

COMENTARIOS

Aristotle and the Problem of Value, por Whitney J. Oates, Princeton University Press, 1963.

Se trata del primer libro sobre este tema y, por largo tiempo, será el único. Es lúcido y erudito, se basa en el *corpus* total de las obras de Aristóteles y el autor sigue una línea recta a través de la vasta disposición de los argumentos aristotélicos. Su tesis es correcta, ya que se basa tanto en el buen juicio del autor como en su sólida fundamentación axiológica.

El volumen se propone explorar las consecuencias de la negativa aristotélica de la teoría de las Ideas por lo que respecta al propio pensamiento de Aristóteles. La hipótesis platónica, que postulaba la realidad última de Ideas inespaciales e intemporales, es notable por su economía filosófica en cuatro aspectos: forma la base de una lógica, dado que la Idea realiza la labor de un universal lógico; proporciona una ontología a Platón, ya que una Idea es aquello que es real en el sentido pleno; da a Platón la base de su epistemología, puesto que sólo puede conocerse completamente lo que es del todo real; y, finalmente, ofrece a Platón una explicación del problema del valor, porque una idea no es sólo lo real en última instancia, sino también lo valioso en última instancia.

El autor analiza el problema del Ser en relación con el Valor y muestra que Aristóteles es capaz de retener la lógica platónica manteniendo que el universal lógico no existe "aparte", sino que más bien es inherente al individuo particular. Este último es la realidad última en la propia ontología de Aristóteles. La epistemología correspondiente es básicamente empírica; pero esto no significa una ventaja para la teoría del valor correspondiente. No es posible una teoría del valor coherente sin una base ontológico-empírica. Así, pues, la doctrina aristotélica del valor se hace inconsistente y fluctuante. En tanto que la teoría platónica de las Ideas mantiene unidos al ser y al valor, Aristóteles permite que se separen. El profesor Oates identifica las diversas visiones aristotélicas del valor y muestra cómo usa ahora una ahora otra, de acuerdo con el contexto de un problema particular. Muchas de las dificultades para entender a Aristóteles en este punto —dice Oates— son resultado de sus actitudes fluctuantes.

El libro se divide en dos partes, cada una de las cuales consta de cuatro capítulos. En la primera, el autor asienta su tesis, que fundamenta en la segunda por medio de los textos aristotélicos. El capítulo 1 plantea el problema, el capítulo 2 discute la relación entre ser y valor en la teoría platónica de las Ideas, los capítulos 3 y 4 examinan la metafísica aristotélica de lo individual y lo particular, primero de modo estático y después en su modo dinámico. Los capítulos 5 a 8 analizan los textos pertinentes, primero en los tratados de Aristóteles sobre lógica, física, psicología y biología; segundo, en la *Metafísica* aristotélica;

tercero en la *Ética Nic.* y la *Política* y, por último, en la *Retórica* y la *Poética*. El autor dice que su argumento quizá no resulte convincente para quienes son firmes admiradores de Aristóteles, pero que en cada uno de los casos de oposición se ha dado cuenta de que estos eruditos tienden a argumentar basándose en interpretaciones de Aristóteles, como las que se encuentran en Dante o en Santo Tomás, más que en las palabras del filósofo. La obra es un examen meticuloso de estas palabras.

La tesis, enunciada brevemente, es la siguiente: al rechazar Aristóteles la teoría metafísica básica de Platón, desarrolló una metafísica empírica que le permitió construir sobre el aspecto lógico de las Ideas de Platón y, a la vez, realizar adelantos sorprendentes en ontología y epistemología, pero que le impidió asir adecuadamente el problema del valor y su relación con el ser. En otras palabras, el autor basa su libro en un estudio comparativo de Platón y Aristóteles por lo que respecta a la relación entre el Ser y el Valor.

A pesar de que ni Platón ni Aristóteles se plantearon jamás explícitamente la pregunta: “¿Qué es el valor?”, ambos se ocupan implícita y explícitamente, a través de todos sus escritos, de los diferentes problemas de la valoración. En consecuencia, lo que el filósofo moderno llamaría “teoría del valor” se encuentra enterrado en los escritos de estos dos pensadores, salvo en aquellas áreas en que son lógicos, descriptivos o “científicos”, como por ejemplo la desconcertante segunda mitad del *Parménides* de Platón, las secciones matemáticas o fisiológicas del *Timeo* y, en Aristóteles, el *Organon* estrictamente lógico y la descriptiva *Historia Animalium*. Por ello, a fin de obtener pruebas mediante las cuales se pueda reconstruir la “teoría del valor” de Platón o de Aristóteles, el intérprete se ve obligado a escudriñar casi todo el cuerpo de sus escritos existentes. Puede usar de modo legítimo cualquier pasaje que comprenda expresamente juicios de valor, lo mismo que aquellos que, por implicación, sugieren criterios de valor presupuestos.

Platón, en su teoría de las Ideas, asentó una hipótesis metafísica que, a pesar de todas sus dificultades, ha mantenido juntos al Ser y al Valor en una forma uniformemente coherente. Es más, como demuestra el autor con gran detalle, la teoría de las Ideas permite a Platón desarrollar su pensamiento en las esferas de la lógica y la epistemología en completo acuerdo con su especulación acerca del Ser y el Valor. En consecuencia, es probable que Platón no haya visto aisladamente la cuestión del valor, sino que toda su “teoría del valor” esté incrustada en su metafísica total. En cambio, Aristóteles, como resultado de su reacción en contra de Platón, se concentró en la cuestión del ser, que separó de su consideración del valor. Desde el punto de vista del autor, este “separatismo” ontológico aristotélico revela sus consecuencias en la falta de coherencia de su pensamiento acerca del valor. Esto puede resumirse recordando la famosa frase de la *Metafísica* 1028 b: “Τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν”; “La pregunta y problema eternos: ¿qué es el Ser?” El caso de Aristóteles y aun algunos de los desarrollos más recientes en el campo de la teoría del

valor —dice el autor— indican que la pregunta eterna debería ser más bien: “¿qué es el Ser y qué es el Valor?”

