

PRIMERA PARTE

LA ÉTICA GRIEGA DE ARISTÓTELES

"La tragedia de Sófocles cobija más originalmente el *êthos* griego en su decir que las lecciones de Aristóteles sobre *Ética*"⁽¹⁰⁾. ¿Cuál es la causa, de esta cercanía al origen de la obra de arte? ¿Por qué la expresión pre-conceptual del artista puede auscultar más cercanamente el ser que la expresión temática y conceptual del pensar filosófico? La respuesta ha sido dada hace tiempo. El *êthos* es un modo de habitar el mundo. Dicho mundo es el mundo cultural e histórico (en este caso el de los griegos). El hombre, de tanto morar en su mundo lo torna deslucido, lo habitualiza, lo opaca por el uso; el mundo cotidiano pierde el sentido y todo se trivializa en lo impersonal, en la inautenticidad, en las cosas instrumentales cuyo ser yace en el olvido. El artista en cambio, situándose en un sesgo inesperado de la historia, puede admirarse de las cosas que le develan, desnudan, muestran su ser oculto. El artista recupera en su obra de arte el ser olvidado de su época. En este sentido el artista "deja emerger la verdad"⁽¹¹⁾ -no se olvide que verdad no es sino manifestación del ser y su descubrimiento-, puesto que "verdadero se aquello que es"⁽¹²⁾. La expresión del artista es pre-conceptual, está más cerca de la indeterminación y la sugerencia; usa los símbolos o el doble

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 184.

¹¹ Idem, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *Holzwege*, p. 64. Véase un comentario que hemos escrito sobre "Estética y Ser", en *Artes Plásticas* (Mendoza) II, 2 (1969).

¹² TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.1., a.1, ad lm

sentido. La ex-presión del filósofo, necesariamente analítica y conceptual, pierde en sugerencia lo que gana en precisión; pero esto es ya un "alejarse". El *êthos*, modo habitual de morar en el mundo, fue expresado por los artistas griegos más próximamente que por los filósofos.

En efecto. Entre los griegos hubo un arte que reunió a todas las artes: fue el teatro. Y entre los estilos de representación como espectáculo público la tragedia fue la consumación clásica. "La tragedia sobresale... (y) se la puede considerar como superior a la epopeya" ⁽¹³⁾. A partir de estos supuestos intentemos pensar la cuestión de la ética de Aristóteles.

§ 1. EL ÊTHOS TRÁGICO DE LA EX-SISTENCIA GRIEGA

Nuestro intento es poder describir el *êthos* dentro y a partir del cual nació la Ética de Aristóteles. Es decir, el pensar filosófico florece sobre lo no-filosófico ⁽¹⁴⁾, sobre lo obvio cotidiano -en nuestro caso el *êthos*, que como un *a priori* traza un horizonte no tenido en cuenta por el pensar-. Esto obvio en su fundamento cotidiano último, es un núcleo ético-ontológico al decir de Paul Ricoeur ⁽¹⁵⁾, que cuando no es puesto en duda por el filósofo no puede ser pensado *explícita y temáticamente*. El artista lo intuye y lo expresa preconceptualmente. Y, efectivamente, en la tragedia quedó espléndidamente expresado el *êthos* griego en sus notas esenciales, sin que nunca ningún otro tipo de expresión llegara a tal profundidad. ¿Por qué manifiesta la tragedia del mejor grado el modo griego de ser-en-el-mundo? Porque recrea en el espectador un *estado de ánimo* o una experiencia primigenia ante el ser (en el sentido griego) de un patetismo inigualable, mucho más si se tiene en cuenta que el espectador se veía interpelado desde el escenario

¹³ ARISTÓTELES, *Poética* 26; 1462 b 12-15.

¹⁴ A. DE WAELHENS, *La philosophie et les expériences naturelles*, pp. 1-40; Y. JOLIF, *Comprendre l'homme*, pp. 21-93.

¹⁵ Cfr. PAUL RICOEUR, *Histoire et vérité*, en el capítulo sobre "La civilización universal y cultura nacional" pp. 274-288. Véase nuestro artículo "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional", en Cuyo (Mendoza) IV (1968) 7-40.

a revivir la que ya experimentaba en su vida cotidiana. El artista mostraba explícitamente lo implícita y mundanamente vivido. Cuando el espectador contempla el desenlace de la acción trágica siente, experimenta, padece (*páthema* dice Aristóteles)⁽¹⁶⁾ la angustia (*fóbos*) ante la ineluctable, ante la necesario (*tó anagkaíon*)⁽¹⁷⁾, y al mismo tiempo se despierta en él la piedad (*éleos*) ante la victimación del héroe. "Los que por medio de un espectáculo producen no la angustia sino sólo miedo, nada tienen de común con la tragedia. Porque no es una experiencia cualquiera la que intenta transmitir la tragedia, sino un gozo que le es característico a ella. El poeta procura causar *piedad* (compasión, misericordia) y *angustia*" nos dice Aristóteles⁽¹⁸⁾.

¿Cómo se desenvuelve la acción trágica para que en su desenlace el espectador deba revivir el *páthos* que le es propio? Se trata de proporcionar una paradójica solución: por una parte se presenta un dios celoso o injusto (mezcla de lo divino y demoníaco) que asigna al héroe u hombre un destino necesario; por otra parte, el héroe, a la vez inocente y culpable, tiene un cierto tiempo para ejercer sus actos, pero al fin cae bajo el designio necesario e ineluctable del Destino. "Lo trágico de Prometeo comienza por ser un sufrimiento injusto. Sin embargo, si volvemos los pasos, encontramos el núcleo original de la tragedia: el robo (del fuego) fue un beneficio; pero el beneficio era un robo. Prometeo fue inicialmente un inocente-culpable"⁽¹⁹⁾. Igualmente en el caso de Edipo, obra culminante del más grande de los escritores trágicos, que tanto repite Aristóteles en su Poética: le fue necesario cometer el incesto y el asesinato de su padre, inocente en su ignorancia, para que se produjera la *angustia* y la *piedad* en el espectador. Se trata del descubrimiento trágico de algo ineluctable que se había pretendido evitar. Todo esto muestra la necesidad del sufrimiento para la comprensión de lo oculto -la *froneín* trá-

¹⁶ ARISTÓTELES, *op. cit.*, 6; 1449 b 27 -28.

¹⁷ *Ibid.*, 15; 1454 a 33-36.

¹⁸ *Ibid.*, 14; 1453 b 8-14.

¹⁹ PAUL RIOEUR, *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, p. 212.

gica⁽²⁰⁾. Esta es la situación del *êthos* trágico. "En la visión trágica del mundo está excluido el perdón de los pecados"⁽²¹⁾. "El sufrir (*pathón*) da la comprensión al que es a-mente"⁽²²⁾.

