

ARISTÓTELES: REVISIÓN CONTEMPORÁNEA DE UNA ÉTICA CLÁSICA

Margarita Mauri, Ed.

ÍNDICE

Presentación. M. Mauri.....	2
Aurora Bernal. <i>La actualidad de la filosofía de Aristóteles en la educación</i>	6
Ricardo F. Crespo <i>¿Qué es lo económico? Una respuesta aristotélica</i>	28
María Elton. <i>La experiencia de los principios morales en la tradición aristotélica y en la tradición ilustrada: Tomás de Aquino y Kant</i>	53
Antonio García Ninet. <i>Aristóteles: aspectos fundamentales de su determinismo psicológico</i>	82
Jorge Martínez Barrera. <i>La cuestión del alma en Aristóteles y la relación mente-cuerpo en la filosofía contemporánea</i>	121
Margarita Mauri. <i>Areté, nómos y pólis: la virtud del ciudadano a través de la ley</i>	137
Jorge Rafael Moncho Pascual. <i>Vida individual y vida social en la moralidad aristotélica</i>	151
Manuel Oriol. <i>Más allá del vicio y la virtud. Otras disposiciones morales en la Ética a Nicómaco</i>	170
Héctor Zagal. <i>Apetito recto, prudencia y verdad práctica: las pautas de la eupraxía en la Nicomáquea</i>	196

APÉNDICE

Laura Cortés i Andreu. <i>La justificación de la virtud. De hoy a Aristóteles</i>	222
Ignasi Llobera. <i>Vulnerabilidad, dependencia, independencia y sus implicaciones éticas en Alasdair MacIntyre y Martha Nussbaum</i>	235
C. Jose. <i>La concordia aristotélica: aspectos morales y políticos</i>	252

PRESENTACIÓN

Se suele situar entre los años sesenta y setenta la llamada rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles que encontró en los filósofos alemanes su más genuina forma de expresión. Muchos son los que sitúan en los comentarios que M. Heidegger escribió sobre la filosofía práctica del estagirita el origen remoto que propició la rehabilitación emprendida por H.G. Gadamer, entre otros. Gadamer (*Verdad y método*) con su lectura hermenéutica de la *Ética Nicomáquea* y la defensa de la identificación de la *phrónesis* con el saber moral recuperaba la importancia que Aristóteles otorga a la virtud dianoética de la *phrónesis* –importancia reconocida ya por la obra de P. Aubenque (*La prudencia chez Aristote*). A la tradición alemana habría que añadir las críticas que la ética imperante en la academia de los años sesenta recibió por parte de filósofos como M. Anscombe quien, en su polémico artículo ‘Modern Moral Philosophy’ del año 1958, señalaba la necesidad de retornar a una ética que centrara su interés en los conceptos olvidados de ‘carácter’ y de ‘virtud’. También el ensayo de S. Hampshire, *Ethics: a Defence of Aristotle*, publicado en 1967¹, iba en la línea de proponer, en clave aristotélica, una revisión del concepto de ‘bien’, y los trabajos de L. Strauss, *On Aristotle’s Politics*², de E. Voegelin, *The New Science of Politics*³, a los que G. Giorgini⁴ añade la obra de B. Crick, *In Defense of Politics*⁵, reivindicaban una concepción de la política de corte aristotélico que incluía una notable atención al pensamiento aristotélico. A los comentarios críticos de Anscombe se sumaron propuestas morales que fueron propiciando una recuperación de la filosofía práctica y, más concretamente, de la aristotélica, interés que se consolidó con la eclosión de los llamados ‘neoaristotélicos’ con obras como las de A. MacIntyre a los trabajos del cual hay que sumar los de E. Berti y C. Natali (*The Wisdom of Aristotle*, 2001) en Italia, y los de von Wright, M. Sandel, A. Kenny A. Kenny (*Aristotle on the Perfect Life*, 1991; *Essays on the Aristotelian Tradition*, 2001), y M. Nussbaum (*The Fragility of Goodness*, 1986) N. Sherman (*The Fabric of Character: Aristotle’s Theory of Virtue*, 1991), R. Hardie (*Aristotle’s Ethical*

¹ University of Colorado Studies, III, p. 23-38.

² Chicago, 1964.

³ 1952.

⁴ Existe un neoaristotelismo anglosassone, p. 271-297

⁵ London-Chicago, 1962.

Theory, 1968), R. Kraut (*Aristotle on the Human Good*, 1991), S. Broadie (*Ethics with Aristotle*, 1991), entre otros, en la filosofía angloamericana. Una buena exposición de las directrices de esta recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles puede hallarse en el trabajo de F. Volpi, ‘Rehabilitación de la filosofía práctica y nearistolismo’⁶ o en el más reciente de K. Knigh, *Aristotelian Philosophy*⁷.

El autor más conocido del llamado nearistolismo es A. MacIntyre quien con su obra *After Virtue*⁸ cristalizó un tema, el de la virtud, y a un autor, Aristóteles, que ya venían siendo tratados por autores como Ph. Foot (*Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, 1978), P. Geach (*The Virtues*, 1977) o D.J. Wallace (*Virtues and Vices*, 1978), pero que con la obra de MacIntyre adquirieron una especial relevancia. La tesis de MacIntyre es la del retorno a una concepción unitaria de la vida humana, caracterizada por la búsqueda de un *télos* en la que la virtud ocupa un lugar central y en la que la filosofía de Aristóteles es el hilo conductor (a pesar de las reservas que el propio autor expone al final de la obra). Las críticas recibidas por MacIntyre son considerables, y entre ellas destacaremos la de R. Gaita⁹ una de cuyas objeciones es el uso acrítico de Aristóteles y de la tradición que hace MacIntyre en su obra.

La conjunción de tema y autor (virtud y Aristóteles) dio lugar a toda una línea de investigación conocida con el nombre de *Virtue Ethics*, una de cuyas notas distintivas es su oposición a las tesis kantianas o neokantianas mantenidas dentro de la *Duty Ethics*. La mayor parte de los seguidores de la *Virtue Ethics* están de acuerdo en rechazar las tesis kantianas sobre la ética porque las consideran excesivamente formales. Su propuesta centra la moralidad en el bien humano; de ahí su retorno a Aristóteles y a las éticas de cariz teleológico.

En la recuperación del pensamiento práctico de Aristóteles descubrimos un doble uso de su filosofía práctica. Por un lado, están los intentos de revisión de las tesis aristotélicas

⁶ *Anuario Filosófico*, 32(1999), p. 317-334.

⁷ Cambridge, Polity Press, 2008.

⁸ Notre Dame, Notre Dame Press, 1981.

⁹ *Virtues, Human Good, and the Unity of Life; Inquiry*, 26(1983)4, 407-424.

encajándolas dentro de la obra del autor, es decir, tratando de comprender el significado de los conceptos prácticos dentro del sistema del estagirita. Por otro lado, existe otra forma de recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles en la que los conceptos, desencajados de su obra, se reinterpretan para iluminar problemas actuales con la pretensión de que esas piezas conceptuales del corpus de Aristóteles sirvan para comprender algunos problemas actuales. En este sentido, los diversos autores encuentran legítimo partir del concepto aristotélico de virtud, comunidad política o vida buena, por ejemplo, sin necesidad de definir previamente el concepto de bien, o de tratar de la praxis sin referirse a la naturaleza humana. A este respecto, L. Radoilska¹⁰ señala que el análisis de la obra de Aristóteles no ha constituido un fin en sí misma, sino más bien un instrumento fundamental para elaborar una posición filosófica que, aunque se considera heredera de la tradición aristotélica, no pretende exponer las tesis de los textos de Aristóteles. Este interés instrumental por la obra práctica del estagirita ha silenciado algunos temas que en la obra del autor son esenciales como lo es, por ejemplo, el de la fundamentación metafísica de la moral. La recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles presenta su ética como una ética de la vida buena y no como una metafísica de la moral. El principal prejuicio en el que cae la moderna rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles, según Berti¹¹ es la negación del vínculo que el estagirita establece entre la Metafísica y la Ética, el rechazo a aceptar los fundamentos ontológicos de la filosofía práctica. Este prejuicio dificulta la comprensión completa del pensamiento aristotélico.

La finalidad de esta obra es ofrecer al lector hispanohablante la exposición y análisis de algunos de los temas centrales de la filosofía práctica de Aristóteles. Sus autores, que proceden de diversas universidades españolas e hispanoamericanas, son miembros del grupo de investigación *Stágeira*¹², radicado en la Universidad de Barcelona, un grupo de estudio centrado en los problemas de la filosofía práctica aristotélica que, a la vez que

¹⁰ *L'actualité d'Aristote en morale*; 2007.

¹¹ La philosophie pratique d'Aristote et sa réhabilitation récente; *Revue de Méthaphysique et de Morale*, 95(1990)2, p. 249-266.

¹² El proyecto de investigación del grupo *Stágeira*, *Estudios Aristotélicos de Filosofía Práctica* (<http://www.ub.edu/stageira/?q=es>) está financiado por el Ministerio español de Ciencia e Innovación (FFI2009-08997).

lleva a cabo su investigación propia, pretende promover el estudio y el interés por la filosofía práctica del autor.

Margarita Mauri Álvarez

Stágeira. Estudios Aristotélicos de Filosofía Práctica

Universidad de Barcelona

INFLUENCIA ACTUAL DE LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES EN LA EDUCACIÓN

Aurora Bernal Martínez de Soria

Universidad de Navarra

1. ¿Neoaristotelismo también en educación?

El recuento de las veces que es citado Aristóteles en las investigaciones educativas durante los últimos diez años, muestra que su pensamiento está vivo en la actualidad. Lo comprobamos fácilmente accediendo a la información bibliográfica que arrojan las bases de datos¹³. Mediante una primera aproximación constatamos que la mayoría de las referencias rememoran la filosofía práctica de Aristóteles, aplicable y aplicada a la educación, para entender en qué consiste educar y aprender, dar razón de agentes educativos, sujetos educables, contexto, recursos, medios y fines educativos, cómo debería llevarse a cabo la educación intelectual, artística, política, moral, y profesional.

Un ulterior análisis de la bibliografía encontrada permite dilucidar dos tipos de investigaciones educativas teniendo en cuenta su recurso a la filosofía aristotélica:

- a) estudios teóricos cuya finalidad es, valga la redundancia, hacer teoría en sí misma considerada;
- b) estudios teóricos cuya finalidad es fundamentar y orientar una práctica educativa, algunos de ellos previos y necesarios para asegurar la investigación empírica.

Otro hallazgo del análisis es comprobar que abundantes estudios tanto del grupo a) como del b) sólo citan a Aristóteles como autoridad que sirve para asentar el sentido de un

¹³ En concreto, seleccionando los estudios de investigación educativa en *ISI Web of Knowledge* y en *ERIC*, en el periodo 2002-2012, encontramos alrededor de 130 resultados; sobresale el número de investigaciones de Filosofía y Teoría de la educación, más de la mitad; encontramos también algunas publicaciones de Sociología de la educación y otro grupo de investigaciones más aplicadas a la enseñanza con planteamientos variados, desde cómo se puede desarrollar la capacidad intelectual mediante las nuevas tecnologías hasta cómo formar la racionalidad práctica necesaria en la ética profesional. Algunos de estos estudios recurren a una metodología empírica.

concepto, y en menor número encontramos trabajos que directamente se ocupan de indagar directamente sobre la obra aristotélica¹⁴.

Transitando una vía diferente, la de investigaciones propiamente no educativas, verificamos la presencia de Aristóteles en ciencias como la Psicología¹⁵ y la Sociología¹⁶. Captan nuestra atención educativa porque aunque su objetivo principal no es examinar cuestiones educativas, acaban teniendo una repercusión importante en la educación, tanto es así que han sido objeto de estudio de algunos filósofos de la educación.

Mediante este inicial acercamiento resolvemos positivamente la pregunta de este apartado. Encontramos indicios suficientes para afirmar, al menos, la presencia significativa de Aristóteles en la investigación educativa. Esta prueba anima a dar los siguientes pasos: argumentar si se trata de un Neoaristotelismo educativo y reflexionar sobre cómo es la influencia de la filosofía aristotélica en la educación. El eje de esta referencia a la educación lo constituye la Filosofía de la educación y por lo tanto, se consideran las tres grandes temáticas que en esta disciplina se están abordando bajo la perspectiva aristotélica: integración en la actividad educativa de teoría y práctica; educación cívica y educación moral.

¹⁴ En otra publicación se puede constatar las referencias de estos trabajos, se trata de una conferencia, Bernal, A. (en prensa) “De la filosofía práctica de Aristóteles a la Filosofía de la educación” impartida el 21 de abril del 2010, revisada en el 2012, como actividad del Proyecto de Investigación: Στάγεια. Estudios Aristotélicos de Filosofía Práctica, <http://www.ub.edu/stageira/>.

¹⁵ Una muestra de la Psicología es el trabajo de Seligman, uno de los iniciadores de la Psicología positiva que tiene a su vez raíces en la Psicología humanística de Rogers y Maslow, de aplicación terapéutica pero de gran influencia en la orientación educativa que cómo es sabido supone una guía de la praxis humana. Seligman adopta a Aristóteles como fuente de inspiración para el modelo de intervención psicológica que está proponiendo e investigando. Asume como nociones fundamentales de su propuesta e inspirándose en Aristóteles: felicidad, placer, carácter y virtud (Seligman, 2002). La obra de referencia es: “Ética a Nicómaco”. Algunos textos seleccionados de la obra aristotélica son utilizados como recurso terapéutico para potenciar la capacidad de reflexión práctica y de este modo aprender a mejorar las relaciones interpersonales, cfr. Triliva y Dafermos, 2008.

¹⁶ Se recurre a Aristóteles para teoría de las organizaciones y del liderazgo, (Beckett, Agashae y Oliver, 2002; Pashiardis, 2009).

2. Filosofía de la educación y Aristóteles

Aubenque comenta que hay dos formas de actualidad de un autor, la del que vive todavía y la del que se vive de nuevo; de esta segunda forma es cómo está presente Aristóteles en la actualidad según su opinión¹⁷. Los trabajos que encontramos reflejan ambas posiciones: los que sólo citan a Aristóteles, y los que lo estudian en profundidad y lo reviven con sentido novedoso. Aubenque señala que el Neoaristotelismo se ha producido sobre todo en la filosofía práctica como un fenómeno de rebelión frente a la reducción de la racionalidad a la racionalidad científico-técnica. La obra aristotélica atrae, entre otras cosas, porque explica cómo es la racionalidad que busca orientar la acción para que con ella se acierte en el terreno práctico para conquistar el bien y la excelencia. “Es decir, la decisión más útil para los hombres, más apta para proporcionar la mayor felicidad posible a los hombres, tanto a los individuos como a las comunidades”¹⁸. ¿Se produce este fenómeno en la filosofía educativa? Adelantamos que se puede responder a esta cuestión afirmativamente aunque no es la única razón que justifique el Neoaristotelismo.

En el campo de la Teoría y la Filosofía de la educación, distinguimos tres “usos” de Aristóteles: las citas a una autoridad en el estudio de un tema, los estudios acerca de alguna cuestión educativa en los que se estima la aportación aristotélica, y los estudios de la obra aristotélica en su relación con la educación. Lógicamente los dos últimos usos aparecen en algunas obras entremezclados. Pero antes de proseguir indagando cómo discurre un posible Neoaristotelismo educativo, cabe presentar brevemente el contexto académico en el se realiza la mención a las obras de Aristóteles. En un estudio reciente sobre las publicaciones de Filosofía de la educación en las principales revistas de impacto del ámbito anglosajón, podemos constatar los siguientes datos. Entre los grandes pensadores objeto de estudio y por orden de frecuencia con el que se investigan sus ideas sobresalen: Dewey, Foucault, Derrida, Wittgenstein y Aristóteles de un listado de diecisiete nombres¹⁹. Los temas más estudiados son: educación de la ciudadanía,

¹⁷ Aubenque, 2001, p. 9.

¹⁸ *Ibidem*, p. 16.

¹⁹ Hayden, 2012, p. 12. Las revistas revisadas son: *Educational Philosophy and Theory*; *Educational Theory*, *The Journal of Philosophy and Education*, *Studies in Philosophy and Education*, desde el 2000

educación moral, justicia social, educación y artes liberales, educación para la ciencia, historia de la educación, educación social, educación ética, educación multicultural²⁰; las áreas más presentes: ética y moral, epistemología, lógica, estética, y después en el listado, a bastante distancia, se estudia metafísica, filosofía del lenguaje, y filosofía política²¹. Comprobamos que Aristóteles sigue siendo centro de interés en el campo de la Filosofía de la educación, y que los estudios que lo citan o incluso que reflejan una nueva reflexión sobre las tesis aristotélicas, se integran en estas temáticas y áreas que ocupan el trabajo de los investigadores. Es decir, que para los temas que más preocupan en el debate teórico sobre la educación, advertimos la presencia de Aristóteles.

Otro dato necesario para entender la influencia de la obra aristotélica en este contexto, se refiere a cómo se está procurando revitalizar la Filosofía de la educación en la actualidad. Lo apuntamos brevemente. Las referencias a Aristóteles se producen en los intentos de algunos filósofos de la educación para comprender como sirve la teoría filosófica a la práctica educativa²². Se argumenta la necesidad de la teoría para investigar en educación también cuando se trata de investigación con metodología empírica²³. Mediante la Filosofía de la educación se puede clarificar conceptos, argumentar el sentido y contenido de lo normativo en la Pedagogía e indagar sobre cuestiones metodológicas de la investigación educativa; para cumplir con estos objetivos es preciso reflexionar sobre la realidad de la educación²⁴. Este afán de “realismo” en la investigación que se muestra en el interés por resolver problemáticas educativas concretas, podría ser una de las razones que hace atractiva la obra aristotélica²⁵.

hasta el 2010. En el contexto español apenas encontramos en el conjunto de publicaciones de Teoría y Filosofía de la educación publicaciones que versen sobre la obra aristotélica en este periodo de tiempo considerado.

²⁰ *Ibidem*, p. 15.

²¹ *Ibidem*, p. 18.

²² Cfr. Carr, 2003; Evans, 2007; Finn y Ravitch, 2007; Harris, 2009; Heslep, 2009; Jover, 2001; Long, 2008; Suissa, 2008; Macallister, 2012; Tröhler, 2004.

²³ Cfr. Scott, 2005.

²⁴ “but we, as philosophers, also shall benefit by being forced to think deeply about real problems rather than about problems that emanate from our ‘idealised’ but uninformed models of what happens in research and about how research-design decisions are made” (Phillips, 2005, p. 582).

²⁵ Cfr. Martin, 2011.

En los últimos diez años algunos autores representativos de la Filosofía de la educación postulan un Neoaristotelismo educativo: Carr, Collins, Curren, Kristjánsson, Rieti²⁶. Estos autores coinciden en las conclusiones básicas que se desprenden del análisis del Neoaristotelismo; como es lógico, la diversidad en sus postulados responde al acento adjudicado a algunas de las temáticas más relacionadas con sus propias investigaciones. Distinguen los siguientes periodos y temáticas:

- a) finales de la década de los setenta del siglo XX con una extensión hasta la década de los 90, la lógica aristotélica es rescatada en la investigación educativa para indagar sobre cómo los seres humanos trazan silogismos prácticos y mejorar la docencia para impulsar el aprendizaje de los alumnos necesario para el desarrollo de la racionalidad práctica. También alcanza interés la lógica de Aristóteles en el ámbito de la teoría del curriculum para nutrir el discurso racional sobre la relación entre medios y fines educativos. Este discursar es asimilado en la siguiente temática que describimos.
- b) En la década de los 90 hasta la actualidad, la teoría aristotélica sobre la *phrónesis* y la *praxis* sirve de inspiración para explicar la naturaleza de la actividad educativa, la “práctica” educativa, así como para fundamentar la importancia en la formación profesional de la educación de la razón práctica; el debate sobre la relación ente conocimiento teórico y práctico se alimenta de argumentos aristotélicos.
- c) En las década de los 80 y 90, la ética y política aristotélicas representan una de las fuentes del Comunitarismo que deja su huella en la educación cívica. Desde finales de los 90 hasta la actualidad, y comenzando como una rama de esta educación cívica, se rememora la ética aristotélica en el Movimiento de educación del carácter y en nuevos planteamientos de educación moral como es la Teoría del aprendizaje socio-emocional.

Para terminar este apartado cabe señalar que ese interés por Aristóteles no tiene como único punto de ignición la bibliografía anglosajona. Mari confirma un Neoaristoelismo en

²⁶ Cfr. Carr, 2007a; Kristjánsson, 2005; Kristjánsson, 2006a; Collins, 2004; Curren, 2010a; Curren 2010 b; Rietti, 2008.

la Pedagogía italiana, y subraya de los teóricos que estudia, las razones que explican esta tendencia²⁷. De actualidad en el ámbito educativo italiano es el interés, también en la investigación, hacia la educación moral centrada en las virtudes y la educación de la razón práctica, y en estos temas, se estima que Aristóteles puede considerarse una fuente imprescindible. La principal razón de carácter epistemológico por la que se considera la vigencia de Aristóteles es su modo de estudiar al ser humano, integrando la complejidad, la dinamicidad con lo esencial y permanente, a través de la experiencia vital concreta, sin fugas de la realidad mediante especulaciones excesivamente abstractas.

3. La teoría y la práctica educativas

Aristóteles es citado en las investigaciones educativas por su modo de entender el desarrollo de la racionalidad y la conexión entre teórica y práctica, asunto que afecta a cómo planteemos la enseñanza y la investigación. Las ideas aristotélicas sirven para comprender que el aprendizaje de ciertas prácticas supone unir teoría y ejercicio, razones técnicas y éticas, deseo de aprender y estrategias para aprender. Con mucha frecuencia es traído a colación Aristóteles por la mención que hiciera Dewey del Estagirita en el estudio de diversos aspectos de la teoría del curriculum, de la enseñanza y del aprendizaje. Se reconoce un Neoaristotelismo en Dewey, desde la década de los 90 del siglo pasado²⁸. Dewey en el mundo anglosajón ha sido y es muy influyente en la teoría sobre la práctica educativa y el aprendizaje, especialmente su obra, *Democracy and Education*, goza de gran resonancia, como es sabido, en el mundo educativo internacional. El principio de aprendizaje, “se aprende haciendo y experimentando”, divulgado en el siglo XX por Dewey, ha impregnado la teoría de numerosos profesionales e investigadores de la educación, que mediante este autor norteamericano conocen que Aristóteles dejó en herencia ideas relevantes para la educación. La relación entre Dewey y Aristóteles sigue siendo debatida²⁹.

²⁷ Cfr. Mari, 2009.

²⁸ Cfr. Garrison, 1999, p. 231.

²⁹ Cfr. Bergman, 2005; Bittner, 2000; Sarojini Hart, 2009; Thayer-Bacon, 2001. Dewey cita a Aristóteles para estudiar la triada naturaleza, ética y logos, y para explicar la relación cuerpo y mente; considera la

Una reciente obra de Olav Eikeland argumenta cómo ha repercutido Aristóteles en la investigación educativa mediante el ejercicio de una epistemología basada en la *praxis* y superando algunas dicotomías que se han agudizado en la Modernidad³⁰. Aristóteles integra *epistéme* y *phrónesis*, ciencia y práctica, y las diferentes virtudes intelectuales entre sí. En el ámbito educativo y sobre este tema se ha discutido abundantemente de la mano de Wilfred Carr y Josep Dunne³¹. Para comprender esta integración es preciso pensar el contenido que Aristóteles confiere a estas nociones; autores como Kristjánsson y Curren reflejan el debate sobre si es posible eliminar o trascender la dicotomía entre teoría y práctica acudiendo a las tesis aristotélicas. Coinciden en afirmar que a veces son malinterpretadas por los autores que afirman esa separación³².

Kristjánsson explica que Aristóteles distingue tres tipos de conocimiento: teoría (basada en la ciencia, en el entendimiento y en la sabiduría contemplativa); conocimiento para la técnica o producción; y el conocimiento para dirigir la actividad práctica, moral (prudencia y sabiduría práctica) y estos conocimientos están interrelacionados. En la educación, el que enseña y el que aprende adquiere los tres tipos de conocimiento mediante la instrucción, el ejemplo, la observación, la actividad teórica, productiva y práctica. Sin embargo, Carr y Dunne, de la mano de la filosofía aristotélica mediante referencias explícitas a la *Ética a Nicómaco* y a la *Política*, y con divergencias entre sí, postulan que la educación es una actividad práctica y que requiere sobre todo un conocimiento prudencial. Pretenden hacer frente a una educación centrada en la didáctica excesivamente tecnificada, que se resuelve en la aplicación de métodos y por contraste, plantean una educación ajustada a las situaciones concretas, a las necesidades de un contexto. En este sentido, consideran que los conocimientos científicos y universales no constituyen la principal herramienta del educador. Así también reivindican la autonomía de la profesión del educador.

importancia que Aristóteles concede a las disposiciones del individuo para poder razonar y comunicarse adecuadamente.

³⁰ Cfr. Eikeland, 2008.

³¹ Cfr. Carr, 1995a; 1995b; 1999; 2004; Dunne, 1993; 1999; 2003.

³² Cfr. Kristjánsson, 2005, p. 455; Curren, 2010a, p. 545.

A favor de la argumentación de Kristjánsson, constatamos que las nociones de teoría y práctica aristotélicas se comprenden en un sistema filosófico más amplio, y que en estos debates se recurre a los términos con el significado que tienen más bien en la Filosofía moderna, y desde ellos se toma y se dejan nociones y tesis del corpus aristotélico. Carr y Dunne, al explicar que no hay una teoría que se pueda aplicar a la educación mantienen una noción de teoría no aristotélica, que obedece más bien a una concepción moderna, y de forma similar sucede con el uso y el entendimiento de la noción de técnica. Aristóteles no vincula la praxis a la enseñanza aunque reconoce la dimensión moral de la enseñanza³³. Por otra parte, la sabiduría práctica que define el Estagirita contiene elementos universales y supone un conocimiento sistemático desde los primeros principios, es decir se relaciona con la ciencia, asunto discutido por estos estudiosos.

Estas discusiones muestran la atracción que para los educadores tiene la posibilidad de fundamentar una educación completa, en el sentido de promover la racionalidad teórica, productiva, artística y moral, que alcance a todas las personas³⁴. Encontramos numerosos estudios dirigidos a argumentar cómo orientar la formación profesional integrando conocimientos teóricos y prácticos siguiendo la estela aristotélica. Seleccionamos en este espacio algunos ejemplos de cómo se procura enfocar holísticamente la preparación de profesionales. Se plantea así la formación de maestros y profesores³⁵, en la que se destaca la promoción de la prudencia y de los valores y virtudes morales³⁶. En las profesiones que conllevan las relaciones interpersonales, se destaca la necesidad de humanizarlas procurando más valores que la eficacia, y para ello, se estima que además de aprender técnicas de comunicación, la dimensión ética tiene que estar también presente en la formación³⁷. Al mismo tiempo se procura conceptualizar qué significa la técnica en los diversos ámbitos profesionales y cómo se debería enseñar integrando *epistéme*, *techné* y

³³ La discusión ha sido continuada por diversos autores, cfr. Eisner, 2002; Saugstad, 2002; Hogan y Smith, 2003.

³⁴ Cfr. Anoop, 2010; Carr, 2010a.

³⁵ “values pedagogy has potential to impact positively on the total educational environment of a school, resulting in a number of features, including strengthened teacher-student relationships, classroom climate and ethos, student attitudes and behaviour, student knowledge and understanding and student achievement” (Lovat, Dally, y otros, 2011, p. 33).

³⁶ Cfr. **Curren, 2008**.

³⁷ Cfr. Hazard y Remus, 2011; Chen, 2011; Kinghorn, 2010; Wolf, 2009.

*phrónesis*³⁸. Aristóteles ofrece una base teórica suficiente para emprender estos estudios sobre el desarrollo de las profesiones y para justificar la necesidad de profesores que pueden orientar hacia la excelencia moral en el ejercicio de una profesión³⁹.

4. Educación cívica y ciudadanía

Encontramos abundantes publicaciones acerca de la ciudadanía y de la educación que se refieren a las concepciones aristotélicas de algunos temas como son: la ciudadanía reflexiva, la influencia de las emociones en el comportamiento social, el recurso a la literatura como herramienta de formación cívica, la definición de ser humano como animal político, la necesidad de la educación del carácter en la educación cívica, el modo de entender la *polis*, la comunidad, el bien común, la democracia, la sociedad⁴⁰. La figura de Aristóteles es reconocida entre otros pensadores como Platón, Rousseau, Kant, Freire, Dewey, Heidegger, Derrida, contrastándose sus respectivas tesis sobre estos temas⁴¹.

El debate entre liberales –neoliberales– y comunitaristas influye en la educación⁴² y por esa vía se introduce el Neoaristotelismo en esta área educativa. Muchas de estas citas son resultado de la discusión de autores contemporáneos que han trabajado la obra aristotélica, como Martha Nussbaum⁴³ y Alasdair MacIntyre⁴⁴. De todos los temas que

³⁸ Para un ejemplo de estas aplicaciones sirven las investigaciones centradas en cómo se concibe la preparación de los investigadores, cfr. Mowbray y Halse, 2010; Dylan, 2010; Carter, 2004.

³⁹ Por ejemplo, se indaga cómo reconocer la prudencia que define Aristóteles, en términos empíricos, y así valorar a los candidatos a diversas especialidades profesionales, cfr. Beckett, Agashae y Oliver, 2002; Breier y Alan, 2009; Gibbs, 2007; Halverson, 2004; Shulman, 2007.

⁴⁰ Para comprobar la constatación de esta afirmación con el título de publicaciones concretas, cfr. nota a pie de página n° 2.

⁴¹ Cfr. Bergström, 2010; Curren y Golmohamad, 2007; Golmohamad, 2004; Gordon, 2002; Hinchliffe, 2006; Huggler, 2010; Kiwan, 2007; Knight y Harnish, 2006; Koczanowicz, 2010; Schou, 2001; Sardoc, 2003; Weinstein, 2004; Weinstein, 2007.

⁴² Cfr. Naval, 2000. Se trata de un estudio elaborado desde la Teoría de la educación de cómo influyen estos planteamientos en las propuestas de educación cívica de las década de los 90 del siglo XX.

⁴³ Cfr. Boman, Gustavsson y Nussbaum, 2002; Ladenson, 2005; Leßmann, 2009; Olssen, 2006.

⁴⁴ Cfr.: Lakoff y Collier, 2004; Lin, 2006.

podríamos señalar destacamos dos relacionados entre sí: la finalidad de la educación cívica y el papel de la política educativa.

Collins plantea un estado de la cuestión sobre la disputa actual sobre cual es el fin de la educación cívica; la temática de los fines educativos es objeto de estudio propio de la Filosofía de la educación⁴⁵. Desde el liberalismo y apelando a Aristóteles, se sostiene que la educación cívica debería ayudar a la adquisición de virtudes cívicas con las que los ciudadanos estarían preparados para contribuir al bien común y mantener el orden constitucional; esta orientación es independiente de cómo las personas resuelvan su perfeccionamiento individual. La importancia que Aristóteles concede a la virtud en sí misma, a la felicidad, lleva a estos autores a argumentar la separación de la educación para el perfeccionamiento propio de la educación cívica; lo primero se asienta en una opción autónoma, privada, que se fundamenta en lo que cada individuo piense acerca de la finalidad individual, ante la que los educadores deben ser neutrales⁴⁶. Los comunitaristas, por el contrario, y apoyándose también en las tesis aristotélicas, conciben que hay una relación entre lograr el bien común y conseguir un perfeccionamiento individual, es más, un fin se integra con el otro⁴⁷. En este debate las posiciones varían porque se producen diversas interpretaciones de la política y de la ética, aristotélicas, según se expone una argumentación política desde el enfoque del republicanismo, o del liberalismo progresivo o de la democracia deliberativa.

Para abordar esta cuestión habría que resolver otras interrogaciones previas; cómo es la naturaleza social del ser humano y en qué consiste el bien. Aristóteles, desde nuestro punto de vista, argumenta que para ser un buen hombre hay que ser un buen ciudadano, es decir, concederíamos la razón en líneas generales a la interpretación que sirve a los comunitaristas⁴⁸. Por otra parte, hay que diferenciar la doctrina aristotélica sobre las virtudes de la estoica; el liberalismo enfoca el estudio y la educación de las virtudes

⁴⁵ Cfr. Collins, 2004.

⁴⁶ Cfr. Nussbaum, 2001. Galston, 2002. Se trata de estudios sobre política pero que han tenido repercusión en la Filosofía de la educación.

⁴⁷ En esta línea habría que destacar a MacIntyre, 1999, aunque propiamente no es comunitarista; también cfr. Smith, 2002.

⁴⁸ Cfr. Bernal, 1998, pp. 85-99.

desde el prisma de los estoicos, al menos esa es la conclusión al examinar cómo se aplican sus ideas en la Filosofía de la educación, y por tanto consideran a la virtud como el fin del ser humano. Sin embargo, un estudio más atento sobre cómo Aristóteles plantea la justicia⁴⁹, o la necesidad de la sabiduría para ejercitar la ciudadanía o la amistad cívica⁵⁰, implica inclinarnos por la opinión de que el Estagirita integra los fines individuales con los comunitarios y ese intento de conciliación se debe reflejar en el modo de plantear la educación; por lo tanto, el fin de la educación para Aristóteles no consiste en alcanzar un estado virtuoso, un florecimiento del individuo en sí mismo considerado, sino una perfección que redundará en una comunidad⁵¹.

Para comprender la relevancia de la política en la educación cívica atendiendo a la argumentación aristotélica, sirve de orientación los estudios de Curren que ya hemos citado en el transcurso de estas páginas⁵². Rescata del pensamiento aristotélico la legitimación epistemológica de la ética y de la política. Aristóteles considera también ciencia al proceso y resultado de indagación sobre lo que es siempre de una manera o la mayoría de las veces o en su mayor parte, y por consiguiente asume como conocimiento científico a la ética y a la política, razonando sobre la relación entre ambas –necesidad de ser un ser humano bueno para ser un buen ciudadano–. Desde esta base se procede a justificar tanto la necesidad de una educación igual para los ciudadanos, legislada por el Estado, como el requerimiento de comprender el papel educativo de las leyes. Curren profundiza en el planteamiento aristotélico de una educación común para garantizar la preparación de la ciudadanía defendiendo la educación pública⁵³.

En el contexto actual, presenciamos una polémica sobre cómo se garantiza una educación igual para todos y cómo se compagina la autonomía de cada sujeto con las orientaciones educativas que reciben los individuos dirigidas hacia los comportamientos, morales, sociales y cívicos, desde agentes externos. La obra aristotélica puede facilitar comprender que la educación –instrucción y habituación– de estas dimensiones no merma la

⁴⁹ Cfr. Adams, 2005; Kristjánsson, 2004; Suissa, 2005; Nixon, 2006; Kristjánsson, 2006 b; Rivera, 2005.

⁵⁰ Gibbs y Angelides, 2008; Healy, 2011; Rodríguez, 2000; Shushok, 2008; Waghid, 2008.

⁵¹ Cfr. Cuypers y Haji, 2008; Morgan, 2006.

⁵² Cabe añadir: Curren, 2000; 2002; 2006.

⁵³ Cfr. Curren, 2000.

racionalidad de las personas, es decir, que esta educación no impide la autonomía sino todo lo contrario. Vislumbrando el desarrollo de la racionalidad –en realidad se puede comprobar al reparar en el resto de las dimensiones humanas–, se advierte la dependencia de los otros seres racionales. Para ser autónomo racionalmente hay que pasar por cierta dependencia racional⁵⁴. Por otra parte, el Estado precisa ciudadanos racionales, es decir, que ejerciten su ciudadanía movidos por persuasión y por convencimiento evitando la violencia y la coerción exterior. La educación ético-cívica que propone Aristóteles sirve para impulsar lo que en la actualidad denominamos gobernanza.

De nuevo, las divergencias en la interpretación de la obra aristotélica para ilustrar esta temática arrancan de elegir entre una perspectiva comunitarista y un punto de vista liberal, con posiciones intermedias entre esos extremos. En síntesis, unos “usan” la argumentación aristotélica para enfrentarse a una política educativa enfocada desde un prisma liberal al que rechazan porque les parece que: promueve el individualismo, no es realista para asumir cómo los sujetos aprenden a ser sociales, conceden más valor a aprender derechos que a ejercitar los correspondientes deberes, se centran en el valor moral de la protección de las libertades individuales y promocionan la neutralidad; otros autores matizan estas críticas recurriendo a Aristóteles y proponiendo una teoría educativa liberal revisada y novedosa con la que se matiza el posible individualismo, se indica límites a la postura neutral, se insiste en asumir responsabilidades por el bien común, etc.⁵⁵.

La reflexión sobre los fines de la educación cívica se entrelaza con la consideración de medios y contenidos, y en este sentido resolver las cuestiones en este campo conlleva salir al paso de los interrogantes que a la vez se plantean en la educación moral.

5. Educación moral, educación del carácter, educación socio-emocional

⁵⁴ La obra de MacIntyre, argumentando esta idea, ha tenido gran resonancia en los espacios educativos, cfr. MacIntyre, 1999.

⁵⁵ Cfr. Curren, 2006.

Desde este ámbito de estudio, la obra aristotélica ha cobrado un lugar central en la investigación de numerosos estudiosos. De una manera previsible, el título de este apartado recoge diversas corrientes educativas que coinciden en buscar cómo plantear una educación que facilite a actuar de manera libre, racional, correcta, buena, positiva, desde una consideración individual y desde una perspectiva social. No empleamos el término educación en valores. Si bien en nuestro contexto se usa con más frecuencia esta denominación, y en la mayoría de las ocasiones para recoger las ideas y prácticas con las que se intenta este objetivo de educar a las personas para que actúen convenientemente, el ámbito que estamos estudiando no se autonombra bajo el epígrafe, educación en valores.