El autor habría hecho mayor justicia a su tema si hubiese tomado esta pregunta más en serio y, en particular, si hubiese distinguido entre bien y valor. Pues esto le hubiera permitido enunciar mucho más claramente la relación entre el ser y el valor. En realidad, el valor no es el tema de ninguno de los escritos de Aristóteles, sino sólo uno de los valores, a saber, la Bondad. Esto es importante para la relación entre ser y valor y entre la metafísica y la metaética. La relación puede ser enunciada mediante la fórmula siguiente: *El Ser ha sido mucho más abstraído de los seres que la Bondad de lo bueno*. Esto significa que en tanto que la historia de la metafísica se inició con la confusión entre el Ser y los seres en los filósofos jonios, fue abstrayendo gradualmente el Ser de los seres, en especial, en Parménides y en las teorías pitagórica y platónica acerca de la estructura matemática del Ser, por ejemplo, en el *Timeo*. Basándose en éste, Kepler, por medio de cierto misterioso trabajo del espíritu, dedujo las distancias de los planetas a partir de la relación de los cinco sólidos regulares y Galileo, por otro aspecto de la teoría matemática del ser de Platón, logró su transformación de la física aristotélica en la mecánica moderna. El desarrollo culminó con los *Principia* de Newton, que combinaron las concepciones de Kepler y de Galileo. Por lo que respecta al valor, no ha tenido lugar un desarrollo semejante. Más bien puede decirse que la ética permaneció en la etapa jonia del análisis, confundiendo, como lo mostraron Platón y G. E. Moore, la Bondad con las cosas buenas o los bienes. Ni Platón ni Moore progresaron hasta alcanzar una determinación matemática, ni de otra especie, de la Bondad, y ninguno vio la noción del valor como concepto que abarca toda clase de valores, por ejemplo, bondad, maldad, superioridad, etc., ni vieron tampoco con claridad las varias clases de *bondad*, por ejemplo, la económica, la religiosa, la moral, etc. Platón aclaró, cuando menos, que todas las cosas buenas tienen la bondad en común, Aristóteles rechazó aun esto, que es el problema platónico fundamental. Para Aristóteles, las cosas son buenas de modos homónimos que, cuando mucho, están conectados análogamente. Así, pues, no pudo llegar a una teoría coherente de la bondad y, mucho menos, del valor.

En el primer capítulo, el autor muestra cómo Aristóteles, tras de haber repudiado la teoría de las Ideas, desarrolla una nueva ontología y una nueva epistemología. Por medio de un cambio de lugar del universal puede conservar la lógica platónica. Pero sigue en pie la importante cuestión que se refiere a la naturaleza de la teoría aristotélica del valor. ¿Qué providencias tomó en este aspecto de su pensamiento a fin de reparar la pérdida sufrida al eliminar en efecto de su metafísica a las Ideas en su función formativa? Aristóteles, por la naturaleza misma de su nueva ontología, había permitido la consideración separada del Ser aparte del Valor. El precio que pagó por ello, desde el punto de vista axiológico, es el no haber desarrollado nunca una teoría coherente del valor. Es más, el autor arguye que la elusiva dificultad para entender muchos pasajes de Aristóteles es

el resultado de su intento de concentrarse en la ontología, excluyendo la teoría del valor. El autor enuncia la diferencia entre Platón y Aristóteles en forma enérgica: "En tanto que, de acuerdo con la frase de Orígenes, el *ἄλογος φορά* (impulso irrazonado) de Platón lo llevó a sentir la realidad del otro mundo y la ilusión de los fenómenos, el *ἄλογος φορά* de Aristóteles le llevó en dirección contraria. Para él, la cosa concreta individual es lo real en última instancia" (p. 57). Esta fórmula es investigada de modo muy interesante en los capítulos 3 y 4 del libro, donde se muestra que el acercamiento estático a ella es el teórico, en tanto que el dinámico es el práctico.

Cuando Aristóteles se plantea "la pregunta eterna: ¿qué es el Ser?" responde que "ser" es en primer término y ante todo la cosa individual particular, el *τόδε τι*, en el sentido de que es lo real en última instancia. Su análisis del *τόδε τι* (y debe hacerse notar que los términos del análisis excluyen el problema del bien), que lleva a cabo en el contexto de los tres axiomas de contradicción, correspondencia y finalidad, proporciona el mismo núcleo a este pensamiento que el que da la teoría de las Ideas a Platón. No es posible comprender plenamente ningún aspecto de Aristóteles sin hacer referencia a sus nociones acerca de *οὐσία*, sustancia, como *τόδε τι*, se trate ya de lógica, biología, ética o poética. De aquí que, así como el autor investiga la teoría de las Ideas con respecto a sus implicaciones para los problemas de la lógica, la ontología, la epistemología y la axiología, así investiga también en detalle la metafísica aristotélica de la sustancia y muestra que si bien Aristóteles desarrolló de modo positivo e interrelacionó entre sí la lógica, la ontología y la epistemología, descuidó la axiología.

El esquema siguiente ofrece en esbozo el pensamiento de Aristóteles acerca de la sustancia (p. 60):

A. οὐσία (τόδε τι)

La sustancia como la cosa individual particular

	B. εἶδος	ἕλη	B'. Principio de in-
	Forma	Materia	dividuación
estático	C. οὐσία (τί ἦν εἶναι)	συμβεβηκότα	C'. Definición
	Sustancia como esencia	Accidente	
	D. ἐντελέχεια	στέρησις	
	Realidad completa	Privación	
	E. ἐνέργεια	δύναμις	E'. Movimiento y
	Realidad como actividad	potencia	cambio
dinámico	F. αἰτία [οὐσιώδεις]	αἰτία ὑλική	F'. Causalidad
	Causas "esenciales"	Causa material	
	G. οὐσία (τέλος)		
	G. οὐσία (τέλος)		
	Sustancia como "fin"		

El autor relaciona la noción aristotélica del valor (bondad) con este esquema; lo mismo que con otros aspectos de la *Metafísica*. Muestra cómo algunas veces Aristóteles ve el Valor como algo relacionado con la Causa final; otras veces, como una conexión cualitativa y, por tanto, como algo que debe tener un *status* secundario con respecto al del Ser; otras, como algo asociado a las concepciones de “sustancia”, *ousia*, de actividad o realidad, *energeia* y *entelecheia*, y algunas veces con las de *dynamis* y *telos*. Pero existe también el valor “fuerza” de lo bello y lo bueno, lo mismo que las implicaciones con respecto al Valor de la doctrina aristotélica de Dios, el Motor Primo o Inmóvil. En estas secciones de la *Metafísica* —señala el autor— Aristóteles se mantiene en un punto de vista “objetivo”; pero a la vez nunca se retracta de su convicción de que el Ser es lo primario. Por último, en esta conexión, el autor intenta valuar la influencia de la falta de una doctrina sobre la creación en Aristóteles para su acercamiento al problema del Valor.