Nietzsche, que revivió existencialmente el espíritu de la tragedia, descubrió en ella un sentido pesimista, ya que el hombre se encuentra como atrapado dentro del designio del Destino. Sin embargo, "¿no hay acaso un pesimismo de los fuertes (*Stärke*)?"⁽²³⁾.

Las grandes tragedias terminan en una contradicción no resuelta. La predestinación al mal se enfrenta al tema de la grandeza heroica. Es necesaria que el Destino pruebe primero la resistencia de la libertad humana, y aunque el Destino sea aparentemente superado por un tiempo gracias a la valentía del héroe, al fin éste será sepultado por el designio ineluctable⁽²⁴⁾. La existencia humana en el corto tiempo del nacimiento a la muerte es entonces más aparente que real; en el modo de vivir la temporalidad del hombre griego todo se resume en un ciclo, todo es repetición. "Esto quiere decir que todo devenir se mueve en la repetición (*Wiederholung*) de un determinado número de estados perfectamente iguales"⁽²⁵⁾. Por ello, y como veremos en la segunda parte, "el que no cree (*glaubt*) en un proceso circular del todo (*Kreisprozess des Alls*), tiene que creer en el dios arbitrario... (y caerá) en las antiguas creencias creacionistas (*in den alten Schöpferbegriff*)"⁽²⁶⁾.

El sentido trágico de la existencia debía caer en el "círculo de la necesidad", en la "rueda de nacimientos" o "rege-

²⁰ Por ejemplo en ESQUILO, *Agamenón* 160 ss. : "Ha sido abierto a los hombres el camino de la sabiduría, dándoseles por ley el sufrir para comprender".

²¹ P. RIOEUR, *op. cit.*, p. 216.

²² HESÍODO, *Los trabajos y los días*, 218.

²³ F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, en *SW I*, p. 30.

²⁴ G. NEBEL, *Weltangst und Götterzorn, eine Deutung der griechischen Tragödie*, Stuttgart, 1951.

²⁵ F. NIETZSCHE, *Die ewige Wiederkunft*, en *SW XI*, p. 46; Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, I, pp. 255-471.

²⁶ NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 469.

neraciones" (*kyklos tés genéseos*)⁽²⁷⁾. Platón mismo dijo que "los vivos renacen de los muertos"⁽²⁸⁾. Si el ser es en y por sí, es decir, tiene su fundamento en sí, será necesario explicar el movimiento (local, cualitativo, de crecimiento o nacimiento), que es un hecho, a partir de la única posibilidad racional; la *necesidad* de dicho movimiento, aparentemente contingente, es la de un círculo que gira sobre sí mismo *desde-siempre*. El *desde-siempre* (*aídion*) griego no es la *aeternitas* cristiana. Para los griegos la noción de *aídion* significa un permanecer, mantenerse, detenerse, consistir y hacerse presente (*Anwesenung*); el *aídion* es lo que, a partir de sí mismo y sin ayuda exterior se hace presente; es lo presente *constante*⁽²⁹⁾. Lo que es, es lo constante, y por ello todo "carece de auténtico pasado, de lo contrario no podría darse la reiteración"⁽³⁰⁾:

"Así, yo mismo he sido una, niña, un niño, un árbol y un pájaro, un pescado movido por las aguas saladas"⁽³¹⁾. "Aquellas cosas cuya substancia es móvil e incorruptible (las esferas, los astros) es evidente que serán idénticas también individualmente...; por el contrario, aquellas cuya *ousía* no es ya incorruptible sino corruptible, necesariamente, en su retorno sobre ellas mismas conservarán la identidad eidética (*eidei*) pero no la individual (*arithmó*)"⁽³²⁾.

Para Platón las Ideas son lo permanente o el ser de las cosas; para Aristóteles, en el mundo biológico y humano, por ello, lo permanente y *desde-siempre* son las especies, dadas en el ámbito de lo sensible y concreto. Para explicar *la necesidad* en el ser de los cambios debe llegar el Peripatético a afirmar

²⁷ Véase DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1964, t. III, p. 249.

²⁸ *Pálin gignésthai* (*Fedón* 70 c; *Menón* 81 d).

²⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der Physis Aristoteles' Physik B, I, en Wegmarken*, pp. 339 ss.

³⁰ F. NIETZSCHE, *op. oit.*, p. 471.

³¹ EMPEDOCLES, *Fragmento 21*; DIELS, I, p. 320.

³² ARISTÓTELES, *Sobre la generación y la corrupción* B, 11 ; 338 b 14-17. Léase con detención este capítulo 11, claro ejemplo de la metafísica trágica.

que la generación biológica es necesariamente circular ⁽³³⁾. De este modo la especie humana es *desde-siempre*, pero Coriscos, Teofrasto o Demóstenes son corruptibles. Lo que es inmortal no es "el alma entera, sino sólo el *noûs*" ⁽³⁴⁾. Por su parte "el orden del cosmos es *desde-siempre (aidion)*" ⁽³⁵⁾, y de esta manera lo que no-nace no termina, es incorruptible, impasible y divino ⁽³⁶⁾. Desde Romero hasta los neoplatónicos lo obvio, lo no criticado y aceptado por todos, lo que siguió siendo siempre creído públicamente, lo que fundaba el espíritu trágico es que el ser es lo necesariamente *permanente*, lo *desde-siempre* presente, el Destino (*Moirá*) que se cumplirá irremediabilmente. Por ello fueron los griegos los primeros en lanzar la pregunta que tuvo en vilo todo el pensar indoeuropeo y helénico en particular: "¿Cómo pueden salvarse las apariencias (*sózein tá phainómena*) sino por medio de los movimientos circulares y uniformes?" ⁽³⁷⁾. "Salvar los fenómenos" no significa otra cosa que destruir la temible imprevisibilidad de lo concreto, individual o histórico. Este era el pivote sobre el que giraba todo el *êthos* trágico helénico. Este era el *êthos* dentro del cual y a través del cual vivía Aristóteles su existencia, Este *êthos* fue el pensado metódicamente por el gran alumno de Platón. Desde el Partenón se divisa, hacia abajo, por un lado el teatro de las tragedias, y, serpenteando los fundamentos de la Acrópolis, el pequeño sendero que recorrían

³³ La generación biológica (semilla-árbol-fruto-semilla...) es idéntica en cuanto a la especie (*lo mismo*) pero diversa en cuanto al individuo (*no-el mismo*). Por ello ser-permanencia-necesidad-eternidad (en el sentido indicado) son idénticos para Aristóteles: "Si algo es necesariamente desde-siempre (*aidion*), y si es desde-siempre es necesario (*anágkes*)" (*Ibid.*, 338 a 1-2). "Así pues, si un ser debe tener necesariamente generación es preciso que se mueva cíclicamente y vuelva siempre (*ana-kámp-to = Wiederholung = retorno*) al punto de partida" (*Ibid.* a 4-5).

³⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica* Lambda 3; 1070 a 26-27.

³⁵ *Idem.*, *Sobre el cielo* B 14; 296 a 33.

