los dioses acaso no sea tan descabellado como pareciera a primera vista; de hecho, el mismo estagirita pone ambos en relación, precisamente en el texto en que menciona aquélla (*Eth. Nic.*, V, 7, 1134 b 28-29).

Como es bien sabido, Aristóteles define la ley como un orden de la razón (*Pol.*, III, 16, 1287 a 18). Ahora bien, el filósofo considera que todo orden de la razón práctica es teleológico. El arte imita a la naturaleza, pues en ésta se da, de forma más acentuada aún, la disposición hacia lo mejor: «Existe más el fin y lo hermoso en las cosas naturales que en las producidas por el arte» (*De part. an.*, I, 1, 639 b 20-21). Esto nos justifica para hablar de leyes naturales por el solo hecho de existir diferentes naturalezas específicas, en las cuales se haya inserida una incli-

²⁸ Ambos tipos de gobierno monárquico parecen idénticos al que se atribuye a Zeus respecto a los dioses y al mundo en general: «Así la comunidad del padre con relación a sus hijos tiene forma de realeza, puesto que el padre se cuida de los hijos; de aquí también que Homero llame padre a Zeus» (*Eth. Nic.*, VIII, 10, 1160 b 24-26; cf. *Pol.*, I, 2, 1252 b 24-25; 12, 1259 b 12-17). A este respecto, conviene decir que Temistio hace una referencia explícita en el paso de *Lambda* arriba citado a la 'ley': cf. *Themistii in Aristotelis Metaphysicorum librum A paraphrasis*, c. 10, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 5.5, ed. S. Landauer (Berlin: Georg Reimer, 1903), 34, v. 33.

²⁹ *Hí' eû práttosin*: *Eth. Nic.*, VIII, 11, 1161 a 13; trad. mía.

³⁰ Tal aspecto ha sido relevado por Bodéüs: «The gods are now the expression of the supreme law» (BODÉÜS, *Theology of the Living Immortals*, cit., 194; cf. ibíd., 103, 135-141).

nación al fin propio. Tal fin procede del impulso provocado por el agente principal. Que Aristóteles vincule con la divinidad este orden que la razón reconoce en la naturaleza y el gobierno del mundo, además del pasaje señalado de *Lambda*, se puede encontrar en diferentes otros textos, como en esta alusión a Anaxágoras:

«Cuando alguien dijo que, igual que en los animales, también en la naturaleza había un Entendimiento que era la causa del mundo y del orden todo, se mostró como hombre prudente frente a las divagaciones de los anteriores» (A, 4, 984 b 15-18).

Pero alguno podría decir que una cosa es el gobierno teleológico del mundo y otra la teleología propia de la racionalidad práctica, porque no debe confundirse la física con la ética³¹. A pesar de las objeciones que se puedan poner, Aristóteles declara que la sujeción a la naturaleza significa en último término una obediencia al dios. Los siguientes textos muestran, por una parte, la concepción de la naturaleza como un reino y, por otra, que el hombre se ajusta al gobierno divino cuando se guía por la razón inserta en su naturaleza específicamente racional:

«La ley es un cierto orden y una buena norma necesariamente será un buen orden, mientras que un número excesivo de habitantes no puede recibir orden. Ésta sólo podría ser una obra de una potencia divina, que mantiene unido todo este universo porque en general la hermosura nace en la grandeza y en la multitud» (*Pol.*, VII, 4, 1326 a 29-34)³².

«Quien pretende que mande sólo la ley pretende que manden sólo Dios y el entendimiento, mientras que quien pretende que mande sólo el hombre añade también el dominio de la animalidad» (*Pol.*, I, 5, 1287 a 28-30; ambas trad. mías)³³.