Desde luego, es especialmente interesante el uso ético de la potencia y el acto, *dynamis* y *energeia*. En la terminología filosófica de *Metafísica* Δ, Aristóteles presenta una definición, característicamente penetrante de potencia: “Potencia significa el principio de movimiento o cambio que está en algo distinto a la cosa cambiada o en la cosa cambiada *qua* distinta. Por ejemplo, la ciencia de la construcción es una potencia que no es inherente a la cosa construida, la ciencia de la curación (medicina), siendo una potencia, puede estar en la persona curada, pero no *qua* curada. Así, pues, en general, la potencia significa el principio de movimiento o de cambio que está en algo distinto o en la cosa *qua* distinta, es decir, cuando el cambio se produce por algo distinto a sí mismo *qua* distinto.” (P. 91.) ¿Por qué *qua* distinto? Una roca tiene la “potencia” de ser movida por algo fuera de ella misma. Aquí, desde luego, no se necesita la idea “*qua* distinta”. Sin embargo, si el ente en consideración es un ser complejo, por ejemplo un hombre, entonces el “*qua* distinto” es esencial. De aquí que la concepción primaria de Aristóteles sobre la potencia presuponga o afirme, en realidad, un dualismo de agente-paciente dentro del ser humano. Las consecuencias de este supuesto son obvias para la ética y aquí hay, en verdad, un punto crucial en el que la ética aristotélica carecería de base metafísica... Un niño individual, que es un hombre en potencia, realiza ese estado de ser-un-hombre por medio de su “potencia” de hombría, por medio de ese poder para producir un cambio en sí mismo “*qua* distinto”, en sus elecciones morales que contribuirán a la actualización, ἐνέργεια, de sí mismo como hombre (pp. 92-93).

De gran significado axiológico son los respectivos valores del acto y la potencia, en especial, en vista de la actual discusión existencialista en la teoría del valor. De acuerdo con Aristóteles, *el acto precede axiológicamente a la potencia*, lo mismo que en la escala de valores existencial. Quizá haya tenido —como sugiere Oates— un motivo ulterior, ya que las instancias de las ideas son más valiosas que las Ideas (ἐνέργεια μᾶλλον), las Ideas, como potencias de estas instancias (δυνάμεις τούτων), son desacreditadas efectivamente (p. 205). “Ya que

todo lo que se genera se mueve hacia un primer principio y *meta, telos* (pues este principio es el propósito y el generarse es por mor de la meta o fin), el acto es la meta y la potencia se asume con este propósito" (*Metafísica* Θ, 1050 a 7-10; Oates, p. 93). Aquí el acto como actividad es identificado como meta o propósito de las cosas y la potencia se esboza como preliminar, en cierta forma, a esta meta. La misma actitud general hacia la relación entre acto y potencia aparece un poco más adelante en el mismo capítulo al plantearse Aristóteles el problema de *status* existencial de la materia. "Es más, la materia existe en potencia ya que *puéde ser informada*; siempre que existe en acto *está ya informada*" (*Metafísica* 1050 a 15-16; Oates, p. 93).

Aristóteles se apoyaba en la *dynamis* como base metafísica no sólo de su ética (cuando se trata del mal moral), sino que también la usó como ayuda para dar cuenta del mal cósmico. En conexión con el capítulo 8 de *Metafísica* Θ, donde Aristóteles intenta demostrar su doctrina de la prioridad del acto con respecto a la potencia, el autor cita con aprobación a Ross: "La doctrina aristotélica de la prioridad del acto lo lleva a negar la existencia de cualquier principio malo en el universo. Lo potencial es tan superior a lo real malo como inferior a lo bueno. Si en lo eterno no puede haber un elemento de potencia, no puede haber *a fortiori* un elemento de mal. 'No hay mal fuera de las cosas particulares.' En otras palabras, el mal no es un rasgo necesario del universo, sino un subproducto del proceso del mundo, algo que emerge casualmente en el curso del trabajo de las cosas individuales para alcanzar la perfección que les es accesible y aproximarse, así, lo más que pueden a la vida divina, 'para convertirse en inmortales en la medida de lo posible'. Que fallen en gran medida se debe a la materia o la necesidad, pero esto no es un principio del mal, sino un principio indiferente al bien y al mal. Y para Aristóteles el proceso del mundo es en tan gran medida un esfuerzo hacia la forma o el bien que aun la materia es descrita a veces como esforzándose así." Hay muchos puntos en esta explicación que merecen una mayor atención axiológica, como por ejemplo, lo bueno como forma y el esforzarse por ello. Reinterpretada formalmente, esta doctrina da origen a la definición de "bueno" como concepto y de "debe" como la necesidad lógica de llenar tal concepto. Oates no examina el significado de "deseo" en Aristóteles, aun cuando forma parte de la famosa definición del Bien en el principio de la *Ética Nic.* ("El Bien es aquello que todos desean"), reaparece elaborado en las doctrinas del valor de Santo Tomás y de Spinoza y llegó a obsesionar a Galileo (pues "desea" fue tomado en su forma original como "moviéndose hacia" [ἐφίεται], lo que unía la bondad con el movimiento). Sin embargo, Oates examina plenamente la relación entre bondad y belleza y la noción de *telos*, señalando que la teleología de Aristóteles no es completa sino fragmentaria y que si, al enfrentarnos el problema de cómo permea el valor la realidad, buscamos una solución teleológica, debemos desarrollar una teleología acorde con la tarea (p. 220). Aristóteles no nos la proporciona. Por lo tanto, no puede resolver los problemas

del bien y del mal ni, mucho menos, el problema que más adelante se llamó de la teodicea.