³⁶ *Cfr. Ibid.*, A 12; 281 a 25; 282 a 31.

³⁷ ISAGOGE, *In phaenomena Arati*, I. "El genio griego, tan sensible a la belleza que producen las combinaciones geométricas simples, debió ser profundamente seducido por este descubrimiento... (de que) el cosmos celeste se encuentra regulado por leyes eternas en número y figuras" (PIERRE DUHEM, *Le systèmes du monde*, I, p. 9).

los alumnos del Liceo (el *perípatos*): uno y otro fueron árboles robustos nacidos sobre el mismo suelo, cuyas raíces se alimentaban del mismo *êthos*.

§ 2. EL PENSAR GRIEGO HASTA ARISTÓTELES

Romero plantea ya cuestiones filosóficas al pensar que el Océano es el origen de todo; lo mismo puede decirse de Hesíodo sobre la originariedad del Caos ⁽³⁸⁾. Con Tales de Mileto la pregunta está aún más desprovista de ropaje mítico (aunque no del todo) , cuando decía que "todo está lleno de dioses" ⁽³⁹⁾. Anaximandro dará un paso decisivo en el pensar acerca del ser ⁽⁴⁰⁾, pero sólo con Parménides y Heráclito un explícito pensar ontológico se hizo presente; por primera vez de manera temática el *êthos* griego o el modo habitual de vivir el ser (el mundo de los griegos) se abrió a la luz. El des-cubrimiento del ámbito del ser, al pensarse éste desde su principio de descubrimiento que es el hombre, fue inseparable y concomitantemente un compromiso ético, porque significaba la "muerte" a la opinión del vulgo (*polloî*) , conversión sufriente y ética que posibilita el pasaje al horizonte donde todo cobra sentido. La ruptura con la mera "opinión de los mortales" que no se deciden por la vía del *des-cubrimiento* (=verdad) , que "está alejada de los senderos frecuentados" por el que vive ingenuamente, obviamente su mundo "morada de la Noche" ⁽⁴¹⁾, lleva a Parménides a proponer aquel principio ético ontológico :

"Lo mismo es (el ámbito del) com-prender (*noeîn*) que (el ámbito del) ser (*eînai*)"⁽⁴²⁾.

³⁸ Cfr. O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, BaBel, 1945; C. EGGERS LAN, "Sobre el problema histórico de la filosofía en Grecia", en *Anales de filosofía clásica* (Buenos Aires) X (1966-1967) 5-67.

³⁹ *Fragmento A 22*; DIELS, I. 79. Cfr. A 1 (27) ; DIELS, I, 68.

⁴⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, en *Holzwege*, pp. 296 ss.

⁴¹ PARMENIDES, *Fragmento I*; DIELS I, 228-230.

Se ha expresado así de manera temática la cuestión arqueológica de toda ontología, antropología y ética: el hombre es co-principio de instauración del mundo, horizonte del *lógos* o de la cosa en cuando comprendida en su ser (*eínai*), porque se presenta en el horizonte del mundo ⁽⁴³⁾. Es en ese ámbito donde el hombre "mora habitualmente" (*êthos*), "puesto que la Moira lo ha condenado a permanecer inmóvil" ⁽⁴⁴⁾.

En Heráclito el sentido ético de la ontología cobra una claridad clásica :

"Es necesario seguir lo que es de todos, esto es: lo común (*konoí*). Porque lo que es de todos es común. (Y) aunque el *lógos* (la com-prensión del ser) es lo que es de todos, los más (*hoi polloí*) viven como si cada uno tuviera la propia sabiduría" ⁽⁴⁵⁾. Sólo los que se han convertido ética-fenomenológicamente, "los que están en vigilia tienen un mundo único y común" ⁽⁴⁶⁾. "La sabiduría (-práctica) consiste en prestar atención al e-nunciar y hacer (*poieín*) (todo por) des-cubrir lo que las cosas son según su ser *-fysis*" ⁽⁴⁷⁾.

⁴² Fragmento 3; DIELS I, 231.

⁴³ Para los griegos *ser* significa en realidad el estado de presencia (*Anwesenheit*)" (M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 46; ed. cast. p. 98). El mismo Parménides dice que "contempla con el intelecto lo que está ausente (apéonta), pero que (el intelecto) da firme presencia (*paréonta*)" (Fragmento 4; DIELS traduce: "Abwesende anw~end", I, 232). El "ente" en una "entrada a la presencia" (*Anwesung* liche HEIDEGGER en su trabajo sobre *Vom Wesen und Begriff der Physis*). De otra manera: "Debemos alejarnos del concepto posterior de naturaleza, puesto que *fysis* significa un *erguirse que brota*, un desplegarse que permanece en sí. En esta fuerza imperante se incluyen el reposo y el movimiento, a partir de su unidad originaria. Dicha fuerza imperante es la subyugante pre-presencia, todavía no vencida por el comprender, en la cual lo pre-sente esencializa al ente. Esta fuerza imperante sin embargo sólo surge de lo oculto, o, dicho en griego: acontece la *alétheia* (el descubrimiento), en cuanto aquella se impone como un mundo. Sólo a través del mundo, el ente llega a ser algo que es" (*Einführung in die Metaphysik* p. 47; ed. cast. p. 98). Cfr. del mismo autor *Moira*, en *Vorträge und Aufsätze*, III, pp. 27 ss.

⁴⁴ Fragmento 8; DIELS I, 238.

⁴⁵ Fragmento 2, DIELS I, 151.

⁴⁶ Fragmento 89, DIELS I, 171.

⁴⁷ Fragmento 112, DIELS I, 176.

Todos los fragmentos nos hablan de lo mismo ("todo es uno", *Frag.* 50): el ámbito del ser, el horizonte ontológico es des-cubierto en cuanto se accede por conversión ética al nivel de radicalidad suficiente en el que se des-oculta lo olvidado, lo oculto a la mirada ingenua, obviamente aceptado por el solip-sista arrinconado en su falta de com-prensión del sentido de los entes; y cuando esa falta de com-prensión se dirige a sí mismo entroncamos ya con el oráculo délfico.

En efecto, Sócrates "trató de pensar y hablar de las cosas, tales como se presentan inmediatamente en la vida diaria... La sabiduría socrática no recae sobre lo ético, sino que es, en sí misma, ética" ⁽⁴⁸⁾. Y es ética no sólo porque sea un vivir meditante, como estilo de existencia, sino también porque al fin lo que se tenía ante los ojos era al hombre como co-principio originario del mundo que es inevitablemente ético.