Como ya indicamos en la primera parte, Aristóteles es objeto de atención como inspirador de una educación alternativa a la educación moral vigente. Con el paso del tiempo, a esta corriente se la denominó Movimiento de la educación del carácter. Arranca con un objetivo concreto, aplicando una racionalidad práctica: poner en marcha un estilo educativo alternativo al que se había generalizado en EEUU. Al mismo tiempo, discurre una nueva corriente educativa, la educación emocional, que también adopta como fuente de referencia la obra aristotélica. Observamos en sendas tendencias, una afinidad en objetivos y una similitud en el modo de “usar” a Aristóteles; en ambos enfoques se pretende: superar la educación moral vigente integrando elementos que se habían marginado, lograr capacitar para la práctica, para vivir, para integrarse y participar socialmente;. Las divergencias saltan a la vista en cómo se concretan los objetivos y en cómo sus promotores interpretan y avanzan en el estudio de la Ética y Política aristotélicas.

En paralelo a estas dos tendencias, subrayamos la referencia a Aristóteles por otro grupo de investigadores sobre la práctica educativa para fundamentar conceptualmente: la educación moral, la educación de las emociones, el sujeto moral, la virtud como segunda naturaleza, la adquisición de las virtudes, la importancia moral de algunos afectos como

la vergüenza, la enseñanza de la ética y de la virtud⁵⁶. A este conjunto de estudios cabe agregar los que rememoran la inspiración del Estagirita para escoger procedimientos con los que sostener la educación moral. Sus autores recogen la idea aristotélica de cómo la literatura, música y otras artes facilitan el desarrollo moral además de desarrollar las capacidades estéticas de los sujetos. Las reflexiones aristotélicas inspiran esta afirmación y a partir de ella se emprenden investigaciones. Las publicaciones acerca de cómo el arte sirve para promover el conocimiento en general, y el conocimiento moral en particular, considerando la contribución aristotélica, son de actualidad. En los estudios sobre el recurso a la lectura para adquirir conocimientos acerca de la moral e ir cultivando la afectividad, tomando como base la *Retórica* y *Poética* aristotélicas, se mantiene la cita obligada a los trabajos de Nussbaum, autora nombrada en líneas precedentes⁵⁷. También se intenta comprender cómo puede conducirse a la vez el desarrollo de la sensibilidad estética y el aprendizaje moral en las actividades musicales⁵⁸.

5.1. Educación del carácter

El Movimiento de educación del carácter (Movement Character Education) es destacado como una muestra de Neoaristotelismo en la práctica educativa⁵⁹. Sus principales promotores –desde la década de los 90 del siglo XX –Lickona, Damon, Bannister, Wynne, Ryan– hasta entrado el siglo XXI –Bercowitz, Nárvaez–, reflejan la influencia aristotélica. Desde la perspectiva de la psicología del desarrollo, estos autores que añoran una ciudadanía diferente se proponen lograrla mediante la formación de ciudadanos responsables, comprometidos socialmente, para lo que consideran preciso fomentar su carácter y la adquisición de virtudes. De Aristóteles enuncian criterios educativos como son: comenzar la educación del carácter desde la infancia mediante la habituación, cuidar los contextos en los que las personas se educan, contar con maestros y vidas de personas

⁵⁶ Cfr. Begley, 2006; Blizek, 2000; Chinnery, 2003; Chouliaraki, 2008; Cooper, 2008; Feinberg, 2009; Fowers y Davidov, 2006; Kristjánsson, 2010b; Marina, 2005; Marques, 2002; Maxwell y Reichenbach, 2007; Scott, 2006.

⁵⁷ Cfr. Cain, 2005; Una de las obras de Martha Nussbaum más citadas en el ámbito educativo es: *Love's knowledge: essays on philosophy and literature*, Oxford University Press, Oxford, (1990).

⁵⁸ Cfr. Carr, 2010 b.

⁵⁹ Para comprender cómo repercute el Neoaristotelismo, cfr. Vargas y González-Torres, 2009, pp. 1384-1385 y 1388.

ejemplares, y procurar la habituación en comportamientos cívicos en la escuela. Esta tendencia educativa intenta superar las deficiencias de la educación moral fundamentada en los postulados de Kohlberg, experto en psicología moral, que aplicando algunos principios de la psicología de Piaget y buscando como finalidades aquellas que se derivan de la ética kantiana, centra la educación moral en promover el desarrollo del juicio autónomo de los sujetos como condición necesaria y suficiente para que los sujetos actúen correctamente.

Para entender cómo se acoge la obra aristotélica en el Movement Character Education, tomamos los estudios de uno de sus iniciadores Thomas Lickona. En una de sus primeras obras, en la que divulga la idea de la necesidad de una educación del carácter, en la que se integre no sólo el desarrollo del razonamiento sino el ejercicio de comportamientos adecuados, encontramos que cita a Aristóteles nombrado por otro autor⁶⁰. Denota, en esta etapa poco conocimiento del Estagirita. Lickona define el buen carácter como la buena conducta respecto a uno mismo y a los demás, y distingue como elementos del buen carácter: virtudes auto-orientadoras, autocontrol y moderación, y las dirigidas hacia otros individuos como son la generosidad y la compasión⁶¹. En el índice de esta obra inicial, no aparece la palabra virtud sino que dedica un apartado a los valores. La lectura de esta propuesta educativa evoca a los planteamientos de la educación moral vigente hasta ese momento más que al Aristotelismo. Sin embargo, este experto en psicología del desarrollo, avanza en el conocimiento de Aristóteles para fundamentar una teoría moral que sirva de base a la educación del carácter.

Años más tarde, en otra publicación, Lickona se refiere explícitamente a que el contenido del buen carácter es la virtud⁶². Denomina como virtudes, en una valoración más próxima al pensamiento aristotélico a: la sabiduría, la fortaleza, la honestidad, la justicia, el coraje, la compasión, la gratitud y la humildad –calidades objetivas del bien humano–⁶³. Y en concreto afirma cómo estas virtudes constituyen lo que Aristóteles llamó la vida de una

⁶⁰ Lickona, 1992, p. XIII.

⁶¹ *Ibidem*, p. 50.

⁶² Lickona, T. (2004). *Character matters: how to help our children develop good judgment, integrity, and other essential*. Simon & Schuster, New York, p. 7.

⁶³ *Ibidem*, p. 8.

persona de conducta recta⁶⁴. Se aproxima también a Aristóteles al considerar que mediante estas virtudes se alcanza la plenitud humana, la felicidad; estas virtudes conducen a lo que Aristóteles llamó vida cumplida.

Otro representante del Movimiento de la educación del carácter es William Damon. Este especialista en Psicología del desarrollo, se centra en la labor educativa con los adolescentes, asesorando a diferentes instituciones educativas. Ofrece un discurso en el que menciona la necesidad de buenos hábitos, de una disciplina interna, de buenos ejemplos, de forjar una identidad moral con contenidos definidos⁶⁵. Pasados diez años del inicio de su trabajo en este sentido, Damon impulsa este movimiento de la mano de algunos filósofos como Nancy Sherman con una metodología interdisciplinar. En la publicación que edita, introduce la obra contrastando a Aristóteles y a Rousseau, y se decanta por la teoría educativa del pensador griego⁶⁶. La necesidad de una guía en la educación moral, de la disciplina, de la habituación, del control emocional, de la virtud, constituyen aspectos que en su opinión, en las décadas precedentes, fueron abandonados; urge a recuperarlos si se pretende que los niños y jóvenes estén en condiciones para el desempeño de conductas adecuadas; se precisa el desarrollo de virtudes como la honestidad, imprescindibles para integrarse y participar en las sociedades. Expone el requerimiento de un sentido de la vida para conseguir el desarrollo pleno de las personas⁶⁷.

Se han extendido variadas formas de educación del carácter tanto en la educación básica como la profesional en Estados Unidos que han alcanzado gran popularidad. Sus promotores han recibido críticas también. Algunas de ellas precisamente por su dependencia de las tesis aristotélicas que se juzgan con importantes carencias aunque al mismo tiempo, algunos autores, intentan mostrar que la explicación fundamental de Aristóteles sobre la formación del carácter sigue vigente incluso contrastándola con los

⁶⁴ *Ibidem*, p. 11.

⁶⁵ Cfr. Damon, 1992.

⁶⁶ Cfr. Damon, 2002. Cabe destacar en esta obra las siguientes aportaciones, por su esfuerzo en contextualizar este movimiento educativo en una sociedad concreta: Sommers, 2002 y Power, 2002.

⁶⁷ Damon, 2008.

datos que arroja la psicología actual⁶⁸. Así mismo, desde la Filosofía de la educación se evidencian carencias en la interpretación de la obra aristotélica por parte de los teóricos de la educación del carácter. Brevemente destacamos dos: a) no comprenden el lugar de las emociones en la virtud con la profundidad que lo plantea Aristóteles; su reflexión versa sobre la actividad del sujeto, en cómo ejecuta sus conductas pero no descubren que la reacción de una persona en un justo medio es también un componente de las virtudes⁶⁹; b) respecto al uso de la emulación como procedimiento educativo, no se asumen todos los elementos que propone Aristóteles para enfocarla educativamente, enfatizan sólo el aspecto conativo de la emulación y la conducta⁷⁰.

En estos contactos interdisciplinarios, la discusión gira alrededor del objeto de estudio a la vez que se propone el interés de que se estime la aportación de todas las disciplinas. Es decir, y en lo que concierne al estudio de la educación del carácter, encontramos a un grupo representativo de autores involucrados en ofrecer un estudio complementario o en paralelo al que se avanza en la Psicología moral, en la que a su vez, como hemos comprobado se ha mostrado un interés por Aristóteles⁷¹. Una de las más destacadas, y a la vez, clásicas tendencias en los estudios consiste en elaborar una teoría del desarrollo moral recogiendo las tesis y perspectiva aristotélicas. Sobresale el enfoque con el que se pretende superar la ortodoxia de la educación moral basada en Kohlberg, desde la década de los 80 del siglo XX, acudiendo a Aristóteles para nutrir el debate sobre estas cuestiones⁷². Estos filósofos de la educación están interesados en comprender: cómo se integran en el desarrollo de las personas todas sus capacidades, en especial, las emociones; cómo armonizar habituación y desarrollo de la racionalidad⁷³; si es viable superar la dicotomía autonomía y heteronomía⁷⁴. En el pensamiento aristotélico, encontramos razones para sostener que es posible e incluso imprescindible seguir un

⁶⁸ Cfr. Lewis, 2012.

⁶⁹ Kristjánsson, 2006a, p. 55.

⁷⁰ Kristjánsson, 2006c.

⁷¹ Carr, 2007; Kristjánsson, 2010; Jost y Lawrence, 2009; Merritt, 2009.

⁷² Cfr. Maxwell y Reichenbach, 2005. Los autores explican cómo influye el replanteamiento de la ética aristotélica en algunos teóricos de la educación, como Peters o Carr (p. 299).

⁷³ Stetuel y Spiecker, 2004; Kerr, 2011.

⁷⁴ Salmeron, 2000.

proceso en el aprendizaje de lo moral que se corresponde con la edad de los sujetos: el primer paso supone acostumbrarse a actuar bien; el segundo, entender las razones del bien; el tercero, adquirir prudencia, para saber elegir por uno mismo lo bueno en cada circunstancia⁷⁵.

5.2. Educación socio-emocional

Si bien numerosas escuelas en EEUU han asumido los ejes principales del Movimiento de la educación del carácter en sus proyectos educativos⁷⁶, en Europa, apreciamos la mayor proyección de otro movimiento también de raigambre norteamericana, *Social Emotional Learning* (SEL), que conecta con algunos principios educativos de Aristóteles aunque en menos medida que el *Movement Character Education*⁷⁷. Los constructores de la Teoría del aprendizaje socio-emocional, así mismo reaccionan ante la educación moral de Kohlberg y reconocen la importancia de los afectos, de las actitudes, de las competencias –hábitos– y de otras dimensiones además de la razón, para el desempeño de conductas sociales funcionales; sin embargo, en comparación con el Movement Character Education, sus referencias a Aristóteles son menos, más indirectas y de menos profundidad en el entendimiento de las propuestas aristotélicas, aunque las breves citas del Estagirita se han extendido a más espacios fuera de las fronteras de EEUU mediante el SEL si lo comparamos con el Movement Character Education.

Un análisis de este movimiento revela que en gran parte, las citas de Aristóteles se deben a la mediación de Goleman, es decir, se aproximan a Aristóteles como lo hace este autor con su interés por atender a lo emocional, cognitivo y conductual del desarrollo moral, teniendo en cuenta con equilibrio tanto el contexto social como las características individuales. Comienza su famoso libro, “Inteligencia emocional”, con un capítulo titulado “El desafío de Aristóteles” y recuerda un fragmento de la “Ética a Nicómaco”:

⁷⁵ Kristjánsson, 2006d; Steutel y Spiecker, 2004.

⁷⁶ Cfr. un informe de este proyecto educativo: Drove, 2007.

⁷⁷ Recientemente se ha publicado una obra en la que se presentan propuestas de ambos movimientos, cfr. Nucci y Narvaez, 2008.

“Cualquiera puede enfadarse, eso es algo muy sencillo. Pero enfadarse con la persona adecuada, en el grado exacto, en el momento oportuno, con el propósito justo y del modo correcto, eso, ciertamente, no resulta tan sencillo.” Esta frase es reiterada en numerosas publicaciones tomando la cita de Aristóteles que hizo Goleman⁷⁸.

Pero este traer a colación afirmaciones de Aristóteles, con lo que al menos se divulga en el campo educativo su nombre y alguna idea, no conduce a aplicar lo esencial de las orientaciones educativas aristotélicas en el terreno de las relaciones con los demás y en la búsqueda de la felicidad. Es significativo que los principales promotores de SEL no utilicen el término virtud⁷⁹. Se constata este leve conocimiento de Aristóteles estudiando la obra de Goleman. Y este haya quizás uno de sus principales errores, que habiendo rescatado la idea de que no es suficiente educar el razonamiento para enseñar a actuar en la vida social y política –en este punto se acercan al Movimiento de la educación del carácter– toman como referencia teórica a Goleman y no a Aristóteles directamente⁸⁰.

Goleman está inmerso en la segunda generación de las teorías psicológicas cognitivas, que como es conocido, consideran a las emociones como objeto de investigación – anteriormente no eran de interés en los estudios psicológicos–, y algunos de sus principales representantes citan a Aristóteles⁸¹. Estas tesis, en síntesis, afirman que las emociones son controlables por la razón; para ello, los sujetos tienen que conocer su aparato emocional –alfabetización emocional– y adquirir destrezas para un autocontrol que les facilite la regulación de las conductas. Con facilidad, la posibilidad de regular emociones trasciende al terreno de la conducta y de la relación interpersonal; se desarrolla una psicología moral sustentada en esta investigación que repercute con fuerza en la educación y se vuelca en el SEL. Estos psicólogos morales se refieren a Aristóteles en parte también por la influencia de algunos filósofos que conceptualizan el autocontrol de las emociones. Uno de los más conocidos es Cohen. No obstante, Goleman, que no es filósofo y sugiere la relectura de Aristóteles, es el autor más conocido en el ámbito

⁷⁸ Goleman, 1995. La cita en el texto es de la traducción en castellano, 2003, p. 9.

⁷⁹ Cfr. Bernal, 2011.

⁸⁰ Cfr. Kristjánsson, 2006a, pp. 55-56.

⁸¹ Cfr. Ben-Ze'ev, 2000; Kafetsios y LaRock, 2005.

educativo⁸². Tanto Cohen como Goleman acuden a Aristóteles por su modo de conciliar lo emocional y lo racional mediante el control de lo segundo sobre lo primero. Goleman explica que triunfan las personas con carácter, es decir, aquellas que disponen de un dominio de su inteligencia emocional y que saben, entre otras cosas, controlar sus emociones además de conocer la de los demás. Le seduce de la obra aristotélica, su noción de carácter, de la que interpreta que la clave es la autodisciplina. Las personas con carácter son capaces de alcanzar un bienestar que saben promover y conservar. Y propone a los educadores formar a personas con carácter.

No obstante, aunque Aristóteles se hace conocido en el ámbito educativo por su consideración de la dimensión pasional del ser humano, y se asumen ideas como: la relevancia de las pasiones para actuar con virtud, con racionalidad y ser feliz; el valor de conocimientos y creencias en la experiencia emocional, la posibilidad de cultivar las emociones, la posible armonía entre lo racional y lo afectivo, en la teoría del Aprendizaje socio-emocional –propuesto como eje de una educación moral–, no se refleja lo esencial de la argumentación acerca de la moralidad de Aristóteles. Y en este punto es actualmente debatido. Aunque se plasme una lectura de la obra aristotélica, especialmente de la *Ética*, las ideas sostenidas son herederas de otros sistemas filosóficos que han servido de contexto epistemológico para estos planteamientos de Psicología moral aplicados a la educación moral y social y no tanto el citado Aristóteles.

Más bien asoman posicionamientos que recuerdan algunas ideas del estoicismo, del racionalismo y del empirismo. A modo de ejemplo y en lo que concierne a la formación moral, observamos: a) una antropología dualista ajena a una de las tesis fundamentales de la Psicología racional aristotélica como es la unidad sustancial del cuerpo y del alma; b) una consideración de las pasiones como fuentes de motivación para la acción pero a las que le corresponde un papel pasivo que hay que limitar, lo que contrasta con la posición aristotélica que integra a la pasión como un componente de la virtud; c) una asimilación del autocontrol con la virtud; y d) identificar la felicidad con el bienestar. Nos detenemos

⁸² Cohen es uno de los principales fundadores del llamado “Philosophical Counselling” en los Estados Unidos. Cfr. Cohen, 2003.

algunas líneas más en los puntos c) y d). Aristóteles expresamente argumenta que el autocontrol que él denomina continencia o resistencia no son por sí solas virtudes. La persona continente –con autocontrol, en términos psicológicos– vence con fuerza a sus pasiones y deseos o impulsos; sin embargo, la persona virtuosa integra sus pasiones racionalmente procurando el placer conforme a la razón práctica. Al continente le atraen realidades que su razón le indica inconvenientes, al virtuoso no⁸³.

Para Aristóteles las virtudes son bienes del hombre bueno, feliz. La felicidad como horizonte en el aprendizaje socio-emocional más bien tiene que ver con conquistar bienes útiles para alcanzar éxito en la vida, según cada individuo haya proyectado y para el que son imprescindibles las relaciones satisfactorias con los demás y la autorrealización en el desempeño profesional⁸⁴. Reducen la prudencia a astucia; evitan como nocivas las emociones “negativas”, es decir, las pasiones que se desatan, en la explicación aristotélica, ante la percepción de lo malo y consisten en sentir dolor. La diferencia entre Goleman y Aristóteles se produce en el nivel de la psicología descriptiva, en la metaética y en la política⁸⁵.

Relacionado con esta consideración de la felicidad y de las emociones en la teoría socio-emocional y sus repercusiones en la educación, encontramos a la tesis motor de la Psicología positiva que como ya adelantamos también rememora la obra aristotélica y asimismo recibe críticas por su insuficiente interpretación de algunas tesis centrales de Aristóteles: No definen el contenido de la virtud, ni qué orden puede darse entre las virtudes, ni qué es la felicidad; alcanzan una descripción de estos aspectos a partir de lo que se puede constatar por observación y confirman más bien las opiniones acerca de estas realidades en las sociedades en las que aplican su investigación; descuidan el pensamiento holístico y sistemático de Aristóteles aunque paradójicamente, lo que les ha llamado la atención de este filósofo son temas a los que sólo se llega desde una ambición por comprender en su totalidad al ser humano; para entender la noción de felicidad, no es suficiente con verificar qué es lo que satisface a un sujeto, para Aristóteles la felicidad es

⁸³ Cfr. Kristjánsson, 2007, pp. 19-30; Fowers, 2008.

⁸⁴ Rietti, 2008, pp. 636 y 638.

⁸⁵ Cfr. Kristjánsson, 2006a, p. 43; Rietti, 2008, p. 634.

una vida completa conforme a la virtud que incluye, al menos, unos mínimos de bienestar. La virtud satisface pero no toda satisfacción produce virtud. Esta argumentación no ha sido suficientemente captada por la mayoría de los autores de la psicología positiva⁸⁶.

6. Neor aristotelismo educativo confirmado

Después de este recorrido es fácil responder afirmativamente: constatamos un Neor aristotelismo educativo. Seguramente por la influencia del Neor aristotelismo en los campos de la ética y de la política, la filosofía y teoría de la educación han prestado atención a Aristóteles y la investigación sobre este autor continúa en la actualidad⁸⁷. Pero lo que más nos sorprende es que investigadores de otras áreas científicas reconocen que algunas afirmaciones del Estagirita interpelan su racionalidad para plantearse como objeto de estudio, cuestiones que han sido omitidas anteriormente en la filosofía y en las ciencias positivas, y que son importantes en la educación. De este debate, entresacamos una conclusión clara. Además de reconocer la riqueza del pensamiento aristotélico por su contenido, la perspectiva, la visión de la realidad de Aristóteles da juego a otro modo de desarrollar nuestra racionalidad. Es preciso un trabajo interdisciplinar, por el que más que pretender hacer de un área de conocimiento, el área salvadora de los problemas educativos, ha de buscarse crear comunidades científicas que se aproximen al ideal de sabiduría, a un compartir conocimientos, que impulsaría con mayor acierto la labor de cada disciplina pero con un enfoque abierto, una visión completa y unitaria de la realidad, de los problemas y de las posibles soluciones en el campo educativo.

⁸⁶ Martin, 2007.

⁸⁷ Un ejemplo más: cfr. D'Addelfio, 2008.

¿QUÉ ES LO ECONÓMICO? UNA RESPUESTA ARISTOTÉLICA

Ricardo F. Crespo,

IAE (U. Austral) y CONICET⁸⁸

Uno de los intereses actuales de la filosofía de la economía es conocer el estatuto ontológico de las realidades que son el objeto de estudio de la ciencia económica. Desde hace un tiempo relativamente breve el denominado “realismo” ocupa un lugar o capítulo en los libros de metodología de la economía. Aunque los dos representantes más reconocidos del realismo en economía, Tony Lawson y Uskali Mäki, adoptan posturas diversas respecto al realismo, ambos comparten el interés por conocer la naturaleza metafísica de aquello de lo que trata la economía. A mi juicio, uno de los resultados felices de estas controversias ha sido el reconocimiento, notablemente presente en el manual de Sheila Dow, *Economic Methodology: An Inquiry*, de la dependencia de la metodología respecto a la posición ontológica implícita en la teoría⁸⁹. La crisis en la economía impacta en la ciencia económica. Se hace sentir y se buscan los modos de ampliar los enfoques. Una de las manifestaciones de esta tendencia es la elección de algunos autores con posturas menos convencionales para el otorgamiento de algunos de los recientes premios Nobel. Esta motivación por profundizar en la naturaleza de lo económico se hace explícita en Lawson, quien afirma en *Economics and Reality*⁹⁰:

Mi objetivo en este libro es no sólo explicar el desarreglo de la economía contemporánea sino también proponer las líneas maestras de un enfoque o proyecto alternativo. Para conseguir este último fin, he descubierto que se necesita volver a la investigación ontológica. Ciertamente, es evidente que una de las razones del desarreglo generalizado de la economía contemporánea es, precisamente, un descuido también generalizado de la investigación ontológica.

⁸⁸ Agradezco los útiles comentarios de un evaluador anónimo. También la invitación de Margarita Mauri a formar parte del Proyecto de Investigación “Estudios Aristotélicos de Filosofía Práctica”, del que es fruto este trabajo. Me he basado en parte en otros escritos previos, especialmente “The Ontology of the ‘Economic’: an Aristotelian Analysis”, *Cambridge Journal of Economics*, 30/5, 2006, pp. 767-781.

⁸⁹ Oxford University Press, 2002. Cfr. e. g., pp. 136, 151, 154, 159, 164.

⁹⁰ Routledge, 1997, p. 62.

¿En qué consiste la ontología para Lawson y para Mäki? Nuevamente, a pesar de que tienen posiciones diversas, las preguntas que le hacen a la metafísica son similares.⁹¹ Esas diferencias no son relevantes aquí pues el objeto de este trabajo es ir más allá, desde una perspectiva concreta, en aquello en que hay acuerdo entre ambos, no señalar las diferencias de sus posturas. En el libro recién citado afirma Lawson:

El concepto de realismo que sostengo está explícita y firmemente unido a la *ontología* o ‘metafísica’, es decir, a la investigación de la naturaleza del *ser*, de la *existencia*, incluyendo la naturaleza, la constitución y la estructura de los objetos de estudio⁹².

En otro libro subtítulo *Studies in the Ontology of Economics*, Uskali Mäki sugiere:

El estudio de la ontología económica se ocupa de lo que podría denominarse ‘el reino económico’: el reino económico consiste en aquellas partes o aspectos del universo que pueden agruparse por constituir la materia de la ciencia económica. Podemos pensar en el reino económico como distinto de otros reinos (el físico, el biológico, el estético) por el hecho de estar compuesto de cierto tipo de entidades o propiedades (...) El reino económico está conectado con otros reinos de varios modos. La posibilidad de la existencia del reino económico presupone la existencia de los reinos físico, biológico y psíquico. La caracterización de esta dependencia es en sí misma un asunto ontológico; (...) El funcionamiento del reino económico está modelado por los reinos de la moralidad y la política⁹³.

⁹¹ Para una exposición sintética de estas posturas y de sus diferencias y críticas, cfr. Jesús P. Zamora Bonilla, “La cuestión del realismo en teoría económica”, en *Argumentos de Razón Técnica*, 3, 2000, pp. 249-60.

⁹² Lawson, op. cit., p. 15.

⁹³ *The Economic World View. Studies in the Ontology of Economics*, Uskali Mäki (ed.), Cambridge University Press, 2001, p. 4.

Al hablar de ontología o metafísica es inevitable pensar en Aristóteles, el filósofo que escribió el primer tratado de lo que Andrónico de Rodas llamó “metafísica”. Como decía Dante en *La Divina Comedia*, Aristóteles es el “maestro de aquellos que conocen” (*Infierno* VI 131). El propósito de este trabajo es precisamente investigar el carácter ontológico del “reino” económico (de ‘lo económico’) y su relación con los otros campos desde un punto de vista aristotélico. Se trata de un estudio metafísico y sigue el camino indicado por Michael Loux:

lo que se supone que ha de hacer el metafísico es identificar los tipos relevantes de lo existente, especificar las características o rasgos categoriales peculiares de cada uno, e indicar los modos en que esos mismos tipos generales se relacionan entre sí⁹⁴.

El trabajo se apoyará especialmente en textos de Aristóteles; pero irá más allá de éstos, tratando siempre de permanecer fieles al espíritu de su pensamiento. No se sostiene que el concepto de “ontología” usado en la filosofía de la economía actual coincide exactamente con el aristotélico. De hecho, se señalarán diferencias. Lo que se pretende es dar una respuesta aristotélica a la cuestión planteada actualmente acerca de qué tipo de realidad es lo económico.

En la sección primera se presentarán algunos conceptos metafísicos aristotélicos requeridos para este análisis. Proseguirá una breve exposición del concepto de *oikonomiké*. Luego, se encara el análisis ontológico de la *oikonomiké* y también de sus ‘conexiones’ ontológicas. En la conclusión se enfatizará el carácter complejo –en un sentido ordinario del término– del reino económico, resultante del análisis previo.

⁹⁴ *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Routledge, London – New York, Second edition, 2002, p. xi.

1. Algunos conceptos metafísicos y lógicos aristotélicos⁹⁵

La “filosofía primera” o “teología” de Aristóteles (luego llamada “metafísica”) es una “ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo”⁹⁶. Esta es la expresión con la que Mäki describe la tarea de la “ontología”, nombre moderno de la metafísica⁹⁷. Sin embargo, el especialista en Aristóteles Jonathan Barnes, en un cuidadoso estudio de este pasaje señala que la traducción correcta de la expresión griega “*to on he on*” no es “ente en cuanto ente”, como se lee en la traducción literal española, sino “entes en cuanto ente”⁹⁸. Lo que Barnes está tratando de enfatizar es que Aristóteles se está refiriendo a seres concretos (no al sustantivo abstracto “ser”) y que “qua ente” está modificando el verbo “contemplar” no el sustantivo “entes”: es decir, indica el modo en que la metafísica ha de contemplar los entes⁹⁹. Para Mäki la ontología es el estudio de “las características más generales de todas las cosas, sean reales, posibles o aún imposibles, sean físicas, mentales o sociales”¹⁰⁰. ¿Corresponde la disciplina descrita en la anterior cita a la metafísica aristotélica? Por ejemplo, ¿comprende esta última tanto cosas imposibles como realmente existentes? Sí, pero haciendo algunas salvedades.

Para intentar tender un puente entre Aristóteles y Mäki se ha de introducir el concepto aristotélico de “homonimia *pròs hén*”¹⁰¹. Los conceptos homónimos *pròs hén* tienen significados diferentes pero relacionados entre sí, uno de los cuales es el

⁹⁵ Aunque en el resumen he usado algunos términos modernos para expresar conceptos aristotélicos, prefiero evitarlos de ahora en más, ya que no corresponden exactamente con lo que Aristóteles quería decir y su uso, por tanto, podría conducir a una comprensión deficiente de la metafísica aristotélica. He tomado esa terminología actual de E. J. Lowe, *A Survey of Metaphysics*, Oxford University Press, 2002.

⁹⁶ *Metafísica*, IV, I, 1003a 20-2. Uso la edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1970.

⁹⁷ Cfr. Mäki 2001, op. cit., 7. No he encontrado algún pasaje en que Lawson defina la tarea de la metafísica de un modo más preciso que el ya citado.

⁹⁸ Cfr. J. Barnes, “Metaphysics”, en J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, CUP, 1995, p. 69.

⁹⁹ Sobre el significado de la expresión “ente en cuanto ente”, cfr. Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, PIMS, Toronto, Third revised edn., 1978.

¹⁰⁰ Cfr. Mäki 2001, op. cit., p. 7.

¹⁰¹ He decidido usar la expresión “homonimia *pròs hén*” (es decir, “homonimia *ad unum*” u homónimo respecto a una cosa”), para distinguir claramente este uso aristotélico concreto del término homonimia de otros que él mismo usa. Nos llevaría muy lejos del objetivo de este trabajo describir esos diversos usos y justificar completamente esta decisión. Sigo las sugerencias de Joseph Moreau (cfr. *Aristote et son école*, PUF, Paris, 1962, III, 2 –p. 79 de la edición española *Aristóteles y su escuela*, Eudeba, Buenos Aires, 1972–). Cfr. también Joseph Owens, op. cit., pp. 118-23.

significado ‘focal’ o principal con el que el resto, significados derivados, se refieren y conectan¹⁰². El ejemplo ofrecido por Aristóteles habitualmente es la salud: el significado focal de este concepto es la salud corporal, pero también los remedios, comidas, deportes, hacer una caminata, etc. pueden ser, derivadamente, saludables¹⁰³. En cuanto a la homonimia *pròs hén* del ser señala:

Ente se dice en varios sentidos, según expusimos antes en el libro sobre los diversos sentidos de las palabras; pues por una parte significa la quiddidad y algo determinado, y por otra la cualidad o la cantidad o cualquiera de los demás predicados de esta clase¹⁰⁴.

Este conjunto de significados de los entes comprende incluso No-entes, como dice en la *Metafísica*:

Así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia. Por eso también decimos que el No-ente *es* No-ente¹⁰⁵.

¹⁰² La expresión “focal meaning” fue acuñada por G. E. L. Owen, “Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle”, en Ingemar Düring y G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, XI, 1960, Göteborg, 1960, pp. 163-90.

¹⁰³ Cf. *Metaph*, IV, 2, 1003a 32 y ss..

¹⁰⁴ *Metaph*, VII, I, 1028a 10-3. García Yebra no usa el término “homonimia”, pero con la expresión “diversos sentidos de las palabras” se refiere a ésta. La oración en griego comienza, como en muchos pasajes paralelos, con la expresión “*tò on légetai pollachòs*”: ente se dice en varios sentidos. En *Metaph*, VII, 4, 1030a 32 - 1032b 3 aplica explícitamente la expresión ‘homónimos’ a los entes. “Llamar al tipo *pròs hén* ‘análogo’”, afirma Owens (p. 125), “no es un uso aristotélico, sino común de obras escolásticas posteriores.”

¹⁰⁵ *Metaph*, IV, 2, 1003b, 5-11. El verbo ‘ser’ de la última oración está en cursivas tanto en la traducción de Ross al inglés como en la de García Yebra. En *Metaph* V, 7 sostiene que tanto las cosas actuales como potenciales son entidades.

Es decir, entidades no existentes, como las futuras (y podríamos decir que también las imposibles, como afirma Mäki), para Aristóteles *son* en cierto sentido porque: 1) están en la mente de la persona que piensa acerca de éstas, y 2) esa persona puede pensarlas porque contienen cierta referencia a la substancia: éstas son las salvedades. Tienen una existencia mental: existen en los pensamientos que las contienen, y estos pensamientos tienen una existencia ontológica en cuanto pensamientos¹⁰⁶:

no en sentido absoluto (*haplôs*), sino que, como hablando del No-ente dicen algunos lógicamente (*logikôs*) que el No-ente *es*, no en sentido absoluto, sino que es No-ente¹⁰⁷.

Los modos de ser de los entes o entidades son explicados y desarrollados por Aristóteles en el libro de las *Categorías*. Los llama categorías o predicados y son alrededor de diez¹⁰⁸. Hay tantos predicados como sentidos de “existir”. ¿Por qué la substancia es el significado focal o el principio (1003b 6) de las entidades? Aristóteles define a la substancia del siguiente modo:

Así, pues, resulta que la substancia (*ousía* –abstracto del participio presente del verbo ser: “la siendonez”) se dice en dos sentidos: el sujeto último (*hypokeímenon* –lo que subyace, el substrato–), que ya no se predica de otro, y lo que siendo algo determinado (*tode ti* –un esto–), es también separable (*choristôn*)¹⁰⁹.

Es decir, primero “las substancias son, por definición, ítems primarios antológicamente – los Fs son substancias en tanto en cuanto lo que supone para los Fs existir no incluye

¹⁰⁶ Cfr. A. Millán Puelles, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 230, 266, 693 y *passim*. Cfr. también Owens pp. 268-9.

¹⁰⁷ *Metaph*, VII, 4, 1030a 25-7.

¹⁰⁸ Aristóteles es cauteloso y fluctúa en cuanto al número y definición de las categorías. La riqueza de la realidad aconseja dejar esta cuestión ‘abierta’: cfr. Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1974, pp. 179-83 (*Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1962). Para la enumeración de las categorías por parte de Aristóteles, cfr., e.g., *Categorías* 4, 1b25 - 2a 4, *Tópicos*, I, 9, 103b 20-5).

¹⁰⁹ *Metaph* V, 8, 1017b 23-5. La ‘siendonez’ es literalmente la esencia, pero el significado real de *ousía*, tal como es usado por Aristóteles, corresponde más bien a substancia (literalmente *hypokeímenon*).

ninguna referencia a lo que supone existir para cualquiera otra cosa—”¹¹⁰. Segundo, la substancia es un individuo (*un esto*) y es separable en el sentido de que se puede afirmar su existencia sin invocar la existencia de nada más. Es decir, contamos con criterios de identidad que hacen que cada substancia sea identificable.

El resto de las entidades caen bajo la rúbrica de accidentes (*symbebekós, accidens* – en latín-, lo que le pasa a algo). Para Aristóteles, hay dos sentidos en que algo puede ser llamado accidente:

Accidente (*symbebekós*) se llama lo que ciertamente se da (*hypárjei*) en algo (*tini*) y se le puede atribuir con verdad, pero no necesariamente (*anágkes*) ni en la mayoría de los casos; por ejemplo, si alguien al cavar un hoyo para una planta, encuentra un tesoro (...). Se habla también de accidente en otro sentido, entendiendo por tal todo aquello que es inherente a algo en cuanto tal sin pertenecer a su substancia; por ejemplo, en el triángulo, el contener dos rectos. Y estos accidentes pueden ser eternos, mientras que ninguno de los otros puede serlo¹¹¹.

Accidente es lo que le sucede a la substancia sea inmediata o mediatamente (a través de otro accidente). Los accidentes *son* en las substancias o en otros accidentes: la blancura en los cuerpos. Según Aristóteles los accidentes son la cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción (*poieîn*) y pasión (*páschein*)¹¹².

El término accidente puede inducir a confusión, porque en el lenguaje ordinario puede denotar algo de poca categoría. Sin embargo, la realidad está repleta de accidentes sin los que sería inconcebible. Pensemos por ejemplo en la inteligencia y la voluntad, los pensamientos, potencias, facultades o capacidades, la sociedad, la bondad y la belleza, la

¹¹⁰ Barnes, op. cit., p. 90. Es decir, son entidades básicas, no propiedades desde un punto de vista aristotélico. Para una exposición actualizada de la visión de Aristóteles acerca de la substancia, cfr. David Wiggins *Substance and Sameness Renewed*, Oxford University Press, 2001, y M. Loux, pp. 123-37.

¹¹¹ *Metaph* V, 30, 1025a 14-7 y 30-4. Los escolásticos llamaron *proprios* a los últimos para significar que son accidentes ‘esenciales’, ‘eternos’.

¹¹² Aquí sigo la enumeración de *Categorías* 4, 1b 25 – 2a 4.

extensión, todo lo que sucede, y así siguiendo. Más aún, los accidentes pueden ‘crear’ substancias, como una idea da origen a un artefacto: “A partir del arte (*téchnes*) se generan todas aquellas cosas cuya especie (*eîdos*) está en el alma (*psychê*)”¹¹³. El motivo que me induce a insertar esta aclaración es que, como veremos, la economía, como la mayoría de las ciencias humanas, tratan acerca de cosas ontológicamente accidentales.