En la *Metafísica*, Aristóteles se enfrenta a las siguientes dificultades axiológicas: 1) ¿cuál es la naturaleza y *status* de la bondad? 2) ¿cómo puede decirse que la bondad sea inherente a la Causa final, el Motor inmóvil, Dios? 3) ¿cómo afecta de hecho Dios (subsumiendo bajo el nombre de Dios todos los otros nombres que Aristóteles da a su primer principio) al universo? Aristóteles no es capaz de responder estas tres preguntas con argumentos del todo persuasivos. El bien es presentado de un modo más bien borroso, ahora vagamente como una especie de principio, ahora como una cualidad o atributo. Aristóteles lucha por convencernos de que la Causa final debe ser buena y, una vez que ha terminado toda su argumentación, la Causa final afecta en realidad al universo sólo como sustentadora de su movimiento perpetuo. Estas respuestas a las tres preguntas revelan claramente la relación fragmentaria entre Ser y Valor en el pensamiento aristotélico en el terreno de la "Primera Filosofía" o teología; y sus famosos ejemplos del ejército (¿es bueno en su orden, en su general o en ambos?) al principio del capítulo 10 del libro Λ de la *Metafísica* no nos aclara mucho. ¿Será acaso —se pregunta el autor— que la imagen expresa en cierto grado la forma en la que le habría agradado articular su teología a Aristóteles, pero que no pudo realizar debido al carácter fundamentalmente ontológico de sus previas hipótesis metafísicas? (Pp. 256-257.) Aristóteles anuncia que todas las cosas tienen cierto tipo de orden, que puede variar de acuerdo con la naturaleza de la cosa particular de que se trate. Hace notar después la interrelación de todas las cosas y el hecho de que estén arregladas de acuerdo con un propósito. Pero la teleología aristotélica resulta muy inadecuada para resolver la cuestión del propósito del universo (p. 257). De manera que recurre a un lugar común: "Pero el mundo no debe ser gobernado malamente. El gobierno de muchos no es bueno; sea uno el gobernante" (*Metafísica* Λ , 1076 a 3-4). Éstas son las palabras que Aristóteles elige para concluir el libro Λ de su *Metafísica*, después de criticar a Espeusipo y a sus matematizantes seguidores por postular demasiados primeros principios. Para Aristóteles resulta intolerable tal situación en el universo, ya que entraña un mal gobierno para "las cosas que existen". Así, pues, invoca la autoridad de Homero: "sea uno el gobernante", como una última petición de que debemos pensar en Dios, el Primer Motor, como el $\alpha\lambda\lambda\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ del universo, cuya $\alpha\rho\chi\eta$, "gobierno", está limitada precisamente por la norma del orden.

El autor observa que la teleología de Aristóteles se funda en una axiología. Aristóteles asume tácitamente que *telos* es siempre una buena realización; nunca se dice nada acerca de la posibilidad de que *telos* sea el equivalente de una mala realización. Así, el análisis del acto y la potencia que se inició con un espíritu de neutralidad por lo que se refiere al valor, se va cargando de matices valorativos cuando se equipara al *telos* con la realidad, cuando de hecho la naturaleza neutral del proceso analítico no proporciona una razón convincente para ocuparse más de la buena realidad que de la mala. En otras palabras, un análisis ontoló-

gico neutral no puede, sin ninguna clase de truco metafísico, proporcionar un conjunto adecuado de criterios por medio de los cuales identificar con confianza la “buena realidad” o el “buen *telos*”. El autor sostiene que Aristóteles introduce juicios de valor en la metafísica basándose no en un argumento riguroso y coherente, sino por razones *ad hoc*, y basándose en formas convencionales de pensar. Hace lo mismo en la *Ética Nic.* donde describe la vida contemplativa como aquella que proporciona la más alta felicidad: “Así, pues, si la razón es algo divino comparada con el hombre como un todo, la vida de la razón o intelecto es divina en comparación con la vida humana ordinaria. No es necesario seguir los preceptos de quienes alaban las cosas humanas, a saber, que un hombre, por serlo, debería pensar pensamientos meramente humanos y que, siendo mortal, debería pensar sólo cosas mortales, sino más bien que, en la medida en que sea capaz, debe aspirar a ser inmortal y a hacer todas las cosas por mor de vivir de acuerdo con lo que en él hay de mejor; pues aun cuando su parte divina sea pequeña en tamaño, sobrepasa con mucho todo lo demás en cuanto a poder y valor. Parecería que esta parte divina fuera la [esencia] de cada hombre individual, si es en verdad soberana y lo mejor. Pues sería, desde luego, extraño que un hombre no siguiera una vida que le es esencialmente propia, sino otra [que es] guiada por algo distinto a su ser esencial” (*Ética Nic.* X, 1177 b 30-1178 a 4; Oates, página 101). Nos encontramos de nuevo aquí —nos dice el autor— con muchas afirmaciones que parecen descansar no en una concepción rigurosamente metafísica de la “realidad”, sino más bien en formas convencionales comunes de comparar la vida humana con la divina.

Por último, entre los términos usados en la *Metafísica* tienen interés especial *entelecheia* y *stéresis*. La entelequia o, como podría también decirse, la realidad como *perfección* es un término introducido en el vocabulario filosófico por Aristóteles y, en cierto sentido, es una extensión de las nociones ya examinadas, cuando “forma” (εἶδος) concebida como “esencia” (οὐσία) designaba la realidad de una cosa. La concepción de la entelequia lleva la realidad un paso más adelante, pues toma en cuenta el fenómeno de que algunas cosas satisfacen la noción de “realidad completa” mucho mejor que otras. Para dar un ejemplo sencillo, Sócrates parece ser más hombre que un retrasado mental, es decir, se acerca mucho más a la completa perfección, completa realidad o entelequia de un hombre. Quizá se aclare más el significado del término usando una etimología de aficionado, carente por completo de base científica. Se presenta naturalmente la siguiente secuencia de ecuaciones: ἐν + τέλει + ἔχειν = τελείως ἔχειν (es decir, ἐν τέλει = τελείως) = a ser τέλειον = completo = perfecto. En consecuencia, ἐν + τέλος + ἔχειν puede ser el equivalente de ἐν ἑαυτῷ τὸ τέλος ἔχειν, es decir, “tener el *telos* en sí mismo”. Por defectuosa que pueda ser esta etimología, nos indica de cualquier modo la importancia de la entelequia como la *perfección*, la realidad de una cosa que posee su οὐσία perfecta como τέλος, y es así τέλειον. La concepción aristotélica del término se revela en un pasaje de la *Metafísica* en el que examina la relación de la sustancia o esencia con el número. Señala: “Así,

la sustancia o esencia es una, pero no como algunos sostienen por ser una mónada o punto, sino por ser cada sustancia o esencia una entelequia, una realidad y una cierta naturaleza particular” (*Metafísica* H, 1044 a 7-9; Oates, p. 82).