Con Platón se produce una dis-yunción del ser. Si para Parménides el ser se presenta como presencia o parusía, con Platón el ser se manifiesta como visibilidad, y con ello se produce una des-unión no sólo entre lo oculto y des-oculto (propio del presocratismo) sino entre lo *visible* y lo *invisible* ⁽⁴⁹⁾. La desocultación del ser será mera *exactitud*, y la com-prensión del *lógos* en relación al ser es ahora considerada como *idéa* (que viene de *eídos* = lo visto, percibido). "Sólo en Platón la apariencia (sensible) fue explicada como mera apariencia y con ello disminuida. Al mismo tiempo, el ser en cuanto idéa se desplazaba a un lugar supra-sensible. Se abrió el abismo, *jo-rismós* (= lo separado), entre el ente que sólo es susceptible de aparecer aquí abajo (en las sombras) y el ser real que se halla en algún lugar de allá arriba" ⁽⁵⁰⁾. El principio del mal será la sola ignorancia de las Ideas, y por último, de la Idea suprema de *Bien* (en la *República*) o del Ser (en el *Sofista*). De abusar por este camino se llegaría a separar la metafísica

⁴⁸ XAVIER ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*, pp. 206-207.

⁴⁹ Cfr. M. HEMEGGER, *Platons Lehre van der Wahrheit*, en *Wegmar-ken*, pp. 109 ss., en especial pp. 130 ss.

⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 80; ed. cast. p. 143.

de la ética, por una parte, y el mundo ontológico del empírico, por otro. En esta interpretación han caído innumerables platónicos de la historia. Sin embargo, el más fiel de los platónicos supo lograr una solución satisfactoria aunque aporética a los descubrimientos titubeantes y no concluidos del maestro. Se trata de Aristóteles.

Para el Peripatético, como para el pensar griego anterior, todo pensar parte del horizonte último de comprensión: la *fysis* (que no debe ser traducida como "naturaleza")⁽⁵¹⁾, "lo divino" por excelencia. En primer lugar la *fysis* se presenta como principio (= arjé). En efecto, el fenómeno que no deja de admirar nunca Aristóteles en el mundo sublunar es el movimiento, el devenir (*kinesis*). Todo lo "físico" está en continua transmutación: desde algo se mueve hacia algo (*ek tinos eis ti*). La *fysis* se manifiesta siempre como el "desde donde" todo se mueve, como principio (= arjé). La *fysis* entonces cambia desde sí misma hacia sí misma⁽⁵²⁾.

La *fysis* se presenta al mismo tiempo y primariamente como una totalidad todavía indiferenciada, indeterminada (como sin ritmo = *próton arrhythmistón*). Se presenta como aquello *con-lo-que* todo se hace, desde lo que todo se produce. Traducimos produce del alemán *Her-stellen*, que guarda el sentido latino de *pro-ducere*, es decir, un avanzar (*pro*) ante los ojos desde el origen, un conducir (*ducere*) a la presencia. Producir es un hacer presente algo desde el horizonte indiferenciado del mundo, su origen, poner-lo en el ámbito iluminado del ser habiendo sido arrastrado del caos. Todo lo que nos hace frente, en la "apertura" del mundo, se nos presenta como materia (= *hyle*) originaria de la pro-ducción. El *ser*, que es la *fysis*, es para Aristóteles también materia.

⁵¹ El comentario que sigue de Aristóteles se funda en el trabajo de HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der Physis*, pp. 309-371. Cfr. ODETTE LAFROUCRIERE, *Le destin de la Pensée et la mort de Dieu selon Heidegger* pp. 76-86. Puedense leer las útiles líneas de la *Metafísica* de Aristóteles, Delta, 4 (1114-1115).

⁵² Cfr. *Física I*, 2; 192 b 13-15.

El pensar aristotélico, como platónico que era, parte del hecho paradigmático de la *téjne* (principio del hacer humano) . En la *fysis* todo movimiento tiene por principio la *fysis* misma; mientras que la realización de una casa, por ejemplo, tiene por principio la técnica arquitectónica del constructor. La "técnica" se relaciona directamente a la teoría de las Ideas, porque implica un conocimiento previo de la obra que se proyecta hacer. El médico tiene la *técnica* de la curación, cuyo fin (= *télos*) es la salud física del enfermo. Es decir, el mismo enfermo tiene físicamente (en su *fysis*, en su *ser*) el principio de la salud, y el médico ayuda con su técnica a que el principio físico alcance su obra (= *érgon*): la salud.

Tanto las cosas físicas como las técnicas o artefactos (e igualmente el obrar ético como veremos) cobran la fisonomía de obras. El hecho de que algo esté ante nosotros en el mundo denota que tiene una cierta con-sistencia, que es algo de-finido, de-limitado, configurado desde sí mismo. Esta determinación es lo que Aristóteles llamó *morfé* (= *forma*). Todas las cosas se recortan de la totalidad indefinida avanzándose hacia nosotros con alguna configuración. Esta *forma* constitutiva es su actualidad (= *enéргеia*) en el mundo.

Todo lo presente ha llegado a estar presente por un movimiento o devenir, por una pro-ducción. La generación (= *genesis*) es el modo fundamental de aparición. Un árbol genera una semilla, la pro-duce (la avanza a la presencia), la que por su parte pro-ducirá otro árbol. La nueva forma, (la semilla) se pro-duce desde la *fysis* y es un individuo generado con un cierto *eidos*. Este *eidos* sitúa ahora la Idea platónica en el ámbito individual y sensible reunificando el mundo y manifestando, lo que es, la "esencia".

La *fysis* que se presentaba primeramente como pura potencia indefinida (= *dynamis*), ha alcanzado desde ella misma su actualidad, forma o esencia, es decir, reposa en lo que fue-fin (= *télos*) del movimiento pro-ductor. El ser del ente es su fin; estar siendo es estar-teniéndose-en-el-fin (*enteléjeie*) .Sin embargo, este *fin*, que es un *a priori* porque es la misma cons-

titución esencial del ente, está inacabado porque "la *fysis* ama ocultarse" (53). Toda nueva producción es al mismo tiempo ausencia del momento previo: la aparición al mundo de una flor es ausencia (des-aparición) del pimpollo, y la fruta presente será ausencia de la flor. Este hecho de avanzarse la naturaleza ocultando algo lo llamó Aristóteles *stéresis*: el ser se manifiesta ocultándose,

Para Platón había participación de las Ideas en los individuos (si se nos permite: un movimiento de "arriba hacia abajo"). Para Aristóteles hay transmisión o causación formal (*trans-formación*) (un movimiento "horizontal" dentro de la especie eterna). El Estagirita ha reunido en un solo horizonte (el mundo de la percepción sensible) la presencia del *ser*; pero no por ello ha dejado de reducir al ser al solo nivel eidético. El ser como para los presocráticos y Platón es lo *permanente*, la *presencia* de lo presente (en último término, la *ousía*), lo alcanzado *exactamente* por el *lógos*.

§ 3, EL SER COMO EUDAIMONÍA ⁽⁵⁴⁾

Demos ahora decididamente algunos pasos hacia una destrucción de la historia de la ética. Para Aristóteles el *ser* tiene diversos sentidos: está el ser físico a secas (*tà ónta*) que es lo perfecto en su necesidad (los astros o la *ousía* de la contingente); está el ser de lo técnico o artificial (*tá prágmata*, el

⁵³ HERÁCLITO, *Fragmento 123*; DIELS, I, 178.