El carácter accidental del sujeto de estudio no anula la ciencia. Aristóteles afirma que hay ciencia (*epistéme*) de algo cuando se conoce su esencia (*tò tí én eînai*)¹¹⁴, y también que hay una esencia de aquellas cosas que son definibles¹¹⁵. En tanto que el ente se dice en varios sentidos, también la esencia y la definición pueden decirse no sólo de la substancia, sino también de las otras categorías¹¹⁶. La substancia ‘soporta’ el sujeto de estudio de la ciencia que versa acerca de algo accidental, considerado en su esencialidad: “no una esencia absoluta (*haplôs*), sino la esencia de la cualidad o la cantidad”¹¹⁷.

La esencia de los entes sub-lunares en cuanto existente no es un universal abstracto. Ross traduce la expresión *tò tí esti* (*quod quid est*: lo que es) por “the what” (lo que), y *tò tí én eînai* (*quod quid erat esse*)¹¹⁸ por esencia. La última es el contenido abstracto de lo que constituye realmente “lo que es” del ente concreto o ‘esencia real’. Hay autores que consideran cierta diferencia entre ambos¹¹⁹. La esencia puede ser universal en tanto pensada por referencia a la esencia real. Sin embargo, el universal sería un modo de ser lógico, no ontológico, gracias a la referencia o soporte de la esencia

¹¹³ *Metaph* VII, 7, 1032b 1 ss.. La relación entre la especie –*eîdos*– y el artefacto es una cuestión difícil que no desarrollo aquí.

¹¹⁴ Cfr. *Metaph* VII, 6, 1031b 6-7.

¹¹⁵ Cfr. *Metaph* VII, 4, 1030a 6-7.

¹¹⁶ Cfr. *Metaph* VII, 4, 1030a 27ss. y 5 y 6 *passim*. En *Metaph* XIII, 3 ofrece los ejemplos de las Matemáticas, la Geometría y la Medicina. Cfr. también *Tópicos*, I, 9, 104b 33-8.

¹¹⁷ *Metaph*, VII, 4, 1030a 30-1. Wiggins explica que si se pueden conocer los accidentes es, en última instancia, porque hay una substancia que los sostiene (cfr. op. cit., pp. 21-2).

¹¹⁸ Cfr. Owens, op. cit., pp. 173 y 180-7.

¹¹⁹ Este es uno de los problemas más difíciles de la metafísica aristotélica. No importa tanto la cuestión gramatical como el hecho de que el mundo sub-lunar es contingente y está siempre amenazado por el hecho o la posibilidad de devenir otro ente. Sobre este tema, cfr. Aubenque, op. cit., pp. 435 ss. Para una exposición moderna de algunos aspectos de este problema, cfr. E. J. Lowe, “Individual essences and haecceities”, en op. cit., pp. 101 ss.. *Haecceitas* es un término acuñado por Juan Duns Escoto, el *Doctor Subtilis*.

real¹²⁰. Del mismo modo, la ciencia es acerca de lo universal (*kathólou*)¹²¹: esta es la razón por la que la ciencia explica universalmente. El universal está en la mente por referencia al sujeto real en el que existe realmente “instanciado”¹²². De este mismo modo, la ciencia está en la mente. Este conocimiento es válido y aplicable en tanto que no deje fuera características esenciales del sujeto de estudio, sea substancial o accidental. La aplicación de la ciencia requiere la ‘vuelta’ a las esencias reales y también a los accidentes accidentales y esenciales.

Esto no constituiría un problema en, e. g., las ciencias naturales. Sin embargo, la situación es distinta en las ciencias prácticas, las que tratan acerca de aspectos o dimensiones de las acciones humanas. Las acciones humanas son esencial e irreductiblemente singulares. Sólo podemos afirmar esquemas estructurales o formales acerca de la acción en general. Dice Aristóteles:

Pero esto no sólo hay que decirlo en general, sino aplicarlo a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones lo que se dice en general tiene más amplitud, pero lo que se dice en particular es más verdadero, porque las acciones se refieren a lo particular y es menester concordar con esto¹²³.

Y también,

las acciones estriban en lo individual, y esto es en este caso voluntario. Qué cosas deben preferirse a cuáles, no es fácil, de establecer, porque se dan muchas diferencias en las cosas particulares¹²⁴.

¹²⁰ Cfr. *Metaph* VII, 16, 1040b 26-7: “es evidente que ninguno de los universales existe fuera de los singulares separadamente.”

¹²¹ Cfr., e.g. *Analíticos Posteriores*, I, 33, 88b 30-1.

¹²² Cfr. M. Loux, op. cit., pp. 125-8.

¹²³ *EN*, II, 7, 1107a 31-3. Uso la edición de María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

¹²⁴ *EN*, III, 1, 1110b 6-8.

En el silogismo práctico la premisa menor siempre se refiere a una situación práctica. Por tanto, en las ciencias prácticas las conclusiones (que son acciones) no pueden obtenerse sin pasar a través de lo singular¹²⁵: El carácter particular de sus sujetos de estudio – aspectos de las acciones humanas que son singulares y voluntarias, libres– reclama intrínsecamente esta *conversio* a las condiciones actuales.

Pero en cuanto más prácticas sean las ciencias prácticas, menos universales serán. En tanto que la ciencia se aleja de la universalidad y se concentra en la realidad concreta limita su alcance y finalmente desaparece. Esto es algo que se debe tener presente; se debe buscar una posición equilibrada cuyo criterio es prudencial: si tratamos de incluir todos los factores relevantes de una situación concreta perdemos universalidad y, por tanto, poder explicativo. Pero cuando tratamos de ganar en universalidad perdemos contacto con la realidad tal como realmente es, y por tanto, también ‘eficiencia’ explicativa, predictiva y normativa. Volveré sobre este tema.

Finalmente en esta sección me referiré brevemente a algunos accidentes particulares relevantes para los fines del trabajo. “En general existirá una relación (*prósti*) R en tanto una substancia se presente R-mente en cuanto a otra”¹²⁶. Aristóteles define: “Se dicen *respecto a algo* todas aquellas cosas tales que lo son *de* otras cosas o *respecto a otra cosa* de cualquier otra manera”¹²⁷. Menciona mayor, doble, largo y similar, parecido, menor, como relaciones. El hábito (*héxis*), la disposición (*diathésis*) y el conocimiento (*epistême*) como *genera* son acerca de algo, por tanto, relaciones. La paternidad es una relación. Los precios, las tasas de interés, tipos de cambio, etc. son relaciones: la economía está repleta de relaciones.

La cualidad comprende al hábito (*héxis*), las virtudes (*aretái*) y el conocimiento (*epistêmai*). También las capacidades (*dýnameis*), las cualidades pasivas y afecciones, formas y figuras son cualidades. Finalmente también la acción y la pasión son accidentes.

¹²⁵ Sobre el silogismo práctico en Aristóteles, cfr. *De Anima* 434a 16-21, *EN* VII, 3, 1146b 35 – 1147a 7 y 1147a 25-31, y *Metaph* VII, 4, 1029b 5-7; cfr. también Alasdair MacIntyre, “Aristotle on Practical Rationality”, en *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London, 1988, pp. 124-45.

¹²⁶ Barnes, op. cit., p. 80.

¹²⁷ *Cat* VII, 6a 37ss.. Uso la edición de M. Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982.

Como veremos, lo económico para Aristóteles es acción, capacidad, hábito y conocimiento. Por tanto, es un accidente; predominantemente del tipo de la cualidad. ¿Una cualidad de qué? A continuación describiremos qué es lo económico para Aristóteles para poder contestar luego esa pregunta.

2. Algunas nociones acerca de la *oikonomiké* de Aristóteles

A pesar de que no fue un economista, Aristóteles estableció conceptos seminales sobre lo económico y la ciencia económica. Evidentemente la economía de su época no tenía las características e importancia de la nuestra y la ciencia económica como tal no había sido fundada; sólo dedicó unas pocas páginas a estos asuntos. Sin embargo, en esas pocas páginas nos ha legado algunas ideas que podrían contribuir a una clarificación de nociones básicas de filosofía de la economía y de la ciencia económica. Una primera aclaración puede ayudar a revalorizar la visión habitual acerca de un supuesto papel oscuro de Aristóteles en cuanto a la economía, que se limitaría a la administración de la casa. Esta visión no se corresponde con los textos puesto que Aristóteles afirmó que la *oikonomiké* (“lo económico”) era propio no sólo de la casa sino también de la *polis*¹²⁸.

Oikonomiké es el adjetivo griego usado habitualmente por él para referirse a este ‘reino’¹²⁹. El adjetivo *oikonomiké* –económico– reclama un sustantivo: ¿Qué es lo económico? La respuesta es múltiple: “lo económico” se aplica a diversas realidades y no unívocamente. Estamos frente a un concepto homónimo *pròs hén*. Esta conclusión se hace clara al confrontar el significado focal de *oikonomiké* con el resto de sus significados; estos significados diversos corresponden a realidades diferentes a las que se aplica el adjetivo. Son los siguientes.

¹²⁸ Cfr. *Política* I, 8, 1256b 12-4; I, 10, 1258a 19-21; I, 11, 1259a 33-6. Uso la edición de Julián Marías y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

¹²⁹ Sólo en contadas ocasiones Aristóteles usa el término *oikonomía*, refiriéndose a la administración de la casa.

i. una acción humana¹³⁰:

Comencemos con el significado focal. Es probable que el significado focal de lo económico para Aristóteles se encuentre en su definición. Por otra parte, esta hipótesis se confirma al compararlo con las otras realidades que también llama económicas. Aristóteles establece la definición de *oikonomiké* distinguiéndola de otro concepto relacionado: *chrematistiké*. *Oikonomiké* es el uso (*chresasthai*) mientras *chrematistiké* la provisión, producción o adquisición de la riqueza¹³¹. Por tanto, para Aristóteles lo económico es primariamente un tipo de acción humana: la acción de usar de las riquezas¹³². Sin embargo, el objeto de uso *oikonomiké* no es cualquier riqueza, sino la necesaria para la vida sin más (*zên*) y para la vida buena (*eû zên*)¹³³. Porque “de las cosas que tienen uso, es posible usarlas bien o mal, y la riqueza pertenece a las cosas útiles”¹³⁴. La *Oikonomiké* las usa bien.

La crematística, por su parte, es para Aristóteles una técnica subordinada a la *oikonomiké* que trata de conseguir las cosas usadas por esta última. Sin embargo, la crematística no está esencialmente orientada hacia el buen uso. Por eso, mientras que sería impensable una mala *oikonomiké*, Aristóteles distingue en cambio dos tipos de *chrematistiké*: una subordinada a la *oikonomiké*, limitada y natural¹³⁵, y otra censurada, anti-natural, que persigue como fin la adquisición ilimitada de dinero¹³⁶.

¹³⁰ El término acción denota ‘intencionalidad’ (la dirección hacia un fin impresa por la voluntad): cfr. Donald Davidson, “Actions, Reasons, and Causes”, *The Journal of Philosophy*, 60/23, pp. 685-700: cfr. pp. 686 –nota al pie 2–, 688 y 693). Para una definición y caracterización de la acción humana por Aristóteles, cfr., e.g., *Ética Nicomaquea* III, 1-5 y VI, 2, 4 y 5.

¹³¹ Cfr. *Pol* I 8, 1256a 12. John O’Neill no comprende a Aristóteles cuando dice que la económica y la crematística son dos formas de adquisición: cfr. “Essences and markets”, en U. Mäki (ed.), op. cit., p. 161. En cambio, pienso que el análisis de Scott Meikle acerca de este punto es correcto: cfr. “Quality and quantity in economics: the metaphysical construction of the economic realm”, en U. Mäki, op. cit., pp. 41 ss..

¹³² Esta definición es muy moderna porque considera lo económico en términos de la acción humana. (como lo hacen por ejemplo los economistas de la escuela austríaca) y no como maximización u optimización, sino como satisfacción como lo hacen, por ejemplo, Herbert Simon y Harvey Leibenstein.

¹³³ Cfr. *Pol* I, 4, 1253b 24-5.

¹³⁴ *Ética Nicomaquea* IV, 1, 1120a 4-5.

¹³⁵ Cfr. *Pol* I, 8, 1256b 27-30).

¹³⁶ Cfr. *Pol* I, 9, 1257a 1. La llama “justamente censurada” (*Pol* I, 10, 1258b 1).

Por tanto, para Aristóteles, la *oikonomiké* es la acción de usar las cosas necesarias para la vida en general y la vida buena). Cuando Aristóteles habla de la vida en general se refiere al ámbito de la casa (*oikos*). Cuando habla de la vida buena se refiere a lo alcanzable en la comunidad civil (*polis*), de la cual es su fin. Según Aristóteles, el concepto de vida buena tiene un significado moral bien preciso; es una vida de virtudes a través de la que el hombre alcanza la felicidad, fin de su naturaleza.

¿Qué tipo de necesidad es la de las cosas necesarias para la vida buena? Aristóteles clarifica este punto cuando analiza el mercado en la *Ética Nicomaquea* (V, 5). Allí concluye que el principio que regula la demanda y, por tanto, los precios y los salarios, es lo que llama *chreia*, que significa necesidad económica.¹³⁷ *Chreia* es una necesidad humana; por tanto es relativa y subjetiva, no absoluta.¹³⁸ Sin embargo, en este contexto (este capítulo sobre el intercambio pertenece al libro V, su Tratado acerca de la Justicia –que para Aristóteles es la virtud social principal-) es intrínsecamente moral, regulada por el sentido de Justicia.

Por eso, la *oikonomiké* es una acción que para ser realmente *oikonomiké* sólo puede ser moralmente buena. Aristóteles ni llegó a usar un término para denotar un mal uso de lo necesario para la vida buena, ya que esa misma expresión denota necesariamente la bondad. En síntesis, este significado primero y focal de *oikonomiké* es el acto de usar las cosas necesarias para la vida buena.

Una aclaración final acerca de ‘lo económico’ como acción humana es determinar qué tipo de acción es. Aristóteles distingue en la *Metafísica* dos clases de acciones. Primero, acciones cuyo mismo fin es la misma acción (“su ejercicio mismo es el fin último de la acción” –IX, 8, 1050a 28), como ver, pensar o simplemente vivir, es decir, acciones *inmanentes*. Segundo, acciones cuyo “resultado es algo aparte de su ejercicio, (y por tanto) su actualidad está en la cosa hecha” (id, 1050a 30-1), acciones *transitivas*. En

¹³⁷ Cfr. *EN* V, 5, 1133a 29 and 1133b 21: Ross y Araujo-Marías traducen *chreia* como ‘demanda’. No me parece muy adecuado.

¹³⁸ En cambio, Aristóteles usa el término *anagkaion* para referirse a la necesidad absoluta: cfr. *Metaph* V, 5. *Anagkaion* se relaciona con *zên*, mientras que *eû zên* proviene de lo que sobra y es mejor: cfr. *Tópicos* III, 2, 118a 7-8. La vida buena nos habla de algo que sobrepasa la necesidad, es libre.

la *Ética Nicomaquea* llama *prâxis* a la acción inmanente y *poíesis* a la transitiva (VI, 4, 1140a 1). En realidad, excepto en el caso de acciones completamente inmanentes (pensar, amar), todas las acciones son mixtas. Tienen tanto efectos transitivos como dimensiones inmanentes –en mayor o menor nivel dependiendo de la influencia de la voluntad–. Para Aristóteles este aspecto inmanente es el más relevante. Dice, por ejemplo:

todo el que hace una cosa, la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente (*haplôs*) hablando (si bien es un fin relativo y de algo), sino la acción misma (*praktôn*), porque es el hacer bien las cosas (*eupraxía*) lo que es fin, y eso es el objeto del deseo¹³⁹.

Esto sucede porque “llamamos más completo a lo que es en sí mismo mas digno de ser buscado que aquello que se busca por otro”¹⁴⁰, y “aquello en que el fin está presente (*télos*) es una acción (*prâxis*)”¹⁴¹. Es decir, Aristóteles atribuye más relevancia al aspecto interior o inmanente de la acción. En cambio, para él el aspecto externo es instrumental.

¿Qué se puede decir acerca del verbo *chresasthai* –usar–, el tipo de acción que es *oikonomiké*, desde el punto de vista de la tipificación establecida más arriba? *Usar* es una acción transitiva en cuanto la cosa usada es consumida o, al menos, gastada, cuando es usada. Sin embargo, la acción completa de *oikonomiké* es usar lo necesario para satisfacer los requerimientos del agente en orden a la vida buena: ésta es una consideración predominantemente inmanente de la acción de usar; es usar buscando la propia perfección¹⁴². Esta es la razón por la que *oikonomiké*, como se desarrollará luego, está tan estrechamente unida a la moralidad.

ii. una capacidad:

¹³⁹ *EN* VI, 2, 1139b, 2-4.

¹⁴⁰ *EN* I, 7, 1097a 30-1.

¹⁴¹ *Metaph* IX, 1048b 22.

¹⁴² *Chresasthai* es la substantivación del verbo *chráo* en su infinito aoristo de voz media. La voz media tiene un uso reflexivo coherente con este sentido predominante de *prâxis* de *chresasthai*. Se trata de “procurarse de, servirse de.”

La *Oikonomiké* es también una capacidad o facultad. Aristóteles lo afirma claramente: “Vemos además que las facultades (*dynámeon*) más estimadas le están subordinadas [a la Política], como la estrategia, la economía, la retórica”¹⁴³. Es en este contexto que puede explicarse que la traducción instintiva usual de *oikonomiké* como el arte de administrar la casa. Jowett y Barker traducen *oikonomiké* de este modo. Ross habla del arte de la economía (economics). Sin embargo, esta traducción no es coherente: si la *oikonomiké* ‘usa’ mientras que la *chrematistiké* ‘produce’ es claro que ésta es un arte o técnica, ya que el arte es el hábito de la producción (cf. *NE* VI, 4), y la *oikonomiké* no produce sino que usa. Gianni Vattimo ha mostrado que el arte –*téchne*– tiene dos sentidos para Aristóteles. El más usado es el explicado antes. Sin embargo, Aristóteles también usa el término *téchne* como *dynamis* –capacidad o principio general de las acciones humanas– en la *Física* y otros libros¹⁴⁴. Por eso la *oikonomiké* es un arte como capacidad¹⁴⁵.

Oikonomiké como capacidad es un sentido derivado de *oikonomiké*, porque la capacidad de usar existe para la acción de usar. Dado que las capacidades están definidas por sus objetos, fines o funciones (*De Anima* II, 4, 415a 16-21), estos fines son ontológicamente previos a las mismas capacidades, correspondiendo al significado focal en el caso de un concepto homónimo *pròs hén* como *oikonomiké*¹⁴⁶.

iii. una virtud:

Es lógico que si la *oikonomiké* es una acción y la correspondiente capacidad de realizarla, origine un hábito que termine facilitando la misma acción. También sería coherente que encontráramos que *oikonomiké* como hábito fuera una virtud –es decir, el hábito que facilita el aspecto inmanente de la acción– no una *téchne* –es decir, el hábito de la producción–. En efecto, Aristóteles habla acerca de la administración doméstica

¹⁴³ *EN*, I, 2, 1094b 1-2.

¹⁴⁴ Cfr. *Il concetto di fare in Aristotele*, Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Torino, 1961, pp. 64 ss..

¹⁴⁵ El sufijo ‘ik’ significa capacidad.

¹⁴⁶ Cfr. *EN*, VI, 2, 1139a 17.

como una especie de sabiduría práctica o prudencia (*EN*, VI, 8)¹⁴⁷. *Oikonomiké* como un tipo de sabiduría práctica es otro sentido derivado de *oikonomiké*. *Oikonomiké* en este sentido facilita la acción de usa correctamente las cosas necesarias para la vida buena. En cambio, es claro que la *chrematistiké* es una técnica para Aristóteles¹⁴⁸.

iv. una ciencia:

Un último sentido de *oikonomiké* es más cercano al actual: la *oikonomiké* como ciencia (cfr. *EN* I, 1 y 2). Pero se trata de una ciencia práctica. Aristóteles distingue entre ciencias teóricas, prácticas y *poiéticas* (o técnicas). La distinción corresponde a sus objetos de estudio. La ciencia teórica se ocupa de “ese tipo de substancia que tiene el principio de movimiento y reposo en sí mismo”. En el caso de las ciencias técnicas y prácticas, el principio de producción no está en el producto sino en el productor –las técnicas– y el de acción no en la misma acción sino en el agente: es su elección¹⁴⁹. La ciencia práctica también lo es por su fin: “el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es la acción”¹⁵⁰.

La Política es la ciencia práctica aristotélica por excelencia. La ética y la *oikonomiké* también son ciencias prácticas¹⁵¹. La ciencia práctica es ciencia por similitud: *kath' homoiótesin*¹⁵². Aristóteles opone una noción estricta de ciencia a otra más débil. Consiguientemente, este significado homónimo de ciencia no es el más claro y central, que es la ciencia tal como es caracterizada en los *Analíticos*. Sin embargo, no debemos caer en el prejuicio moderno que descartaría este concepto de ciencia práctica como un

¹⁴⁷ Cfr. también la *Ética a Eudemo* I, 8, 1218b 13.

¹⁴⁸ Cfr. *Pol* I, 9 y 10, *passim*; e.g., 1257b 7. La acción de la *chrematistiké* es claramente transitiva.

¹⁴⁹ *Metaph* VI, 1, 1025b 20-1 y cfe. 1025b 19ss. y XI, 7, 1063b 36 – 1064a.

¹⁵⁰ *Metaph* II, 1, 993b 21-2. Cfr. también *EN* I, 2, 1095a 6 y II, 2, 1103b 27-8.

¹⁵¹ Para la *oikonomiké* como ciencia práctica, cfr. W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1951, I, p. 133, Fred D. Miller, Jr., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford University Press, 1995, pp. 6-11, Carlo Natali, “Aristotele e l’origine della filosofia pratica,” en *Filosofia pratica e Scienza Politica*, a cura di Claudio Pacchiani, Francisci ed., Padova, 1980, pp. 115 ss. y Enrico Berti, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 80. En cambio, la *chrematistiké* es una ciencia poiética o técnica.

¹⁵² *EN* VI, 3, 1139b 20.

“hábito demostrativo (*héxis apodeiktiké*)”¹⁵³ con las limitaciones inherentes a su objeto, la elección y acción humanas (contingentes, variables, singulares, libres). Aristóteles reconoce este carácter más débil. Afirma en la *Ética Nicomaquea*:

Nos contentaremos con dilucidar esto [el objeto de nuestra investigación política] en la medida que lo permite su materia; porque no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos (...) Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes (...) porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión como reclamar demostraciones a un retórico¹⁵⁴.

Las ciencias prácticas están interesadas en terminar en la acción. Este fin concreto las aparta de la universalidad (cfr., e. g. *EN* V, 10, acerca de la equidad)¹⁵⁵. Aristóteles también afirma esto respecto a la riqueza, la belleza y el coraje. También nota que el hombre joven no es un buen alumno de lecciones de política, porque no tiene experiencia en las acciones de la vida y estas discusiones parten y tratan de éstas¹⁵⁶. En fin,

Todo lo que se dice de las acciones debe decirse en esquema y no con rigurosa precisión; ya dijimos al principio que se ha de tratar en cada caso según la materia y en lo relativo a las acciones y a su conveniencia no hay nada establecido¹⁵⁷.

¹⁵³ *EN* VI, 3, 1139b 32.

¹⁵⁴ I, 3, 1094b 11-27.

¹⁵⁵ “... acerca de algunas cosas no es posible establecer una ley, ... puesto que cuando la cosa es indefinida la regla también lo es” (1137b 28-30).

¹⁵⁶ Cfr. *EN* I, 3, 1095a 2-4. A menudo compara la política con la medicina en este sentido, como en la próxima cita.

¹⁵⁷ *EN*, II, 2, 1104a 1-4.

Pero entonces, ¿no es posible un estudio teórico de la acción humana? Si, es posible. Se pueden hacer afirmaciones generales acerca de la estructura y características de la acción humana (e. g., de su intencionalidad) y se pueden distinguir tipos de acción (e. g., la acción económica). Pero un esquema estructural formal de la acción humana no es suficiente para decidir una acción concreta, tal como lo busca la ciencia práctica¹⁵⁸. El fin de la ciencia práctica, digamos, es la acción (*Metaph* II, 1). Los conceptos prácticos universales no son universales teóricos sino disposiciones y hábitos¹⁵⁹. Por eso, todo lo que podemos decir de universal en cuestiones prácticas trata acerca de tendencias, que pueden cambiar. Por eso, las instituciones son de gran importancia en este campo, ya que consolidan las tendencias y así facilitan el conocimiento práctico.

Este último significado de *oikonomiké* como ciencia práctica también es homónimo *pròs hén* respecto a la acción humana económica. Esta ciencia es distinta de la acción y de la prudencia pues “la prudencia (*phrónesis*) no puede ser ciencia (*epistéme*)”¹⁶⁰.

En síntesis, estamos frente a una propiedad –*oikonomiké*: lo económico– que se aplica a entidades diversas originando realidades que tienen algo en común –su orientación hacia el uso de las cosas necesarias para la vida buena– pero distintas en otro sentido: propiamente un término homónimo *pròs hén*.

3. La ontología de lo económico según Aristóteles

He caracterizado la *oikonomiké* y señalado que gramaticalmente es un adjetivo. Los sustantivos expresan tanto substancias como accidentes, como por ejemplo, “la tierra” y “la belleza”. En cambio, los adjetivos casi siempre significan accidentes¹⁶¹. En este caso es suficientemente claro que el adjetivo *oikonomiké* no expresa algo antológicamente

¹⁵⁸ Cfr. *EN*, II, 2, 1103b 26-7.

¹⁵⁹ Sobre estos temas, cfr. Wolfgang Wieland, en R. Brague and J.-F. Courtine (eds.), *Herméneutique et ontology. Mélanges en homage à Pierre Aubenque*, Paris, 1993, pp. 461-84 (traducción al español en *Anuario Filosófico*, 63, 1999, pp. 107-27).

¹⁶⁰ *EN* VI, 5, 1140b 2.

¹⁶¹ Hay un solo caso considerado por Aristóteles en *Cat* 3b 10-24 en que un adjetivo significa una substancia, la diferencia específica que constituye un tipo de substancia.

separable (i. e., la substancia): su existencia sólo puede sostenerse invocando algo en lo que inhiera.

He descrito cuatro tipos de realidades a las que se refiere la *oikonomiké*: una acción, una capacidad, un hábito y una ciencia, dirigidos al uso de lo necesario para la vida buena. Todas estas realidades son accidentales, del tipo del accidente ‘acción’ y ‘cualidad’. Inhieren o suceden a los seres humanos. El significado focal de *oikonomiké* es la acción de usar. Sin embargo, para usar, se necesita conocer qué usar y cómo usarlo, y se debe desarrollar la capacidad de hacerlo; usando, la gente adquiere los hábitos correspondientes.

El uso de la riqueza es un tipo de acción humana. Como he señalado antes, tiene un carácter inmanente y transitivo. Las acciones humanas son voluntarias e intencionales. No suceden simplemente a los seres humanos como si fueran algo externo: presuponen actividades previas de la misma persona. Algunas de esas actividades son intelectuales – el conocimiento, la creencia–, y otras son volitivas –el querer, la libertad, la elección y decisión–. Aristóteles considera a la deliberación (*bouleúesthai*) y la elección (*proáiresis*) como actos internos previos requeridos para la acción. La ciencia, la capacidad y el hábito facilitan estos pasos previos. Pertenecen concretamente a las siguientes categorías o modos de ser:

- la acción pertenece a la categoría del mismo nombre: *Categorías IX*. La acción humana –*praxis*– es la forma ‘sub-lunar’ más perfecta de la actualidad o *energeía*¹⁶². Los hombres alcanzan su perfección mediante la acción. Esta es una primera razón por la que *oikonomiké* es una realidad típicamente humana. Las actividades previas necesarias para actuar – i. e., la deliberación y la elección– son cualidades de la inteligencia y la voluntad.

¹⁶² Cfr. *Metaph IX*, 6. Este es un asunto en que no puedo detenerme ahora. Cfr. my “La acción económica en Aristóteles,” en *Analogía*, Méjico, 10/1, 1996, pp. 77-108.

- La capacidad (*dýnamis*), tener un poder (“una fuente de movimiento o cambio”¹⁶³) es una cualidad. Las capacidades, para Aristóteles, son naturales (*physikes*) (*Cat VIII 9a 14ff.*). La naturaleza humana viene equipada con algunas capacidades relacionadas con su condición corporal e inmaterial. La *oikonomiké* es una de las manifestaciones de este carácter dual de lo humano.

- El hábito (*héxis*) también es una cualidad, un “tener” (*Metaph, V, 20*). Los hábitos son cualidades más duraderas y estables que las disposiciones. La virtud (*areté*) es una cualidad también perteneciente al sub-tipo del hábito (*Cat VIII 8b 34-5*). Las virtudes se construyen sobre una disposición natural por la repetición de acciones.

- El conocimiento y la ciencia son relaciones pues son conocimiento o ciencia de algo (*Cat VIII, 11a 24-6*). También son cualidades de la inteligencia (*Cat VIII, 8b 29-33*), concretamente también un tipo de hábito.

Excluida la misma acción todos estos significados de ‘lo económico’ son realidades mentales o internas. No obstante, ‘lo económico’ se origina a causa del carácter físico de la naturaleza humana. Por tanto, ‘lo económico’ sería el punto de contacto entre la condición inmaterial y física del ser humano: está en la ‘intersección’ entre ambos¹⁶⁴. Lo económico es el punto en el que el logro de la vida buena (perfección de la naturaleza humana), que es esencialmente *prâxis*, inmanencia, reclama la asistencia de la transitividad de la *poiesis* para alcanzar este objetivo. Las realidades físicas comprometidas aquí influyen sobre o satisfacen las psíquicas. Al mismo tiempo, lo mental influye sobre lo físico, dando origen a la producción, intercambio y consumo, a través del valor económico. Esta es una de las razones por las que ‘lo económico’ es esencialmente diferente de la supervivencia animal. Los animales tienen una relación en solo un sentido con las cosas físicas que satisfacen sus necesidades. En cambio, los humanos tienen ambos sentidos: es decir, lo económico tiene una condición reflexiva, espiritual.

¹⁶³ *Metaph V, 12, 1019a 15.*

¹⁶⁴ Para una visión similar, cfr. Gloria L. Zúñiga, “An Ontology of Economic Objects: An Application of Carl Menger’s Ideas”, *American Journal of Economics and Sociology*, 58/2, 1999.

El valor económico es la estimación de lo que se necesita y está en la raíz de lo económico. Es también un accidente de la cosa valorada y de la persona que la valora. Como en los artefactos, los pensamientos y las creencias acerca de las cosas producidas las modifican y, a su vez, la percepción de las cosas modifica y genera pensamientos y creencias. El pasaje de la *Ética Nicomaquea* V, 5, 1133b 6 – 29 merece un tratamiento mayor al dado aquí. Allí podemos encontrar cómo el valor económico de las cosas se hace conmensurable gracias al dinero a través de los precios. Éste hace posible el intercambio y la asociación, porque se puede alcanzar una igualdad¹⁶⁵. Se trata de realidades todas accidentales, naturales o artificiales, –apoyándose en sustancias naturales o artificiales, como en el caso del dinero, el valor y los precios–.

¿Cuál es la consecuencia de que lo económico sea un accidente? En la realidad los accidentes suceden en las sustancias. Por tanto, no suceden aislados. Por esto el aspecto económico de una acción está mezclado en la acción real con otros aspectos –culturales, históricos, geográficos, singulares– que pertenecen a la sustancia actuante, es decir, el hombre singular que actúa y su entorno. En el marco del reino humano todos estos aspectos se influyen mutuamente en un proceso dinámico constante¹⁶⁶. Este es el motivo por el que, como se mostrará en la próxima sección, lo económico no puede separarse de lo político y lo moral, y por el que su ciencia es práctica en el sentido ya precisado. A pesar de alcanzar una definición y, por tanto, una esencia lógica o abstracta, un universal de lo económico –el uso de lo necesario para la vida buena–, el contenido real de ‘lo económico’ es variable¹⁶⁷. Dado que el fin de la *oikonomiké* como ciencia es práctico estamos comprendidos en la difícil situación de las ciencias prácticas. Por tanto está claro que el reino económico es un reino de complejidad en el sentido ordinario –no técnico–

¹⁶⁵ La conmensurabilidad no constituye un problema para Aristóteles, como señala Meikle –op. cit., p. 5–. Por el contrario, el dinero facilita la conmensurabilidad, y por tanto la igualación, el intercambio y la existencia de la misma sociedad. El problema de Aristóteles con la crematística censurada es diferente y también es señalado por Meikle: es ilimitada. Acerca de esto, cfr. A. MacIntyre, “Aristotle on Justice”, en op. cit., p. 111.

¹⁶⁶ Sobre la interacción entre los eventos sociales y la predicción, otro aspecto de esta condición accidental de lo económico, cfr. Emile Grunberg and Franco Modigliani, “The Predictability of Social Events,” *Journal of Political Economy*, LXII/6, 1954, pp. 465-78.

¹⁶⁷ Los hábitos o rutinas ayudan a consolidar una tendencia. Sin embargo, estamos sujetos a toda clase de influencias externas e internas (cambios de creencias, preferencias, deseos, y decisiones libres).

del término. La ciencia económica no es una tarea fácil. Una ciencia cuyo objeto de estudio es un proceso sin fin es una tarea que tampoco tiene fin y que es muy difícil. Probablemente el peor pecado de la economía sea caer en la simplicidad.

4. Economía, Moralidad y Política

Mäki, en la cita consignada al principio de este trabajo, afirma: “El funcionamiento del reino económico está modelado por los reinos de la moralidad y la política”. Esta afirmación es completamente aplicable a la concepción aristotélica de la *oikonomiké*.

Hemos visto que para Aristóteles la acción de *oikonomiké* es el uso de las cosas necesarias para la vida y la vida buena, una vida de virtudes. La *oikonomiké* sólo puede buscar el bien; es esencialmente moral, porque es una acción predominantemente perteneciente al campo de la *prâxis*. Aristóteles vincula el aspecto práctico o inmanente de una acción con su moralidad: a través de acciones prácticas los hombres alcanzan (o no) su perfección. Es decir, las acciones prácticas (o su aspecto práctico) son morales. Aristóteles estudia un asunto económico en su análisis del mercado de la *Ética Nicomaquea* V, 5. Concluye que el principio regulador de la demanda y los precios es la *chreia*, una necesidad económica. La *chreia*, como se ha mostrado antes, es relativa, subjetiva y al mismo tiempo intrínsecamente moral. En definitiva, la *oikonomiké* está estrechamente relacionada con la moralidad.

Como toda acción buena, la *oikonomiké* requiere virtudes y las origina. Las virtudes para Aristóteles son siempre políticas: sólo pueden desarrollarse y consolidarse en el contexto de la interacción social. Por eso, la *oikonomiké* como virtud está impregnada de politicidad. La *oikonomiké* de Aristóteles es un acto ético intrínsecamente relacionado con los factores históricos, culturales, sociales y políticos que la rodean.

Como señala Newman, “la economía política casi se origina con él”¹⁶⁸. Por tanto, la *oikonomiké* también está estrechamente vinculada con la política y la comunidad.

¿Cuál es el concepto aristotélico de sociedad civil? “La *polis*, dice, es una asociación (*koinonía*) de hombres libres”¹⁶⁹. En efecto, la *polis* es una unidad de familias –más que de individuos como constará en la próxima cita–. ¿Qué clase de unidad de familias? Se trata de una relación (*prós ti*). El fundamento de esta relación es la orientación de las acciones de sus miembros a un fin. ¿Qué fin?

Es claro, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que es una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien (*eû zên*), de conseguir una vida perfecta y suficiente (*autárkous*) (...) El fin (*télos*) de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para este fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena. Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones (*kalôn práxeon*) y no la convivencia¹⁷⁰.

Es decir, el fin de la *polis* subsume el de la *oikonoimiké* como acción. Para Aristóteles, la política como la práctica y la ciencia de la vida buena es moral en sí misma y la *oikonomiké* es acción y ciencia que le está subordinada. Recibe sus fines de la política, y la política la necesita. La *oikonomiké* es un componente y condición de la unidad social. Esto es así porque la autarquía personal y política contiene un componente material sólo alcanzable mediante la interacción. Las relaciones del mercado que hacen posible la *oikonomiké*, son condiciones para la sociedad¹⁷¹. El fin del mercado –que todos satisfagan sus necesidades a través del intercambio– queda incorporado en la cadena de fines que

¹⁶⁸ Cfr. op. cit., I, pp. 13 y 138: Cfr. también K. Polanyi, “Aristotle Discovers the Economy”, en G. Dalton (ed.), *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of K. Polanyi*, Boston, 1971, pp. 65-94.

¹⁶⁹ *Pol* III, 6, 1279a 16.

¹⁷⁰ *Pol* III, 9, 1280b 29-35 y 1280b 39- 1281a 4.

¹⁷¹ Cfr. *Pol* VII, 1, 1324a 1.

conducen al último fin de la sociedad, la vida buena de los ciudadanos. De este modo, las acciones en el mercado permiten simultáneamente –aunque a veces sin buscarlo– alcanzar fines superiores de la sociedad. Para la concepción aristotélica, el mercado no puede funcionar bien al margen de la sociedad y sus fines sin caer en la que denomina crematística “justamente censurada”. El buen funcionamiento del mercado no se desarrolla en un vacío, sino en la sociedad política. Esta posición se asemeja a corrientes contemporáneas que sostienen la necesidad de lazos sociales para un funcionamiento correcto del mercado. También asume que la economía es una realidad social.