Si analizamos algo más el término entelequia se hace evidente de inmediato que, como perfección completa y real de una cosa, no sólo estaría relacionada con la forma o sustancia de ella, sino también con aquellos atributos que contribuyen a la realización del *telos* de la cosa, su perfección o ser completo. Pero, a la vez, como parece indicar el pasaje que acabamos de citar, hay una conexión íntima entre la entelequia de una cosa y su esencia. En relación con este punto, lo mismo que con la indicación de la concepción aristotélica de la entelequia en las cosas animadas, resulta revelador el siguiente pasaje del *De Anima*: “*Οὐσία* se usa en tres modos diferentes, como ya señalamos: 1) forma, 2) materia y 3) la combinación de ambas; una de ellas, a saber, la materia, es potencia y la segunda, forma, es entelequia (realidad como *perfectio*). Ahora bien, cuando la combinación de ambas es animada, el cuerpo no es la entelequia del alma, sino que el alma es la entelequia de un cuerpo particular.”

El autor pone la entelequia en paralelo con *stéresis*, *privación*. Señala que este dualismo no es explícito en Aristóteles, quien por lo común contrasta entelequia bien con *δύναμις*, potencia, bien con *ὑλη*, materia. Pero existe una justificación razonable y filosófica para introducir en este punto la *stéresis*, ya que, después de todo, la entelequia de una cosa es conocida y reconocida por lo que la cosa *tiene*, en tanto que *στέρησις* denota la carencia de aquello que podría tener la cosa. En el capítulo 22 del libro Δ de la *Metafísica*, Aristóteles da una explicación plena del significado de *στέρησις* a la que agrega numerosos ejemplos, si bien el mismo material general, en una forma más compendiada, se repite en el libro Θ de la *Metafísica*:

“Privación tiene varios significados:

- 1) no tener cualidad,
- 2) no tener una cualidad cuando lo natural es tenerla,
 - a) desde el punto de vista de las circunstancias:
 - α) ya sea en general o
 - β) siempre que sea natural
 - b) desde el punto de vista del modo:
 - α) ya sea de modo particular, por ejemplo, faltando por completo o
 - β) si falta la cualidad en el grado que sea.
- 3) En ciertos casos, decimos que una cosa ha sido privada de una cualidad si la posee por naturaleza y no la tiene por violencia.”

Aquí el autor cita algunos de los ejemplos del libro Δ de la *Metafísica*. A fin de ilustrar la “privación” con el caso 1, Aristóteles cita la “privación” de ojos en una planta, en tanto que con respecto al caso 2, a, α, señala que, por

la sustancia o esencia es una, pero no como algunos sostienen por ser una mónada o punto, sino por ser cada sustancia o esencia una entelequia, una realidad y una cierta naturaleza particular" (*Metafísica* H, 1044 a 7-9; Oates, p. 82).

Si analizamos algo más el término entelequia se hace evidente de inmediato que, como perfección completa y real de una cosa, no sólo estaría relacionada con la forma o sustancia de ella, sino también con aquellos atributos que contribuyen a la realización del *telos* de la cosa, su perfección o ser completo. Pero, a la vez, como parece indicar el pasaje que acabamos de citar, hay una conexión íntima entre la entelequia de una cosa y su esencia. En relación con este punto, lo mismo que con la indicación de la concepción aristotélica de la entelequia en las cosas animadas, resulta revelador el siguiente pasaje del *De Anima*: "Ὀὐσία se usa en tres modos diferentes, como ya señalamos: 1) forma, 2) materia y 3) la combinación de ambas; una de ellas, a saber, la materia, es potencia y la segunda, forma, es entelequia (realidad como *perfectio*). Ahora bien, cuando la combinación de ambas es animada, el cuerpo no es la entelequia del alma, sino que el alma es la entelequia de un cuerpo particular."

El autor pone la entelequia en paralelo con *stéresis*, *privación*. Señala que este dualismo no es explícito en Aristóteles, quien por lo común contrasta entelequia bien con δύναμις, potencia, bien con ὕλη, materia. Pero existe una justificación razonable y filosófica para introducir en este punto la *stéresis*, ya que, después de todo, la entelequia de una cosa es conocida y reconocida por lo que la cosa *tiene*, en tanto que στέρησις denota la carencia de aquello que podría tener la cosa. En el capítulo 22 del libro Δ de la *Metafísica*, Aristóteles da una explicación plena del significado de στέρησις a la que agrega numerosos ejemplos, si bien el mismo material general, en una forma más compendiada, se repite en el libro Θ de la *Metafísica*:

"Privación tiene varios significados:

- 1) no tener cualidad,
- 2) no tener una cualidad cuando lo natural es tenerla,
 - a) desde el punto de vista de las circunstancias:
 - α) ya sea en general o
 - β) siempre que sea natural
 - b) desde el punto de vista del modo:
 - α) ya sea de modo particular, por ejemplo, faltando por completo o
 - β) si falta la cualidad en el grado que sea.
- 3) En ciertos casos, decimos que una cosa ha sido privada de una cualidad si la posee por naturaleza y no la tiene por violencia."