⁵⁴ Para la *Ética a Nicómaco* (de la que casi exclusivamente nos ocuparemos ya que tenemos en elaboración una exposición de *toda* la ética aristotélica) deben tenerse en cuenta las obras de GAUTHIER-JOLIF, *L'éthique a Nicomaque*, texto y comentarios, la de FRANZ DIRLMEIER, *Nikomachische Ethik*, texto y comentarios, y la de H. RACKHAM, *The Nicomachean Ethics*, bilingüe y anotada; en castellano existen la excelente traducción de JULIÁN MARIAS (bilingüe) y la de ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO. Indicaremos en el texto mismo el libro y capítulo de la *Ética a Nicómaco* (=EN), y en alguna ocasión de la *Ética a Eudemo* (=EE), en la paginación de la edición Bekker, con columna y líneas, Véase la obra de HELENE WEISS, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Wissensch. Buchgesel" Darmstadt, 1967, en el CII.pítulo III: *Menschliches Dasein* (pp. 99-153).

útil); pero está el ser del hombre, diferente al de los dioses y al de las bestias o meras cosas. ¿Qué nombre recibió el *ser del hombre*? ¿En qué consiste su peculiaridad? ¿Cuál es su principio: la *fysis* o la *téjne*? ¿Está ya dado en la inmediatez perfecta de los dioses o de las meras cosas?

Lo peculiar del ser del hombre es su in-acabamiento, su poder-ser. El ser del hombre, en su temporalidad, incluye la *dado ya*, pero igualmente el proyecto *no dado todavía*, que es fundamento de las posibilidades que dentro de dicho ámbito ad-viniente y futuro se presentan. El ser del hombre no es para Aristóteles una *ousía* dada y cerrada, la descripción del ser del hombre incluye la temporalidad. Atengámonos a un texto fundamental:

" La *eudaimonía* se encuentra entre las cosas dignas de honor y perfectas (*teleíon*). Si es así es porque es también un principio (*arjé*) , ya que es en virtud de ella que obramos (lo que obramos) , y el principio (*arjén*) y la causa (*aítion*) de los bienes (*agathón*) es algo digno de honor y divino (*theíon*) " (EN I, 12; 1102 a 1-4).

La *eudaimonía* no es una representación que pueda organizarse, tal como el proyecto elegido por el arquitecto antes de comenzarse la obra. Ella se comporta en cambio como un *a priori* "desde la cual" se abren las posibilidades que obramos. Es principio, fuente originaria, hontanar. ¿Por qué? Porque fundamentalmente "el hombre es principio (*arjé*) " (EN VI 2 ; 1139 b 5), es decir, el hombre mismo, en su ser, en su *ousía*, *eídos* o forma, es ya "un fin (*télos*) de la generación" (*Metaf.* Delta, 4; 1015 a 10-11), y por ello, y al mismo tiempo es *principio* y *causa* de sus posibilidades. La *eudaimonía* no es sino el horizonte ad-viniente que funda el obrarse del hombre a sí mismo. El ser del hombre se diferencia del ser de los dioses o los astros y de los artefactos o útiles por el modo de ad-venir a la ejecución de su ser .

Hay ciertos "entes (*tà ónta*) que son necesariamente, y lo son absolutamente y desde siempre (*aídia*) " (EN VI, 2; 1139 b 24-25). El hombre no es, ciertamente, uno de ellos. Hay ciertos entes que son producidos por la técnica o el arte; es decir, su principio (*arjé*) no es la *fysis* sino la *téjne* (*Ibid.* ; 1140 a 13-14). El ser del hombre en cambio ad-viene desde sí mismo (ya que su ser es su principio) hacia sí mismo de forma diferente. Ad-viene o puede ad-venir, como los entes divinos o naturales, desde la naturaleza (y en esto se diferencia de los útiles técnicos), pero a diferencia de los entes naturales que proceden necesariamente de la naturaleza el hombre procede desde sí "con-secuentemente al des-cubrimiento del *lógos*" de las posibilidades en vista de la *eudaimonía*, que es la *obra* que el hombre e-duce desde sí espontánea y autárquicamente.

Pero además, ese des-cubrir posibilidades existencialmente debe distinguirse del des-cubrir la trama de las cosas teórica, temáticamente o en vistas a analizarlas "ante los ojos" como objeto. El ad-venimiento según la naturaleza (*katà fysin*) consecuente a la hermenéutica existencial de la facultad comprensiva (*metà lógou*) , desemboca en un des-cubrimiento (*hé alétheia*) de las posibilidades fácticas (*praktiké*) en concordancia (*homo-lógos*) con la rectitud del querer (*te oréxei tê orthê*) (Cfr. EN VI, 1; 1139 a 26-30).

El ad-venimiento del hombre a su realización plena pero nunca acabada se obra desde el horizonte de su propio ser: la *eudaimonía*. Ella es el principio que permite interpretar (función hermenéutica propia de la *frónesis*) aquellas posibilidades fácticas (*agathá kai kakà*; cfr. 1140 b 7, b 22) que nos preocupan (función propia de la *óxeris* = *apetito*). Se ha dicho que "la *perfectio* del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más peculiares posibilidades (en la pro-yección), es una *obra* de la pre-ocupación" ⁽⁵⁵⁾. Fácil es mostrar como, para Aristóteles, *was er sein kann* es exactamente la *eudai-*

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 42, p. 199.

manía como hontanar que desde el ser (*próte fysis*) produce la obra (*Leistung = érgon*) o perfección siempre abierta del hombre (*deutéra fysis*).

La *Ética a Nicómaco* no es un mero tratado de ética, es un capítulo de la ontología fundamental. Sin la descripción del ser del hombre la filosofía aristotélica habría quedado inconclusa en su fundamento. Lo descrito en el tratado *Del alma* era todavía insuficiente. Lo que aquí estamos describiendo no es meramente una moral casuística, sino el modo como se nos manifiesta el ser mismo del hombre.