Ontológicamente la *polis* aristotélica es un orden –una cualidad– de relaciones compuestas por acciones de la gente. El orden se da en tanto que esas acciones se dirigen hacia un fin común que es un pensamiento e intención compartidos –hábitos, que son también cualidades– de esa gente. Es decir, la sociedad es una realidad accidental estable que finalmente existe en cuanto que inhiere en la gente que la compone¹⁷². El mercado también es una realidad accidental, una red u orden de relaciones, de compradores y vendedores, gente que intercambia: el orden o unidad proviene de la coincidencia de voluntades de comprar o vender en orden a satisfacer necesidades; esta coincidencia se da gracias a los precios. Esta última red de relaciones pertenece a la más amplia red de la sociedad como prerequisite y componente de ésta.

Para Aristóteles tanto la sociedad como el mercado son naturales en el sentido de que son instituciones demandadas por la naturaleza humana para alcanzar su perfección. Los hombres son tanto animales políticos (*zoôn politikòn*¹⁷³) como económicos (*zoôn oikonomikòn*¹⁷⁴). Sin embargo, para Aristóteles “natural” en el ámbito humano no significa ‘espontáneo’ o ‘automático’. La *polis* y el mercado implican tareas que deben realizarse con esfuerzo, no hechos dados. Esto no significa que no puedan surgir algunas

¹⁷² Como dice John Finnis, “la realidad de una comunidad es la realidad de un orden de actos humanos, personales, un orden formado y mantenido por elecciones de personas” en “Persons and their Associations”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. LXIII, 1989, 271.

¹⁷³ E. g. *Pol*, I, 2, 1253a 3-4.

¹⁷⁴ *Ética a Eudemo*, VII, 10, 1242a 22-3.

instituciones que faciliten esta realización y trabajen casi automáticamente¹⁷⁵. Precisamente, la tarea de la política y la economía consiste en descubrir y formar estas instituciones. Tienen un fin normativo más que explicativo.

En resumen, para Aristóteles el ámbito de la *oikonomiké* es la *polis*, que es el lugar de la perfección humana.

5. Conclusión

En unos pocos pasajes de análisis filosófico de la realidad económica Aristóteles provee herramientas para determinar la naturaleza ontológica de lo económico.

La conclusión es que para Aristóteles ‘lo económico’ es un concepto homónimo, cuyo significado focal es la acción económica, el uso de lo necesario para la vida Buena. Este fin sugiere que lo económico está profundamente inmerso en lo político y ético. Los otros significados derivados de lo económico son una capacidad, un hábito y una ciencia. En los cuatro significados estamos hablando de accidentes, realidades que tienen un estatuto ontológico dependiente de otras –substancias–. El hecho de que son accidentes mezclados con otros accidentes en su existencia real y de que son acciones humanas, esencialmente singulares, hace que la tarea de la economía sea compleja. La ciencia práctica tiene las dificultades que provienen del modo de ser de su objeto de estudio. Por otra parte, debemos añadir las dificultades provenientes del carácter complejo de lo económico: una acción enormemente influida por las creencias, percepciones, pensamientos, capacidades, hábitos, realidades todas estas mentales. De este modo, quedan delineadas sugerencias básicas acerca de la naturaleza de lo económico, que pueden dar pie a desarrollos posteriores.

¹⁷⁵ Como también afirma Finnis “estas relaciones son y no son en parte, el resultado de la inteligencia humana, de la razonabilidad práctica y del esfuerzo” o. c., 1980, 136.

LA EXPERIENCIA DE LOS PRINCIPIOS MORALES EN LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICA Y EN LA TRADICIÓN ILUSTRADA: TOMÁS DE AQUINO Y KANT

María Elton

Universidad de los Andes

Introducción

El rigorismo y el formalismo de la filosofía moral kantiana, junto al desprecio de los sentimientos morales espontáneos que lleva consigo, despertó un fuerte rechazo entre los mismos amigos de Kant y entre pensadores importantes contemporáneos suyos e inmediatamente posteriores, que lo criticaron abiertamente. Entre estos últimos destacan Schiller, Hegel y Schopenhauer¹⁷⁶. Esa crítica ha sido tan fuerte e influyente que el neokantismo ha intentado una reinterpretación de la filosofía moral kantiana que supere el formalismo en cuestión¹⁷⁷.

Por otra parte, la ética kantiana ha sido recibida muy favorablemente en amplios sectores de la cultura, debido a que Kant percibió con profundidad la necesidad de basar la vida moral en un motivo supremo y desinteresado, propio de la razón, libre de la supremacía del amor de sí.¹⁷⁸ Sin embargo se trata de una razón que no es natural y no precede a su propio pensamiento moral, sino que se reduce a la espontaneidad de la ley moral universal cuando juzga la legitimidad o ilegitimidad moral de las máximas que se propone el individuo. Según los presupuestos kantianos es imposible reconocer la dimensión natural del espíritu humano y de fenómenos morales tales como las inclinaciones naturales o la tendencia natural de la voluntad al bien. La naturaleza no es más que la legalidad de los fenómenos espacio-temporales, la cual, en el caso del

¹⁷⁶ Cfr. Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant* (Paris, Presss Universitaires de France, 1969), 264-268.

¹⁷⁷ Cfr. Ana Marta González, "Ethics at the Intersection of Kant and Aristotle. An Interview with Christine M. Korsgaard", *Anuario Filosófico*, XXXVI/3 (2003), 776-779.

¹⁷⁸ Cfr. Jacques Maritain, "La Philosophie Morale: examen historique et critique des grands systèmes", en J. et R. Maritain, *Oeuvres Complètes* (Fribourg, Editions Universitaires, 1995), 406.

hombre, se encuentra yuxtapuesta al espíritu.¹⁷⁹ Ciertamente Kant, en su período pre-crítico, fue influenciado por el empirismo moral escocés¹⁸⁰, y conservó alguno de sus rasgos fundamentales en su período crítico¹⁸¹, pero rechazando categóricamente todo intento de fundamentar la moralidad en las inclinaciones naturales sensibles del hombre. La ley moral no tiene, según Kant, una validez moral limitada a los hombres, sino que vale para todos los seres racionales¹⁸², para los seres racionales en general, sin ninguna dependencia ni de la naturaleza ni de la antropología¹⁸³. La naturaleza humana es sólo naturaleza empírica, a partir de cuyas inclinaciones sensibles el hombre se propone máximas que deben ser contrastadas con los dictámenes de la razón pura práctica *a priori*.

El racionalismo moral kantiano se manifiesta, entre otras cosas, en que sitúa la solución al debate moral fuera del tiempo¹⁸⁴, en la razón pura *a priori*, que se encuentra más allá y es completamente independiente del tiempo, concebido por Kant como una categoría de la sensibilidad que ordena los fenómenos conocidos por la experiencia. La razón pura *a priori* determina el carácter moral obligatorio de ciertas acciones del hombre, el cual no se deriva de las propiedades particulares de la naturaleza humana, tales como ciertos sentimientos, o tendencias, o alguna dirección especial de la razón humana que no tenga un valor necesario, y se derive con una necesidad práctico-incondicionada para la

¹⁷⁹ Cfr. Ángel Rodríguez Luño, *Ética General* (Pamplona, Eunsa, 2004), 70-79.

¹⁸⁰ Cfr. Immanuel Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*; y *M. Immanuel Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766 (1765)* (*Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968), II, pp. 298-300 y 311-312 (Traducción al inglés: *Inquiry concerning the distinctness of the principles of natural theology and morality* y *M. Immanuel Kant's announcement of the programme of his lectures for the winter semester 1765-1766*, en *Theoretical Philosophy 1755-1770. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge, University Press, 2003).

¹⁸¹ Cfr. Jeffrey Edwards, "Self-love, Anthropology, and Universal Benevolence in Kant's Metaphysics of Morals", *The Review of Metaphysics* 8Vol. LIII, N|4, 887-914; y "Egoism and Formalism in the Development of Kant's Philosophy", *Kant-Studien* 91, Jahrg., S. 411-432.

¹⁸² Cfr. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968) IV, p. 389 (Traducción al español: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1946). Abreviadamente y en lo que sigue: *GMS*.

¹⁸³ Cfr. *ibidem.*, Ak IV, p. 411.

¹⁸⁴ Cfr. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968) VI pp. 31; 66 y 70. (Traducción al español: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza Editorial, 1969). Abreviadamente y en lo que sigue: *R*

voluntad de todo ser racional¹⁸⁵. La ley moral de la razón pura *a priori*, al determinar los valores morales, crea una segunda naturaleza en el hombre, su “naturaleza racional”¹⁸⁶, que tiene autonomía total respecto a la naturaleza humana empírica.

Como bien ha dicho MacIntyre, “en la filosofía de Kant hay dos tesis centrales engañosamente sencillas: si las reglas de la moral son racionales, deben ser las mismas para cualquier ser racional, tal como lo son las reglas de la aritmética; y si las reglas de la moral *obligan* a todo ser racional, no importa la capacidad de tal ser para llevarlas a cabo, sino la voluntad de hacerlo. El proyecto de descubrir una justificación racional de la moral es simplemente el de descubrir una prueba racional que discrimine, entre diversas máximas, cuáles son expresión auténtica de la ley moral, al determinar a qué voluntad obedecen aquellas máximas que no sean tal expresión”¹⁸⁷. Esa doble acusación encierra dos grandes problemas de la filosofía moral kantiana que me propongo analizar en la próxima sección: por una parte la justificación racional de la moral no es más que eso, justificación racional como la de la aritmética, porque prescinde de las tendencias del hombre como principios morales, reduciendo de paso toda inclinación humana sólo a inclinación sensible. Por otra parte, la naturaleza sensible del hombre no se encuentra capacitada para seguir las máximas aprobadas por la ley moral, por lo que debe ser “obligada” a la fuerza¹⁸⁸.

A pesar de que Kant buscó un principio incondicionado de la moral, su propia filosofía moral adolece de ciertos condicionamientos que hacen conveniente ponerla en discusión con la filosofía moral de Tomás de Aquino. Para explicar esos condicionamientos quiero hacer una distinción entre la justificación racional de la moral que, como veremos, es en Kant una tarea del hombre común; y la fundamentación filosófica que hace Kant de esa tarea común y cotidiana. Si la primera -la justificación de la moral-, es atemporal e incondicionada según los presupuestos filosóficos de Kant, para quien el tiempo es sólo una categoría de la sensibilidad; la segunda -la fundamentación filosófica de la racionalidad moral- está fuertemente condicionada por ciertos presupuestos históricos y

¹⁸⁵ Cfr. *GMS*, Ak IV p. 425.

¹⁸⁶ Cfr. *ibidem.*, Ak IV pp. 435–436.

¹⁸⁷ Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona, Editorial Crítica, 1987), 65.

¹⁸⁸ Uno de los sentidos de “obligar” en el *Diccionario de la Real Academia Española* es: “hacer fuerza en una cosa para conseguir un efecto”.

metodológicos que hacen presa del filósofo de Königsberg precisamente en su labor de criticarlos.

Uno de los grandes aciertos de la filosofía moral kantiana es haber recuperado para la ética su carácter práctico y su asiento en la razón práctica, lo cual se había perdido con el racionalismo voluntarista que predomina de distintas maneras, con distintos énfasis y matices, desde el iusnaturalismo de la escolástica posterior a Tomás de Aquino hasta Wolff, antecesor inmediato de Kant¹⁸⁹. Pero si bien Kant logró desprenderse del racionalismo de Wolff para explicar la ética, no se desprendió del todo, sin embargo, del empirismo también predominante en su época, que asume no como explicación de la moralidad de las acciones, sino como interpretación antropológica de la naturaleza humana, la cual, así entendida, no puede fundamentar la ética, estableciéndose entonces una brecha entre antropología y ética, la cual está en el origen de su formalismo. Por otra parte deja atrás definitivamente, aunque no intencionalmente, la armonía que existía entre antropología y ética en la filosofía aristotélico- tomista.

Me parece por tanto plenamente justificado recurrir a esa filosofía anterior para superar el problema del formalismo moral kantiano, en el cual Kant se vio envuelto por el encerramiento histórico y metodológico de su pensamiento. Como dice MacIntyre, para reconocer que un sistema filosófico y práctico está en disputa con el propio, se requiere la capacidad de traducir su idioma y sus términos dentro del propio, y también el reconocimiento de sus tesis, argumentos y procedimientos como susceptibles de juicio y evaluación por los mismos estándares que el propio. El mismo hecho de reconocer puntos de vista rivales lleva consigo reconocer también, implícitamente, que esos puntos de vista han sido formulados desde el punto de vista de normas de inteligibilidad y evaluación comunes¹⁹⁰. Más todavía, la admisión de inconmensurabilidad e intraducibilidad en la relación entre dos sistemas opuestos de pensamiento filosófico y práctico puede ser el prólogo no sólo para el debate racional, sino también para un tipo de debate en que una parte surge con una racionalidad indudablemente superior a la otra,

¹⁸⁹ Cfr. Ana Marta González, *El Faktum de la razón* (Cuadernos del Anuario Filosófico, Pamplona, 1999), 5-23.

¹⁹⁰ Cfr. Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (London, Duckworth, 1990), 5.

porque el debate manifiesta que uno de los sistemas en contienda falla en sus propios términos, debido a sus propios estándares¹⁹¹.

Con cierta frecuencia se ha establecido un debate entre la filosofía moral kantiana, por un lado, y la filosofía moral de Platón y/o Aristóteles y/o los estoicos por otro¹⁹². Pero lo que se ha evitado es establecer un debate entre Kant y la filosofía cristiana medieval, en concreto entre Kant y Tomás de Aquino. Algunos piensan que la razón moral tomasiana no es autónoma como la de Kant¹⁹³, por lo que un debate entre ambos puntos de vista no tendría lugar en un terreno homogéneo. Como decíamos en el párrafo anterior, para que haya debate entre dos sistemas filosóficos tiene que haber cierto acuerdo fundamental a partir del cual discutir y enriquecer la teoría rival. Ahora bien, me parece que afirmar que la razón moral tomasiana no es autónoma, como lo hace Schneewind, es un error basado en un concepto sesgado de autonomía. El tema puede ser analizado con toda su amplitud en otro artículo, por lo que no me corresponde abordarlo aquí. Basta por ahora afirmar que en Tomás de Aquino se encuentra una concepción de la autonomía moral de la persona más rica que la de Kant en algunos aspectos. Es la que Martin Rhonheimer, utilizando un término tomado de la sociología actual, ha denominado “autonomía personal”, la cual se explica porque el concepto tomista de *acto humano* manifiesta la capacidad de dominio que el hombre tiene sobre sus propios actos, y la libertad con que la voluntad puede decidir sobre ellos¹⁹⁴.

Por otra parte, entre Kant y Tomás de Aquino se puede establecer un acuerdo fundamental a partir del cual comenzar el debate: la ley moral tiene su origen en la razón práctica de la persona común. En Aristóteles y Tomás de Aquino, la moral no se nos presenta a partir de una fundamentación teórica de ciertas normas ideales, sino a partir de la razón práctica, que introduce orden en ciertos deseos y tendencias de nuestra

¹⁹¹ Cfr. *ibidem*.

¹⁹² Christine M. Korsgaard, una de las intérpretes principales de la ética kantiana dentro del neokantismo, ha mostrado su disposición a interpretar a Kant en términos aristotélicos (Cfr. A.M. González, “Ethics at..., 777-778). Stephen Engstrom y Jennifer Whiting han editado un libro con diez contribuciones al estudio de las relaciones entre Aristóteles, Kant y los estoicos (*Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, University Press, 1996).

¹⁹³ Cfr. J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy* (Cambridge, University Press, 1998), 21.

¹⁹⁴ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948-59), I-II, q.1, a.2; Santo Tomás de Aquino, *De Veritate. Cuestión 22* (Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001), a.4; Martin Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica* (Pamplona, Eunsa, 2000), 197-200.

naturaleza¹⁹⁵. La razón práctica, a su vez, sólo puede realizar su función directiva si el dinamismo tendencial se encuentra mínimamente enderezado, es decir si hay virtud moral, por lo que la moral tiene su origen tanto en la razón como en la naturaleza entendida como tendencia¹⁹⁶. Tomás de Aquino asume este esquema aristotélico, y le añade la voluntad natural que unifica la multiplicidad de tendencias y apetitos de la psicología humana¹⁹⁷, la cual es iluminada y guiada por el intelecto¹⁹⁸. En el intelecto se encuentra, a su vez, según Tomás, un hábito intelectual práctico, la *sindéresis*¹⁹⁹, el cual permite plantear la cuestión de los preceptos morales universales, que no se encuentra resuelta en Aristóteles, y es coherente con la universalidad de la fe cristiana y la comunidad de naturaleza existente entre los hombres. No se trata por cierto de un planteamiento naturalista, porque el conocimiento de los preceptos morales no se cimenta en la sola naturaleza entendida como un conjunto de tendencias, sino más bien en la naturaleza de la razón práctica, de la cual encontramos en Tomás un planteamiento de enorme interés²⁰⁰.

Con el amplio desarrollo del iusnaturalismo moderno en las universidades europeas a lo largo de los siglos XVI y XVII, se perdió ese concepto de razón práctica, hasta el punto de considerarse el precepto moral, que es el acto específico de la razón en su función práctica, como un simple resultado de añadir voluntad a un conocimiento teórico. La forma del precepto es, en este planteamiento, algo extrínseco al agente, es decir algo que Kant denominaría heteronomía. El déficit fue heredado por la ética racionalista, contra la cual reacciona críticamente Kant²⁰¹. Esta última intenta deducir los preceptos morales a partir de premisas teóricas, lo cual fue criticado por el empirismo de Hutcheson y Hume, para quienes ese tipo de juicios morales derivados de juicios teóricos no son prescriptivos, añadiendo que, para serlo, tienen que provenir del sentido moral o del sentimiento moral. Pues bien Kant pretende salvar la capacidad prescriptiva de la razón

¹⁹⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Comentario de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, traducción Ana Mallea, estudio preliminar y notas Celina A. Lértora Mendoza (Pamplona, Eunsa, 2000), I, 2. nn. 14–27; 35–37; y 39–45.

¹⁹⁶ Cfr. A.M. González, *El Faktum...*, 8-9.

¹⁹⁷ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q.10, a.1.

¹⁹⁸ Cfr. *ibidem.*, I-II, q.4, a.4, ad.2.

¹⁹⁹ Cfr. *ibidem.*, I, q.79, a.12; y Tomás de Aquino, *De Veritate*, 16 y 17 (Introducción, traducción y notas de Ana Marta González. Pamplona, Serie de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998), q.16.

²⁰⁰ Cfr. A.M. González, *El Faktum...*, 9–11.

²⁰¹ Cfr. *ibidem.*, 11.

contra el empirismo, en su función práctica, evitando al mismo tiempo que esta sea contaminada por motivos provenientes de las inclinaciones sensibles contingentes, porque la ley moral debe ser universal²⁰². Así cae en un formalismo que adolece de un déficit antropológico.

En definitiva, algo que debemos discutir a partir de Kant es la relación entre antropología y ética, es decir si los principios de la ética tienen o no su origen en elementos antropológicos, y si la razón práctica es parte de esa antropología o tiene una función independiente y meramente constrictiva de las tendencias del hombre. Para ello dividiré lo que queda de este escrito en tres secciones: la primera versará sobre la relación que establece Kant entre las inclinaciones sensibles y la razón pura práctica en relación a los principios de la moral; la segunda tratará de esa misma relación respecto a los principios morales en Aristóteles y Tomás de Aquino, haciendo algunas comparaciones con Kant; y la tercera sobre algunos aspectos antropológicos que fundamentan ambas visiones de la ética.

1. La relación entre las inclinaciones sensibles y la razón pura práctica en Kant: los principios del deber moral

Maritain se refiere a la defensa que hace Paton de la ética kantiana contra las objeciones de Schiller²⁰³, afirmando que no es verdad que Kant haya enseñado que ninguna acción puede ser moral si tenemos alguna inclinación natural hacia ella, o si conseguimos con ella algo de placer. Considera sin embargo que Paton va demasiado lejos al afirmar que para Kant el amor de sí, el placer o la felicidad, pueden jugar un rol en la vida moral como *motivos* que actúan conjuntamente con la voluntad del deber por el deber. Piensa que la búsqueda de la felicidad, la consideración del placer o de la utilidad y el propio interés, el amor racional de sí mismo, pueden indudablemente jugar un rol en la materia de la moralidad, por ejemplo el cuidado de la propia salud, pero siempre a condición de que la única *razón formal* o *motivación* sea el deber, el respeto por la ley²⁰⁴.

²⁰² Cfr. *ibidem.*, 13–34.

²⁰³ Cfr. Herbert James Paton, *The Categorical Imperative* (University of Chicago Press, 1948).

²⁰⁴ Cfr. J. Maritain, “La Philosophie Morale”, 407-408.

La ética kantiana ha sido conocida generalmente como una “ética del deber”. “El deber es”, según Kant, “la necesidad de una acción por respeto a la ley”²⁰⁵. El conocimiento del deber compete a todos los hombres, incluso al más vulgar. No hace falta ni ciencia ni filosofía para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno y hasta sabio y virtuoso²⁰⁶. Los conceptos morales tienen su asiento en la razón humana más vulgar tanto como en la más altamente especulativa²⁰⁷. Conocer la ley moral y todas las acciones que manda no es, por tanto, para Kant, un esfuerzo teórico de deducción, sino una cuestión práctica, cuya dificultad no consiste en el conocimiento mismo, sino en el esfuerzo moral que lleva consigo. En efecto, no basta saber que unas determinadas acciones son deberes y otras son contrarias al deber, sino que ese conocimiento práctico tiene que ser enteramente racional, sin mezcla alguna de sensibilidad, lo cual lleva consigo una ascesis individual. Para que las acciones realizadas de acuerdo al deber sean realmente buenas moralmente, deben ser realizadas “por deber”, y no “conformes al deber”. Por ejemplo, conservar la propia vida es un deber, pero si yo la cuido por inclinación sensible, con angustia de perderla, estoy actuando “conforme al deber” y esa acción carece entonces de contenido moral. En cambio, si las adversidades me han arrebatado todo gusto por la vida y deseo la muerte, realizar ciertas acciones por conservar la vida es actuar “por deber”²⁰⁸, sólo por la ley, sin ninguna tendencia de la sensibilidad que me incline a vivir.

Kant establece una diferencia entre un hombre de buenas costumbres y un hombre moralmente bueno. El primero no tiene a la ley como motivo impulsor único y supremo de sus acciones, mientras que el segundo la tiene siempre. El primero actúa de acuerdo a la letra de la ley, mientras que el segundo actúa según su espíritu, que consiste en que sólo la ley es motivo impulsor suficiente. Cuando el albedrío es determinado a realizar acciones “conformes al deber”, son necesarios unos motivos impulsores distintos a la ley misma, tales como el apetito de honores, el amor a sí mismo en general, o incluso un instinto benévolo, como la compasión. Entonces la concordancia de los motivos con la ley es meramente contingente, porque igualmente podrían esos motivos empujar a la

²⁰⁵ “Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz” (*GMS*, Ak IV, p. 400).

²⁰⁶ Cfr. *ibidem.*, Ak IV, p. 404.

²⁰⁷ Cfr. *ibidem.*, Ak IV, p. 411.

²⁰⁸ Cfr. *ibidem.*, Ak IV pp. 397–398.

transgresión de la ley. En este último caso, la máxima según la cual debe ser estimado el valor de la persona es contraria a la ley, y el hombre que la asume para realizar sus acciones es malo, aunque realice acciones buenas²⁰⁹.

Para que las acciones se realicen por deber, el hombre debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales válidas para todo ser racional en general, que contengan el fundamento de determinación de la voluntad no en la materia de esos principios, sino en su forma. La materia es el objeto de la facultad de desear, cuya realidad es apetecida. Si el apetito hacia ese objeto precede a la regla práctica y es la condición para adoptarla como principio, ese principio es siempre empírico²¹⁰, perteneciente al principio del amor a sí mismo o felicidad propia²¹¹, el cual, si determina a la voluntad, la somete a una condición empírica, a saber la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer o dolor. Ahora bien, si de una ley se separa toda materia u objeto de la voluntad como fundamento de determinación, no queda más que la mera forma de una legislación universal²¹².

Para valer moralmente y ser fundamento de obligación moral, una ley tiene que llevar consigo una necesidad absoluta, que no se encuentra en la naturaleza humana, sino en la razón pura. Por ejemplo, el mandato “no debes mentir” vale para todos los seres racionales, y no sólo para el hombre, por lo que el fundamento de su obligación no puede encontrarse en la naturaleza del hombre²¹³, la cual es parte de la Naturaleza en general, donde los fundamentos de determinación son los fenómenos según la ley de la causalidad²¹⁴.

Para Kant no hay nada moralmente racional en la naturaleza del hombre. Al contrario, por una parte el hombre experimenta la naturaleza, esto es las inclinaciones cuya satisfacción total es la felicidad, como una fuerza poderosamente contraria a todos los mandamientos del deber; por otra parte, la razón ordena los preceptos del deber sin prometer nada a las inclinaciones, severamente, con desatención y desprecio de sus

²⁰⁹ Cfr. *R*, Ak VI pp. 30-31.

²¹⁰ Cfr. . Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (*Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968), V, pp. 21-22. (Traducción *Crítica de la razón práctica*, trad. Manuel garcía Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1975). Abreviadamente y en lo que sigue: *KpV*.

²¹¹ Cfr. *ibidem.*, Ak V, p. 21.

²¹² Cfr. *ibidem.*, Ak V, p. 27.

²¹³ Cfr. *GMS*, Ak IV p. 389.

²¹⁴ Cfr. *KpV*, Ak V, pp. 28-29.

pretensiones impetuosas, que ningún mandamiento consigue nunca anular. De esta contraposición se origina una “dialéctica natural” en el hombre, esto es una tendencia a discutir las leyes del deber, a poner en duda su validez, o al menos su severidad estricta, a acomodar esos mandamientos a nuestros deseos y a nuestras inclinaciones privándoles de su dignidad, cosa que ni la misma razón práctica vulgar puede aprobar²¹⁵.

Si bien el concepto de deber es sacado del uso vulgar de la razón práctica, no debe inferirse que Kant lo trate como concepto de experiencia. Al contrario, Kant considera que si frecuentemente conocemos, por experiencia, acciones realizadas en “conformidad” con el deber, siempre nos queda la duda si han ocurrido “por deber”, y si tienen por tanto valor moral²¹⁶. La ley moral, como principio de toda naturaleza racional en general, no se conoce a partir de la experiencia²¹⁷. La experiencia sólo manifiesta elementos empíricos pertenecientes al concepto de felicidad, es decir al bienestar²¹⁸. “Los principios empíricos no sirven nunca para fundamento de las leyes morales”, dice Kant. “Pues la universalidad con que deben valer para todos los seres racionales sin distinción, la necesidad práctica incondicionada que por ello les es atribuida desaparece cuando el fundamento de ella se deriva de la peculiar constitución de la naturaleza humana o de las circunstancias contingentes en que se coloca”²¹⁹.

Todos los principios prácticos que suponen una materia u objeto de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad, son empíricos y no proporcionan ninguna ley moral. Las leyes morales deben determinar la voluntad exclusivamente como voluntad, sin consideración de un efecto apetecido, siendo así categóricas, necesarias, independientes de condiciones patológicas, casualmente ligadas con la voluntad²²⁰. Un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, es decir como principios que contengan el fundamento de determinación de la voluntad no según la materia, sino sólo según la forma. Si de una ley se separa toda

²¹⁵ Cfr. *GMS*, Ak IV, p. 405.

²¹⁶ Cfr. *ibidem.*, Ak IV, p. 406.

²¹⁷ Cfr. *ibidem.*, Ak IV, pp. 430-431.

²¹⁸ Cfr. *ibidem.*, Ak IV, p. 418.

²¹⁹ “Empirische Principien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Nothwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur, oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist” (*Ibidem.*, Ak IV, p. 442).

²²⁰ Cfr. *ibidem.*, Ak IV, p. 400.

materia u objeto de la voluntad como fundamento de determinación, sólo queda de esa ley la forma de una legislación universal según la cual se deben pensar las máximas subjetivas²²¹.

Para hacer esa estricta separación entre principios empíricos provenientes de la naturaleza humana y principios morales puramente racionales, la persona tiene que realizar, según Kant, un esfuerzo en el cual consiste la virtud. Si quiere actuar moralmente, el hombre debe apartar todo objeto de la voluntad que, a sabiendas, produce placer²²². Debe tener ante los ojos sólo la ley moral pura, en lo cual consiste la virtud, la cual, como facultad adquirida, nunca puede ser perfecta, porque nunca se tiene certeza apodíctica de la intención con que se ha actuado²²³. La virtud es un estado moral en que la persona tiene la intención de cumplir la ley por deber, no por voluntaria inclinación, ni siquiera por un esfuerzo no mandado y emprendido gustosamente por él mismo. Es la intención moral en la lucha, no la posesión de una pureza completa en las intenciones de la voluntad²²⁴.

“La más vulgar observación muestra”, dice Kant, “que cuando se representa un acto de honradez realizado con independencia de toda intención de provecho en este o en otro mundo, llevado a cabo con ánimo firme bajo las mayores tentaciones de la miseria o de atractivos varios, deja muy por debajo de sí a cualquier otro acto semejante que esté afectado en lo más mínimo por un motor extraño, eleva el alma y despierta el deseo de poder hacer otro tanto. Aun niños de mediana edad sienten esta impresión y no se les debiera presentar los deberes de otra manera”²²⁵. “Contemplar la virtud en su verdadera figura”, dice en otro lugar, “no significa otra cosa que representar la moralidad despojada de todo lo sensible (...) Fácilmente puede cualquiera, por medio del más mínimo ensayo

²²¹ Cfr. *KpV*, Ak V, p. 27.

²²² Cfr. *ibidem.*, Ak V, 22-25.

²²³ Cfr. *ibidem.*, Ak V, 32-33.

²²⁴ Cfr. *ibidem.*, Ak V, 84-85.

²²⁵ Denn die gemeinste Beobachtung zeigt, dass, wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vortheil in dieser oder einer andern Welt abgesondert selbst unter den grössten Versuchungen der Noth oder der Anlockung mit standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur im mindesten durch eine fremde Triebfeder asficirt war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunsch ekrege, auch so handeln zu können. Selbst kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen (*GMS*, Ak IV, p. 411).

de su razón –con tal que no esté incapacitada para toda abstracción – convencerse de cuánto oscurece la moralidad todo lo que aparece a las inclinaciones como exitante”²²⁶.

Si para actuar moralmente debemos hacerlo sólo por la ley moral universal abstracta, cabe preguntarse como se aplica esta ley a las acciones, las cuales son sensibles porque actuamos en el mundo sensible. Kant pone un cuidado extremo en mostrar que cuando se hace esa aplicación, la ley moral como principio no entra en contacto con principios sensibles. Hace falta un intermediario para esa aplicación, que Kant denomina la *típica* del Juicio puro práctico. En la subsunción de una acción posible para mí en el mundo de los sentidos bajo una ley pura práctica, dice, no se trata de la posibilidad de la acción como suceso en el mundo de los sentidos, cuya posibilidad pertenece al juicio teórico. Se trata de un esquema, no de un caso según leyes, sino de una ley misma, porque la determinación de la voluntad sólo por la ley, sin otro fundamento de determinación, enlaza el concepto de la causalidad con otras condiciones muy distintas de las que constituyen la conexión natural. A la ley natural, a la que están sometidos los objetos de intuición sensible, tiene que corresponder un esquema o procedimiento universal de la imaginación, que expone *a priori* el concepto puro del entendimiento determinado por la ley a los sentidos. Pero bajo la ley de la libertad –es decir la ley moral– no condicionada sensiblemente, no puede ponerse ninguna intuición, ningún esquema para su aplicación *in concreto*. La ley moral no tiene más facultad de conocimiento que le proporcione aplicación a objetos de la naturaleza que el entendimiento –no la imaginación – el cual puede poner para el Juicio, debajo de una idea de la razón, no un “esquema” de la sensibilidad, sino una ley tal que puede ser expuesta *in concreto* en objetos de los sentidos. Es una ley de la naturaleza sólo según su forma, a la que llamamos el *tipo* de la ley moral²²⁷.

2. La relación entre inclinaciones y razón práctica en Aristóteles y Tomás de Aquino

²²⁶ Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, als die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unächten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet darzustellen. Wie sehr sie alsvann alles übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkele, kann jeber mittelst des mindesten Versuds seiner nicht ganz für alle Abstraction verdorbenen Vernunft leicht inne werden (Ibidem., Ak IV, p. 426)

²²⁷ Cfr. *KpV*, Ak V, 68-69.

Como vimos en la Introducción, se puede establecer un acuerdo fundamental entre Kant y Tomás de Aquino a partir del cual comenzar el debate: ambos convienen en que existe una ley moral universal que es conocida por la persona común a partir de su razón práctica. A su vez, gran parte de los elementos que se encuentran en la visión tomista de la razón práctico-moral son de tradición aristotélica. En efecto, siguiendo a Aristóteles, Tomás afirma que el bien y el mal de las acciones, su moralidad en términos kantianos, es determinado por la razón en su función práctica, la cual, cuando no es impedida por factores externos, es siempre recta²²⁸. Todo acto recibe su especie de su objeto, dice Tomás, y el bien y el mal del objeto se relacionan de por sí con la razón, según convengan o no con ella²²⁹. “El bien”, dice Tomás, “es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación”²³⁰. Las primeras nociones de la moralidad son conocidas por tanto espontáneamente por la razón práctica.

De modo análogo a Kant, existe en la ética de Aristóteles y Tomás de Aquino cierta oposición entre las pasiones sensibles y la razón práctico-moral, en algunos caracteres morales, oposición que no permite a la razón exponerse en toda su rectitud. En el vicioso, el desorden habitual de las pasiones destruye los principios morales de la razón, porque está persuadido de que los deleites son buenos por sí mismos²³¹. El incontinente, por otra parte, aunque no posee esa persuasión, persigue no obstante los placeres corporales desordenadamente contra el orden que le impone su misma razón²³². Estas contradicciones entre razón y sensibilidad no son sin embargo constitutivas del hombre como en Kant, sino errores individuales según Aristóteles, consecuencias de la caída original y del pecado individual según Tomás de Aquino²³³.

El conocimiento práctico de los principios morales depende pues del carácter moral de la persona, tanto en Aristóteles como en Tomás de Aquino. El hombre virtuoso es, según Aristóteles, canon y medida de todas las cosas²³⁴; y tiene opinión correcta sobre los

²²⁸ Cfr. , Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, nn. 256–257

²²⁹ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q.18, a.5.

²³⁰ Cfr. *ibidem.*, I-II, q.94, a.2

²³¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, n. 1430

²³² Cfr. *ibidem.*

²³³ *Cfr.* *Suma Teológica*, I, q.95, a.2; I-II, q.82, a.3.

²³⁴ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Madrid, Centro de Estudios Públicos, 1989), III.6 1113^a 24 – b1.

principios²³⁵. El vicio, en cambio, destruye ese conocimiento²³⁶. En consecuencia, el problema fundamental para la filosofía moral aristotélica no es, como para Kant, la justificación racional de las normas, ya que la validez moral de estas últimas se inscribe en un esquema mucho más amplio, cuyo lugar está ocupado por las virtudes morales²³⁷, a cuya descripción Aristóteles dedica buena parte de su *Ética a Nicómaco*. Es a partir del ejercicio de las virtudes morales que el hombre va descubriendo las normas morales. Para Kant, en cambio, el concepto de virtud es marginal a la justificación racional de las normas²³⁸. Si para este último la virtud es, como vimos, un cierto carácter moral que ejercita quien actúa con la intención de aplicar la ley moral, constituye sin embargo un estado en que la persona no actúa por inclinación, sino por un esfuerzo de la voluntad que vence precisamente a la inclinación. Hay correspondencia entre el virtuoso kantiano y el continente aristotélico y tomasiano, quien tiene concupiscencias malas y fuertes, pero no es llevado por ellas a actuar contra la razón²³⁹. Si para Aristóteles y Tomás la continencia es un carácter moral defectuoso con respecto a la virtud, para Kant es el estado moral permanente de quien ha alcanzado la virtud.

Pues bien, la teoría de la virtud moral de Aristóteles proporcionó el punto de partida de lo que MacIntyre ha llamado la “tradición clásica” de la filosofía moral²⁴⁰. Tomás de Aquino desarrolló el tema de las virtudes morales en toda su complejidad a partir de la de Aristóteles. Se concluye de su pensamiento que en el ejercicio de las virtudes morales adquiridas el hombre alcanza la plena racionalidad moral²⁴¹. Tomás desarrolló una teoría de los principios morales que no se encuentra en Aristóteles, a partir del concepto de “razón natural”²⁴², conservando el esquema aristotélico de la primacía de la virtud sobre la ley. En efecto, Tomás no comienza la *Suma Teológica*, obra de madurez, por el problema de la justificación de la ley moral, como Kant, sino que el conocimiento de esa ley es explicado después del tratado de las virtudes y los vicios. El tratado sobre la ley ya

²³⁵ Cfr. *ibidem.*, VII 9 1151^a 19.

²³⁶ Cfr. *ibidem.*, VII 10 1152^a 20-24.

²³⁷ Cfr. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, 315.

²³⁸ Cfr. *ibidem.*, 290.

²³⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, n. 1320; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII.2.

²⁴⁰ Cfr. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, 153–154.

²⁴¹ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q.94, a.3.

²⁴² Cfr. *ibidem.*, I-II, q.91, a.2.

no es aristotélico, pero, como ha señalado Rhonheimer²⁴³, presupone las siguientes verdades fundamentales establecidas por el mismo Aristóteles: “el intelecto siempre está en lo correcto”²⁴⁴ y “el *logos* siempre prescribe lo mejor”²⁴⁵.