³¹ También se podría decir que los dioses, aunque se tomen el derecho de vengar la injusticia, no parecen mandar nada. De hecho, en el único paso en que se estaría hablando de vivir conformemente a un precepto divino (*Rhet.*, II, 5, 1384 b 6) el término utilizado para tal mandato (*lógos*) podría referirse sólo a una profecía o visión. Sin embargo, sí se dice explícitamente que «Dios no gobierna dando órdenes» (*Eth. Eud.*, VIII, 3, 1249 b 13-14). Una explicación posible a este último paso es que, o bien aquí se refiere al gobierno del Estado, del que Dios es un modelo y no el legislador próximo, o bien se refiere a que gobierna no dando órdenes sino *obrando* en el mundo e inscribiendo con ello la teleología de cada cosa según su propósito. Tal obrar no elimina la libertad del hombre de comportarse conforme a la teleología de su naturaleza o en contra de ella o, en otras palabras, según razón o contra ella.

³² En este mismo sentido: «Después de haber entrado en este mundo como en una ciudad regida con buenas leyes (...) llenos de maravilla y estupor llegaron a una noción que era la consecuencia de las cosas que se manifestaban, es decir, que bellezas en tan gran número y tan excelentes por su orden no nacieron como resultado del azar sino por obra de un artesano que ha hecho el mundo» (*Peri philosophias*, fr. 13 Ross; trad. mía). Las cosas «dipendono tutte dal Motore immobile, perché sono mosse tutte, direttamente o indirettamente, da lui, e quindi sono tutte da lui indirizzate verso il proprio fine, cioè il bene di ciascuna cosa» (BERTI, «La causalità del Motore immobile secondo Aristotele», cit., 651). El enderezarse de las cosas hacia los fines dictados por el motor inmóvil es someterse a su ley, que es la ordenación del intelecto que dispone ciertos medios en orden a un fin.

³³ Un paralelo: cf. *Eth. Nic.*, V, 6, 1134 a 35-36. También dice que la vida debe conducirse según el criterio que dispone el principio que gobierna y ¿cuál puede ser el principio de la razón práctica sino Dios?: cf. *Eth. Eud.*, VIII, 3, 1249 b 1-15.

Tales pasos indican que Aristóteles está contando con un orden divino que no sólo dispone el universo según un propósito determinado, sino además establece al hombre en un puesto específico. Esto se acentúa si pensamos que el cosmos aristotélico tiene un fuerte peso antropocéntrico³⁴. En último término, aunque tal afirmación parezca demasiado atrevida, si se admite una deliberada acción eficiente de la divinidad sobre el mundo y se tiene en cuenta lo que hasta aquí hemos dicho, habríamos de decir que el dios mantiene en movimiento el universo con el objetivo de beneficiar al hombre³⁵. Esto no lo hace porque dependa de él ni con la menesterosa esperanza de obtener honores de parte suya pues, como Platón gusta de repetir, los dioses no conocen la envidia³⁶. Por consiguiente, el dios aristotélico sostiene en marcha el universo por pura longanimidad, como bienhechor del hombre, en un acto que debe considerarse amor de amistad.

A su vez, el hombre ha de reaccionar, no porque los deberes religiosos respondan a un ciego orden homérico que someta incluso lo divino, sino que la justicia está fundada por el mismo que busca el bien del hombre. El obrar según virtud, o sea, la búsqueda de la felicidad, articulada ésta jerárquicamente con una prioridad en la contemplación³⁷, significará por tanto la verdadera piedad que el hombre puede restituir al dios³⁸. No se trata ya de una respuesta sectorial sino transversal. La conquista de las virtudes, la cual consiste en la consecución de los fines propios del hombre, es algo idéntico al cumplimiento de la ley divina, vale decir, la voluntad del que lo ha traído a este mundo:

«El más digno de los animales es el hombre, por lo que es claro que ha sido generado por naturaleza y según naturaleza. Ésta es, entre las cosas, aquella por la cual la naturaleza y el dios nos ha generado, la misma que dijo Pitágo-

³⁴ SEDLEY, DAVID, «Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?», *Phronesis* 36 (1991) 180: «Nature is anthropocentric to the extent that man is the ultimate *beneficiary*, while god remains the ultimate object of aspiration».