Los entes se nos presentan como obras de la naturaleza (*fysis*). Los artefactos como obras de arte o técnica. La "naturalidad" y la "artificialidad" de unos y otros son momentos esenciales del sentido del ser de ambos. ¿Cuál es "la obra (*érgon*) -se pregunta Aristóteles, es decir cual es el ser-del hombre" en cuanto tal? (*EN I*, 6; 1097 b 24-23). Cuando un artesano produce algo y lo hace bien, el fruto de su quehacer constituye al buen arte-facto. ¿Cuál es "la obra peculiar (*tò idion*) del hombre"? (*Ibid.*, b 31-32). El modo peculiar de presentarse el hombre al mundo (no se olvide que "obra" se dice *érgon*, de donde viene *enérgeia* que es actualidad u obrar-en-presencia-de) es obrándose a sí mismo (*práxis*) no necesaria o técnicamente, sino consecuentemente a la espontaneidad del *lógos* y según el modo habitual y auténtico (*katá aretén*) de existir en el mundo. Por ello el bien del hombre (*tò anthrópinan agathón*), la *eudaimonía*, es "el ad-venir del ser a la presencia en concordancia al modo habitual de vivir auténticamente en el mundo (*enérgeia psyjês kat'aretèn*)" (*EN I*, 7; 1098 a 16). En este sentido, y como veremos más adelante, "la virtud es lo que permite obrar (construir o constituir) la obra (*érgon*)" (*EN VI*, 2; 1139 a 17), es una cierta estabilidad y permanencia, no meramente física (o nooesaria)

La *eudaimanía* ni se produce, ni se representa, ni se elige. La *eudaimanía* no es un fin conocido temáticamente. La *eudai-*

monía es el *a priori*, es el ser mismo constitutivo como horizonte de com-prensión pro-yectivo, desde el cual (principio) se abren las posibilidades y se elige alguna. Pero además, en cuanto *fysis*, es la causa de las posibilidades auténticas (*agathón*), lo que el hombre obra en él, desde él, hacia él.

Lejos está esta, ontología fundamental del eudemonismo empirista tal como se lo representa Kant. Lejos igualmente esta teleología de lo que Scheler o Hartmann interpretarán por fin (*Zweck*).

§ 4. NECESIDAD FÍSICA Y PERMANENCIA DEL ÉTHOS

El ser del hombre se comprende desde el horizonte de la movilidad. No está inmóvil ni tampoco es como los dioses (que son impulsados por movimientos perfectos). El ad-venir del hombre, no es meramente físico o necesario, no es tampoco contra natura (*parà fysin*), sino según el ser (*katà fysin*). Pero al mismo tiempo, el hombre no re-comienza en cada acto, por una elección incondicionada, el obrar sus posibilidades. Cuando el hombre aparece a la luz del mundo es una *tabula rasa*. "Ninguna de las virtudes del *êthos* se encuentra en nosotros por naturaleza, (*fysei*)" (*EN II*, 1; 1103 a 18-19). Pero desde el mismo instante en que co-instaura un mundo comienza a habitarlo. La manera constante, habitual y propia de existir en dicho mundo es el *êthos*. "El *êthos* es el fruto de los modos de habitar el mundo (*ek êthous*)" (*EN II*, 1; 1103 a 17); o, de otra manera, "el *êthos*, como su nombre lo indica, procede de los hábitos" (*EN II*, 2; 1220 a-b). De otro modo: "los estados habituales del *êthos* son el resultado de presentaciones (o apariciones en el mundo: *energeiôn*) semejantes en el mundo" (*EN II*, 1; 1103 a 21-22). El hombre es una espontaneidad absoluta (aunque fundada) cuando todavía nada puede elegir, es decir, cuando nace. Pero de inmediato entra en la condicionalidad o facticidad (pierde la incondicionalidad vacía). Los modos habituales de habitar el mundo, cuyo principio es la com-prensión pro-yectiva del propio ser o la *eudai-*

manía (cuando es comprendida auténticamente), comienzan a gestarse desde el nacimiento, en el niño. y por ello la educación del *êthos* del niño es fundamental; Aristóteles llega a decir: "todo está ya allí" (*Ibid.*, a 25). El ser del hombre no es meramente natural o necesario, es espontáneo y desde el nacimiento a la muerte del hombre obra su ser, su obra, su carácter, su *êthos*. Aquí es donde se vislumbra ya el trágico destino del hombre; está como pre-determinado por el *êthos* en gran parte recibido: el de su pueblo, de su familia, y el que a sí mismo se ha dado el hombre antes de alcanzar la plena, responsabilidad (responsabilidad, por otra parte, que nunca es plena sino irreductiblemente ambigua). Consideremos ahora la descripción fundamental y fenomenológica de la virtud dada por Aristóteles :

"La virtud es un modo habitual de morar en el mundo (*héxis*) que se enfrenta a posibilidades electivas (*praaitiké*) sabiendo determinar el justo medio entre ellas en vista del proyecto fundamental, gracias a una circunspección interpretativa, tal como la situaría dentro del horizonte existencial el hombre auténtico (*hó frónimas*)" (*EN II*, 6; 1106 b36).

Alguien puede pensar que la traducción es sumamente libre. Sin embargo hemos respetado el sentido, en especial en aquello de *horisméne lógo* (1107 a 1) , que es una circunspección o *circum-spectare*, es decir, un mirar algo dentro del horizonte (de *horízo*), tarea hermenéutica propia de la prudencia (como "circunspección " traduce Levinas el *umsehen* de Heidegger) . Aristóteles salva así la peculiaridad del ser del hombre al avanzar siempre la espontaneidad electiva, pero, al mismo tiempo, se deja llevar por el *êthos* trágico y se inclina entonces por una ética cuyo baluarte es lo "habitual ", lo "constante". Es una ética en la que, por repetición de actos semejantes a los divinos el hombre alcanzaría una, estabilidad casi física o necesaria. El hombre perfecto sería divino -recuérdase que la *eudaimonía* es lo perfecto y divino- en cuanto sus virtudes

lo habrían alejado del sin sentido del hombre sin permanencia, sin continuidad, sin estabilidad. Este hombre es el vicioso, cuyo origen (*arjé*) se ha corrompido (*fihartiké*), y por ello en-cubre (*ou faínetai*) sus posibilidades auténticas (*EN VI, 5; 1140 17-21*). El destino del hombre sin embargo es trágico, aún en la autenticidad, ya que teniendo algo de los dioses en él (el *noûs*), sin embargo no llega a imitarlos acabadamente. Aunque no por ello debe seguir el consejo de los que sólo aspiran a ambiciones mortales; "por el contrario es necesario, en cuanto sea posible, conducirse como inmortales y hacerlo todo para vivir la vida de aquello que es lo más noble es nosotros" (*EN X, 7; 1177 b 33-35*).

El ser del cual el hombre es responsable, cuya vigencia queda delimitada entre el ser *ya dado fáctica o físicamente* y el ser *ad-viniente* por comprensión pro-yectiva, no es perfecto como el de los dioses, ni necesario como el de las bestias, ni artificial como el de los útiles. El ser del hombre tiene por hontanar fundamental (principio) el propio ser ad-viniente (*eudaimonía*), y, también desde que se ha echado a andar por el tiempo del mundo, la virtud es *principio de constancia*. En este último caso es el plexo de actitudes (el *êthos*), que pre-determina el obrar, hontanar que emana de la fuente todavía más originaria del ser. El obrar surge desde el carácter (permanencia en los modos habituales de morar en el mundo), pero el carácter emerge desde el mismo ser, la *eudaimonía* cuya comprensión pro-yectiva es lo fundamental (comprensión *katà fysin*).