El concepto de intelecto aristotélico se prolonga y explicita más en el concepto de “razón natural” de Tomás de Aquino. Esta es una *impresión* de la luz divina en la inteligencia humana por medio de la cual conocemos los principios fundamentales de la ley moral natural²⁴⁶, de manera espontánea, no racionante. Que sea una *impresión* significa que la luz divina se encuentra impresa en el *ser* del hombre, por lo que éste, al conocer los principios de la ley moral natural por medio de esa *luz intelectual*, actúa como una *causa segunda*²⁴⁷. No es por tanto que Dios ilumine en cada caso la facultad humana, porque la luz se encuentra ya *impresa* en su ser. Se trata de un modo natural de conocer que se encuentra en todos los hombres, sean o no cristianos. Por eso dice San Pablo en Rom 2,14: “Los gentiles que no tienen ley, cumplen naturalmente los preceptos de la ley”. Esto significa que los paganos, aunque no conocen la ley revelada, conocen la ley por su razón natural, mediante la cual cada uno entiende y es consciente de lo que es bueno y de lo que es malo moralmente²⁴⁸.

La razón natural tiene así una realidad antropológica, es decir es parte de la naturaleza del hombre. No es una abstracción lógica, propia de los seres racionales en general a los que se refiere Kant, los cuales, a su vez, son también una abstracción. Según Tomás, cuando la razón natural práctica conoce el bien que el sujeto debe realizar, lo hace reconociendo como fin todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado, y como malo lo contrario²⁴⁹. La razón práctica se encuentra inserta en la naturaleza del hombre o, lo que es lo mismo, en sus inclinaciones naturales. El orden de estas inclinaciones incluye todos los grados de ser del hombre: con todas las sustancias comparte la inclinación a conservarse en el ser, con los animales comparte la inclinación a la conjunción de los sexos y a la educación de los hijos, y con los demás hombres

²⁴³ Cfr. Martin Rhonheimer, *Praktische Vernunft und Vernunftigkeit der Praxis* (Berlín, Akademie Verlag, 1994), 20-21

²⁴⁴ Aristóteles, *Acerca del alma* (Madrid, Gredos, 1978), III 433^a 27.

²⁴⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I 1102b 16

²⁴⁶ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q.91, a.2.

²⁴⁷ Cfr. Martin Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, 256, nota 2.

²⁴⁸ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q.91, a.2.

²⁴⁹ Cfr. *ibidem.*, I-II, q.94, a.2.

comparte la inclinación a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad²⁵⁰. Estas inclinaciones son pues constitutivas de la esencia del hombre en cuanto sustancia, animal, y animal racional, esencia que lleva consigo la unión sustancial entre cuerpo y alma. El espectro de estas inclinaciones naturales es mucho más amplio que el de las inclinaciones naturales de la filosofía moral kantiana, las cuales se reducen a lo observable empíricamente por el hombre.

Cada una de estas inclinaciones tiene un fin que es esclarecido por la razón natural, la cual, a su vez, tiene una inclinación a la verdad. “Cualquier operación de la razón y de la voluntad surge en nosotros a partir de algo que nos es natural”²⁵¹, dice Tomás. “Por tanto, el hombre naturalmente quiere no sólo el objeto de la voluntad, sino también lo que conviene a las otras potencias: como el conocimiento de lo verdadero, que corresponde al entendimiento; o el ser, el vivir y otras cosas semejantes, que se refieren a la consistencia natural. Todas estas cosas están comprendidas en el objeto de la voluntad como bienes particulares”²⁵². La razón natural que, como vimos, es luz, ilumina o hace visibles tanto los bienes inteligibles inherentes a nuestras inclinaciones naturales como los males que se oponen a ellos, en la medida en que no es impedida por causas externas a ella²⁵³. En este punto Tomás sigue la doctrina aristotélica²⁵⁴ según la cual el intelecto como tal, en el nivel de los principios, no puede errar y es siempre recto, aunque puede ser extraviado por los sentidos y por la voluntad que es libre para oponerse a lo que la razón le presenta como un bien²⁵⁵. También las inclinaciones naturales tomasianas encuentran un cierto correlato en la virtud natural aristotélica, según la cual cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, ya que desde que nacimos somos justos, moderados, valientes y todo lo demás, aunque estos modos de ser sin la razón prudente pueden ser dañinos²⁵⁶.

²⁵⁰ Cfr. *ibidem*.

²⁵¹ Cfr. *ibidem*., I-II, q.91, a.2, ad.2.

²⁵² Cfr. *ibidem*., I-II, q.10, a.2.

²⁵³ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristiano, 2007), III, cap. 129; y Martin Rhonheimer, “Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law”, en *Studies in Christian Ethics* 19.3 (2006), 365–366.

²⁵⁴ Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, III.10.433^a.27–28.

²⁵⁵ Cfr. Rhonheimer, *Nature as Reason*, 366.

²⁵⁶ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI.13.1144b 2–17.

Ahora bien, son esas mismas inclinaciones las que constituyen a la razón natural como razón práctica, porque, como dice Tomás, “todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como algo que debe ser evitado. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales”²⁵⁷. Así por ejemplo, el precepto de cuidar la propia vida es establecido por la razón natural a partir de la experiencia de la inclinación natural que el hombre comparte con todos los seres sustanciales a mantenerse en el ser. En Kant, al contrario, la persona no puede establecer el deber de cuidar la propia vida a partir de una inclinación hacia ella²⁵⁸, porque esa inclinación sería sólo sensible y encerraría a la persona en la búsqueda de una satisfacción individual y contingente, lejos de la universalidad de la ley moral²⁵⁹. En el individuo kantiano todas las inclinaciones son sólo sensibles y no pueden ser principios o motivos de acciones moralmente buenas. En Tomás de Aquino, en cambio, todas las inclinaciones, también las sensibles, pueden ser principios o motivos de las acciones moralmente buenas.

La razón, para pensarse a sí misma como práctica, dice Kant, tiene que hacerlo desde un punto de vista fuera de los fenómenos, en un mundo inteligible, punto de vista que no es posible bajo los influjos de la sensibilidad²⁶⁰. Según este punto de vista, la razón toma un interés inmediato en la acción, interés puro, sólo cuando la validez universal de la máxima determina la voluntad. Si la voluntad se determina por un objeto del deseo, o por un sentimiento particular del sujeto, la razón toma un interés mediato en la acción, meramente empírico, que no puede fundar la moralidad del acto²⁶¹. “Si de la razón pura que piensa ese ideal separamos toda materia”, dice Kant, “esto es, todo conocimiento de los objetos, no nos quedará más que la forma, a saber: la ley práctica de la universal validez de las máximas (...) como posible causa eficiente, esto es, como causa determinante de la voluntad”²⁶².

²⁵⁷ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q.94, a.2.

²⁵⁸ Cfr. *GMS*, Ak IV pp. 397–398.

²⁵⁹ No es que esa inclinación sensible sea mala moralmente, como tampoco ninguna otra inclinación sensible. La voluntad es mala al elegirla como motivo de una acción (Cfr. *R* Ak VI pp. 32-33).

²⁶⁰ Cfr. *GMS*, Ak IV p. 458.

²⁶¹ Cfr. *ibidem.*, Ak IV 459-460.

²⁶² Von der reinen Vernunft, die dieses Ideal denkt, bleibt nach a Abonderung aller Materie, d. i. Erkenntniss der Objecte, mir nichts als die form übrig, nämlich das praktische Gesetz der

El hombre como ser racional debe considerarse a sí mismo como “inteligencia”, dice Kant, y como perteneciente al mundo inteligible, no al mundo sensible. Así tiene dos puntos de vista desde los cuales considerarse a sí mismo: el primero, en cuanto que pertenece al mundo sensible bajo leyes naturales heterónomas, y el segundo, en cuanto pertenece al mundo inteligible bajo leyes independientes de la naturaleza, no empíricas, fundadas sólo en la razón²⁶³. En el contexto del neokantismo Korsgaard, en la línea de interpretación de Rawls, ha afirmado que la fuerte distinción y separación realizada por Kant entre dos mundos en el hombre, el de los “noumenos” y el de los “fenómenos”, situando la moralidad sólo en el primero, no es una distinción ontológica, sino más bien una diferencia entre actividad y pasividad. Por eso la mente impone la forma de la ley en una materia o contenido dado en los mismos términos aristotélicos, lo cual es verdad tanto en la filosofía teórica como en la filosofía práctica de Kant. Nosotros creamos normas y valores imponiendo la forma de la ley sobre máximas cuyo contenido nos es dado por experiencia²⁶⁴.

Si analizamos más en detalle esta homologación establecida por Korsgaard entre Kant y Aristóteles, nos encontramos con unas diferencias tan importantes entre ambos filósofos que prácticamente la invalidan. Por una parte, hemos dicho que Aristóteles no se interesó en desarrollar una teoría de los principios morales o ley moral, por lo que no encontramos en su ética una forma legisladora universal, como en Kant, la cual se pueda imponer a lo dado por experiencia. Para Aristóteles, la moralidad de las acciones se le muestra al hombre virtuoso sin más²⁶⁵, no a través de una norma abstracta, sino en la manera de realizar la acción²⁶⁶. Esto significa que la razón práctica aristotélica no es un principio o una forma pura que se pueda imponer a lo dado por experiencia, sino que posee desde un principio una dimensión *orética*, porque los apetitos la proveen de razones germinales para actuar²⁶⁷.

Allgemeingültigkeit der Maximen (...) als mögliche wirkende, b. i. als den Willen bestimmende, Ursache zu denken... (Ibidem., Ak IV p. 462).

²⁶³ Cfr. ibidem., Ak IV, p. 452.

²⁶⁴ Cfr. A. M. González, “Ethics at the Intersection of Kant and Aristotle”, 777.

²⁶⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III.4. 1113^a 28–30.

²⁶⁶ Cfr. Ana Marta González, “Aristotle and Kant on Practical Reason”, en *Acta Philosophica*, 2009, vol. 18, 106.

²⁶⁷ Cfr. ibidem., 110–111.

Por otra parte, dentro de la tradición aristotélica hemos visto que Tomás de Aquino desarrolló una teoría de la ley moral universal, la cual es conocida por la razón natural a partir de la experiencia. Parece más adecuado por tanto establecer la comparación recién citada de Korsgaard entre Kant y Tomás, más que entre Kant y Aristóteles. En el trasfondo de la comparación establecida por Korsgaard está la sugerencia de entender la *relación* entre materia y forma en el conocimiento práctico de Kant como la *unión* entre materia y forma en el conocimiento práctico de la tradición aristotélica. En el primer caso hablo sólo de relación porque me parece que no hay unión como en el segundo caso, lo cual hace una diferencia esencial entre el conocimiento práctico–moral de ambas tradiciones, y supone dos antropologías radicalmente distintas.

Según Korsgaard la moralidad, en el pensamiento de Kant, necesita materia sobre la cual trabajar, la cual proviene de la naturaleza empírica del hombre²⁶⁸. En efecto, para llegar a establecer, por ejemplo, una ley práctica moral según la cual no se puede negar un depósito cuyo establecimiento no pueda probarlo nadie, tengo que haber proporcionado a la razón pura práctica el contenido de una máxima mía según la cual deseo aumentar mi fortuna por todos los medios seguros, y la posibilidad de quedarme con un depósito que está en mis manos y cuyo propietario ha muerto sin dejar nada escrito acerca de él²⁶⁹. En otras palabras, la ley moral universal se establece en ese caso a partir de lo que Korsgaard ha denominado una “identidad práctica” empírica o contingente²⁷⁰, que en este caso es el deseo de apropiarse del depósito concreto que encuentro frente a mí. Nadie piensa una ley moral universal completamente en el vacío. El problema es que Kant dice que la voluntad, para observar la ley práctica universal en este caso, no puede alegar la propia inclinación, es decir la codicia, como el fundamento de su determinación, porque la inclinación, lejos de ser apta para una legislación universal, tiene que plegarse más bien a la forma de una ley universal²⁷¹. Como dice Korsgaard interpretando a Kant, la función de la razón es legislar para el bien del todo, mientras que la función del deseo es hacer proposiciones legislativas impulsado por las necesidades e intereses empíricos de la persona. Es decir, la razón y el deseo no son

²⁶⁸ Cfr. A. M. González, “Ethics at the Interserction of Kant and Aristotle”, 778.

²⁶⁹ Cfr. *KpV*, V pp. 27-28.

²⁷⁰ Cfr. A.M. González, “Ethics at the Interserction of Kant and Aristotle”, 778.

²⁷¹ Cfr. *KpV*., V p. 28.

propriadamente rivales, sino que juegan diferentes roles *funcionales*²⁷². Ahora bien, precisamente por jugar diferentes roles, razón y naturaleza son dos factores que entran en relación, pero permanecen siendo independientes el uno del otro.

De todo ello se desprende ciertamente que la inclinación no es un principio del obrar moral, como la razón, sino que debe plegarse a los dictámenes de esta última, permaneciendo en su identidad distinta, estableciéndose una relación con la razón que de ninguna manera es unión en una misma naturaleza. Aunque la razón necesite de la materia para establecer la ley práctica universal, sigue siendo una facultad que se impone a una materia que le es ajena, proveniente de la naturaleza empírica del hombre. Razón y materia son entonces principios yuxtapuestos, y sólo el primero impone la moralidad, sin tomar nada del segundo, sino sólo poniéndole ciertos límites. Este tipo de relación entre forma y materia en el conocimiento moral es enteramente extraño a Aristóteles, para quien existe una unión sustancial entre el cuerpo y el alma espiritual en el hombre y, por tanto, entre las facultades de ambas partes de la naturaleza humana. Para Kant existe una cierta oposición entre esos dos principios porque, como dice Korsgaard, la razón legisla para el bien del todo, mientras que el deseo propone legislar para la satisfacción de necesidades e intereses empíricos del individuo²⁷³. Esa oposición la resuelve, en el virtuoso, la razón práctica o voluntad que impone la ley universal. Según Aristóteles, por el contrario, el virtuoso, que es el prudente, conoce el universal en el mismo singular sensible²⁷⁴, universal que se refiere al bien o fin de toda la naturaleza del hombre, tanto sensible como espiritual.

Tomás de Aquino prosigue la tradición del hilemorfismo práctico aristotélico, al cual perfecciona con su teoría de la razón natural y de las inclinaciones naturales del hombre. La razón natural conoce la ley moral universal, que no es para Tomás algo que se impone a lo mensurado, estableciendo límites en la actividad del hombre. Al contrario, para Tomás que algo se halle medido y regulado se debe a que participa de la medida y de la regla. No hay heterogeneidad entre lo medido y la regla. Ahora bien, todas las cosas se encuentran sometidas a la divina providencia en cuanto están medidas y reguladas por la ley eterna, es decir en cuanto bajo la impronta de esta ley se ven impulsadas a sus actos y

²⁷² Cfr. A.M. González, "Ethics at the Interserction of Kant and Aristotle", 778.

²⁷³ Cfr. *ibidem*.

²⁷⁴ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI.11.1143^a35–1143b5.

fines propios. El hombre participa de esta providencia de un modo superior, en cuanto por su razón participa de la razón eterna, por lo que se encuentra inclinado a los actos y fines debidos. Esta participación de la ley eterna en la criatura racional es la ley natural, que es el conocimiento de los fines debidos de nuestras inclinaciones naturales por medio de la razón natural, que es luz²⁷⁵. El hombre por tanto es capaz de conocer el deber por su razón natural, en lo que se encuentra una analogía con la razón práctica kantiana. La diferencia en esta analogía es que para Kant la razón no es natural, y se contrapone a la naturaleza del hombre aunque establezca una relación con ella.

En I-II, q.94, a.2, Tomás dice “que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando”. Es decir que la razón natural aprehende los fines debidos en los fines propios de las inclinaciones naturales. La razón natural no participa de la sabiduría eterna en directo, por decirlo de algún modo, sino a través de las “cosas”, tal como han sido creadas y se encuentran fuera de ella. En esto se manifiesta el realismo de Tomás frente al idealismo de Kant. ¿Cómo se realiza esa aprehensión? Tomás no lo explica en ese texto. Es una de las preguntas que hay que hacerle después del predominio cultural del formalismo kantiano. Pero en otros contextos de su obra contiene suficientes explicaciones como para dar una respuesta a esa interrogante²⁷⁶.

En Tomás de Aquino las distintas facultades del hombre, tanto sensibles como intelectuales, están integradas en la persona, en la cual hay unidad sustancial entre la materia y la forma, entre el cuerpo y el alma espiritual. El juego de las facultades se sigue por tanto de esa integración entitativa. En el centro o en lo profundo de esa interacción de facultades se encuentra la voluntad, apetito intelectual cuyo objeto es el bien en común, en el cual están incluidos los fines y las perfecciones de todas las otras potencias como bienes particulares²⁷⁷. La voluntad tiende por naturaleza a ese bien común, el cual se comporta en lo apetecible como los primeros principios de las

²⁷⁵ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q.91, a.2.

²⁷⁶ Martín Rhonheimer ha hecho una excelente interpretación de otros textos del Aquinate para dar respuesta a esa pregunta (Cfr. M. Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, 75–78).

²⁷⁷ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q.9, a.1.

demostraciones en lo inteligible²⁷⁸, porque la voluntad tiende a una forma presentada por el intelecto, por lo que su objeto proporcionado es la razón de bien o el bien universal²⁷⁹. Por eso las inclinaciones de cualquier parte de la naturaleza del hombre, también las sensibles como el concupiscible y el irascible, son ordenadas por la razón²⁸⁰.

Ese ordenamiento no hay que entenderlo en sentido kantiano, según el cual la razón examina las proposiciones de las máximas y les impone su punto de vista *a priori* sin tomar nada de ellas. Hay que entenderlo más bien como una iluminación del fin de la misma inclinación por parte de la razón natural, la cual lo explicita como un bien humano. Ahora bien, sólo los objetos de las inclinaciones racionales del hombre, pertenecientes, recordemos, al tercer nivel del orden indicado en I-II, q.94, a.2, son objetos adecuados a la voluntad. Los bienes sensibles o imaginables no son proporcionados a la voluntad, pero llegan a ser su objeto en cuanto son objetivados por la razón²⁸¹ como bienes humanos, pertenecientes a la perfección de toda la persona humana. La razón natural aprehende los fines de las inclinaciones naturales, los cuales son integrados dentro del orden de la razón que los comprende como fines de la persona humana, y como un contenido que constituye a su vez un precepto de la ley natural moral al que tiende la voluntad como a su objeto. El precepto es de la razón natural práctica, y ordena realizar cierto tipo de acciones. Ese mandato no surge de la misma inclinación, sino de la moción de la voluntad y, por eso, es libre.

El precepto no es impuesto por la voluntad sobre las inclinaciones en un acto de autodeterminación respecto a ellas, como en Kant. Para establecerlo, la razón natural aprehende la finalidad que tiene la inclinación para la vida humana en su conjunto, a partir de su objeto natural, ya sea espiritual o sensible. Esto no significa que la razón se quede en la naturalidad de las inclinaciones. Lo que hace la razón es integrarlas en su propio orden para la perfección de la persona humana entera. Esto es así respecto a todas las inclinaciones, pero podemos verlo ahora en relación a la inclinación a la sexualidad que, por ser sensible, se acerca más al esquema kantiano. A tenor de esta inclinación, dice Tomás, “se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos

²⁷⁸ Cfr. *ibidem.*, q.10, a.1

²⁷⁹ Cfr. *ibidem.*, q.1, a.2, ad.3.

²⁸⁰ Cfr. *ibidem.*, q.94, a.2, ad.2.

²⁸¹ Cfr. *ibidem.*, q.19, a.1, ad.3.

los animales, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes”²⁸². La mera naturalidad de esta inclinación impulsa, en su nivel instintivo, a actos de copulación y a ciertas relaciones de pareja que en algunos animales son relativamente estables y duraderas, pero que con frecuencia faltan por completo. La procreación animal va acompañada de ciertos efectos socializadores, en la mayoría de los casos muy limitados. En el hombre, en cambio, la sexualidad, aunque está condicionada por el instinto, no es guiada por él. Esta inclinación lleva al hombre a una relación entre dos personas, un varón y una mujer, los cuales objetivan la inclinación sensible como un bien humano, dándole una nueva “forma” a nivel de una persona que es unión sustancial entre cuerpo y espíritu. Entonces, las relaciones surgidas entre hombre y mujer en virtud del instinto sexual, y respecto a las consecuencias del acto sexual que son los hijos, se constituyen bajo la dirección de la razón –y de la voluntad guiada por la razón –, en amor, autoentrega de una persona a la otra, fidelidad, responsabilidad procreativa, indisolubilidad de la unión. Estos no son bienes que se añaden a la sexualidad, sino que son la sexualidad misma como bien humano²⁸³.

Ahora bien, la razón natural práctica aprehende los fines de las inclinaciones naturales espontáneamente para dirigir la acción, en el contexto del pensamiento de Tomás de Aquino²⁸⁴. De modo análogo la razón vulgar, según Kant, tiene siempre presente la ley moral, aunque no la precise abstractamente, y la usa como criterio para sus enjuiciamientos²⁸⁵. Sin embargo, ese conocimiento práctico depende en Tomás, como en Aristóteles, del carácter moral de la persona. En ellos, la razón es la medida del bien y del mal en las acciones, como en Kant, pero lo es, a diferencia de Kant, en cuanto el cuerpo humano es informado por un alma espiritual, que se distingue por su racionalidad. Por eso Aristóteles, cuando explica el argumento del *ergon*, dice que la condición para que el hombre actúe bien es que domine la razón, y que las tendencias que no son racionales por sí mismas se ordenen de conformidad con la razón, en cuanto son capaces de participar de la razón. La virtud moral consiste en que la parte irracional esté bien

²⁸² Cfr. *ibidem.*, q.94, a.2.

²⁸³ Cfr. Martin Rhonheimer, *La perspectiva de la moral* (Madrid, Rialp, 2000), 298–301.

²⁸⁴ “El bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación” (*Suma Teológica*, I-II, q.94, a.2).

²⁸⁵ Cfr. *GMS*, Ak IV pp. 403–404.

dispuesta como para ser persuadida por la razón²⁸⁶, y es así condición de la rectitud de esta última. Tomás coincide con Aristóteles en que la medida del obrar bueno es la razón, afirmando además que “la perversidad de la razón repugna a la naturaleza de la razón”²⁸⁷. Para que la razón acierte infaliblemente con el bien, basta que no se vea obstaculizada en su propia actividad judicativa –es decir en la racionalidad correspondiente a su naturaleza –, por una influencia “externa”²⁸⁸, es decir por las pasiones y la voluntad desordenadas, no virtuosas. Una razón equivocada no es razón. Ya que Tomás ha definido la razón natural como una “luz” impresa en el alma, se puede comparar su acto con un rayo de luz, según la metáfora de la luz. La luz no se puede emplear para oscurecer. En tanto que es luz ilumina, hace visible, permite que comparezca lo escondido. Pero la luz puede ser más débil o más intensa, sus rayos pueden chocar con obstáculos, pueden ser oscurecidos, filtrados o desviados. La facultad intelectual es como una fuente de luz, y su acto como un rayo de luz. Todo lo que falsee su acto no procede de ella, sino que es un obstáculo para su propio acto²⁸⁹.

3. Antropología y ética: Kant y Tomás de Aquino

Hemos considerado que la unión entre inclinaciones y razón práctica en Aristóteles y Tomás de Aquino, la moralidad de las acciones y las normas morales que las rigen se acoplan en una antropología metafísica. El obrar humano supone un sujeto, es decir una persona en la que hay unidad sustancial entre materia y forma, entre cuerpo y espíritu. El análisis de ese obrar tiene que hacerse en correlación con puntos de vista antropológico-metafísicos. Esto no significa que las normas que rijan la praxis moral deban deducirse de premisas antropológico-metafísicas. Significa más bien que el hombre común, en la deliberación racional de lo que debe hacer moralmente, es guiado también por las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana y por los buenos sentimientos o virtudes morales que son racionales.

Kant tiene justamente la posición contraria. Aunque coincide con estos filósofos clásicos en que las reglas morales no se deducen de premisas antropológico- metafísicas,

²⁸⁶ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I.13.

²⁸⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Comentario de la Ética a Nicómaco*, n.257.

²⁸⁸ Cfr. M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral*, 171.

²⁸⁹ Cfr. *ibidem.*, 174.

va mucho más allá considerando que no debe haber ningún acoplamiento de los principios morales en la antropología, ya que esta última es sólo empírica. Afirma que una metafísica de las costumbres debe estar cuidadosamente purificada de todo lo empírico, dándonos a conocer sólo lo que la razón pura puede por sí sola construir de forma *a priori*²⁹⁰. La filosofía moral no aprovecha ni lo más mínimo del conocimiento del hombre, es decir de la antropología, sino que le da, como a ser racional, leyes *a priori*²⁹¹. Establece así una separación radical entre antropología y razón pura práctica, la cual no es parte de la antropología. Según Schneewind, Kant no tiene ninguna respuesta acerca de la relación entre cuerpo y espíritu –o materia y forma– en la moralidad, salvo una conjetura que expone en *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, publicado por primera vez en 1766²⁹². Esta obra del período pre-crítico de Kant es un análisis irónico de la obra de Swedenborg que lleva ese título²⁹³, la cual publicó primero de forma anónima.

Swedenborg fue un científico y teólogo-místico contemporáneo de Kant, que creía recibir visiones de Dios sobre el mundo de los espíritus que estaban en contacto con el mundo terrestre. Kant combatió esas fantasías metafísico-espiritualistas, observando que el uso de una lógica en la presentación de las pretendidas visiones espirituales no constituye ninguna garantía de que correspondan a la realidad, por no estar fundadas en la experiencia. Sin embargo, posteriormente Kant no rechazó por entero esas ideas, al menos una de esas tesis: la posibilidad de un mundo inteligible en el cual los espíritus estén en contacto y relación mutuos²⁹⁴.

En la obra pre-crítica recién mencionada, en el capítulo dos, Kant hace una exposición de lo que Swedenborg intenta demostrar acerca de la comunidad existente entre nosotros, los hombres en el mundo, y los espíritus. Termina esa exposición diciendo que él intentará explicar la constitución sistemática de la unión entre el espíritu y el mundo a partir de una observación real y aceptable, y no sólo a partir de un concepto de la

²⁹⁰ Cfr. *GMS*, Ak IV, p. 389.

²⁹¹ Cfr. *Ibidem.*,

²⁹² Immanuel Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (*Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968), II, pp. 315-384. (La traducción al inglés es *Dreams of a spirit-seer elucidated by dreams of metaphysics*, en *Theoretical Philosophy 1755–1770*).

²⁹³ Cfr. J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, 505.

²⁹⁴ Cfr. voz Emanuel Swedenborg (1688–1772), en José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* (Barcelona, Ariel, 1994), Tomo IV, 3425–3426.

naturaleza del espíritu, como lo ha hecho Swedenborg, porque esto último no es más que una hipótesis²⁹⁵.

En el mismo momento en que nos proponemos satisfacer nuestras necesidades con cosas externas, dice Kant, nos sentimos ligados por cierta sensación que nos hace percibir una voluntad distinta, operativa dentro de nosotros, que nos fuerza a dirigir nuestro querer hacia el bienestar de los otros, aunque frecuentemente esto sucede en contra de nuestra voluntad y con fuerte oposición contra nuestras inclinaciones egoístas. Esa voluntad distinta es la fuente de nuestros impulsos morales, los cuales nos inclinan a actuar contra el interés por sí mismo. Reconocemos entonces que somos dependientes en nuestros motivos secretos de una *regla de la voluntad general*, que confiere *unidad moral* al mundo de los seres pensantes, y lo dota de una constitución sistemática formada de acuerdo con leyes puramente espirituales. Así como la ley de gravedad de Newton gobierna las tendencias de todas las partículas materiales por una fuerza denominada “atracción”, del mismo modo podemos suponer y representarnos el fenómeno de los impulsos morales en los seres pensantes como el efecto de una fuerza activa en virtud de la cual las naturalezas espirituales ejercen influencia unas sobre otras²⁹⁶.

Kant reconoce así el mundo de los espíritus a partir de la observación sobre lo que sucede en nosotros mismos. En esta explicación kantiana, realizada a la manera de Hume²⁹⁷, distinguimos dos modos de observación: la de la materia, de la cual se induce la ley de gravedad, y la de la propia mente. Al establecimiento de la “gravitación” de la materia, Newton llegó por medio de la observación y ciertas demostraciones matemáticas, que no quiso mezclar, según Kant, con disputas filosóficas fastidiosas acerca de la causa de esa tendencia²⁹⁸. Debemos suponer por tanto que en el caso del descubrimiento en nuestra mente de una voluntad general que une moralmente a todos los seres pensantes a través de su espíritu, no debemos tampoco preguntarnos por la causa de esa voluntad espiritual ni por su consistencia metafísica.

En todo caso, a partir de esos dos tipos de observación de los hechos, tanto físicos como espirituales, no se puede establecer la unión entre cuerpo y espíritu, entre materia y

²⁹⁵ Cfr. *Träume*, Ak II, pp. 329-334.

²⁹⁶ Cfr. *ibidem.*, Ak II, pp. 334-337.

²⁹⁷ Cfr. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford, The Clarendon Press, 1960), xxii-xxiii.

²⁹⁸ Cfr. *Träume*, Ak II, pp. 335-336.

forma, que salvaría a Kant de su formalismo moral. En el mismo capítulo referido de *Träume eines Geistersehers*, afirma que la representación que el alma humana tiene de sí misma como espíritu, por medio de una intuición inmaterial, a través de la cual está en relación con seres de la misma naturaleza, es muy distinta a las representaciones que tiene el alma humana cuando es consciente de sí misma como “ser humano”, a través de imágenes extraídas de las impresiones recibidas por los órganos del cuerpo, las cuales sólo pueden referirse a las cosas materiales. De acuerdo con esto, si bien es verdad que hay un solo sujeto el cual es simultáneamente miembro del mundo visible y del mundo invisible, no hay, sin embargo, una y la misma persona para las representaciones de un mundo y del otro, debido a la manera distinta de constituirse las ideas relativas a ambos mundos. Así, lo que yo pienso como espíritu no es recordado por mí como ser humano, y, al contrario, mi estado como ser humano no entra en absoluto en la representación de mi mismo como espíritu²⁹⁹.

Es verdad que todas estas afirmaciones kantianas son establecidas como respuesta a un análisis irónico de la obra de Swedenborg, por lo que el talante con que la escribe es más bien jocoso. Sin embargo, como dice el mismo Schneewind, es natural que leamos esas páginas a la luz de lo que conocemos de las obras maduras de Kant, y que percibamos que el grado al cual estas obras maduras llevan sus primeras especulaciones es sorprendente³⁰⁰. Al comienzo de esta sección vimos con qué radicalidad afirma Kant en la *Grundlegung* que la filosofía moral no aprovecha ni lo más mínimo del conocimiento del hombre, es decir de la antropología, sino que le da, como a ser racional, leyes *a priori*³⁰¹. Porque la antropología se refiere, según Kant, al “ser humano”, y no al hombre como espíritu.

En la tradición aristotélico–tomista encontramos, en cambio, una antropología metafísica que abarca al hombre según ambas dimensiones, corpórea y espiritual, lo que nos permite explicarnos el conocimiento de la ley moral universal desde principios afines al hombre como unión sustancial entre cuerpo y alma espiritual y, por tanto, desde las facultades de ambas partes de la naturaleza humana. En la base del conocimiento de la moralidad de las acciones y de la ley moral hay en Aristóteles y en Tomás de Aquino una

²⁹⁹ Cfr. *ibidem.*, pp. 337-338.

³⁰⁰ Cfr. J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, 506.

³⁰¹ Cfr. *Ibidem.*, 19.

antropología de la virtud moral en que se manifiesta esa unión sustancial, enteramente desconocida por Kant. Seguramente por eso el “Tratado de las virtudes en general” y el “Tratado de los vicios y pecados” se encuentran en Tomás de Aquino antes que el “Tratado de la ley en general”.

La virtud no es, en ese contexto, nada más que fuerza de la voluntad o racionalidad. No consiste en someterse al imperativo categórico, o en tener consciencia del deber o estar resuelto a hacer el bien. Es la armonía interna del hombre y de todas sus tendencias con la razón. La virtud moral es la integración de lo sensible–corporal en la lógica del espíritu³⁰². Con ella, los apetitos sensibles se conforman con la razón, y *participan* de algún modo de ella, llegando a ser *principios* de las acciones morales³⁰³. Porque la virtud de la parte apetitiva es cierta disposición firmemente impresa por la razón en ella³⁰⁴. Por eso no existe una oposición entre la acción virtuosa y la acción placentera como en Kant. Dice Aristóteles que “ni siquiera es bueno el que no se complace en las acciones buenas, y nadie llamará justo al que no se complace en la práctica de la justicia, ni libre al que no se goza en las acciones liberales, e igualmente en todo lo demás. Si esto es así, las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables”³⁰⁵.

Conclusión

En la tradición ilustrada de Kant y en la tradición aristotélica de Tomás de Aquino encontramos los mismos elementos para explicar la experiencia moral: razón práctica del hombre común, ley moral, voluntad, inclinaciones naturales. Pero la relación de estos elementos entre sí varía radicalmente de una tradición a otra, ya que en la tradición kantiana la razón práctica y la ley moral son completamente heterogéneas respecto a las inclinaciones naturales. En la tradición aristotélica de Tomás de Aquino, en cambio, la razón práctica que conoce la ley moral es parte de la naturaleza del hombre. En la tradición kantiana la ética se encuentra completamente separada de la antropología, y no se conoce a partir de la experiencia. En la tradición aristotélica de Tomás de Aquino la ética se conoce a partir de la experiencia y, si bien no se deduce de la antropología, su

³⁰² Cfr. M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral*, 204–209.

³⁰³ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.58, a.2.

³⁰⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general* (Pamplona, Eunsa, 2000. Traducción de Laura El Corso de Estrada), a.9.

³⁰⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1099^a 17–22.

conocimiento es explicable a partir de ella. En la moralidad kantiana la racionalidad es enteramente separada de la naturaleza del hombre. La moral aristotélico-tomista es también racional, pero con una racionalidad natural que se acopla a las tendencias de la naturaleza.

Las inclinaciones sensibles de la ética kantiana no pueden actuar conjuntamente con la voluntad del deber establecida por la razón práctica. Aunque pueden formar parte de la materia de la acción que se constituye como deber, de ninguna manera pueden ser el motivo de dicha acción, el cual sólo puede ser formal. En la experiencia aristotélico-tomista, en cambio, hay una integración de lo sensible en la lógica del espíritu, hasta tal punto que los apetitos sensibles llegan a ser principios de las acciones morales buenas, siguiendo a la razón.

Tras estas diferencias fundamentales entre Kant y la tradición aristotélica, encontramos dos concepciones radicalmente distintas acerca de la relación entre antropología y ética. Si bien Kant, tanto como Aristóteles y Tomás de Aquino, no deduce la ética de la antropología; va mucho más lejos que estos dos al afirmar que la filosofía moral no aprovecha nada del conocimiento del hombre, es decir de la antropología. La antropología metafísica de la tradición aristotélico-tomista permite, en cambio, explicar el conocimiento de la ley moral a partir de la integración de las facultades sensibles y espirituales del hombre.

ARISTÓTELES: ASPECTOS FUNDAMENTALES DE SU DETERMINISMO PSICOLÓGICO

Antonio García Ninet

Por lo que se refiere a la polémica acerca de si Aristóteles defendió el determinismo o no, R. Sorabji indica que entre los diversos comentaristas no existe una interpretación unitaria acerca del punto de vista aristotélico: Cicerón lo habría considerado como determinista, mientras que Alejandro de Afrodisia lo habría visto como indeterminista; y modernamente “algunas de las más elocuentes interpretaciones son deterministas”, especialmente las de Loening, Gomperz y Hintikka. Añade Sorabji que desde la perspectiva de Gauthier, de Allan y de otros autores el de-terminismo aristotélico se referiría al área de la *acción humana*, mientras que desde la perspecti-va de Mansion dicho determinismo se extendería a todas las áreas a excepción de la de la acción humana³⁰⁶. En el presente trabajo se analiza esta cuestión, llegándose a la conclusión de que, a pe-sar de la existencia de textos aislados que podrían interpretarse en un sentido contrario al deter-minismo, el pensamiento aristotélico es en líneas generales inequívocamente determinista, tanto en su Metafísica como en su teoría acerca de los actos humanos.

En el presente trabajo me propongo tres objetivos: En *primer* lugar, mostrar que el pensa-miento aristotélico relacionado con la conducta humana tiene carácter determinista; por lo que se refiere a este punto me centraré inicialmente en el estudio del acto voluntario de *proáiresis*, co-mo acto elegido y resultante de la deliberación; en *segundo* lugar, analizaré críticamente las di-versas variantes de determinismo psicológico que aparecen en la obra aristotélica; y, en *tercer* lugar, analizaré el tratamiento aristotélico del fenómeno de la *akrasía* mediante el *silogismo práctico*, doctrina que le sirve especialmente para mostrar que los actos de *akrasía* no represen-tan una refutación de la doctrina socrática sino que siguen siendo explicables desde el determi-nismo –al margen de que Aristóteles en ningún momento hiciera referencia explícita al “deter-minismo” ni al “libre albedrío”-, poniendo de manifiesto la influencia que recibe del *intelectua-lismo socrático* así como la consistencia de este punto de vista, a pesar de que en algunos mo-mentos el gran pensador de Estagira no

³⁰⁶ R.Sorabji: *Necessity, cause and blame: Perspectives on Aristotle's theory*, p. X; Duckworth, London, 1980: “As to which areas are deterministically treated, disagreement is as strong as ever: Gauthier, Allan and others say the area of human action, while A.Mansion says everything except that area”.

fuera coherente con la línea general determinista por la que transcurre su interpretación del comportamiento humano.