Aquí el autor cita algunos de los ejemplos del libro Δ de la *Metafísica*. A fin de ilustrar la "privación" con el caso 1, Aristóteles cita la "privación" de ojos en una planta, en tanto que con respecto al caso 2, a, α, señala que, por

lo general, un topo es ciego, si bien naturalmente, de acuerdo con el género al que pertenece, animal, debería tener vista. Para el caso 2, a, β, se encuentra un ejemplo en el caso de un hombre que hubiera nacido ciego y careciera de vista, aunque lo natural sería que la tuviera. Con respecto al caso 2, b, α, Aristóteles cita la instancia de que por “privación” de la vista un hombre es totalmente ciego, en tanto que, en el caso 2, b, β, por “privación” de la vista, un hombre está ciego de un ojo o tiene una visión imperfecta. Aristóteles ilustra el caso 3 por el ejemplo sencillo de un hombre privado de la vista por haberla perdido en un accidente (pp. 82-84). Todo este examen tiene importancia axiológica para el problema del patrón lógico de una cosa, sus propiedades y la falta de ellas.

Nos encontramos aquí, pues, con la noción axiológica de la *stéresis*, basada en el uso metafísico del término. Existe desde luego también un uso lógico de *stéresis* —en las *Categorías*— como uno de los cuatro puestos (ἀντικείμενα): contradicción (ἀντίφασις), privación (στέρησις), contrariedad (ἐναντιότης) y relación (τὰ πρὸς τι). Aristóteles logra hacer, aun en este contexto, una observación axiológica: “bueno” y “malo” son contrarios. La axiología moderna ha demostrado que esto es falso: son contradictorios.

De hecho, en los términos *entelecheia* y *stéresis* y en su significado se basa lo que el autor de esta reseña ha llamado la *axiología perennis*. Oates no estudia estos asuntos. Sin embargo, el esquema de la *Metafísica* y su entretrejimiento con la bondad ha tenido graves consecuencias históricas. Los filósofos de la naturaleza, inclinados a los métodos matemáticos, se encontraron con el mismo argumento en contra del uso de las matemáticas en la ciencia natural que se emplea ahora en contra de su uso en la ciencia moral, a saber, que la matemática y el bien nada tienen en común. Se reprochó a Galileo el usar la matemática y extirpar así la noción de lo bueno de la filosofía natural, cuando, dado que el núcleo de naturaleza era el movimiento y el núcleo del movimiento lo bueno como fin hacia el cual van todas las cosas (οὐ πᾶντ' ἐφίεται), el orden del mundo sólo podía ser comprendido en términos de lo bueno. Ésta era una exégesis correcta de Aristóteles y, a la vez, *no lo era*. Una de las contradicciones más notables en Aristóteles es que afirma y niega a un tiempo que la matemática sea importante para el bien y lo bello (p. 210).

La *Ética Nic.* resulta ser una rica mina de pruebas para la tesis del autor acerca de los diferentes esquemas de valor usados por Aristóteles de acuerdo con las exigencias de cualquier situación dada que requiera un juicio de valor. En la *Ética Nic.*, el filósofo *no mantiene* la actitud “objetiva” que caracterizó su método en la *Metafísica*, sino que oscila más bien entre lo “subjetivo” y lo “objetivo”. El autor arguye que la felicidad, los valores convencionales, las virtudes como valores y el placer son todos ellos valores “subjetivos”. Pero también hace notar el esfuerzo de Aristóteles a fin de introducir un elemento “objetivo” en su pensamiento acerca de este problema, a través de su doctrina del medio, la razón como sanción del valor, el *phrónimos* o el *spoudaios* como garantías de los valores y Dios o lo Divino. Pero ni la metafísica aristotélica del Ser ni su ética logran

hombre de sabiduría práctica, que dará una definición.” ¿Cuáles son, pues las implicaciones del argumento con respecto a la cuestión del valor? El supremo valor humano, es decir, el supremo bien humano, es la felicidad. Al parecer el apoyo mayor de esta afirmación estriba en el hecho de la que mayor parte de la gente piensa así, cuando menos la mayor parte de la gente buena, refinada o culta. ¿Por qué piensa así? Porque es una actividad del alma. Aquí Aristóteles trae a colación la “actividad” y el “alma”, que asocia, ambas, siempre con el valor supremo, en comparación con “potencia” y “cuerpo”, respectivamente. Después introduce la noción de “virtud”, un valor humano, que es utilizada para fortalecernos y ayudarnos a entender el supremo valor humano, la felicidad. ¿Qué es la virtud y cuál es su sanción? Aristóteles, usando la imagen matemática del medio, puede contestar que la razón, λόγος, o el hombre de sabiduría práctica, son las sanciones. La razón, el φρόνησις y la opinión común de la gente buena apoyan el esquema de valores promulgado en el análisis. Nada hay aquí que sugiera la necesidad de una sanción trascendental del tipo que fuere para el valor ético. En el presente contexto, Aristóteles cumple su promesa de investigar la virtud humana y su relación con el bien humano, es decir, la felicidad humana (pp. 273-274).

La exposición de Oates sobre el medio no aclara su carácter *axiológico* frente al carácter *ético* que asume en el resto de la *Ética* de Aristóteles. En el *Cratilo* platónico, el buen tejedor era el *tejedor* y el buen maestro el *maestro*. En el primer libro de *La república* y en el *Filebo*, Platón tradujo esta concepción lógica y nominalista del valor a una concepción teleológica o funcional: era bueno todo lo que funcionaba bien. Éste es, precisamente, el concepto del valor de Aristóteles. Para él, el buen tocador de lira es el *tocador de lira*: la función de una cosa de cierta clase y de una cosa que es buena en su clase son genéricamente lo mismo. Así, Aristóteles, al igual que Platón, traduce el *nombre* a *función* y la *lógica* a *teleología*, y llega a la solución platónica del *Filebo*: bueno es aquello por amor de lo cual todo ha sido creado y hacia lo cual aspira. Aquello hacia lo cual aspira una cosa es su excelencia o virtud (*areté*, cf. *República* 352). Así, pues, a través de la teleología llega a las funciones de las cosas en su marco empírico. La teleología es un medio para adaptar la lógica a la realidad.