§ 5. INTERPRETACIÓN EXISTENCIAL O ÉTICA

El hombre, ser no inmediatamente dado a sí mismo, debe desplegarse por la mediación virtuosa para alcanzar su plena realización. Sin embargo, dicha mediación virtuosa no es necesitante. El hombre puede extraviarse, y es un hecho el mal en el mundo. ¿Cuál es su origen? Aristóteles, más allá que su

maestro Platón, describe dos fuentes de extravío o de ocultamiento del ser ad-veniente,

En primer lugar, el hombre, está tendido, está en tensión hacia su propio ser, hacia su estar-en-su-fin que le ad-viene; que dicho de otro modo: aquello "a lo que todos tienden (*ephietai*) es al bien" (*EN I*, 1; 1094 a 3). La tendencia (*órexis*) es un modo de ser en el mundo, que religa el ser *ya dado* al ser *ad-veniente*. Si el hombre corrompe esta apertura o la vicia, destruye la fuente misma o el *arjé* de su ser.

"Por esto es que llamamos a la temperancia *so-frosynen*, porque significa salvadora (*sózousan*) de la interpretación ex-sistencial (*frónesin*). Lo que ella protege es la *hypólepsin* ⁽⁵⁶⁾... El principio (*arjé*) es aquello en vista de lo cual obramos (el *ser* o la *eudaimonía*). Por ello, cuando el hombre se ha corrompido (por la esclavitud) al placer o al dolor, en ese momento se le encubre, se le oculta (*ou faínetai*) el origen, es decir, se le obnubila la comprensión del ser en vista del cual elegimos las posibilidades y obramos. El vicio (*hé kakía*), entonces, corrompe el origen" (*EN VI*, 5; 1140 b 11-20).

No habrá entonces una comprensión interpretativa adecuada de las auténticas posibilidades a ser obradas si el "descubrimiento (no) concuerda con la rectitud del querer (*tê oréxei te orthê*)" (*EN V*, 2; 1139 a 30-31). Si se destruye la rectitud del querer, el desquicio se apodera de la facultad interpretativa, y el hombre cae en la deriva, en la inautenticidad, en el no-ser, en el mal. El mal, así interpretado ontológica-

⁵⁶ Esta palabra está compuesta de *hypo* (debajo) y *lepsis* (captura, percepción) y significa: sospecha, opinión, creencia. En el fruto regulativo de la prudencia como virtud existencial interpretadora, por ello "opinativa" (*doxastiké* dice Aristóteles en 1140 b 27), que tiene por objeto lo "a la mano", posibilidades contingentes e imprevisibles. Dichas posibilidades no son *evidentes* como los principios, ni *ciertas* como las conclusiones de las ciencias, sino concretas y *ambiguas* como todo lo que se nos da a cargo en el nivel existencial, no por ello menos auténtico y verdadero.

mente, es una aniquilación, cuyo fundamento es, hasta aquí, la desvirtuación del apetito.

En segundo lugar, y siguiendo la tradición trágica, socrática y platónica, el mal es fruto de la in-com-prensión (*agnoeîn*) u obnubilación del ser propio (*katà fysin*). Un acto es espontáneo (*hekousíon*) cuando tiene en sí mismo un principio autónomo (*he arjé en autó*; EN III, 3; 1111 a 23). En este caso el hombre es responsable y culpable de lo que obra. Si en cambio es forzado a obrar de una determinada manera (*akousíon*), en la medida en que lo sea, será inocente. El hombre es forzado a obrar contra su querer espontáneo, sea por coacción, sea por ignorancia (*áгноian*). Esta ignorancia no culpable "no se encuentra en la interpretación electiva, de las posibilidades (*proairései*), ni en la ignorancia de los principios universales (*kathólou*), sino sólo en la consideración de las circunstancias existenciales de la situación (*kath' hékasta*)" (*Ibid.* 2; 1110 b 30- 1111 a 2). La ignorancia no corrompe el ser como las tendencias desordenadas, sino que obnubila el ser; al sumir al hombre en la ignorancia del ser, de "los principios universales", impide la interpretación electiva. Dicho de otra manera, el olvido u ocultamiento del ser es el fundamento de la in-comprensión fundamental del ser propio (que no otra cosa son los primeros principios prácticos), del pro-yecto, que al estar a la deriva impide ejercer adecuadamente la hermenéutica acerca de las auténticas posibilidades (*proaíresis*). Es decir :

"Todo hombre vicioso (*hò majtherós*) ignora (*agnoeî*) lo que debe obrar y acerca de lo que debe abstenerse; en esta falta, (*amartían*) radica la fuente de toda injusticia y la maldad" (*EN III*, 2; 1110 b 28-30).

El hombre que ha perdido su rumbo, la com-prensión del ser auténtico, que no discierne los pasos a dar en el obrar des-cubridor de su *eudaimonía* o ser ad-viniente, no tiene ya horizonte que le permita situarse. En la mar borrascosa, en la

bruma de la noche sin estrellas cualquier rumbo es malo. No así el claro sendero que sigue el tropero conocedor de la montaña, que sabe guiarse por la situación de los picos y la posición de los astros. El mal procede, en este caso, del *oscurecimiento* del principio, del ser, por su ocultamiento. Cuando el hombre dice algo que no es, lo falso, comete un error; cuando lo hace espontáneamente cae en la mentira; pero, al fin, ambos se fundan en la falsedad fundamental del pro-yecto oscurecido (es un *ánthropos pseudès*; *Metaf. V*, 29; 1025 a 2). La comprensión pro-yectiva inauténtica falsea todo lo que se da en el mundo, introduce el mal como fisura en el ser, se trata de una tarea aniquilante. "El hombre debido a la constitución de su ser es, por ser esencialmente cadente, en la no-verdad" ⁽⁵⁷⁾.

Ese oscurecimiento del pro-yecto fundamental queda evidenciado en la encuesta, preliminar que efectúa Aristóteles (*EN I*, 2-4), donde muestra que el vulgo y los mismos filósofos no saben ya discernir cuál sea el ser del hombre, su pro-yecto auténtico, su *télos*. Esto es tanto más grave cuando se piensa

⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 44 b, p. 222.