1. En la clasificación aristotélica de los actos humanos se diferencian, en primer lugar, dos tipos fundamentales: los *voluntarios* y los *involuntarios*. Como su nombre indica, la diferencia entre ellos consiste en que mientras los primeros son aquellos cuyo principio se encuentra en uno mismo³⁰⁷, los últimos son los que se hacen *por fuerza o por ignorancia*³⁰⁸. Entre los *actos voluntarios* Aristóteles distingue los *espontáneos* y los *elegidos* o *actos de "proáiresis"*³⁰⁹. El motivo de esta distinción consiste en que el *acto espontáneo* no va precedido de *deliberación*, mientras que el de *proáiresis* sí³¹⁰. Como una clase especial de actos voluntarios, Aristóteles menciona los realizados *por temor*, por cuanto parecen encontrarse en una situación intermedia entre los voluntarios y los involuntarios: Se aproximan a los voluntarios, "ya que son preferibles en el momento en que se ejecutan"³¹¹, aunque considerados aisladamente serían involuntarios, en cuanto *nadie los elegiría por ellos mismos*³¹². Este es el motivo por el cual les da el nombre de *actos mixtos*, pero, en último término, los considera *voluntarios*, por cuanto es uno mismo quien decide realizarlos y no empujado por fuerzas externas o por *ignorancia* de su sentido y finalidad. Sin embargo, en su tratamiento de los *actos involuntarios por fuerza* Aristóteles critica a quienes incluyen bajo esa clasificación los actos que se realizan *por el agrado* que producen³¹³. Su réplica a este planteamiento consiste en indicar que "lo forzoso es aquello cuyo principio viene de fuera *sin que contribuya nada el forzado*"³¹⁴. De acuerdo con su definición de *lo voluntario*, la crítica aristotélica es acertada y por ello, las acciones que se realizan con agrado -al igual que las que se realizan por temor- son efectivamente *voluntarias*.

1. 1. El acto de proáiresis.- Por lo que se refiere al acto de *proáiresis*, indica Aristóteles que "el principio de la acción [...] es la elección, y el de la elección el deseo y la

³⁰⁷ *Ética Nicomáquea*, III 1 1110a. Obra citada en adelante con las siglas "ÉN".

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ EN III 1 1111b 6-10.

³¹⁰ EN V 8 1135b 9-11.

³¹¹ EN III 1 1110a 12-13.

³¹² EN III 1 1110a 19-20.

³¹³ EN III 1 1110b 10.

³¹⁴ EN III 1 1110b 13-15. La cursiva evidentemente es mía.

razón orientada a un fin”³¹⁵, que el fin no es objeto de elección, que la orientación a un *fin* es algo que en todo ser viene dado por su *naturaleza* y que se identifica con el *bien*, el cual “es aquello a que todas las cosas tienden”³¹⁶. La relación entre la deliberación (*bouleusis*) y la elección (*proairesis*) consiste en que mediante la primera se consideran los medios que conducen al fin deseado y en que, completado el análisis de los medios y descubierta cuál es la acción inicial que conduce al fin, se produce la *elección* o *proairesis*, tanto en su vertiente mental -*decisión*-, como en su vertiente material -*ejecución*³¹⁷-. La consideración del *fin* es la base principal de la distinción entre el *deseo* [*órexis*], la *deliberación* [*bóuleusis*] y la *elección* [*proairesis*], pues, mientras el *deseo* se relaciona con el *fin*, la *deliberación* [*bóuleusis*] y la *elección* [*proairesis*] se relacionan con los *medios* para alcanzar el *fin*. De acuerdo con este planteamiento, Aristóteles defiende la existencia de una *conexión necesaria entre la deliberación y la elección*, afirmando que “se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación”³¹⁸.

Como se ha dicho antes, el carácter *libre* o *determinista* de los actos de *proairesis* ha sido objeto de polémica, pues ciertamente hay algún texto aristotélico que parece defender la doctrina del libre albedrío, a pesar de que en la inmensa mayoría se rechaza esta doctrina de manera al menos implícita en cuanto Aristóteles acepta de forma explícita el intelectualismo socrático.

Un texto especialmente importante en relación con esta problemática es el que se encuentra en la primera parte del pasaje que va desde ÉN III 5 1113b 7 hasta ÉN III 5 1114a 24, el cual representa la exposición *sucesiva* de *dos teorías*. En la primera parte parece que Aristóteles defiende la doctrina del *libre albedrío*, mientras que la *segunda*, sin negar el carácter *voluntario* de muchas acciones, representa una defensa del *determinismo psicológico*. En relación con cada una de ellas Aristóteles expone los argumentos que considera más adecuados para su defensa sin que exista en el texto griego ninguna otra partícula que sugiera que se trata de *hipótesis alternativas* que la conjunción adversativa

³¹⁵ EN VI 2 1139a 30-32: “*práxeos men oun arkhé proairesis [...] proairéseos de órexis kai lógos ho héneka tinós*”. M.Araujo-J.María traducen “*lógos*” por “elección” en lugar de por “razón”, que, por ser su significado habitual y tener pleno sentido en la frase, es el que incluyo en la traducción.

³¹⁶ EN I 1 1094a 3.

³¹⁷ H.H. Joachim: *The Nicomachean Ethics*, p. 101. Clarendon Press, Oxford, 1962.

³¹⁸ EN III 3 1113a 3-4.

“de”³¹⁹. Como conclusión de estas reflexiones, considera que en cualquiera de ambos casos las acciones serán *voluntarias*, “porque el hombre bueno hace el resto voluntariamente”, y “porque estará igualmente en poder del malo la parte que él pone en las acciones, si no en el fin”³²⁰. A continuación se analizan estas alternativas:

1.1.1. La parte de dicho texto que parece defender el *libre albedrío* es la que sostiene la do-ble posibilidad de actuar o no actuar, de obrar bien o de obrar mal, diciendo: “siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí [...] En otro caso debería [...] afirmarse que el hombre no es generador de sus acciones como de sus hijos. Pero, si esto es evidente [...], las acciones cuyos principios están en nosotros dependerán también de nosotros y serán voluntarias [...] Pero acaso alguno es de tal índole que no presta atención. Pero los hombres mismos han sido causantes de su modo de ser por la dejadez con que han vivido, [...] pues son las respectivas conductas las que hacen a los hombres de tal o cual índole [...] Si alguien comete a sabiendas acciones a consecuencia de las cuales se hará injusto, será [sería]³²¹ injusto voluntariamente”.

Este pasaje “parece” una clara defensa de la doctrina del libre albedrío. Sin embargo, se podría objetar aquí que lo que Aristóteles quería dar a entender era que en la cadena de factores que desembocaban en la *proáiresis* había un elemento especialmente importante que era la *decisión*, en cuanto el decir sí o no a cualquier acción *dependía* de cada uno y, por eso, consideraba tales acciones como *voluntarias* (*hekoúsioi*), término especialmente interesante porque Aristóteles lo aplicó no sólo a los actos de *proáiresis*, exclusivos del ser humano por ir precedidos de *deliberación*, sino también al resto de los animales, cuya conducta también era *voluntaria*, en cuanto también ellos actuaban por

³¹⁹ EN III 5 1114a 31: “*ei de tis legoi...*”. La partícula “de” ha sido mal traducida en la versión de María Araujo-Julián Marías, puesto que la traducen por la conjunción *ilativa* “por tanto”, a pesar de que Aristóteles sólo había utilizado una conjunción *adversativa*, que sólo reflejaría la oposición entre las teorías expuestas, y a pesar de que lo que sigue no es una consecuencia de lo anterior. Parece, por ello, más adecuada la traducción de Julio Pallí, en la que no aparece esa gratuita conexión *ilativa* que hace el texto ininteligible.

³²⁰ EN III 5 1114b 18-21.

³²¹ EN III 5 1113b 7 – 5 1114a 14. He corregido la traducción que M. Araujo y Julián Marías hacen de esta línea, pues mientras ellos traducen “será injusto voluntariamente”, he traducido “sería injusto voluntariamente”, pues la forma verbal utilizada por Aristóteles en la apódosis de la oración condicional es el optativo “*eíe*” junto con la partícula “*án*”, propio de las condicionales potenciales, y no el futuro “*éstai*”, más adecuado para una condicional real. Este detalle puede ser importante en cuanto podría significar que Aristóteles plantea esta cuestión como una simple hipótesis y así salvaría la contradicción de aceptar y rechazar al mismo tiempo la doctrina socrática.

sus propios impulsos y deseos, aunque no de-liberasen. Por ello, si Aristóteles quería referirse de manera especial a los actos de *proáiresis* considerándolos como actos “libres” en un sentido que fuera más allá que el de la *volunta-riedad* que caracterizaba a aquellos actos humanos y animales que no fueran consecuencia de factores externos a su propio ser, ¿por qué no utilizó un término distinto de los de “*hekón*” –queriendo- o “*hekoúision*” –voluntario-? De hecho, como más adelante se verá son varios los críticos de la obra aristotélica que consideran que Aristóteles en ningún momento se planteó el problema del “libre albedrío” y que el término utilizado en aquellos tiempos para referirse a la libertad era el sustantivo “*eleuthería*” –libertad- o el adjetivo “*eleutherós*” -libre-, que tenían un sentido político, contrapuesto al de “*doûlos*” –esclavo-.

Pero, suponiendo que Aristóteles hubiera querido referirse a ese tipo de libertad al que llaman “libre albedrío”, se podrían aceptar que su punto de vista es correcto en general cuando dice que “son las conductas particulares las que hacen a los hombres de tal o cual índole”³²². Sin embargo, cuando considera que llegar a ser “de tal o cual índole” sería consecuencia de sucesivos “actos de libertad” en el sentido más absoluto de este concepto y partiendo de una situación de indefinición previa, se olvida de su propio pensamiento acerca de esta cuestión y llega a considerar “censurables” las conductas por las cuales uno se ha hecho injusto porque “el injusto y el licencioso podían en un principio no llegar a serlo”³²³, mientras que “nadie censura [...] a los que son feos por naturaleza, pero sí a los que lo son por falta de ejercicio y abandono”³²⁴. Ahora bien, ¿es contradictoria la *censura* con el *determinismo*? Lo sería si la entendiésemos como un reproche por haber obrado mal a sabiendas. Pero la *censura* puede tener un sentido distinto y es el que pudo tener en Aristóteles: Un entrenador *censura* a determinado jugador no por otra finalidad sino la de motivarle para que en lo sucesivo no cometa los mismos errores. Es decir, que la misión de la *censura* no consiste en tales casos en manifestar una condena de un acto sin más finalidad que la condena misma, sino en tratar de concienciar a su autor de nuestro propio descontento y, sobre todo, de nuestra convicción de que, si de verdad quiere, puede actuar mejor en su trabajo, en el deporte, etc. Lo cual repercutirá en que sea especialmente valorado por la comunidad y por aquellas personas

³²² EN III 5 1114a 7.

³²³ EN III 5 1114a 20-21.

³²⁴ EN III 5 1114a 24-25.

cuyo juicio realmente le importa. Y justamente esa forma de *censura* tiene pleno sentido desde el deter-minismo³²⁵, mientras que no lo tendría desde la doctrina del libre albedrío, ya que desde tal doctrina aceptar que la *censura* pudiera *condicionar* y *modificar* la conducta ajena sería con-tradictorio con esa doctrina.

Es posible que en algún momento Aristóteles incurriese en la contradicción de rechazar el intelectualismo socrático, como cuando dice: “Si alguien comete a sabiendas acciones a consecuencia de las cuales se hará injusto, *sería* injusto voluntariamente³²⁶. Sin embargo en contra de esta hipótesis en la *Ética Eudemia* aparece un texto muy similar al de la *Ética Nicomá-quea*, pero que resulta muy esclarecedor respecto a esta cuestión porque delimita con mayor cla-ridad el alcance de esa “libertad” que en ambos textos defiende. En efecto, se dice en la *Ética Eudemia*: “es evidente que las acciones de las cuales el hombre es el principio y dueño, pueden suceder o no, y que de él depende que se produzcan o no, al menos aquéllas de cuya existencia o no es soberano”³²⁷, pero a estas palabras añade la importante consideración de que “todo lo que uno hace voluntariamente lo hace deseándolo, y lo que uno desea lo hace voluntariamente, pero *nadie desea lo que cree que es malo*”³²⁸, de manera que, sin rechazar el carácter voluntario de los actos de *proáiresis*, *los supedita al determinismo ejercido por el bien*, por lo que, de acuerdo con este planteamiento y en contra de la hipótesis del anterior, nadie cometería *a sabiendas* “acciones a consecuencia de las cuales se [hiciera] injusto voluntariamente”³²⁹.

Además de estas consideraciones, conviene tener en cuenta que en cuanto el concepto de *hexoúision* lo aplica no sólo a determinados actos humanos sino también animales, en tal caso defender que desde la perspectiva aristotélica el hombre es libre porque sus actos son “*hekoú-sioi*”, implicaría por ello mismo que también el resto de animales es libre porque también sus actos son “*hekoú-sioi*” en muchas ocasiones.

En cualquier caso más adelante se verá que, al margen de la ambigüedad de algunos tex-tos, son muchísimos más aquéllos en los que Aristóteles defiende el intelectualismo socrático, doctrina que además es coherente con su filosofía en general y con su *Metafísica*,

³²⁵ De hecho ésa es la finalidad de los premios y los castigos, según lo indica Aristóteles en EN III 5 1113b 23-26.

³²⁶ EN III 5 1114a 12-14. En la nota 16 explico por qué traduzco por “sería” el verbo que M. Araujo - J. Marías traducen por “será”.

³²⁷ *Ética Eudemia* (citada en lo sucesivo con las siglas “EE”), 1223a 3-5.

³²⁸ EE II 7 1223b 5-7. El subrayado es mío.

³²⁹ EN III 4 1113b 6 - 1114a 14.

su Física y su Psicología en particular. Y, por ello mismo, su aparente defensa de una libertad al margen del de-terminismo podría ser una incoherencia en el conjunto de su pensamiento, pero también podría ser una defensa *aparente* de esa libertad para referirse *realmente* al *condicionamiento* de los ac-tos *voluntarios* para que se adaptasen a las normas de la *pólis*, lo cual, como ya se ha dicho, sólo tiene sentido desde el *determinismo*.

Por otra parte, para referirse al *poder de obrar en un sentido o en otro*, Aristóteles utiliza una expresión que conviene analizar. Se trata de las palabras “*eph’hemîn eînai*” [“estar en noso-tros”, “depender de nosotros”], y contrapone los actos que “dependen de nosotros” [*eph’ hemîn eînai*] a los que se producen por una “necesidad”, entendida en el sentido de un “principio exter-no que reprime o mueve a un hombre contrariamente a su impulso”³³⁰.

La expresión “*eph’hemîn eînai*” podría entenderse: 1) como la mera *capacidad física* para efectuar una acción, ó 2) como esa misma *capacidad física* acompañada de una hipotética *ca-pacidad psíquica para querer o no querer* realizar la acción correspondiente. Sin embargo, utili-zada en el primer sentido, tal locución sería *insuficiente* para expresar un auténtico *poder* de ac-tuar, en cuanto, si el mero *poder físico*³³¹ no fuera acompañado de un *querer* efectivo que llevase a realizar en algún momento aquello para lo que se estuviera en condiciones *físicas* adecuadas, nunca sería un auténtico poder. Es decir, uno podría decir “puedo levantar un peso de doscientos kilos” en cuanto tuviera una capacidad muscular suficiente que le permitiera realizar tal acción *en el caso de que quisiera*, pero ¿tendría sentido tal afirmación si nunca pudiese darse en él el *de-seo* de levantarlos? Parece evidente que no. Por ello, a fin de que una frase como la anterior tu-viera pleno sentido, el término “puedo” debería entenderse como equivalente a “si quiero, puedo levantar un peso de doscientos kilos”. Sin embargo, en relación con esta nueva frase se podría preguntar: ¿De qué depende que uno quiera levantar o no dicho peso?, ¿depende de un acto de *libertad* por el que uno decida *querer levantarlo*? Si así fuera, entonces aquella primera frase equivaldría a esta otra: “Si quiero, puedo levantar un peso de doscientos kilos, y el mismo hecho de que quiera depende de mi libertad para querer levantarlo o no”. Pero de nuevo surgiría una nueva pregunta: ¿Existe una causa para que uno decida libremente querer levantar esos

³³⁰ EE, II 8 1224b 12-15.

³³¹ En el caso de que “lo psíquico” y “lo físico” se quieran ver como excluyentes.

doscientos kilos o simplemente decide levantarlos porque es libre y nada puede determinar sus actos libres? Una respuesta que admitiese un *motivo* de los actos libres implicaría considerar que éstos estarían *determinados* por aquél, mientras que una respuesta que negase la existencia de motivos convertiría los supuestos actos libres en actos “porque sí”, producto de un azar irracional.

Sin embargo y a pesar de estas dificultades, los defensores del libre albedrío llegan a defender que el hombre no sólo es libre en cuanto es capaz de hacer aquello que desea, sino que su libertad se extiende no sólo a poder hacer lo que quiera sino a poder querer lo que libremente decide querer. Pero, frente a este punto de vista, tanto Hobbes, como Spinoza, Leibniz, Hume, Schopenhauer y Ryle -y el propio Albert Einstein³³², siguiendo a Schopenhauer- rechazaron que *la libertad* pudiera tener tal alcance, indicando que el hombre se encuentra con que, de hecho, *quiere* determinados objetivos, pero no *elige* quererlos, de manera que en cuanto el propio *querer* no es consecuencia de una libre elección, aunque sí la causa de la acción, ésta será *voluntaria*, pero tan *determinada* como el querer.

Por ello, la expresión “*eph’hemîn ênai*” haría referencia a la *capacidad* para realizar las acciones de *proáiresis*, dependiendo su realización de que uno quisiera y de que no hubiese obstáculos que se lo impidiesen, pero entendiendo al mismo tiempo que el propio *querer no dependería ya de ningún querer anterior* sino del modo de ser de la propia *naturaleza*. La afirmación aristotélica según la cual “la aspiración al fin no es de libre elección”³³³ representa es manera de decir que *nadie elige su propio querer* en cuanto éste va ligado al *fin*, es decir, al *bien*, por lo que tal afirmación excluiría que el hombre pudiera elegir *voluntariamente* lo que no se le mostrase como bien. Complementariamente, en la obra aristotélica existe todo un conjunto de textos, como el anteriormente citado, según los cuales “nadie desea lo que cree que es malo”³³⁴, en los que se defiende claramente el *determinismo ejercido por el bien*.

³³² En este sentido escribe Einstein: “No creo en absoluto en la libertad humana en el sentido filosófico [...] La frase de Schopenhauer ‘Un hombre puede hacer lo que quiera, pero no querer lo que quiera’ ha sido para mí, desde mi juventud, una auténtica inspiración” (A. Einstein: *Sobre la teoría de la relatividad...*, p.226. Madrid, SARPE, 1983).

³³³ EN III 5 1114b 6: “*he de tou télous éphesis ouk autháiretos*”.

³³⁴ EE II 1 1223b 7.

En relación con esta cuestión, Gauthier y Jolif indican que el término “eleuthería” – libertad- “designa [en la época de Aristóteles] no la libertad psicológica, sino la condición jurídica del hombre libre en oposición a la del esclavo”³³⁵ y, en consecuencia, Aristóteles se estaría refiriendo siempre a la “voluntariedad” de los actos de *proairesis*, y no a la capacidad para decidir en favor o en contra de los propios motivos, como parecen afirmar quienes hablan del “libre albedrío” o de la “libertad absoluta”. En este mismo sentido se pronuncian P. Aubenque y R. Sorabji. Escribe el primero: “Aborder la notion de *proairesis* dans la perspective du problème de la ‘liberté de la volonté’, c’est se condamner à attendre de ces textes aristotéliens ce qui ne s’y trouve pas et à négliger ce qui s’y trouve. Ce qui ne s’y trouve pas, c’est une doctrine de la liberté et de la responsabilité [...]”³³⁶. Por su parte, R. Sorabji afirma que “en ÉN III, Aristóteles no está discutiendo en ningún caso cuándo la gente es *libre*, sino cuándo su acción es *voluntaria*, lo cual es diferente”³³⁷. Pero, además, la misma terminología aristotélica es claramente sintomática de que comprendió claramente que los actos *voluntarios* no dejaban de tener una explicación, es decir, una serie de *motivos o causas* a partir de los cuales se producían: *Necesariamente*, como consecuencia de tales causas y motivos, aunque también *libre-mente*, en el sentido de “voluntariamente”, como resultado de *decisiones* personales que a su vez eran *consecuencia de deliberaciones* anteriores.

Cuando Aristóteles dice que “los hombres mismos han sido causantes de su modo de ser por la dejadez con que han vivido”³³⁸ y añade que el *carácter* de cada persona viene causado por la repetición de actos, por el momento deja sin plantear cuál podría ser la *causa* de esos *actos iniciales*. Pero, más adelante presenta la respuesta a esta cuestión considerando que “es menester nacer con vista para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero”³³⁹, de manera que, desde este punto de vista es la *naturaleza* la que *determinaría* el modo inicial del ser del hombre, a partir del cual éste comenzaría a actuar y a forjar su *carácter*, siendo más o menos capaz de elegir el *fin más propio* y los *medios* adecuados para alcanzarlo. Por ello mismo y en el mejor de los casos, la supuesta *responsabilidad* del hombre habría que entenderla como una llamada de atención acerca de la importancia de

³³⁵ Gauthier - Jolif: O. c., páginas 217-220.

³³⁶ P. Aubenque: *La prudence chez Aristote*, P. U. F., París, 1976, p. 125-126.

³³⁷ R. Sorabji: O.c., p. 249. La traducción es mía.

³³⁸ EN III 5 1114a 4-7.

³³⁹ EN III 5 1114b 6-9.

tomar decisiones bien meditadas lo cual, por cierto, es una manera de *condicionar* la conducta de aquél a quien se le está animando a reflexionar.

La perspectiva determinista según la cual la forma de actuar de cada uno viene determi-nada por *la capacidad con que la naturaleza le haya dotado* implica que Aristóteles se plantea los actos de *proáiresis* como una *cadena causal* en cuanto 1) “cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza”³⁴⁰, 2) *el carácter mismo es causa del propio parecer*, 3) *ese parecer es causa de la opinión sobre el bien* y 4) *tal opinión sobre el bien es determinante de los actos voluntarios*. Por otra parte, cuando Aristóteles indica que, si no se acepta el carácter *voluntario* de los actos de *proáiresis*, habría que considerar que “el hombre no es principio ni generador de sus acciones como de sus hijos”³⁴¹, no alude a otra cosa sino a esa relación de *dependencia* de los actos de *proáiresis* con respecto a su agente, pero sin olvidar que *el principio último de éstos procedería de su naturaleza inicial y de la atracción ejercida por el bien*. Si, además, se tiene en cuenta que “la aspiración al fin no es de libre elección”, el determinismo de este proceso se hace todavía más evidente. Además, en relación con los *actos de proáiresis* Aristóteles considera que existe una dependencia causal entre la *deliberación*, la *decisión* y la *elección*, afirmando que “se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación”³⁴². En este sentido, *Gauthier y Jolif* consideran que, para Aristóteles, *desde el momento en que la deliberación muestra el medio de realizar el fin deseado, la acción sigue inmediata y necesariamente*, pues la *acción* es como la *conclusión* de un silogismo en el que el *deseo del fin* juega el papel de la *premisa mayor* y la determinación del *medio* el de la *menor*³⁴³. Poco más adelante hacen referencia al determinismo que rige la relación entre la *deliberación* y la *decisión*, criticando –desde su perspectiva tomista- la dependencia que sigue teniendo Aristóteles respecto al *intelectualismo socrático*³⁴⁴.

Para explicar la distinción aristotélica entre cada uno de los momentos de la *proáiresis* se podría pensar en el proceso que guía la actuación de un jugador de ajedrez en

³⁴⁰ EN VI 13 1144b 4-5. Por otra parte, según indica P. Aubenque, en la *Ética Eudemia* se hace referencia a la divi-nidad como causa de tal *naturaleza individual*, doctrina que, aunque algo atenuada, sigue vigente en la *Ética Nicomáquea*, por ejemplo, en X 9 1179b 22.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² EN III 3 1113a 2-4.

³⁴³ Gauthier-Jolif: O.c. II, p. 202.

³⁴⁴ Gauthier-Jolif: O.c., II, p. 204.

cualquier momento de la partida: Cuando se sienta ante el tablero y ante su adversario asume el *fin* de jugar y de intentar ganar la partida; desde que ésta comienza, *delibera* acerca de cada una de las jugadas en cuanto puedan llevarle a alcanzar la victoria; a continuación y como resultado de esta deliberación, *decide* mentalmente qué jugada realizar a la vez que cada *decisión* va acompañada del *acto físico* de mover la pieza correspondiente de acuerdo con la decisión tomada.

1.1.2. Por otra parte, desde ÉN III 5 1114a 31 hasta 1114b 3, Aristóteles expone la *segunda alternativa*, introduciéndola mediante la cláusula condicional “*ei de tis légoi...*” [“pero si alguien dijera...”], que, en principio, sugiere un distanciamiento de dicha doctrina. Se trata de un pasaje que presenta ciertas dificultades de traducción y, por ello, conviene aclararlas previamente. El texto comienza del siguiente modo: “*ei de tis légoi hoti pántes ephéntai toû phaino-ménou agathoû, tes de phantasías ou kýrioi, all’hopoios po hékastos estí, toioútos kai to te ho télos pháinetai autó; ei men oún hékastos heautoû tes éxeos estí pos aitíos, kai tes phantasías éstai pos autós aitíos*”³⁴⁵, y M.Araujo - J.María lo traducen del siguiente modo: “Por tanto, si se dice que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero no está en su mano ese parecer, sino que según la índole de cada uno así le parece el fin; si cada uno es en cierto modo causante de su propio carácter, también será en cierto modo causante de su parecer”³⁴⁶, mientras que J.Pallí traduce: “Uno podría decir que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero que no pueden controlar la imaginación, sino que, según la índole de cada uno, así le parece el fin. Ahora, si cada uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser, también lo será, en cierta manera de su imaginación”³⁴⁷.

La primera diferencia entre estas traducciones es la que hace referencia a la presencia de la conjunción ilativa “por tanto” en la primera y a su ausencia en la segunda. La inclusión de dicha conjunción implica la consideración de que las afirmaciones que le siguen representan una *consecuencia* de lo anteriormente dicho, mientras que su ausencia significa que se está ante una mera yuxtaposición de ideas. Ahora bien, la única partícula que sirve de nexo entre ambos textos es la partícula “*de*”, cuyo valor es el de una conjunción adversativa, que podría traducirse como “pero” o “por otra parte” o incluso dejarla sin

³⁴⁵ EN III 5 1114a 31 - 1114b 3.

³⁴⁶ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, p. 40. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

³⁴⁷ Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, p. 191. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

traducir -que es lo que hace J. Pallí-. Por ello, la traducción de M.Araujo-J.Marías es desacertada en cuanto, al margen de que no hay en el texto ninguna conjunción ilativa, el texto griego que continúa no representa ninguna *consecuencia* del anterior, sino la respuesta a una última objeción a la alternativa analizada.

Otra dificultad del texto griego es la de que, en ÉN III 5 1114b 2, entre el final de la frase que termina con la palabra “*auto*” y el comienzo de la frase siguiente se echa a faltar la presencia de una expresión que sirva para relacionar la objeción presentada con la respuesta correspondiente; dicha expresión podría ser algo así como “a esta objeción podría responderse diciendo que...”, y a continuación vendría el texto traducido: “...si cada uno es en cierto modo causante de su propio carácter...”. Pero, por el motivo que sea, en el texto griego no aparece una expresión semejante, aunque parece que haya que sobreentenderla para que la totalidad del texto tenga un sentido claro³⁴⁸.

Es al final del texto citado, a partir de la expresión “*ei de me...*”³⁴⁹, cuando Aristóteles comienza a exponer la *segunda alternativa*, la cual representa una clara *defensa* del *determinismo psicológico*, y muestra las consecuencias que derivarían de ella respecto a la idea de *responsabilidad*. El texto en cuestión dice lo siguiente: “de no ser así, nadie es causante del mal que él mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin, pensando que por esos medios conseguirá lo mejor, pero la aspiración al fin no es de propia elección, sino que es menester, por decirlo así, nacer con vista para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero [...]”³⁵⁰.

Este texto es especialmente indicativo del determinismo aristotélico al afirmar que “la aspiración al fin no es de propia elección” y que “es menester [...] nacer con vista para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero [...]”³⁵¹, lo cual depende de *la naturaleza*. A pesar de todo, Aristóteles considera finalmente que en ambos casos tanto la virtud como el vicio serán *voluntarios*³⁵², pues, aunque el fin se impone por naturaleza, el hombre es el

³⁴⁸ En relación con los problemas de interpretación que en ocasiones presenta la *Ética Nicomáquea*, tiene interés reflejar el comentario de A.MacIntyre según el cual “La *Ética Nicomáquea* [...] es el conjunto más brillante de apuntes jamás escrito; y precisamente porque son apuntes, con todas las desventajas de comprensión irregular, reiteraciones, referencias incompletas, de vez en cuando nos parece escuchar el tono de voz en que Aristóteles hablaba” (*Tras la virtud*, Ed. Crítica, Barcelona, 1987, p. 187).

³⁴⁹ EN III 5 1114b 3.

³⁵⁰ EN III 5 1114b 3-10. El subrayado es mío.

³⁵¹ EN III 5 1114b 3-10. El subrayado es mío.

³⁵² EN III 5 1114b 16-21.

protagonista de sus acciones en cuanto es él quien *decide*. Parece, pues, que, al igual que otros filósofos modernos, entendió la *libertad* como una cualidad contrapuesta a la de *constricción* y por este motivo no utilizó, para referirse a los actos libres, otro término que el de “*hekoúision*” (*voluntario*) a pesar de que, como ya se ha visto, haya algún texto en el que o bien pudo llegar a defender una libertad absoluta o bien intentó remarcar la trascendencia de las propias decisiones.

En cualquier caso, la defensa del *determinismo intelectualista* es evidente en muchos otros pasajes de su obra. Así, refiriéndose al conjunto de los actos voluntarios afirma Aristóteles en la *Retórica*: “cuantas cosas se hacen por propia voluntad todas son o bienes o bienes aparentes, o cosas agradables o que lo parecen”³⁵³, afirmación que muestra de manera implícita como compatibles los conceptos de *determinismo* y *libertad*. En efecto, el simple hecho de referirse a “cosas que se hacen por propia voluntad” es una expresión intercambiable por la de “cosas que se hacen libremente”, y la indicación de que todas esas cosas “son o bienes o bienes aparentes, o cosas agradables o que lo parecen” representa una de las diversas formas mediante las cuales se afirma la total relación de dependencia de la *voluntad* respecto al *bien*. Es cierto que Aristóteles presenta una serie de matices en esta relación bienes, pero también que *siempre se busca el bien, aunque uno pueda equivocarse y elegir un bien aparente que no se corresponda con el mayor bien objetivo*. Igualmente, en cuanto el fin y el bien se identifican, el deseo [*boulê*] no se refiere a si se elegirá el bien o no, pues el bien en sentido absoluto es objeto del deseo³⁵⁴ y, en consecuencia, lo que realmente importa es llegar a conocer cuál pueda ser el bien más propio del hombre o el bien asquible en un momento dado. Precisamente la diferencia entre los conceptos de *hombre bueno* y *hombre malo* se encuentra en que “el bueno [...] juzga bien todas las cosas [...] En cambio, en la mayoría el engaño parece originarse por el placer, pues sin ser [siempre] un bien lo parece”³⁵⁵. La afirmación según la cual el *hombre bueno* es el que “juzga bien todas

³⁵³ *Retórica*, 1369b 19-21: “*hósa di' autoûs práttousin, hápant' estín e agathá e hedéa e phainoménu hedéa*”. Obra citada en adelante con la sigla “R”.

³⁵⁴ EN III 4 1113a 22-23.

³⁵⁵ EN III 4 1113a 28 - 1113b 1. En relación con la última parte de la cita anterior y por lo que se refiere a la valoración aristotélica del *placer*, conviene aclarar que el texto griego correspondiente dice “*ou gar oûsa agathón pháinetai*”, y las traducciones consultadas coinciden con la que he dado -quizá porque “*agathón*” no viene precedido por el artículo-. Más adelante aparece un pasaje que tiene cierto parecido a este, pero que tiene el interés de que en él se acepta que el placer puede ser un bien “de otra especie” (ÉN X 3 1173b 35). Además, aunque Aristóteles condena los placeres que desalojan el raciocinio o que son consecuencia de

las cosas” encaja igualmente con la tesis del *intelectualismo socrático* y tiene su justificación en la consideración latente de que *quien juzga bien obrará bien*, lo cual es una nueva forma de decir que *nadie obra el mal voluntariamente sino por ignorancia*. El carácter intelectualista de la idea de *hombre bueno* es totalmente claro: El *hombre bueno* lo es, en último término *porque sabe qué acciones conviene realizar*, pues “en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas”³⁵⁶, y para él es objeto de la voluntad lo que en verdad es un bien³⁵⁷. Así pues, del mismo modo que el buen arquero lo es por gozar de una serie de cualidades que le permiten disparar certeramente, Aristóteles considera, de acuerdo con Sócrates, que *el hombre bueno es el que sabe*, por la sencilla razón de que ese conocimiento le llevará *necesariamente* a elegir el bien auténtico.

En diversos lugares de su obra *Aristóteles reitera su defensa del intelectualismo socrático*. Así, de una manera especial en la *Retórica* la defiende con absoluta claridad, afirmando que “nadie escoge por su voluntad y con conocimiento lo malo”³⁵⁸, matizando que esta afirmación resulta engañosa, pero no porque sea falsa en sí misma sino en cuanto “muchas veces resulta claro cómo hubiera sido mejor obrar, pero antes era oscuro”³⁵⁹, queriendo decir que es posible elegir voluntariamente el mal, pero sólo porque en el momento de la elección [*próteron*] se lo juzga como bien, descubriendo con posterioridad [*hýsteron*] “cómo hubiera sido mejor obrar”. De acuerdo con este planteamiento reconocer que una acción representa la mejor en cierto momento en el que además se puede actuar, y, sin embargo, realizar otra distinta no resulta inteligible si se tiene en cuenta que *la auténtica prueba de qué sea lo que más se valora en un momento dado no es la afirmación de que tal bien lo sea, sino el hecho de que, si se lo puede elegir, no se deja escapar la ocasión de hacerlo*.

1.1.3. Por otra parte, mientras en éste y en otros pasajes se defiende el determinismo desde el *intelectualismo socrático*, en otros momentos esta defensa se complementa con otras de carácter *natural, social* e incluso *divino*.

acciones condenables, en el libro VII llega a afirmar: “Que el bien supremo sea un placer nada lo impide” (ÉN VII 13 1153b 13-14) e incluso afirma poco después: “Y el hecho de que todos los animales y hombres persiguen el placer es una señal de que, en cierto modo, el placer es el bien supremo” (ÉN VII 13 1153b 26-27), por lo que habría sido una gravísima contradicción decir en otra página que “el placer no es un bien”.

³⁵⁶ EN III 4 1113a 30-31.

³⁵⁷ EN III 4 1113a 23-24.

³⁵⁸ R 1400b 1-2: “*Oudeís gar hékon ta phaúla kai gignóskon proaireítai*”.

³⁵⁹ R 1400b 3-4: “*Pollákis gar hýsteron gígnetai délon pòs práxai beltíon, próteron de ádelon*”.

a) Desde un determinismo *natural* considera que, si la elección del bien auténtico no se produce siempre, es porque tal elección requiere de una *facultad* cuya posesión depende de la *Naturaleza*, pues “es menester nacer con vista para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero”. En este mismo sentido indica Aristóteles que “el llegar a ser buenos piensan algunos que es obra de la naturaleza, otros que del hábito, otros que de la instrucción. En cuanto a la naturaleza, es evidente que no está en nuestra mano, sino que por alguna causa divina sólo la poseen los verdaderamente afortunados; el razonamiento y la instrucción [...] requieren que el alma del discípulo haya sido trabajada de antemano por los hábitos [...] Es preciso, por tanto, que el carácter sea de antemano apropiado de alguna manera para la virtud”³⁶⁰. En este texto se acepta que la *bondad* procede en algunos casos de la naturaleza, aunque esa *bondad* “sólo la poseen los verdadera-mente afortunados”; tal afirmación implica igualmente la doctrina de que es la *naturaleza* la causa de que en el resto de las personas falle la bondad o se tenga que adquirir por otro procedi-miento, consistente en “el razonamiento y la instrucción”, o que requiere de la forja de unos há-bitos para amar lo noble y aborrecer lo vergonzoso³⁶¹, doctrina que implica un *determinismo con-ductista* como método para “educar” (“conducir o llevar desde...”), y, en esta misma línea, ¿qué clase “libre albedrío” sería ese de acuerdo con el cual “los legisladores hacen buenos a los ciuda-danos haciéndoles adquirir buenas costumbres”³⁶²? ¿Qué clase de “libre albedrío” puede haber defendido Aristóteles para aquellos ciudadanos a quienes los gobernantes imponen “castigos y represalias a todos los que han cometido malas acciones [...] y en cambio honran a los que hacen el bien, para *estimular* a estos e *impedir obrar* a los otros”³⁶³? ¿Y qué clase de libre albedrío po-dría haber defendido quien afirma que “los educadores se sirven del placer y del dolor como un timón para dirigir a la infancia”³⁶⁴? En estas afirmaciones Aristóteles reconoce de forma implícita que este recurso tiene su eficacia, y ello sólo es posible en cuanto tales mecanismos funcionen como *estímulos* para obtener

³⁶⁰ Por lo que se refiere al *origen innato de las virtudes* Gauthier y Jolif mencionan la opinión antigua de Píndaro, para quien, aunque la educación es necesaria, “elle présuppose une noblesse naturelle” y la de Théognis, para quien “la naissance est la base indispensable à l’*aretè*; les mechants ne deviendront jamais bons” (O.c. II, p. 103).