³⁵ «Der Mensch, und insbesondere sein geistiger Teil, durch den er so viel mehr als durch den leiblichen der Gottheit ähnlich ist, erscheint ja als das vornehmste Ziel, auf dessen Erreichung die ganze irdische Entwicklung und nach dem, was wir früher sagten, wenn diese, auch die ganze Ordnung und Bewegung der Himmelsphären ausgeht» (BRENTANO, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, cit., 141). Esto lo había afirmado ya Averroes, quizá influenciado por las enseñanzas coránicas: cf. CANOVA, BARBARA, «Il Dio artefice, *Sâni'*, e il primo motore di *Metafisica* nella tottrina teologica d'Averroes», *Medioevo* 32 (2007) 133-138. También lo admite santo Tomás en su *Comentario a la Metafisica* (XII, lect. 12, §2632).

³⁶ Igualmente se expresa Aristóteles en A, 2, 983 a 2s.

³⁷ Cf. PAKALUK, MICHAEL, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction* (New York: Cambridge UP, 2005) 329.

³⁸ Ignoramos qué diría Aristóteles acerca del trato con los dioses en el escrito perdido sobre la plegaria. No obstante, resulta ciertamente llamativo el tenor del tratado de su discípulo Teofrasto en torno a la piedad. Afirma que los dioses se complacen más en la altura moral del oferente que en los detalles culturales (*De pietate*, fr. 7 Pötscher, vv. 52ss.; fr. 8, vv. 15-22; fr. 9, vv. 5-9); además, siendo menester agradecer los beneficios, con mayor razón debemos agradecerlos a los dioses, de quienes hemos recibido más (ibíd., fr. 7, vv. 4ss.); en fin, dice que los dioses han de ser considerados como hombres buenos, que no necesitan ser sobornados sino que son generosos (ibíd., fr. 12, vv. 43ss.).

ras al ser preguntado: “contemplar el cielo”; y él mismo confesó ser contemplador de la naturaleza y que por razón de esto había venido a la vida»³⁹.

Vemos cómo, al final, el amor de amistad y la justicia se reúnen en un punto de encuentro, si es que el hombre posee como fin la contemplación de lo divino, en la medida de lo posible. Efectivamente, el amor de amistad mueve a la contemplación del otro⁴⁰. En el caso del hombre, este conocimiento no es sino el fin hacia el que la sabiduría celeste lo ha ordenado, como se refleja en el texto citado.

La justicia, pues, no obliga permaneciendo ajena a los interesados, sino que queda establecida en virtud de los hechos. Estos hechos son considerados por el hombre sabio de modo que su sabiduría pueda ilustrar a la prudencia y, claro está, a la ciencia ética. Dado el exceso del obrar divino, la sabiduría descubre que es Dios quien funda la justicia y, en la medida en que forma la naturaleza humana, es también autor de la ley natural⁴¹.

Pero, si esto es así, Aristóteles estaría trayendo hacia la vida moral la divinidad como el bien supremo hacia el que se dirige el hombre (*Eth. Nic.*, VIII, 12, 1162 a 5-6) a la vez que el motor inmóvil constituiría la suprema bondad que da unidad al universo (*A.*, 10, 1075 a 11-13; *De motu an.*, 4, 700 b 33). Parece que estamos sucumbiendo de nuevo a la idea de Bien. Sin embargo, es claro que la crítica del bien platónico está dirigida a mostrar la plurivocidad del bien, cosa que no obstaculiza una interpretación teocéntrica de la ética. Por otra parte, la idea de Bien posee el gran inconveniente de no ser práctica, alcanzable por la acción humana. A esto podemos responder diciendo que sólo se habla de bien práctico respecto de las acciones y los apetitos. Nos puede ayudar al respecto, que Aristóteles haga mención de los dioses en el contexto de la amistad, porque un amigo nunca es propiamente un bien práctico. Con él se puede convivir, se puede dialogar, se pueden tener cosas en común, etcétera: podrá ser el beneficiario de la acción de su amigo, pero no será el objeto *stricto sensu* de ninguna. Por el contrario, lo que Aristóteles propone es hacerse semejante al dios participando de algo que es accesible así a éste como al hombre, a saber, el conocimiento sapiencial⁴².