A lo largo de toda esta exposición hemos usado la palabra comprensión (*Verstehen*) e interpretación (*Auslegung*) lo mismo que circunspección (*umsehen*). Para el estudio de la significación de estas nociones véase en *op. cit.* §§ 31, 32, 18, y en Kant una *das Problem der Metaphysik*, § 41. En general reservamos la noción de "comprensión" en referencia al ser o fin del hombre; mientras que "interpretación" se refiere a las posibilidades (*proairesis*). Por otra parte, como se habrá visto hemos dado un sentido ético a la noción heideggeriana de "autenticidad" (*Eigentlichkeit*), pero, y como hemos demostrado, ¿no tienen acaso las nociones éticas correctamente planteadas un sentido ontológico y viceversa? Claro que, tal como usamos nosotros la palabra autenticidad, más equivale a genuino que a la posición explícita o temática del pensar, y no se opondría entonces, necesariamente, al estar perdido en el impersonal *se* (*Man*). Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, pp. 163-164 (...*Eigentlichkeit* [bedeutet] nicht einem moralisch-existenziellen ...Unterschied...). Recordemos todavía un texto interesante. Nos dice ALPHONSE DE WAELHENS que "se comprende el ser de las cosas, cuando éstas son integradas y proyectadas en el interior de nuestras propias posibilidades" (*La filosofía de Martín Heidegger*, ed. cast., p. 227). Si se obnubila o corrompe la comprensión fundamental (la *eudaimonía* o *télos*) toda interpretación queda falseada existencialmente.

que dicho pro-yecto com-prensivo es el fundamento de la interpretación o del descubrimiento del sentido de las posibilidades existenciales.

La espontaneidad del hombre no es idéntica a la de los animales o los niños. Aristóteles indica que la espontaneidad adulta-humana tiene su principio en la "interpretación electiva" (*proairesis*) que, como su nombre lo indica, supone antes (*pró*) otra interpretación: se trata de lo deliberado (*tò probebouleuménon*; EN III, 2; 1112 a 14-18). Por ello, "lo elegido interpretativamente es lo deliberado y querido (una es la función de juzgar interpretativamente a partir de la comprensión, otra la tendencia pre-ocupada por el ser) dentro del horizonte de nuestro pro-yecto (*tôn efhemôn*)... (es así) que deseamos (*oregómetha*) en virtud de la deliberación... las posibilidades existenciales fundadas y abiertas desde nuestro ser adviniente (*tôn pròs ta téle*)" (EN III, 3; 1113 a 10-14). Es por el querer o tendencia fundamental (*boúlesis*, *in-tentio*) que el hombre pro-cura o se dispara radicalmente a su ser adviniente (*Ibid.*, 1113 a 15). Ese querer se dirige ciegamente a su meta; su desviación significa la corrupción de nuestro ser.

La "interpretación electiva" (*proairesis*) se funda, entonces, en la comprensión fundamental pro-yectiva. (que deja manifestarse el ser, la *eudaimonía*) y en el pro-curar fundamental indicado. La rectitud de ambos permitirá la autenticidad de la elección, la obnubilación o corrupción de ellos significará la falta de fundamento de toda elección existencial. ¿Por qué?

La tarea de la "interpretación electiva" es distinta de la función veritativa o descubridora del conocimiento teórico o temático que capta la estructura necesaria de lo que no puede ser de otra manera (*Cfr. EN VI, 1; 1139 a 788*). La "interpretación electiva" es existencial deliberativa, resolutive (*tò logistikón*), ya que "nadie delibera acerca de aquello que no puede ser de otra manera de como ya es" (*Ibid.*, 1139 a 14-15). La "interpretación electiva", además, unifica la función del

lógos (que afirma, *apófasis*) y del apetito (que per-sigue, *díoxis*), de tal manera. que su "obra", es decir, "el des-cubrir las posibilidades a obrar" (la. verdad para la acción = *he alétheia praktiké*), debe hacer concordar (*homo-lógos*) lo des-cubierto como auténtica posibilidad por la interpretación existencial (*dianoía praktiké*) con lo querido rectamente por la tendencia (Cfr. *Ibid.*, 1139 a 29-31).

Dicho de otra manera. Hay un conocer teórico o des-cubridor de lo que son los entes. Hay igualmente una función pro-ductora del arte-facto. El *lógos* "interpretativo" de la elección, en cambio, des-cubre existencialmente las posibilidades que se abren al existente desde el horizonte de su com-prensión radical (el *télos*), ad-viniente, querido por el recto apetito. La posibilidad elegida no es sino la interpretada por la facultad interpretativo-existencial; la *hypólepsis* (*EN VI*, 5; 1140 b 13) es imprevisible, es una opinión existencial. La ética de Aristóteles, ética-ontológica, está lejos de toda ética meramente formal pero también se opone a una mera ética material de los valores. Lo dice nuestro filósofo explícitamente: en el quehacer ético no hay materia (*tèn hylen*) prefijada o estable, muy por el contrario, "cuando ha de obrarse, se deberá examinar en cada caso lo que le reclama la ocasión (*tà pros kairon skopeín*)" (*EN II*, 2; 1104 a 3-10). Por ello, tampoco, no puede haber leyes o reglas que tranquilicen o aseguren la conciencia en las situaciones existenciales dadas. Al fin, el hombre puede tener como regla, solamente, lo que obraría, a partir de una recta "interpretación com-prensiva, un hombre auténtico (*ho frónimos horíseien*)" (*EN II*, 6; 1107 a 1-2). Es, estrictamente, una ética ontológica de la situación (*tò káiros*), impredecible y sin embargo ontológicamente fundada en el ser.

La *frónesis* (la virtud de la prudencia) no es sino la manera habitual de morar el mundo del hombre auténtico, que sabe *interpretar* (*hermeneúein*) el sentido adecuado de las posibilidades que se abren desde el ser ad-viniente (Cfr. *EN VI*, 5; 1140 b 5-6). Ese des-cubrimiento existencial interpretativo

(*alethès hypolepsís*; EN VI, 10; 1142 a 33), puede asegurarse por una "búsqueda" que permite una mayor rectitud en la deliberación, que no es sino un pesar com-prensivamente las posibilidades (esta función existencial es la *euboulías*; EN VI, 10), desde el horizonte del ser ad-viniente (*télos*). Por su parte, se da igualmente una función crítica (un *krinein*), que toma conciencia de la rectitud o no de la opinión existencial (es la *eusynesía*; EN VI, 11). Todo esto se funda, al fin, en la salud com-prensiva o "buen sentido" -sensatez- que es como el tono que colorea toda la ética aristotélica; el "buen juicio" o *krísis orthé* es la equidad o equilibrio del "auténtico descubridor (*toû alethoûs*)" de lo que el hombre es y de lo que en verdad valen las posibilidades que ahora y aquí, en esta situación intransferible, se le presentan (esta sensatez la llamó Aristóteles *kalouméne gnóme*; EN VI, 11; 1143 a 19).

existencia, cada vez más, en éidos proairetón. El mismo hombre se irá realizando efectivamente. Esa su realización no será una pura construcción de su esencia (como lo pensará Sartre), sino

En conclusión, el ser del hombre que comenzó por ser, en una efectuación *katà fysin* (según el ser) por el *des-cubrimiento* (no por *invención*) de posibilidades existenciales im-su nacimiento, un ser físico dado, será, en el transcurso de su previsible. La ética así comprendida no es un pensar posterior a lo ontología; es uno de los capítulos de la ontología; y es normativa, no por promulgación, sino por esclarecimiento: el discernimiento del ser-ético del hombre ilumina la comprensión e interpretación existencial.