³⁶¹ I.Düring también hace hincapié en esta consideración indicando que, para alcanzar la perfección “el primer presupuesto es una buena disposición dada por la naturaleza, la ‘*physiké areté*’ o perfección natural; el segundo es el cuidado diligente de esa aptitud” (*Aristóteles*, U.N.A.M., Méjico, 1990, p. 713).

³⁶² EN II 1 1103b 3-4.

³⁶³ EN III 5 1113b 23-26.

³⁶⁴ ÉN X 1 1172a 20-21.

determinadas *respuestas*, lo cual evidentemente supone una base determinista. Además, el hecho de que se consideren los *castigos* como *medicinas*³⁶⁵ y al infractor de la ley como *enfermo*, representa otra manera de defender esta modalidad de determinismo, llegando a hablar de los “sin disposición *natural* para el bien” y de “los *incurablemente* miserables”³⁶⁶, a quienes habría que desterrar para que no perjudiquen a la comunidad. El resumen de estas consideraciones es que o bien los hombres llegan a ser buenos por obra de la *naturaleza*, o bien –aunque no en todos los casos- por un proceso en el que la condición primera es la de la existencia de leyes adecuadas, de forma tal que todo ello *determine* la formación de un carácter virtuoso a partir del cual la elección del bien surja de modo espontáneo y agradable.

b) La defensa del *determinismo* desde una modalidad de esta perspectiva *natural* aparece de nuevo cuando Aristóteles explica los *caracteres* de las personas haciéndolos depender de la edad (juventud, madurez, vejez)³⁶⁷ o de la fortuna³⁶⁸. Así, de los jóvenes Aristóteles afirma que “son por carácter concupiscentes e inclinados a hacer aquello que desean. Y en cuanto a las pasiones corporales son especialmente sumisos a las de Venus e incontinentes en éstas”³⁶⁹. En las páginas siguientes Aristóteles describe el carácter correspondiente a cada una de las etapas de la vida, carácter que es presentado como el resultado de una serie de causas que lo van conformando. Por otra parte, tiene interés observar cómo en este párrafo afirma que los jóvenes “son especialmente sumisos a las pasiones de Venus e incontinentes en estas”³⁷⁰. Como anteriormente se ha visto, no es ésta la primera vez en que considera el hecho de ser *akratés* como un aspecto constitutivo de la *naturaleza* de determinadas personas, pero desde el momento en que lo considera como un *modo de ser propio* de los jóvenes (o de otras personas en otras circunstancias), no tendría sentido argumentar en contra del determinismo considerando la *akrasía* como un modo de comportamiento por el que uno optase *libremente*.

c) Igualmente desde un determinismo similar considera que la posesión de la “*phronesis*” depende también de la *Naturaleza*, ya que ésta presupone la posesión de dos

³⁶⁵ EN II 3 1104b 17: “*iatreíai gar tines eisín*”.

³⁶⁶ EN X 9 1180a 6-10.

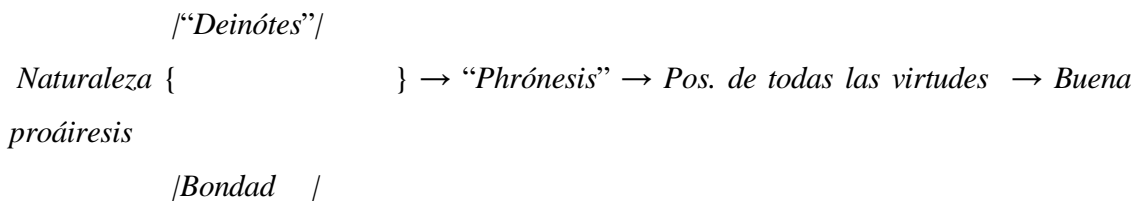
³⁶⁷ Tal como queda expuesto en R 1389a 3 - 1390b 14.

³⁶⁸ Tal como queda expuesto en esta misma obra, en 1390b 15 - 1391b 7.

³⁶⁹ R 1389a 3-6.

³⁷⁰ R 1389a 3-6. Los caracteres en negrita son míos.

cualidades: La “*dei-nótes*” o *habilidad*, que capacita al hombre para conseguir el objetivo que se proponga, y la *bon-dad*, que hace que el objetivo que el hombre se proponga sea bueno. Ahora bien, en cuanto la posesión de la “*deinótes*” depende de la naturaleza, y en cuanto la *bondad* es considerado igualmente como un don de la Naturaleza, en tal caso nadie será responsable de estar en posesión o no de la “*phrónesis*” ni de estar o no en posesión de las demás virtudes ni, en consecuencia, de realizar o no acciones auténticamente buenas, tal como se expresa en el siguiente esquema:



d) En ÉN X 9 1179b 20-31, al hablar de las causas por las que se llega a ser bueno, Aris-tóteles defiende nuevamente el *determinismo* desde una perspectiva *genética* y *social*, pero llega a relacionarla en último término con “alguna causa divina”. En este sentido, tomando como referencia la *Ética Eudemia*, P. Aubenque considera que para Aristóteles la *naturaleza individual* “es un don de los dioses, no para recompensar nuestros méritos o suplirlos, sino el don inicial constitutivo de nuestra suerte, que no es, pues, una consecuencia, sino la fuente de nuestros méritos o deméritos”³⁷¹. Más adelante, en defensa de este *determinismo de origen divino* cita al propio Aristóteles, quien, en la *Ética Eudemia*, escribe: “¿cuál es el principio del movimiento en el alma? La respuesta es evidente: como en el universo, también aquí Dios lo mueve to-do”³⁷². Sin embargo, P. Aubenque se equivoca al relacionar ambas citas, pues la primera parece representar una de tantas concesiones de Aristóteles a las creencias tradicionales acerca de los dioses como *causa eficiente* del modo de ser de la *naturaleza individual* de cada uno, mientras que la última hace referencia a su propia concepción de la divinidad cuya perfección le

³⁷¹ P.Aubenque: *La prudence chez Aristote*, p.72. PUF, Paris, 1976. Algo parecido dijo Tomás de Aquino del Dios cristiano: “la predestinación [...] no tiene por causa ciertos méritos humanos, pues [la gracia de Dios] pre-cede a todos los méritos humanos [...] y nada puede ser causa de la voluntad y providencia divinas” (Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, 7, III, c. 163.

³⁷² EE VIII 2 1248a 25-27.

llevaría a una actividad racional que recaería sobre su propio ser, por lo que no se ocuparía de los asuntos humanos, y sólo movería como *causa final*³⁷³.

2. Determinismo y *akrasía*: El silogismo práctico.- La *akrasía* hace referencia a aque-lla forma de *proáiresis* que deriva de una situación conflictiva entre la parte racional y la parte apetitiva del alma, de manera que, siendo la razón la facultad que debe dirigir los actos de *proáiresis*, es derrotada por la fuerza de las pasiones. El *akratés* se caracteriza por la falta de acuerdo entre lo que piensa y lo que hace: es capaz de juzgar con acierto, pero es incapaz de seguir los dictados de la razón y es vencido por la atracción del placer; tiende a arrepentirse de sus actos, porque en un momento dado llega a ser consciente de que éstos no se han produ-cido como consecuencia de un planteamiento racional relacionado con el máximo bien sino en contra de éste; y, finalmente, puede curarse, por el hecho de que el pensamiento es correcto y lo que hace falta es que se ejercite en dominar sus impulsos pasionales, adaptándose al cum-plimiento de los dictados racionales. Aristóteles afirma que “el *akratés* se parece a una ciudad que decreta todo lo que debe decretar y que tiene buenas leyes, pero no hace ningún uso de ellas”³⁷⁴. Igualmente, compara la *akrasía* con una enfermedad como la epilepsia y señala que, del mismo modo que el epiléptico es incapaz de razonar en los momentos de crisis, el *akratés* tiene también sus momentos de crisis en los que su razón es vencida por la pasión; por eso también, indica que el modo de conseguir que el *akratés* recobre su conocimiento “es el mis-mo que en el caso del embriagado y del que duerme”³⁷⁵. Y a la pregunta acerca de por qué unos ceden a la fuerza del deseo, mientras que otros permanecen firmes en sus planteamien-tos racionales, Aristóteles remite al modo de ser de cada uno, *determinado* por la naturaleza³⁷⁶ o por la divinidad³⁷⁷.

³⁷³ Por otra parte, Aristóteles no es muy coherente en su defensa del determinismo teológico pues mientras, al tra-tar de la amistad, niega que Dios pueda ocuparse de los asuntos humanos diciendo: “Cuando la distancia [en va-lor, en virtud...] es muy grande, como la de la divinidad, la amistad ya no es posible [...] puesto que entonces ya no serán amigos suyos, ni siquiera, por tanto, un bien para ellos” (ÉN VIII 7 1159a 5-8.), más adelante acepta la posibilidad de que “correspondan con sus beneficios a aquellos que más la aman y la honran [la inteligencia]” (ÉN X 8 1179a 27-28).

³⁷⁴ EN VII 10 1152a 22-24.

³⁷⁵ EN VII 3 1147b 5-9.

³⁷⁶ EN III 5 1114b 6-11.

³⁷⁷ EE VIII 2 1248a 18-27.

El interés de estas afirmaciones es múltiple por cuanto alude a la “curación” como forma de escapar de la *akrasía*, lo cual supone contemplar este fenómeno como una *enfermedad* que, como cualquier otra, tiene sus *manifestaciones* de carácter *determinista* en los actos correspondientes de *akrasía*. Aristóteles considera que el triunfo de la pasión significa la sustitución del *conocimiento* por la *ignorancia*, y afirma que “el modo de que se desvanezca la ignorancia y recobre su conocimiento el incontinente [...] es a los *fisiólogos* a quienes debemos preguntarlo”³⁷⁸, de manera que su *curación* no significa otra cosa que recobrar la razón y que, en consecuencia, en lugar de ser el *determinismo de las pasiones* el que guíe la conducta, será de nuevo el *determinismo del bien captado por la razón* el que sirva de relevo al anterior.

Aristóteles no considera que uno se convierte en *akratés* porque se comporte de la forma correspondiente, sino que se comporta de tal manera *porque* es *akratés*. Es verdad, por otra parte, que hay textos en los que indica que es la repetición de actos individuales lo que conduce a la formación del carácter de un hombre. Pero ante la pregunta de *por qué* esos *primeros actos* se encaminan en un sentido o en otro, la respuesta aristotélica sigue adherida al determinismo en cuanto remite a una *naturaleza* que, según como esté dotada, encaminará al hombre hacia la virtud o hacia el vicio.

La afirmación de que “[el deseo]...puede mover cada una de las partes <del alma>”³⁷⁹ re-presenta una muestra más de la *interpretación determinista* aristotélica de los actos de *akrasía*, al referirse a la dualidad de componentes a partir de cuya conjunción se toman las decisiones: De forma *determinada*, en cuanto son consecuencia de toda una serie de componentes internos y externos, pero también de forma *libre* o, mejor, *voluntaria*, aunque sean consecuencia de factores pasionales, pues tales factores *también* son constitutivos del ser humano. Aristóteles defiende que los *deseos* son el origen de los *actos*, pues “la razón por sí sola nada mueve”³⁸⁰, de manera que debe existir un *fin* a partir del cual la razón *delibere* para descubrir los *medios* que conviene emplear para alcanzarlo y adoptar -de manera a la vez *necesaria* y *voluntaria*- la *decisión* subsiguiente. Al igual que Platón, manifiesta su desacuerdo con Sócrates por haber negado éste la existencia de la

³⁷⁸ EN VII 3 1147b 5-9.

³⁷⁹ EN VII 3 1147a 33-34: “[*he d' epithymía*] *kinēin gar hékaston dýnatai tón moríon*”.

³⁸⁰ EN VII 2 1139a 35.

*akrasía*³⁸¹ y por haber considerado que la conducta en la que la razón parecía haber sido vencida era debida a la *ignorancia*: “Sócrates, en efecto, se oponía absolutamente a esta idea, sosteniendo que no hay incontinencia, porque nadie obra en contra de lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia”³⁸². Sin embargo, la solución aristotélica, aunque supone un replanteamiento exhaustivo de la doctrina socrática, no representa un rechazo de la misma, tal como lo reconocen Gauthier y Jolif, quienes además consideran de modo negativo su dependencia respecto a Sócrates: “Aristote est demeuré impuissant à sortir du schéma intellectualiste de Socrate, et c’est cette insuffisance de sa psychologie morale qui pèse lourdement sur sa théorie de l’incontinence [...] Si l’on ignore la volonté, il faut nécessairement admettre la théorie socratique de l’incontinence”³⁸³. Pero este punto de vista es criticable precisamente por su defensa arbitraria de la separación de razón y voluntad en compartimentos estancos, cuando la realidad es que en la misma medida en que la mente tiene un carácter unitario, todos sus elementos se encuentran en constante interacción, de manera que es un prejuicio considerar que exista algo así como una “voluntad autónoma” que pueda optar por decisiones independientes y al margen de las motivaciones procedentes del conjunto del psiquismo humano, más o menos mediatizadas por consideraciones racionales. Un error complementario es el de considerar que la razón funcione por sí misma, con una energía propia, al margen de las diversas motivaciones del ser humano, a la hora de deliberar y llegar a sus resultados teóricos, pues es la misma “voluntad” –o el conjunto de motivaciones humanas– lo que impulsa a la razón a buscar los medios para alcanzar los fines previamente establecidos en la naturaleza humana, siendo la situación de cada momento lo que determina qué fines aparecerán ante la mente como prioritarios a la hora de deliberar acerca de los medios para alcanzarlos y acerca de la consiguiente decisión. Desde planteamientos como los de Hume, Schopenhauer, Nietzsche o desde el Psicoanálisis de Freud y, en general, desde la Psicología actual se ha señalado adecuadamente esta interacción entre el componente racional y el componente instintivo y emocional del comportamiento –hasta el punto de

³⁸¹ Ésa es al menos la interpretación aristotélica, a pesar de que hay críticos, como R. Mondolfo, en su obra *Sócrates*, que consideran que la sabiduría socrática no sería puramente teórica sino que tendría una proyección práctica, de manera que no podría decirse de nadie que supiera *qué debe hacer* en el caso de que no se comportase de acuerdo con su supuesto conocimiento.

³⁸² EN VII 2 1145b 25-28.

³⁸³ Gauthier–Jolif: O.c., II, p. 603.

hablarse en los últimos años de una “inteligencia emocional”- así como de la subordinación de lo intelectual-consciente a lo instintivo-inconsciente. Además, aunque Aristóteles no se refiera a *la voluntad* como una facultad independiente del entendimiento, concede un protagonismo especial al objeto deseable y al *deseo* mismo en cuanto considera que “la inteligencia por sí misma nada mueve”³⁸⁴, que “el principio motor es [...] el objeto deseable”³⁸⁵, que “el intelecto no mueve sin deseo”³⁸⁶ y que “el deseo [...] puede mover contraviniendo el razonamiento”³⁸⁷.

2.1. La *akrasía* y el sentido del tiempo.- En el escrito *Acerca del alma* Aristóteles presenta un enfoque sobre la *akrasía* que contribuye de manera especial a la comprensión de sus causas. Se dice en él: “los apetitos pueden entrar en colisión o conflicto entre sí, cosa que ocurre cuando y donde la razón y el deseo son opuestos, y ello ocurre en los seres que tienen sentido del tiempo; la mente, en efecto, nos mueve a resistir mirando al futuro, mientras que el deseo sólo mira al presente, porque lo que es momentáneamente agradable aparece como placer absoluto y bien absoluto, ya que el deseo no puede mirar al futuro”³⁸⁸.

La importancia de este texto radica especialmente en la introducción del concepto de *tiempo* como un elemento esencial para explicar los conflictos entre la razón y el deseo, pues a la hora de valorar los distintos bienes el deseo sólo tiene presentes los bienes de manera *in-temporal* (“el deseo no puede mirar al futuro”), mientras que la razón –con la ayuda de la imaginación- puede comparar el bien presente con el futuro, y, en general, las diversas consecuencias que pueden derivar de la elección de uno u otro. Cuando la razón tenga fuerza suficiente, como sucede en el caso del *enkratés*, elegirá la mejor opción, mientras que en el caso del *akratés*, si el deseo es suficientemente intenso, interferirá con la razón hasta el punto de encaminarla a la elección del bien presente, aunque no sea el mejor en un sentido absoluto.

Tiene interés señalar que el origen de este planteamiento se encuentra posiblemente en *Platón*, quien en el diálogo *Protágoras* indicaba que las cosas que son de un mismo

³⁸⁴ EN VII 2 1139a 35: “*Diánoia d'auté outhèn kineî*”.

³⁸⁵ *Acerca del alma*, III 10 433a. Obra citada en adelante con la sigla “A”.

³⁸⁶ *Ibidem*.

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ A III 10 433b 5-10.

tamaño o los sonidos que tienen una misma intensidad parecen mayores o más intensos cuando están o se producen *más cerca* que cuando están o se producen a mayor distancia. Al hablar del tamaño de los objetos o de la intensidad de los sonidos, Platón se refiere a los placeres, y, al hablar de la distancia, al tiempo y a los demás factores que pueden inducir a error a la hora de valorar las circunstancias relacionadas con la mayor o menor intensidad del placer y con su posible acompañamiento de una mezcla de dolor, etc., de manera que esa valoración conjunta será la que lleve al *akratés* a adoptar la decisión subsiguiente. La “métrica” o “arte de medir”, anticipo de la *phrónesis* aristotélica, sirve para valorar con objetividad las diversas opciones a fin de elegir con acierto, y su posesión será la mejor garantía para alcanzar la virtud y la felicidad³⁸⁹. En el planteamiento aristotélico los bienes próximos en el tiempo provocan decisiones que vienen condicionadas por esa proximidad, la cual determina que parezcan más atractivos que aquellos que, siendo objetivamente mejores, sólo se consiguen después de un plazo temporal más largo, de forma que, a causa de su lejanía, *parecen* más apagados y problemáticos. En la misma literatura, a través de figuras como la de *Fausto* o la de *Don Juan*, encontramos ejemplos de situaciones como ésta: *Fausto* vende su alma a *Mefistófeles*, renunciando a su ‘futura’ salvación *eterna* por conseguir el amor de *Margarita* en ‘esta vida’. La felicidad ‘inmediata’ le atrae con una intensidad superior a la de una felicidad *eterna*, que aparece ante la imaginación como ‘lejana’, y, por ello, su atractivo pierde intensidad adquiriendo un carácter *problemático*. Fausto queda, pues, como dormido, escéptico y, en definitiva, ignorante -en cierto modo- de que se aleja de un bien superior, y por ello se decide por el bien inferior re-presentado por el amor de *Margarita*³⁹⁰. Igualmente significativa es la frase de *Don Juan* “¡Qué largo me lo fiáis!” como respuesta incrédula a las palabras de *Tisbea* “Advierte, mi bien, que hay Dios y que hay muerte”³⁹¹, diálogo en el que también *Don Juan* antepone el bien de un amor terrenal *presente* al bien *futuro* de la vida *eterna*, de cuya existencia además, movido por la pasión, no parece especialmente convencido.

2.2. Akrasía, intelectualismo socrático y lenguaje.- Aristóteles es consciente de la dificultad de hacer compatible el fenómeno de la *akrasía* con la doctrina del *intelectualismo*

³⁸⁹ Platón: *Protágoras*, 356 c-e.

³⁹⁰ J. W. Goethe: *Fausto*.

³⁹¹ Tirso de Molina: *El burlador de Sevilla*, versos 943-945.

socrático³⁹² y, por eso, aunque en algún momento “parece” oponerse a la doctrina socrática³⁹³, su acuerdo con ella le lleva a tratar de explicarla. Y así, en ÉN VII 3 1146b 32-33, se plantea el problema de la posibilidad de “hacer lo que no se debe poseyendo el conocimiento, pero sin tenerlo en cuenta, y teniéndolo en cuenta”. Esta cuestión le lleva a tratar de explicar el problema de la *akrasía*, adoptando una solución similar a la socrática, aunque minuciosamente elaborada.

En la medida en que la existencia de la *akrasía* parecía significar una refutación del *intelectualismo socrático*, Aristóteles comienza a explicarla recurriendo a los conceptos de *potencia* [*dýnamis*] y *acto* [*enérgeia*], manifestando que “puesto que empleamos la palabra ‘saber’ en dos sentidos [...], habrá diferencia entre hacer lo que no se debe poseyendo el conocimiento, pero sin tenerlo en cuenta, y teniéndolo en cuenta; esto último parece extraño, pero no el obrar mal sin tener en cuenta el conocimiento”³⁹⁴. Por este camino se vislumbra ya la solución aristotélica a este problema al manifestar su acuerdo con Sócrates cuando el conocimiento está *en acto*, pero explicando, sin embargo, que *la akrasía es real, y ello es así porque hay situaciones en las que el conocimiento sólo está en potencia*. Más adelante, además, al desarrollar su doctrina sobre el “silo-gismo práctico”, se referirá a la fuerza que los *deseos* tienen para conseguir la modificación de este *silogismo* y, en consecuencia, la de la *conclusión* y la *acción* correspondientes.

Aristóteles insiste en que es posible tener el conocimiento en cierto sentido y no tenerlo en otro, “como le ocurre al que duerme, al loco y al embriagado”³⁹⁵. Indica a continuación que “ésta es la condición en que se encuentran los que están dominados por las pasiones”³⁹⁶, y que tal es el caso de *los incontinentes*. En ellos el conocimiento queda eclipsado por la atracción ejercida por las pasiones, las cuales les impiden ser conscientes

³⁹² EN VII 2 1145b 27-28.

³⁹³ El párrafo en el que parece oponerse a la tesis socrática “*hoútos men ho lógos amphibeteî tois phainoménois enargôs*” (EN VII 2 1145b 28-29) ha sido interpretado de diversas maneras, pues en él aparece un término (“*phai-noménois*”) que, según como se traduzca, podría suponer la existencia de una contradicción en el pensamiento aristotélico, ya que más adelante y en múltiples ocasiones acepta de forma clara la doctrina socrática. Así, M. Araujo - J. Marías, Ross o Hardie traducen respectivamente el texto anterior del siguiente modo: “Esta manera de razonar está en desacuerdo con lo que vemos claramente”, “contradice totalmente los hechos observados” o “está en desacuerdo con las opiniones aceptadas”. Igualmente en EN III 4 1114a 13-14 Aristóteles, dice que si “alguien comete a sabiendas acciones a consecuencia de las cuales se hará injusto, sería [*eíe*] injusto voluntariamente”³⁹³, dejando abierta la posibilidad de que tal situación pudiera darse.

³⁹⁴ *Ibid.* 30-35.

³⁹⁵ EN VII 3 1147a 12-13.

³⁹⁶ EN VII 3 1147a 13-14.

del sentido de aquel conocimiento que, en condiciones de autodominio, son capaces de comprender, siendo consecuentes con él a la hora de actuar. En definitiva, la conducta del *akratés* aparece como consecuencia del *determinismo psi-cológico* ejercido por *el deseo*, que ofusca la razón y consigue que un bien pasional aparezca con mayor atractivo que el bien racional más objetivo, y, en este sentido, sigue cumpliéndose la tesis de que el comportamiento depende del conocimiento *actual* del bien.

I. M. Crombie -y otros críticos, como Gauthier y Jolif-, estiman que tanto la explicación platónica como la aristotélica de la *akrasía* son erróneas por cuanto siguen vinculadas al intelectualismo socrático. Crombie critica el punto de vista de quienes defienden que cuando alguien *Cree* que algo está mal y sin embargo lo hace, es porque momentáneamente ha cambiado de opinión. Considera que en este punto existiría una especie de *trampa lingüística* derivada del hecho de que “si definimos ‘creer’ de manera que no pueda decirse que un hombre cree algo si actúa en desacuerdo con ello, debemos estar de acuerdo con Platón; pero aparte de estos ejemplos extremos, no hay ninguna razón por la que debamos estar de acuerdo”³⁹⁷, de manera que –concluye– “la explicación de Platón de la *akrasía* (como la de Aristóteles, que es muy similar) está equivocada”³⁹⁸. Sin embargo, frente a esta opinión, parece que a la hora de aceptar o rechazar una teoría como ésta, aunque no sea suficiente con atender a cuestiones lingüísticas, el asunto fundamental consiste en averiguar si, cuando se habla de “creer”, se entiende tal verbo no sólo en un *sentido estricto* como “estar convencido de la verdad de algo” sino en un *sentido amplio*, relacionado con la cuestión de *si creer en algo tiene implicaciones prácticas en el sujeto de tal creencia y en relación al objeto de su creencia*. ¿Tendría sentido que algún enamorado de la vida nos dijera que “cree” que el vaso que le han servido contiene una dosis mortal de veneno y a continuación se lo bebiese sin preocupación alguna? Su *acción* nos mostraría mucho mejor que sus palabras qué era lo que de verdad creía respecto al contenido del vaso. Es decir: Aunque las necesidades prácticas nos lleven a dar *definiciones estrictas* de los términos lingüísticos, sin embargo la mayoría de ellos va unida a toda una serie de *connotaciones lógicas* que sería imposible enumerar, pero que no por ello son inexistentes. Y, en este sentido, un término como “creer” va unido al hecho de que quien

³⁹⁷ I. M. Crombie: *Análisis de las doctrinas de Platón*, I, 259. Alianza Universidad, Madrid, 1979.

³⁹⁸ I. M. Crombie: *Ibidem*.

realmente *cree* en algo *actúa* de acuerdo con dicha creencia³⁹⁹, lo cual no es una cuestión convencional. Conceptos como los de *creer* o *saber* tienen un *significado estricto* que suele corresponderse con el que aparece en un buen diccionario, pero también una serie de *connotaciones lógicas*, unidas a tales conceptos, como en este caso lo es la proyección *práctica* de “creer”, proporcional a la mayor o menor autenticidad de la su-puesta *creencia*. En este mismo sentido, si *deseo* ganar determinada partida de ajedrez y *creo* que sólo haciendo la jugada *Dc7* lo conseguiré, trataré de realizar la jugada *Dc7* y no otra⁴⁰⁰.

Aplicada esta idea a lo que Aristóteles podría presentar como ejemplo de *silogismo práctico* del que luego se hablará, se tendría el siguiente razonamiento:

- Creo que hacer X es la única manera de conseguir Y
- Deseo conseguir Y, cualesquiera que sean las dificultades que deba asumir.
- Puedo hacer X, aquí y ahora
- *Conclusión teórica*: Creo que hacer X es la única manera de conseguir lo que deseo.
- *Consecuencia práctica*: Hago X.

¿Tendría sentido, como pretende Crombie, afirmar que se puede *creer* que X es la única forma de conseguir Y, que Y es lo que realmente se *desea* en un momento dado y, sin embargo, dejar de realizar X, no habiendo impedimento alguno para hacerlo? Parece que cualquiera que reflexione seriamente comprenderá que sólo si la creencia no es firme o si el deseo es apenas un capricho sin fuerza para impulsar a actuar, la acción dejará de producirse, mientras que, si tanto la creencia como el deseo son firmes, la

³⁹⁹ Un ejemplo similar a éste es el que presenta F. Montero cuando escribe: “Si alguien nos dice que come algo delicioso [...] pensaremos que [su afirmación] carece de sentido si no expresa adecuadamente la actitud del que habla: por ejemplo, si la emisión de esa frase, que revela una satisfacción por la índole deliciosa del manjar, va acompañada de gestos de asco” (F. Montero: *Objetos y palabras*. Valencia: Fernando Torres, 1976, p. 99). Igualmente, si, después de tres días perdido en el desierto, tengo una sed insoportable y “creo” que a escasos metros de donde estoy hay un pozo de agua pura que saciará mi sed, esa *creencia* en cuanto sea real, junto con mi *deseo* de beber, me *impulsará*, en el caso de que me queden fuerzas, a tratar de recorrer esos metros para satisfacer la sed.

⁴⁰⁰ Con la expresión “trataré de...” se quiere indicar que, aunque *la acción* que debería resultar a partir de la creencia y del deseo parece necesaria, *podría no producirse*, aunque sólo fuera en el caso de que hubiese dificultades insuperables, como la de sufrir un infarto fulminante o que un súbito accidente impidiese que las neuronas motoras enviasen sus impulsos a los músculos encargados de la *acción material*.

acción se seguirá necesariamente. Por ello, Aristóteles concluye afirmando que “parece ocurrir lo que Sócrates pretendía”⁴⁰¹ y, por ello también, la crítica de Crombie es errónea.

Este mismo punto de vista, que relaciona un fenómeno psíquico, como querer, valorar o creer, con determinada manifestación física conectada con dicho fenómeno ha sido mantenido en los siglos tiempos por muy diversos filósofos, como es el caso de *Schopenhauer*, quien escribe: “Todo acto verdadero de [...] voluntad [del sujeto] es al mismo tiempo y necesariamente también un movimiento de su cuerpo”⁴⁰², de *Wittgenstein*, quien escribe: “es imposible querer sin llevar ya a cabo el acto de voluntad”⁴⁰³, de *Anscombe*, para quien “el signo primitivo de querer es *tratar de obtener*”⁴⁰⁴, de *P.Ricoeur*, quien afirma que “el testimonio de la verdadera sinceridad de la intención voluntaria es el comienzo del hacer”⁴⁰⁵, de *Nowell-Smith*, para quien “nuestras opciones son una evidencia de nuestras preferencias mucho mejor que nuestras palabras”⁴⁰⁶, o el de *A.Kenny*, para quien el *deseo* de conseguir algo se manifiesta en los *esfuerzos* por conseguirlo⁴⁰⁷. Lo que de manera simplificada se afirma por parte de estos filósofos respecto a la conexión entre *querer* y *hacer* es lo mismo que afirmaba *Aristóteles* cuando se refería al *deseo del fin* y a la *acción correspondiente* como eslabones inicial y final de la *cadena causal del proceso mental que conducía a la acción*, y a la *deliberación* y a la *decisión* como eslabones intermedios de esta cadena, puntos de vista que se resumen en su afirmación de que “la conclusión del *razo-namiento* constituye el principio de la *conducta*”⁴⁰⁸. Y, evidentemente, estos puntos de vista representan la antítesis del de Crombie.

2.3. Akrasia y silogismo práctico.- Aristóteles se sirve de la estructura del silogismo para mostrar que los actos de *akrasía* no contradicen la tesis socrática según la cual *no se puede actuar en contra de lo mejor a sabiendas*. La argumentación que

⁴⁰¹ EN VII 3 1147 b 14.

⁴⁰² A. Schopenhauer: *El mundo como voluntad y como representación*, I, 18.

⁴⁰³ L. Wittgenstein: *Diario filosófico*, 4.11.16. Ariel, Barcelona, 1982, p.147.

⁴⁰⁴ G. E. M. Anscombe: *Intención*, *36*, p. 124.

⁴⁰⁵ P.Ricoeur: *El discurso de la acción*, p. 98; Cátedra, Madrid, 1981.

⁴⁰⁶ Nowell-Smith: *Ética*, p. 121. Ed. Verbo divino, Estella, 1977.

⁴⁰⁷ A.Kenny: *Action, emotion and will*. Routledge and Kegan Paul, London, 1976, p. 234: “Desire manifest itself not only in utterance of commands and wishes, but also in behaviour; one obvious manifestation of wanting X is trying to get X, and the will that *p* shows itself in efforts to bring it about that *p*”.

⁴⁰⁸ A III 10 433a.

presenta una explicación de la *akrasía* puede reconstruirse de acuerdo un razonamiento cuyas premisas y conclusión pertenecen al propio pensador griego:

Primera: “La última premisa es [...] la que rige las acciones”⁴⁰⁹;

Segunda: El que está dominado por la pasión no se encuentra en posesión de dicha premisa, o “la tiene en el sentido en que tener no significa saber, sino decir, como dice el embriagado los versos de Empédocles”⁴¹⁰;

Conclusión: “Parece ocurrir lo que Sócrates pretendía”⁴¹¹. Y “lo que Sócrates pretendía” es que *nadie elige el mal voluntariamente*, por lo que, cuando parece que uno lo elige, es por desconocimiento momentáneo o habitual del bien auténtico.

Aristóteles se refiere a la situación en que se encuentra el *akratés*, indicando que en el co-nocimiento funcionan dos clases de premisas, una universal y otra particular, de manera que el *akratés actuaría con conocimiento de la universal, pero no de la particular*. Con ello quiere decir que es posible *saber* que una determinada forma de conducta es buena, pero, al mismo tiempo, *pasar por alto* que la acción que se presenta como realizable en un momento dado es un caso concreto de esa forma de conducta⁴¹², y, en consecuencia, no realizarla.

En su forma más sencilla el *silogismo práctico* consta de una *premise mayor*, en la que se expone un principio general relacionado con determinado bien que se quiere, de una *premise menor* relacionada con una acción concreta como caso particular del principio general señalado en la mayor, y de una *conclusión lógica* derivada de estas premisas. Junto a tal conclusión -y en ocasiones sin llegar a exponerla- Aristóteles se refiere a una “conclusión práctica” o *consecuencia*, que acompaña a la *conclusión lógica*, consistente en una acción [*proáiresis-praxis*] que materializa la conclusión lógica del silogismo. El nombre de “conclusión” referido a dicha *acción* no es especialmente acertado en cuanto mezcla el ámbito de la Lógica con el de la Praxis, pero, en cualquier caso, lo que Aristóteles pretende decir es que, cuando la mente alcanza determinada *conclusión* respecto a una teórica acción que se desea y es realiz-ble aquí y ahora, el sujeto no se mantiene en una actitud meramente *contemplativa* respecto a tal conclusión

⁴⁰⁹ EN VII 3 1147b 9-10.

⁴¹⁰ EN VII 3 1147b 10-12.

⁴¹¹ EN VII 3 1147a 14.

⁴¹² EN VII 3 1147a 3-4.

sino que *trata de realizarla*: “Una opinión es universal, la otra se refiere a lo particular, que cae ya bajo el dominio de la percepción sensible; cuando de las dos resulta una sola, el alma necesariamente *afirma* por un lado la conclusión, y por otro *actúa* inmediatamente en el orden práctico”⁴¹³. La *opinión universal* es equivalente a la *premisa mayor* de un silogismo, la opinión que se refiere a lo particular equivale a la *premisa menor*, el tenerlas en cuenta las dos a la vez mediante la deliberación es lo que viene significado por la expresión “cuando de las dos resulta una sola”, y la inferencia lógica de esta comprensión es la afirmación teórica de la *conclusión*. Como un aspecto complementario de la *conclusión teórica*, afirma que en tal caso “se actúa inmediatamente en el orden práctico”. Como ejemplo de silogismo práctico tenemos: “si todo lo dulce debe gustarse, y esto es dulce como una de las cosas concretas, necesariamente el que pueda y no encuentre obstáculo para ello lo gustará al punto”⁴¹⁴. Aquí, al margen de la irrelevancia del contenido de este razonamiento, Aristóteles expone los aspectos esenciales del silogismo práctico, aunque se trata de uno de los ejemplos en los que ni siquiera se habla de la “conclusión lógica” del silogismo –lo cual no implica que niegue su existencia-, sino sólo de su “conclusión” práctica –o, más exactamente, su *consecuencia* práctica⁴¹⁵-, que es la *acción* de gustar algo que es dulce.

2.3.2. La conclusión y la acción.- Por lo que se refiere a la cuestión de la “doble” conclusión, representada por la *conclusión lógica* [*krisis-proáiresis*] y por la *acción física* [*pra-xis*] indicada por aquélla, aunque la diferencia entre ambas es evidente en el sentido de que la primera hace referencia al *asentimiento racional* o *conclusión* mientras que la segunda inicia y culmina –en cuanto sea posible- la *acción* correspondiente, conviene insistir en que *son partes constituyentes de un único proceso*, que comienza con la *conclusión lógica* y culmina en una *acción* relacionada con aquello en lo que se ha concluido. Aristóteles expresa la estrecha unión existente entre la conclusión y su

⁴¹³ EN VII 3 1147a 24-28.

⁴¹⁴ EN VII 3 1147a 28-30.

⁴¹⁵ La conclusión de dos premisas que tienen carácter *lógico* es una conclusión que debe tener igualmente carácter *lógico* y, por ello mismo, no puede identificarse con una acción material, que es algo ajeno a la Lógica. Sin embargo, eso no representa un obstáculo para reconocer que el planteamiento aristotélico es correcto en el sentido de que si el sujeto es plenamente consciente de la verdad de la argumentación y si la *conclusión lógica* del silogismo se relaciona con una acción, si ésta es posible de acuerdo con las circunstancias del planteamiento, la acción se seguirá necesariamente.

consecuencia práctica cuando dice: “La conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta”⁴¹⁶.