Lo bueno teleológico no es lo bueno moral sino lo bueno en general aplicable a cualquier cosa (*Ética Nic.*, libro I, cap. VI), es decir, lo bueno axiológico. Pues debe distinguirse, como en el *Filebo*, lo bueno moral como una *clase específica* —axiológica— de lo bueno, a saber, aquello que se aplica a cualquier cosa; todo puede ser llamado con sentido “bueno” en tanto que no todo puede ser llamado con sentido “amarillo”, por ejemplo. El significado de “bueno” en toda aplicación particular es diferente de cualquier otro. “No queremos decir lo mismo al emplear el término ‘bueno’ cuando llamamos bueno a Dios que cuando llamamos buena a una medicina o a una ocasión.” (*Ética Nic.*, libro I, cap. VI.) Aristóteles no considera que todos estos significados carezcan de relación y, por tanto, que todos los “buenos” específicos sean meramente homónimos; proyecta, por lo tanto, una ciencia acerca de lo bueno en sí (bueno axiológico); pero no ve con

claridad el contenido o importancia de tal ciencia y, en consecuencia, “cancela” todo el tema (cap. VII, al final), tal como lo hizo Sócrates en *La república*.

El hombre aspira hacia una clase particular de bien, el bien-estar (*eudaimonia*), que es su “actividad particular de acuerdo con la virtud”. Esta virtud, su función esencial, es “definida con mayor claridad” como Razón; en consecuencia, un hombre racional, como hombre que funciona bien en su clase, es equiparado con un hombre bueno en su clase, es decir, con un hombre bueno. “La función de un hombre bueno es el cumplimiento bueno y noble de la función” de un hombre (*Ética Nic.*, libro I, cap. VII). Lo bueno humano es, pues, una actividad del alma de acuerdo con la virtud humana, es decir, la razón.

Esta especificación, o aplicación, de lo bueno universal hace bajar a la ética aristotélica hasta el terreno empírico. El análisis de lo bueno universal *en sí* no es un asunto de la ética, sino que es “apropiado para otra rama de la filosofía” (*Ética Nic.*, libro I, capítulo VI), a saber, aquella que trata de los primeros principios del valor. Aristóteles, en contraste con Platón, nunca dio un nombre a esta ciencia que trata de la relación de lo bueno mismo con la bondad de las cosas. Hoy se la llama *teoría del valor* o *axiología*.

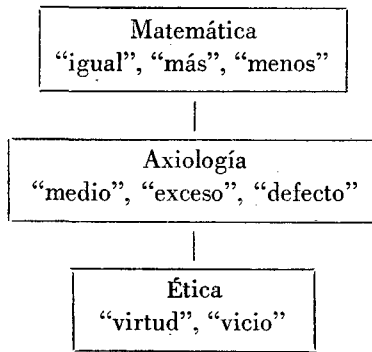
Para Aristóteles, la ética misma no se inicia con los primeros principios; está demasiado sumergida en los detalles empíricos de la conducta (libro I, cap. III. Cf. W. D. Ross, *Aristotle*, 1949, p. 189). En consecuencia, por lo que respecta a la relación entre lo bueno en sí, los primeros principios y las premisas de la ética, Aristóteles es tan poco claro como él cree que lo son otros pensadores (cf. *Metafísica* XIV, 4 y XII, 10). La ética no argumenta *a partir* de los primeros principios, sino *en dirección* a ellos. Podríamos decir que es inductiva y no deductiva; o, usando términos kantianos, su método no es sintético, sino analítico. O, en términos aristotélicos, no es demostrativa sino dialéctica (palabra que tiene el significado opuesto al que Platón le da).

La ética aristotélica, por ser empírica y carecer de un *marco valorativo* característico, es, en gran parte, indistinguible de la psicología. Su investigación no tiende hacia el conocimiento teórico: “pues investigamos no para saber lo que es la virtud, sino para ser buenos” (Libro II, cap. II.) Así, Aristóteles confunde, como los éticos posteriores, por ejemplo, Hume, la materia de la ética —el ser moralmente bueno— con la ciencia de la ética. Trata, en efecto, como científico de la ética, pero intenta ser o llegar a ser bueno escribiendo. Una vez más, vemos la confusión entre lo bueno axiológico y lo bueno moral, a la que se agrega la confusión entre el ético y la persona moral. Un ético analiza lo bueno en general y lo bueno moral en particular, y una persona moral es (moralmente) buena. Un ético —como tal— no es una persona moral, ni una persona moral —como tal— es un ético. El ético investiga a fin de saber lo que es la virtud; la persona moral hace lo que considera bueno. Aristóteles habla, algunas veces, como ético y otras como persona moral; unas veces de la virtud en general y otras en particular. En el comienzo del libro II, cap. V., habla como ético: “Debemos de considerar lo que es la virtud”; aquí se trata de la virtud moral y no axio-

lógica, las pasiones del alma, los estados de ánimo, las disposiciones. En el principio del cap. VI, cambia de nuevo al significado axiológico de “virtud”: “Toda virtud o excelencia hace tanto que la cosa de la cual es la excelencia esté en buenas condiciones como que el trabajo de dicha cosa sea bueno; por ejemplo, la excelencia del ojo hace que sean buenos tanto el ojo como su función.” De manera semejante, la virtud, o excelencia, del caballo es lo que hace que éste sea bueno y la virtud del hombre es lo que hace que el hombre sea bueno. Un *estado de ánimo* o *disposición* pertenece al hombre (el carácter de un caballo sería tratado por la ética equina, “equinética”). Así, pues, la excelencia, o virtud, *humana* es un estado de ánimo o disposición.

¿En qué consiste específicamente? Aristóteles pasa ahora a otro marco de referencia no ético —axiológico— (el primero fue teleológico), a fin de caracterizar el carácter humano. Una vez más pide un préstamo a Platón (*Filebo*) y aplica las categorías de lo ilimitado y lo limitado, lo “continuo y divisible”, combinadas en el “medio” a la virtud humana (libro II, cap. VI). Utiliza después estas categorías para distinguir la virtud del vicio. Así, la axiología platónica proporciona a Aristóteles dos nociones del valor que habrán de ser aplicadas en la ética, lo bueno teleológico y lo bueno simétrico, la función y el medio. Con este último entra de nuevo en la ética la proporción matemática, como en el *Filebo*.