³⁹ *Protreptikos*, fr. 11 Ross; trad. mía; cf. *Eth. Eud.*, I, 5, 1216 a 14-15.

⁴⁰ Piénsese, siguiendo el método que hemos visto, cómo habrá que llevar al extremo la siguiente afirmación, aunque en el caso de la relación entre lo humano y lo divino no quepa la reciprocidad: «Si la amistad en acto es una elección recíproca, acompañada de placer, del conocimiento mutuo, es evidente que, en general, la amistad primera es la elección recíproca de seres absolutamente buenos y agradables, precisamente por ser buenos y agradables» (*Eth. Eud.*, VII, 2, 1237 a 30-33).

⁴¹ Evidentemente, no todos comparten esta interpretación teonómica de la ley natural, como por ejemplo DESTREÉ, PIERRE, «Aristote et la question du droit naturel», *Phronesis* 45 (2000) 229: «Aristote ne peut donc pas vouloir dire que le droit naturel proviendrait des dieux, puisque ceux-ci ne connaissent pas le droit; il veut simplement dire qu'il doit y avoir un droit qui, d'une manière ou d'une autre, semble ancré dans une 'nature' qui échoit l'homme ou qui s'impose à lui».

⁴² Agradezco al Prof. Dr. Yarza y al Prof. Dr. Thomas Rego el haberse tomado la molestia de leer estas páginas y ayudarme con sus sugerencias.

5. CONCLUSIÓN

Una vez afrontado el problema de la divinidad en los escritos éticos de Aristóteles, podemos ver cómo, lejos de ser una realidad ociosa, resulta profundamente relevante para la existencia humana. La filosofía primera tiene mucho que decir en ética, de modo que no sólo ayuda a comprender la ontología del organismo físico, psíquico y espiritual del ser humano, sino que además da con los vínculos originarios que establecen las relaciones de justicia.

Por otra parte, la concepción que parece sostener Aristóteles encierra el mundo, al hombre y a los dioses en cierta comunidad y está regida por una justicia que gobierna lo espiritual y lo material. Esto se funda últimamente sobre la normatividad de la naturaleza. Sólo si un Dios benefactor ha ordenado la naturaleza humana hacia el bien, del mismo modo que ordena el resto de los entes naturales, podemos comprender que haya un criterio último que permita juzgar si la racionalidad ética de un hombre corresponde o no con la del hombre prudente. En efecto, si los principios de la racionalidad práctica son los fines y se debe a la divinidad la naturaleza humana, entonces, por cuanto da el ser, lo divino se convierte en el garante último de la verdad del apetito. Ésa es la verdad que juzga definitivamente la conducta moral.

Por otra parte, la relevancia existencial de lo divino en el pensamiento aristotélico gana en pujanza si se lo considera no sólo como benefactor cuya obra obliga en justicia al hombre de por vida, ni tampoco solamente como legislador que ha determinado los fines de la naturaleza, sino también y de un modo aún más iluminador, si se comprende la disposición benevolente de su voluntad en el contexto del pensamiento de la amistad. Ésta, que es también la que cimienta toda suerte de comunidad, es la que en último término explica cómo el fin del hombre ha de incluir de modo prioritario alguna contemplación teórica del dios, como componente indispensable de su teleología.

Unterer Anger 2
80331 München (Alemania)
torrcastr@hotmail.com

DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]