Por lo tanto, la virtud es una clase de medio y el vicio el exceso o defecto relativo a él. Así, pues, lo bueno, como “conjeturaron los pitagóricos” es uno, en tanto que lo malo es multiforme. Podemos estar equivocados de mil maneras distintas, pero sólo de una estar en lo correcto. En consecuencia —especificación adicional de la virtud *humana*— la necesidad y posibilidad de la *elección*. Y, así, la definición final de la virtud humana —o moral—: *una disposición anímica tocante a la elección, estando en un medio* relativo a nosotros (ἐν μεσότητι οὐσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, libro II, cap. VI). Aquí “medio” es el término axiológico derivado de un marco de referencia —la matemática, a través del término “igual”— fuera del reino empírico; la aplicación de este término a la situación *humana* produce el término ético “virtud” y el resto de la definición, “disposición anímica” y “elección”. Del mismo modo, los términos axiológicos “exceso” y “defecto” son aplicaciones de las nociones matemáticas de “más” y “menos” y producen el término ético “vicio”. Así, en forma de diagrama, tenemos la siguiente jerarquía de la terminología ética aristotélica:



Desde luego, Aristóteles no tiene conciencia de un esquema tal: está implícito más que explícito en su proceder. Su derivación de los términos éticos no está hecha con vigor; la ciencia del valor sólo se sugiere vagamente en sus escritos. Pero los elementos están presentes. Un esquema similar podría ser aplicado al modelo de Aristóteles, el *Filebo*, donde el propio Platón pone la medida (matemática) por encima de lo bueno (axiológico) y lo bueno (axiológico) por encima de la sabiduría y el placer humanos (lo bueno moral).

Las especificaciones de lo axiológico a lo moral —“virtud”, “vicio”, “elección”— son aplicadas en el libro II, cap. VII, a los fenómenos morales individuales (traducidos con frecuencia equivocadamente como “hechos”) y hacen surgir así las definiciones de las virtudes morales *particulares*. Todo esto es fundamental para el tema de Oates, pero no lo discute. Aunque sí examina el carácter del *phrónimos* y del *spoudaios*.

La distinción entre los dos es la siguiente. *Phrónimos* es el hombre de sabiduría práctica que está en plena posesión de la recta razón; nunca carece de virtud ética y sirve como tribunal de última instancia o última sanción en los asuntos éticos. Se destaca por ser el individuo particular que posee la virtud intelectual de la sabiduría práctica y actúa en consecuencia. Por otra parte, la concepción del *spoudaios* está mucho más generalizada. No parece estar asociado con ninguna virtud moral o intelectual particular. Es sencillamente bueno, véase por donde se lo vea. Con toda certeza es un ser humano, pero es evidente que Aristóteles desea que creamos que es prominente *en todos los aspectos*, de tal modo que este hombre sobrio, serio y excelente funciona también como una especie de sanción última en el esquema ético de Aristóteles. Lo que *en verdad* es un objeto de deseo, es un objeto de deseo para el hombre bueno (*σπουδαίω*); en tanto que para el malo cualquier objeto tomado al azar puede serlo, como también en el caso de los cuerpos las cosas que en verdad son sanas lo son para los cuerpos que están en buenas condiciones, en tanto que para los que están enfermos son sanas otras cosas —o amargas o dulces—, o pesadas o calientes, etc.; ya que el hombre bueno (*ὁ σπουδαῖος*) *juzga correctamente cada clase de cosas* y en cada una aparece la verdad para él.

Pues cada disposición anímica tiene sus propias ideas acerca de lo noble y placentero y quizá el hombre bueno difiera de los demás *por ver la verdad en cada clase de cosas y ser, por así decirlo, la norma y medida de ellas* (*Ética Nic.* III, 1113 a 15-30; Oates, p. 286). En otras palabras, el *spoudaios* es el que juzga correctamente y sirve así como medida del juicio correcto. Dado que el “deseo” se dirige siempre hacia un fin, se plantea la pregunta acerca de si este fin es el bien aparente o real. Si se trata del bien aparente, esto borraría la posibilidad de que hubiera un bien real. Tal posición llevaría a un relativismo que Aristóteles encuentra insoportable. Por lo tanto, parece verse obligado a construir el *spoudaios*, el “hombre bueno”, como “norma” y “medida” del bien real. En otras palabras, lo que tenemos aquí es el repudio aristotélico de la doctrina de Protágoras sobre el *homo mensura* y en vez de ella su doctrina sustituta del “*spoudaios mensura*”. Tenemos aquí un esquema de valor que depende en última instancia de una norma o sanción humana. El autor concluye que al disociar Aristóteles el Ser y el Valor uno de otro, se vio forzado a introducir en ciertas áreas del reino del valor un expediente como el *spoudaios* que le proporcionase una base para el esquema del valor (p. 287). De hecho, la noción de lo bueno como medida es un rasgo fundamental de la axiología aristotélica. En el fragmento de *El político* llama a lo bueno la medida más exacta. Hay numerosos pasajes que mencionan ὁ ἀγαθός, el hombre bueno, ὁ δίκαιος, el hombre justo, etc., que sirven como normas valorativas del mismo modo que el *spoudaios*. (Ejemplos típicos son *Ética Nic.*, II, 1104 b 30-1105 a 1; 1105 b 5-12; IX, 1168 b 25-31.)

Tras la *Ética Nic.* y tras de hacer notar la ambivalencia de la *Retórica* y el craso convencionalismo obvio de gran parte de su contenido en su función como manual práctico, el autor se vuelve hacia la *Poética* donde descubre una vez más un conjunto variable de esquemas de valor en operación. Encuentra aquí, ya sea como valores o sanciones de valor, la naturaleza, los valores de convención, el placer, la razón y el *phrónimos*, a los que se añade una nueva noción, a saber, la respuesta valorativa intuitiva o instintiva del ser humano. Sumando éstos a los diferentes valores o sanciones de valor identificados en todo el *corpus* aristotélico (por ejemplo, en la *Física*: la felicidad, la inteligencia, la naturaleza, la meta [*telos*], el placer y Dios o lo divino) y considerando que todos éstos se dividen en “subjetivos” y “objetivos”, debe decirse que el autor ha mantenido su tesis en forma admirable. No existe en Aristóteles una axiología unificada como la que hay en Platón; en este aspecto su *corpus* es un paso atrás en relación con Platón. Pero por la riqueza del material presentado y por la abundancia de observaciones, debe decirse que la obra aristotélica resulta ser un complemento de la platónica en el campo de la axiología como lo es en el de la metafísica.

ROBERT S. HARTMAN