En relación con esta cuestión, *G. E. M. Anscombe* considera que se puede diferenciar, el silogismo *teórico* del que tiene carácter *práctico*, y, en relación con este último, el “silogismo práctico ocioso” y el “silogismo práctico propiamente dicho”. En el *silogismo teórico* y en el *silogismo práctico ocioso* “la conclusión es ‘dicha’ por la mente que la infiere”⁴¹⁷, mientras que en el auténtico *silogismo práctico* “la conclusión es una acción cuyo sentido es mostrado por las premisas, las cuales ahora están, por así decir, en servicio activo [...] Aristóteles apenas enuncia la conclusión de un silogismo práctico, y en ocasiones se refiere a ella como a una acción [...] Pero, desde luego, nada impide inventar una forma de expresión con la cual ese hombre *acompañe* a su acción y a la que podemos denominar la conclusión en una forma verbalizada”⁴¹⁸. Y así, Anscombe, de acuerdo con Aristóteles, considera la *acción* como una *consecuencia*, tanto lógica como psicológica y física, del *proceso racional precedente*. Por ello también, califica como “deseo ocioso”, es decir, como *inauténtico* aquel supuesto deseo que, estando en condiciones adecuadas para materializarlo, no repercute en la *acción* correspondiente. Este es el motivo de su afirmación según la cual “el signo primitivo de querer es *tratar de obtener*”⁴¹⁹, así como de la que afirma que el acto de *querer* “no puede decirse que exista en un hombre que no efectúa nada para obtener lo que quiere”⁴²⁰ y este es igualmente el sentido de la afirmación de *Wittgenstein* según la cual “es imposible querer sin llevar ya a cabo el acto de voluntad”⁴²¹, cuyo significado es precisamente el de indicar que no tiene sentido hablar del *deseo de conseguir algo* si, estando en las condiciones adecuadas, no se inicia la *actuación correspondiente*.

El punto de vista de Anscombe -aunque se equivoque al identificar la conclusión con una acción-, es claro, y coincide con la afirmación aristotélica según la cual “la conclusión del *razonamiento* constituye el principio de la *conducta*”⁴²². Pero el hecho de

⁴¹⁶ A III 10 433a.

⁴¹⁷ G. E. M. Anscombe: O.c., *33*, p. 114.

⁴¹⁸ G. E. M. Anscombe: O.c., *33*, p. 114-115.

⁴¹⁹ G. E. M. Anscombe: O.c., *36*, p. 124.

⁴²⁰ G. E. M. Anscombe: O.c., *36*, p. 124.

⁴²¹ L. Wittgenstein: *Diario filosófico*, 4.11.16. Ed. Ariel, Barcelona, 1982, p.147.

⁴²² A III 10 433a.

que en alguna ocasión Aristóteles se refiera directamente a la acción sin mencionar la conclusión teórica no hay que interpretarlo como si confundiese ambos conceptos.

En relación con esta cuestión José S. - P. Hierro acierta en su crítica de la interpretación de quienes consideran, al igual que Anscombe, que la conclusión del silogismo práctico sea una *acción*⁴²³, y, de hecho, Aristóteles se refiere en diversas ocasiones de modo explícito tanto a la *conclusión teórica* como a la *acción*, aunque considere que entre ellas existe una conexión necesaria. Sin embargo, también es verdad que existe una diferencia radical entre el *silogismo teórico* y el *práctico*, ya que en éste último hay una premisa de carácter *prescriptivo* (con verbos de *deber* o de *querer*, o con juicios de *valor* reducibles, a su vez, a un *deber*) y que, por eso mismo, permite obtener una *conclusión prescriptiva* que, en cuanto se den las condiciones adecuadas, repercutirá en la acción correspondiente. Por ello, cuando Aristóteles dice “si todo lo dulce debe gustarse, y esto es dulce como una de las cosas concretas, necesariamente el que pueda y no encuentre obstáculo para ello lo gustará al punto”⁴²⁴, omite la *conclusión lógica* del silogismo práctico, cuyo enunciado sería “el que pueda y no encuentre obstáculo para ello *debe* gustarlo al punto”, y expone directamente la *consecuencia práctica* consistente en la *acción* de gustar de lo dulce. Por ello, la cuestión fundamental que plantean los comentaristas es si realmente existe una auténtica *relación de necesidad* entre la *conclusión prescriptiva* del silogismo práctico y la *acción* que debe seguir a dicha conclusión. Aristóteles defiende de manera inequívoca dicha relación refiriéndose a la *acción* como si equivaliese a la conclusión, pero el hecho de que en ocasiones no la mencione no hay por qué atribuirlo a una confusión del creador de la Lógica, sino a su convicción plena de que, cuando se concluye “*debo hacer X*”, tal conclusión va seguida del *intento de hacer X*. Tal proceso se entiende mejor con el anterior ejemplo del ajedrez: “P.1) Quiero ganar; P.2) Sólo si hago la jugada X ganaré; C.) Quiero hacer la jugada X –a la vez que coge la pieza correspondiente y hace esa jugada–”, pues en tal situación uno no *piensa* simplemente “quiero hacer tal jugada” sino que además la *hace*.

Sin embargo, en contra de este punto de vista José S. - P. Hierro considera que a partir de las premisas no sólo no se infiere una *acción* sino tampoco una *conclusión*

⁴²³ José S. - P. Hierro: *Problemas del Análisis del Lenguaje Moral*. Ed. Tecnos, Madrid, 1970, p. 175-176.

⁴²⁴ ÉN VII 3 1147a 28-30.

prescriptiva que esté conectada con una *acción*. En este sentido escribe: “Aun cuando yo acepte que todos los hombres deben andar y que yo soy un hombre, no se sigue necesariamente que haya de aceptar que yo ando; puede acontecer que algo me impida andar o simplemente que no quiera andar”,⁴²⁵. Pero, aunque Hierro acierta al considerar que de las premisas que menciona no se deduce una *acción* pues en caso contrario no se estaría hablando de un silogismo, sin embargo se equivoca cuando rechaza que de tales premisas se deduzca una *conclusión prescriptiva*, como “yo debo andar”, pues en el ejemplo aristotélico existe una *premisa prescriptiva* (“todos los hombres deben andar”), de la que sin duda ninguna se deduce la *conclusión prescriptiva* “yo debo andar”. Y, respecto a la consecuencia *práctica* de dicha *conclusión prescriptiva*, Hierro objeta que “puede acontecer que algo me impida andar o simplemente que no quiera andar”, pero la primera parte de esta consideración disyuntiva (“puede acontecer que algo me impida andar”) ya había sido tenida en cuenta por Aristóteles cuando escribió en otro de sus ejemplos: “necesariamente *el que pueda y no encuentre obstáculo para ello lo gustará al punto*”, mientras que en su segunda parte (“puede acontecer [...] que no quiera andar”) Hierro no llega a comprender que la *aceptación teórica* de un supuesto *deber* o un supuesto *querer* sería contradictoria con su falta de *eficacia* a la hora de comportarse de acuerdo con él, a no ser que por algún motivo ajeno al de la conclusión teórica, en el momento anterior a la acción el miedo, el cansancio, la ira o cualquier otra pasión determinasen la aparición de una conclusión distinta e hicieran olvidar la conclusión racional primera. Además, ya Aristóteles, al tratar del fenómeno de la *akrasía*, había dado una explicación adecuada de la aparente contraposición entre las acciones que se consideran mejor desde un planteamiento racional y las que luego se realizan, llegando a la conclusión de que las pasiones actúan sobre la mente determinando en algunos casos que los planteamientos más racionales pasen a un segundo plano y sean sustituidos por otros ligados a tales pasiones, de manera que sólo los poseedores de la *phronesis* ajustarían sus acciones a los dictados de su razón.

Tal vez un motivo que pudo haber llevado a Hierro a negar la conexión necesaria entre la *conclusión teórica* y la *acción* fue el de tratar de introducir entre ellas el momento mágico del ‘libre albedrío’, doctrina que por la que llega a suponerse que las

⁴²⁵ J. S. - P. Hierro: O. c., p.177.

acciones humanas son tan libres que no están ligadas a fines, valores o motivos de ninguna clase sino que, ante cualquiera de ellos, el hombre es libre en todo momento para asumirlos o rechazarlos, y para elegir cualquier acción al margen de la que ante su mente se le haya presentado como la mejor. De acuerdo con este punto de vista, no son los valores y “motivos” los que mueven al hombre a decidirse por la actuación correspondiente, sino que sería el hombre quien *libremente* conferiría valor a los motivos. Tal punto de vista es el que, desde bases filosóficas radicalmente distintas, defienden pensadores como Sartre y Zubiri. Sin embargo y por lo que se refiere a una hipotética y libre *elección del fin* Aristóteles insiste en su defensa espontánea del *determinis-mo psicológico* cuando dice: “la aspiración al fin no es de propia elección, sino que es menester [...] nacer con vista para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero, [...] porque es [...] algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que tal como se recibió al nacer, así se conservará, y el estar bien y espléndidamente dotado en este sentido constituiría la índole perfecta y verdaderamente buena”⁴²⁶. Esta respuesta puede verse de algún modo como una crítica anticipada y acertada a los puntos de vista de Sartre o de Zubiri.

En efecto, desde la perspectiva del existencialismo, son conocidas las palabras de Sartre: “...por el solo hecho de tener conciencia de los motivos que solicitan mi acción, esos motivos son ya objetos trascendentes para mi conciencia, están afuera; en vano trataría de asirme a ellos; les escapo por mi existencia misma. Estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia, allende los móviles y motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre”⁴²⁷, palabras con las que lo único que se consigue es presentar como absurda cualquier decisión humana, en cuanto no justificada por motivo alguno.

Por su parte, Zubiri defiende igualmente que los *motivos* no mueven al hombre a actuar sino sólo cuando éste, por un acto *libre* de su voluntad, decide convertirlos en *móviles* de sus actos. En este sentido escribe: “Ningún objeto, es decir, ningún motivo tiene fuerza de móvil más que en virtud de una consideración intelectual que me lo presenta como posible, y de un acto de voluntad que lo acepta. Sin aceptación, ningún motivo es móvil; no mueve [...] La volición no consiste en estar sometido a la razón del

⁴²⁶ EN III 5 1114b 3-12.

⁴²⁷ J. P. Sartre: *El Ser y la Nada*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1966, p. 544.

objeto, sino justamente al revés, en consti-tuir el objeto como móvil en razón de un acto de volición”⁴²⁸. Sin embargo, Zubiri ni plantea ni responde a la pregunta de por qué el hombre habría de convertir o no un *motivo* en *móvil*. Y, por ello, el punto de vista de Sartre o el de Zubiri tienen tanto sentido como el de quien defendiese que los burros eligen comer hierba no porque ésta sea apetitosa para ellos sino que ésta es apetitosa porque ellos han decidido que lo sea. En este sentido al comienzo de la *Ética Nicomáquea* Aristóteles indica que el bien es aquello a lo que todo tiende, no considerando que el bien sea tal *porque* los seres tiendan a él sino que tienden a él *porque* previamente es ya el bien que, como tal, provoca la correspondiente atracción, aunque matizando que “en verdad es objeto de la voluntad el bien, pero para cada uno lo que le *aparece* como tal”⁴²⁹, es decir: “lo que le *aparece*”, no lo que él *decida* qué vaya a ser su bien.

Otro motivo que puede haber inducido a algún crítico a defender la *separación* entre la *conclusión* y la *acción* es el que se relaciona con el *tiempo* que puede mediar entre cada uno de los momentos del acto voluntario, en cuanto, si mediase cierto tiempo entre el momento de la *conclusión* y el de la *acción*, la acción podría no ser coherente con la conclusión. Pero, en tales casos la causa de esta variación se debería precisamente al hecho de que durante el inter-valo habría podido variar la primera *conclusión teórica* al haberse tomado en consideración unas *premisas distintas* que habrán conducido a una *nueva conclusión* y, en consecuencia, a una *acción* que sería *coherente*, si no con la primera, sí con *la última conclusión*.

Por otra parte y por lo que se refiere a la relación entre los *finés* y los *medios*, hay oca-siones en que Aristóteles se expresa de un modo inexacto, como sucede cuando dice: “No de-liberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. En efecto, ni el mé-dico delibera sobre si curará [...], ni el político sobre si legislará bien [...], sino que, dando por sentado el fin, consideran los medios y los modos de alcanzarlo, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran por cual se alcanzará más fácilmente y mejor [...] hasta llegar a la causa primera, que es la última

⁴²⁸ X. Zubiri: *El sentimiento y la volición*, p. 135, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

⁴²⁹ EN III 4 1113a 22-23.

que se encuentra”⁴³⁰. Pero, precisando estas consideraciones, hay que decir que sólo un fin último como la felicidad es irrenunciable, mientras que los demás tendrán un valor relativo que dependerá de que conduzcan o no a dicha felicidad, y, por ello, un médico puede llegar a plantearse si curará o no, y un político, si legislará bien o no. Posiblemente Aristóteles podría replicar diciendo que *el médico en cuanto médico* tratará de curar, y que *el político en cuanto político* tratará de legislar bien. Sin embargo, en cuanto el médico y el político son hombres, antes que médico o político, cualquier otro fin, extrínseco al de su profesión, podría llevarles a obrar de un modo distinto al propio de tales profesiones.

Algunos críticos rechazan la doctrina aristotélica según la cual el fin no es objeto de deliberación, indicando que la dificultad de los medios podría neutralizar el atractivo del fin. Sin embargo, tanto *Gauthier y Jolif* como *H. H. Joachim* están de acuerdo en considerar que, para Aristóteles, el deseo del *fin* va ligado al deseo de los *medios*. En este sentido Gauthier y Jolif escriben: “Le désir du souhait ne se transforme en décision qu’à l’instant où l’intellect, à l’issue de la délibération, juge que ceci [...], est le moyen de parvenir à la fin souhaitée; à ce moment, le désir inefficace de la fin qu’est le souhait se transforme en désir efficace d’obtenir *la-fin-par-ce-moyen* [...]. A ce stade, l’objet *un et identique* que la pensée énonce et que le désir poursuit, ce n’est le moyen isolé de la fin, ni la fin séparée du moyen, c’est le *moyen-pour-la-fin* ou la *fin-par-le-moyen*, et c’est à l’égard de cet objet *tout entier* (fin et moyen) que la pensée doit être vraie et le désir droit”⁴³¹. Por su parte, *Joachim* afirma igualmente: “Aristotle insists that these steps or means are *constituents parts of the end*”⁴³². En cualquier caso es evidente que existen fines a los que se renuncia por la dificultad de los medios que hay que emplear para lograrlos y que el único fin irrenunciable es el de la felicidad, al margen de la capacidad que se posea para elegir la forma de vida más adecuada para alcanzarla.

2.4. Aristóteles presenta otros esquemas de silogismo práctico en los que muestra que la *akrasía* se produce como consecuencia de un *desconocimiento* de alguna premisa como consecuencia de la fuerza de las pasiones. Así, en ÉN VII 3 1147a 3-7 pone el siguiente ejemplo: “hay dos clases de término universal: uno, se refiere al sujeto; otro, al

⁴³⁰ EN III 3 1112b 11-20.

⁴³¹ Gauthier - Jolif: O.c, II, p. 447-448.

⁴³² H. H. Joachim: O.c., p. 102.

objeto. Por ejemplo, ‘a todo hombre le convienen los alimentos secos’, ‘yo soy un hombre’, o bien ‘tal alimento es seco’; pero que este alimento es seco, o no se sabe, o no se pone en ejercicio ese conocimiento”⁴³³. Los términos universales a los que aquí alude Aristóteles son *hombre* y *alimento seco*, mientras que el hecho de que *tal alimento* posea la cualidad de ser seco es el conocimiento que podría desconocerse, bien de manera absoluta o bien *actualmente* [*energeí*], es decir, en el momento en que se tiene que actuar. Señala a continuación que “no parecerá ningún absurdo obrar incontinentemente con un modo de conocimiento”⁴³⁴, a saber, cuando sólo disponemos del universal, “y parecerá extraño que pueda hacerse con otro”⁴³⁵, como ocurre cuando nos encontramos en posesión del universal y del particular, y de este último no sólo en estado latente o *potencial* sino en estado *actual*. En definitiva, la conducta del *akratés* aparece como consecuencia del *determinismo psicológico* ejercido por *el deseo* que determina que el conocimiento objetivo expresado en el silogismo práctico quede adormecido, perdiéndose la conciencia de la verdad racional y objetiva de la premisa menor, que queda sustituida por otra de carácter pasional. Pero, en cualquier caso, sigue cumpliéndose la tesis de que el comportamiento depende del conocimiento *actual* del bien. Gauthier y Jolif comentan que en este silogismo el *akratés* conoce la premisa mayor, pero no la menor en su actualidad plena: “Puedo conocer bien la proposición universal: ‘El alimento que presenta tal y tal cualidad es un alimento seco’, y no subsumir bajo este conocimiento universal *este alimento*, porque ignoro que posee de hecho tal cualidad que hace que un alimento sea seco. Entonces [...] se comete un *error* respecto al objeto de la menor, en el sentido de que se la conoce en la universal, pero no en la particular”⁴³⁶. Y, efectivamente, esto es lo que defiende Aristóteles en ÉN VII 1147a 3-4, indicando: “no parecerá ningún absurdo obrar incontinentemente con un modo de conocimiento”⁴³⁷, a saber, cuando sólo se dispone del universal, “y parecerá extraño que pueda hacerse con otro”⁴³⁸, como ocurre cuando se está en posesión del universal y

⁴³³ EN VII 3 1147a 3-7.

⁴³⁴ EN VII 3 1147a 8-9.

⁴³⁵ EN VII 3 1147a 9.

⁴³⁶ Gauthier-Jolif: O.c., II, p. 606. También Guthrie hace referencia al hecho de que, según Aristóteles, no se tiene conocimiento de lo particular, de manera que, en cuanto “ésta es la clase de conocimiento que es vencido (desterrado de la conciencia, convertido en meramente potencial) por la tentación del placer, el miedo, etc.” (W. K. C. Guthrie: *Historia de la Filosofía griega*, VI, p. 373; Gredos, Madrid, 1993), en este sentido la paradoja socrática mantendría su valor.

⁴³⁷ EN VII 3 1147a 8-9.

⁴³⁸ EN VII 3 1147a 9.

del particular, y de este último no sólo en esta-do latente o *potencial* sino en estado *actual*.

Insiste a continuación Aristóteles en que es posible tener el conocimiento en cierto sentido y no tenerlo en otro, “como le ocurre al que duerme, al loco y al embriagado”⁴³⁹ y que “ésta es la condición en que se encuentran los que están dominados por las pasiones”⁴⁴⁰, como sucede en el caso del *akratés*, pues las pasiones le impiden ser consciente del sentido de aquel conocimiento que en condiciones de autodomínio es capaz de comprender y de afirmar en su justo valor, siendo consecuente con él a la hora de actuar.

Más adelante Aristóteles presenta una variación del anterior silogismo práctico para hacer especial hincapié en esta fuerza del *deseo*, indicando que “cuando se da la opinión universal que nos prohíbe gustar, y por otra parte la de que todo lo dulce es agradable y esto es dulce (ésta es la que hace actuar), y a la vez se da el deseo de gustarlo, la primera nos dice que lo rehuyamos, pero el deseo nos mueve a ello, porque puede mover cada una de las partes <del alma>”⁴⁴¹. La novedad fundamental que aparece aquí es la que se refiere a la existencia de *con-flictos* derivados de aquellos motivos que simultáneamente incitan a obrar en un sentido o en otro, y, de modo especial, a la consideración del *deseo* como elemento determinante de la pre-ponderancia que pueda ganar una u otra de las premisas a la hora de adoptar una decisión. Si el deseo o la pasión es lo que domina en la mente del *akratés*, en dicho caso se producirá la *akrasía*, mientras que el *enkratés* “sabiendo que las pasiones son malas, no las sigue y se deja guiar por la razón”⁴⁴². Conviene insistir en este caso que, cuando Aristóteles indica que “el *akratés* sabe que obra mal...”, no pretende decir que éste sepa *en acto* que obra mal sino sólo *en potencia*; es decir, el conocimiento que está *en acto* en su entendimiento en el momento en el que tiene que decidir es el que se relaciona con el deseo, mientras que el conocimiento racional objetivo se mantiene alejado en un segundo plano, como sucede en los caso del que duerme, del loco o del embriagado.

⁴³⁹ EN VII 3 1147a 12-13.

⁴⁴⁰ EN VII 3 1147a 13-14.

⁴⁴¹ EN VII 3 1147a 30-34.

⁴⁴² EN VII 1 1145b 13-15.

2.4.1. La *akrasía* desde la perspectiva de R. M. Hare.- Si Aristóteles había considerado que el *akratés*, “convencido de otra cosa, no deja por eso de hacer lo que hace”⁴⁴³, y a continuación aportó una explicación de la *akrasía*, R. M. Hare defiende una tesis similar cuando afirma que “es una tautología decir que no podemos asentir sinceramente a un mandato en segunda persona dirigido a nosotros y ‘al mismo tiempo’ no realizar lo ordenado cuando llega la ocasión de hacerlo y el hacerlo está dentro de nuestras posibilidades (físicas y psicológicas)”⁴⁴⁴; y, aunque está de acuerdo con la idea de que pueden darse situaciones como la expresada por Ovidio: “video meliora proboque, deteriora sequor”⁴⁴⁵, o la expresada por Pablo de Tarso: “no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero”⁴⁴⁶, considera que tales casos sirven para mostrar que tanto Medea como Pablo de Tarso, aunque eran sinceros en sus afirmaciones respectivas, no se encontraban en posesión de una capacidad *psicológica* adecuada como para actuar de acuerdo con las buenas acciones que en teoría aceptaban. Hare tiene en cuenta además otras situaciones en las que una persona, a pesar de creer que debe hacer determinada acción, sin embargo no la realiza. Estos casos, en lugar de servir como refutación de la *paradoja socrática* -o de la doctrina aristotélica sobre el *silogismo práctico*-, le sirven para matizar su propia tesis en el sentido de que se puede “admitir que hay grados de asentimiento sinceros, no todos los cuales suponen una efectiva obediencia al mandato”⁴⁴⁷. Su punto de vista coincide con el aristotélico en cuanto, del mismo modo que para Aristóteles una vez que el *akratés* haya recuperado la plenitud del *uso* de su conocimiento actuará de modo correcto, igualmente, desde el punto de vista de Hare, una vez alcanzado determinado grado de *sinceridad* en el asentimiento a un mandato y estando en posesión de las cualidades físicas y psicológicas adecuadas, se actuará de modo consecuente.

Por su parte, W. F. R. Hardie considera criticable la tesis de Hare por hacer depender el hecho de *asentir sinceramente a un mandato* de que uno *actúe consecuentemente*, lo cual, al ser solamente una *definición estipulativa*, sería tautológica e irrefutable, y, en consecuencia, no demostraría nada: “We cannot, indeed, as Hare

⁴⁴³ EN VII 2 1146b 1-2.

⁴⁴⁴ R. M. Hare: *El lenguaje de la moral*, p. 20, U.N.A.M., México, 1975.

⁴⁴⁵ Ovidio: *Metamorfosis*, VII, 30.

⁴⁴⁶ Pablo de Tarso: *Romanos*, 7:19.

⁴⁴⁷ R. M. Hare: O.c., p.167.

would agree, make the Socratic paradox more acceptable ‘merely’ by passing linguistic legislation, merely by choosing to define the ‘sincerity’ of belief in terms of practical conformity and thus making it impossible to ‘say’ that the paradox is false”⁴⁴⁸. La crítica de Hardie a Hare representa un rechazo de esta formulación de la *paradoja socrática* por considerar que, en último término, su valor sólo se sustenta en una convención lingüística, al incluir en la propia definición de *creer o ser sincero* la proyección *práctica* de un comportamiento que se correspondería con tal supuesta *creencia* o tal *sinceridad*. Sin embargo y a pesar de que Hare asocia efectivamente el *asentimiento sincero a un mandato* con la *actuación* correspondiente y a pesar de que también pueda diferenciarse entre la simple perspectiva *teórica* de dicho asentimiento y la perspectiva *práctica* de su cumplimiento, tiene razón al considerar que *el asentimiento sincero a un mandato implica su cumplimiento real si ello es posible*, pues en caso contrario no tendría ningún sentido hablar de *sinceridad* para tales casos en cuanto dicha sinceridad debe tener una proyección *práctica* a fin de que la expresión *asentimiento ‘sincero’ a un mandato* no sea un simple *flatus vocis*, de manera que debe entenderse que en la mente de quien se encuentra en tal situación su *sinceridad* va necesariamente unida a la firme *intención de cumplir* en el momento adecuado aquello a lo que ha asentido, y a su *cumplimiento efectivo* cuando dicho momento llega. Sería contradictorio hablar de *intención de cumplir* si, estando en la situación adecuada, *no se intenta realizar aquello que se tiene intención de hacer*. Uno puede asentir a un mandato por simple temor y sin tener intención de cumplir con él, pero a fin de que la expresión “asentimiento *sincero* a un mandato” tenga sentido, debe entenderse que en la mente de quien se encuentra en tal situación su asentimiento *sincero* va necesariamente unido a la *intención* de cumplir dicha orden. En definitiva parece evidente que existe una correlación necesaria y no una mera convención lingüística entre el *asentimiento sincero a un mandato*, la *intención de cumplirlo* y la *acción* concreta mediante la cual se manifiesta dicha intención. En este sentido, Aristóteles señalaba que lo que en el pensamiento teórico corresponde a una *conclusión*, en el pensamiento

⁴⁴⁸ W. F. R. Hardie: *Aristotle on moral weakness*, p.77. Artículo incluido en la compilación de G. Mortimore *Weakness of the will*, Macmillan (St. Martin’s Press), Bristol, 1971.

práctico es una *acción*⁴⁴⁹, y, de acuerdo con esta afirmación, “sería absurdo sugerir que pudiéramos obrar contra una conclusión de nuestro pensamiento práctico”⁴⁵⁰.

⁴⁴⁹ EN VII 3 1147a 26-28.

⁴⁵⁰ W. F. R. Hardie: O. c., p. 78: “If so, then it would again be ‘absurd’ to suggest that we could act against a conclusion of our practical thinking”.

LA CUESTIÓN DEL ALMA EN ARISTÓTELES Y LA RELACIÓN MENTE-CUERPO EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Jorge Martínez Barrera

Pontificia Universidad Católica de Chile

No necesitamos justificar la actualidad del problema mente-cuerpo en una parte importante de la filosofía contemporánea. Se trata de un asunto planteado a partir de los descubrimientos en materia de anatomía y fisiología cerebral y de la relevancia del funcionamiento del cerebro en los actos mentales. Sin ánimo de simplificar excesivamente, puede decirse que las neurociencias se proponen hallar en la complejidad de la organización cerebral la explicación fundamental de la mente misma, e incluso de los actos humanos. Las neurociencias promueven una teoría de la causalidad cuyo objetivo es desplazar aquellos modelos explicativos que, en principio, no pueden dar cuenta de los actos mentales en categorías que respondan a las exigencias de la actual concepción científica del mundo como compuesto de cosas materiales.

Este vacío en la explicación de la naturaleza de la mente, el cual, se espera, será llenado una vez que se alcance un conocimiento más exhaustivo del cerebro, ha sido paralelo a la gradual desaparición del concepto de “alma”, considerado obsoleto. Científicos de renombre como Francis Crick, por ejemplo, sostienen que el descubrimiento de la hélice del ADN nos permite prescindir de una realidad “sobrenatural” como el alma, afirma en un célebre reportaje⁴⁵¹. “Para entendernos a nosotros mismos, debemos entender cómo se comportan las células nerviosas y cómo interactúan. (...) no somos otra cosa que un paquete de neuronas”⁴⁵². El alma, según Crick, nos conectaría con un dominio de creencias religiosas que ya nada tienen que hacer en nuestra concepción científica del mundo. De hecho, el concepto de “alma” ha sido remplazado por el de “conciencia”, y ésta, a su vez, también considerada como un equivalente de la mente, sería el producto de la actividad neuronal. Esta posición suscita algunos problemas de muy difícil resolución en el plano filosófico, o por lo menos, para

⁴⁵¹ Ver: <http://edant.clarin.com/diario/2003/03/11/s-03401.htm>

⁴⁵² Francis Crick: *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. London-New York. Touchstone. 1995. P. 3 (citado por Arnaldo Benini: *Che cosa sono io. Il cervello alla ricerca di sé stesso*. Milano. Garzanti. 2009. Debo la noticia del libro de Benini al Prof. Héctor Padrón).

una filosofía que ya se habría revelado muy por debajo de las interpelaciones de las neurociencias cognitivas, por ejemplo. Una de las mayores dificultades está planteada por la existencia de la libertad. Si todos los actos específicamente humanos se caracterizan por ser actos libres, entonces habría una incompatibilidad infranqueable entre la libertad de tales actos y la causa de los mismos, la cual, de acuerdo al testimonio de las neurociencias, es el producto de complejas combinaciones electroquímicas. Todo acto humano podría reducirse a un esquema de estímulo-respuesta.

En los trabajos de Michael Gazzaniga, por ejemplo, se hace lugar a una nueva disciplina, la *neuroética*, en la cual se va más allá de lo que en su inicio este concepto significaba⁴⁵³. El concepto de *neuroética* fue introducido por W. Safire el 10 de Julio de 2003 en el New York Times. Safire lo acuñó para referirse a la reflexión sobre lo lícito y lo ilícito en las investigaciones sobre el cerebro humano, pero Gazzaniga lo extiende a las consideraciones sobre la normalidad, enfermedad, mortalidad, modo de vivir y filosofía de vida respecto de nuestros conocimientos sobre los mecanismos cerebrales y especialmente por el hecho de que todos nuestros actos remiten indefectiblemente a una base neuroquímica. Hay dificultades evidentes al momento de conciliar este *fisicalismo* con la certeza de la libertad que sentimos en el momento de una decisión. Jaegwon Kim, por ejemplo, intenta armonizar ambas posiciones al afirmar que la parte de la actividad mental cognitiva e intencional vinculada con el comportamiento sería reducible a lo neuronal, mientras que no sucedería lo mismo con los *qualia*⁴⁵⁴. De este modo, según Kim, el fisicalismo estaría “manqué, but not by much”, errado pero no mucho.

No se puede negar una cierta impresión de acrobacia argumentativa en algunos trabajos que intentan ofrecer una explicación del libre albedrío en el marco de una reducción de todos los actos mentales a sus presupuestos neuronales. Las conclusiones de autores como Gazzaniga o Kim dicen más o menos esto: los cerebros son automáticos, pero la voluntad es libre. Este reduccionismo al que conduce la reubicación de la mente en el mundo físico, ha sido abordado en términos de una filosofía que se quiere amigable

⁴⁵³ Michael Gazzaniga: *The Ethical Brain*. New York-Washington. Dana Press. 2005. Id.: *Human: The Science behind what makes us unique*. New Cork. Harper Collins. 2008. Tomo la referencia de Arnaldo Benini, *op. cit.*

⁴⁵⁴ Jaegwon Kim: *Physicalism, or something near enough*. Princeton-Oxford. Princeton University Press. 2005. Los *qualia* son los estados de ánimo personales derivados de experiencias sensibles, perceptivas o reflexivas.

con las neurociencias, de modo tal que no se caiga en una negación de la libertad y al mismo tiempo no se niegue el carácter físico de la mente. Esto puede sonar como una búsqueda de la cuadratura del círculo, pero de hecho en eso consiste el esfuerzo de algunos filósofos de la mente. Uno de los más representativos es John Searle, quien se ha ocupado exhaustivamente de estos problemas. Menciono solamente dos trabajos suyos en donde se abordan precisamente el asunto de la mente en *Mentes, cerebros y ciencias*⁴⁵⁵ y el de la libertad en su trabajo *Liberté et neurobiologie*⁴⁵⁶.

Para Searle, la mente consiste en una secuencia de pensamientos, sensaciones y experiencias conscientes e inconscientes que componen nuestra vida mental. Es necesario, afirma, desembarazarse de los fantasmas de viejas teorías filosóficas que habitan en nuestro concepto de lo mental⁴⁵⁷. Nuestro mayor problema consiste en que una representación de sentido común acerca de nosotros mismos como seres pensantes y libres, no parece poder articularse con un mundo del que la ciencia nos dice que consta enteramente de partículas físicas carentes de mente y significado. A pesar de todo, la solución del problema podría ser más sencilla de lo que creemos, pues en realidad estamos empeñados en buscar una salida provistos de una filosofía francamente obsoleta y con un vocabulario tan anticuado como el empleado en el siglo XVII. Obviamente, es Descartes el filósofo contra quien apunta Searle. Para Descartes el asunto se planteaba así: ¿cómo podemos dar cuenta de las relaciones entre dos realidades o cosas de géneros tan aparentemente diferentes?

Searle identifica cuatro rasgos de los fenómenos mentales que han hecho que parezcan imposibles de articular con nuestra concepción científica del mundo como algo compuesto de cosas materiales.

El rasgo más importante de todos es la *conciencia*. La conciencia, afirma, “es el hecho central de la existencia específicamente humana, puesto que sin ella todos los demás aspectos específicamente humanos de nuestra existencia –lenguaje, amor, humor y así sucesivamente- serían imposibles”⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ John Searle: *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid. Ediciones Cátedra. 2001.

⁴⁵⁶ John Searle: *Liberté et neurobiologie. Réflexions sur le libre arbitre, le langage et le pouvoir politique*. París. Bernard Grasset. 2004.

⁴⁵⁷ *Mentes...*, p. 15.

⁴⁵⁸ *Mentes...*, p. 20. Se ve aquí cómo la mente parece ser solamente la conciencia.

El segundo rasgo es lo que los filósofos y psicólogos llaman “intencionalidad”. Mediante ella nuestros estados mentales se dirigen a, o son sobre, o se refieren a objetos y estados de cosas del mundo distintos de tales estados mentales. El campo de la intencionalidad es extremadamente vasto. Incluye creencias, deseos, esperanzas, temores, amor, odio, lascivia, aversión, vergüenza, orgullo, irritación, diversión y todos aquellos estados mentales conscientes o no, relativos a un mundo distinto de la mente misma.

El tercer rasgo de la mente que parece muy difícil de armonizar con una concepción científica del mundo es la subjetividad de los estados mentales. Es innegable que esta subjetividad está marcada por hechos evidentes: yo puedo sentir un dolor que otro no puede sentir. Ahora bien, ¿cómo acomodamos esta subjetividad de los estados mentales con la concepción científica de la realidad como algo totalmente objetivo?

Y finalmente, hay un cuarto problema y es el de la causación mental. Todos suponemos que nuestros pensamientos tienen algún efecto *causal* sobre el mundo físico. Si yo decido levantar mi brazo, mi brazo se levanta, dice Searle. Ahora, si nuestros pensamientos tienen una naturaleza no física, ¿cómo es posible que tengan efectos físicos? ¿Cómo puede algo mental tener una influencia física? Con un dejo de ironía, Searle escribe: “¿Se supone que pensamos que los pensamientos pueden enroscarse alrededor de los axones sacudir las dendritas, o colarse dentro de la membrana celular y atacar el núcleo de la célula?”⁴⁵⁹

Una filosofía de la mente preocupada por hallar la armonización de ésta con el cuerpo no puede ignorar estos cuatro asuntos, y la buena noticia es que la solución de este problema es más sencilla de lo que parece, argumenta Searle. En realidad, nuestra única dificultad es que continuamos suscribiendo a teorías filosóficas francamente insuficientes. Pues bien, las tesis propuestas por Searle para resolver este problema mente-cuerpo son las siguientes:

“Los fenómenos mentales, todos los fenómenos mentales, ya sean conscientes o inconscientes, visuales o auditivos, dolores, cosquilleos, picazones, pensamientos, toda nuestra vida mental, están efectivamente causados por procesos que acaecen en el cerebro”⁴⁶⁰.

⁴⁵⁹ *Mentes...*, p. 21.

⁴⁶⁰ *Mentes...*, p. 22.

La explicación de esta tesis consiste en una detallada descripción de la fisiología del dolor, por tomar un ejemplo de fenómenos mentales. Esta fisiología se concentra en los procesos que ocurren dentro del cerebro. La siguiente tesis de Searle es complementaria de la anterior:

“Los dolores y otros fenómenos mentales son sólo rasgos del cerebro (y quizá del resto del sistema nervioso central)”⁴⁶¹.

En este punto, Searle aborda el asunto de la causa de los actos mentales desde otra perspectiva en la cual intenta desarticular una idea demasiado arraigada, a saber, que los eventos físicos materiales son causa de otros eventos inmateriales. Esto es un serio error, sostiene. Para superar esta dificultad aparente, Searle propone conseguir un concepto de causación más apropiado observando algunos otros tipos de relaciones causales que se dan en la naturaleza. Una distinción corriente en la física es aquella que se da entre micro y macropiedades de sistemas a pequeña y gran escala. Por ejemplo, si consideramos un objeto como un vaso de agua, debemos hacernos cargo de que el agua está constituida por micropartículas que tienen rasgos a nivel de átomos y moléculas. Dichos rasgos son los que explican las características, por ejemplo, de la liquidez del agua. La naturaleza de las interacciones entre las moléculas del agua tienen una expresión a nivel macroscópico, del mismo modo que la interacción de las moléculas de un sólido cualquiera explica las características con que ese sólido se nos aparece al tacto. Puede decirse entonces que el rasgo superficial es causado por la conducta de los microelementos, y al mismo tiempo está realizado en el sistema que está compuesto de los microelementos. Hay una relación de causa y efecto, pero al mismo tiempo los rasgos superficiales son sólo rasgos de nivel superior del mismo sistema cuyo comportamiento en el micronivel causa esos rasgos. Frente a alguna objeción que pudiera levantarse contra esto, Searle argumenta que precisamente el progreso de la ciencia consiste en el hecho de que una expresión que se define originalmente en términos de rasgos superficiales, rasgos accesibles a los sentidos, puede ser subsecuentemente definida en términos de microestructura que causa esos rasgos superficiales. Todo esto proporciona un buen modelo explicativo para las problemáticas relaciones entre la mente y el cerebro. Podemos decir entonces que los fenómenos mentales son causados por procesos que tienen lugar en el nivel neuronal del

⁴⁶¹ *Mentes...*p. 24

cerebro y al mismo tiempo se dan en el sistema mismo que consta de neuronas, las cuales serían un primer nivel del equivalente de las micropartículas de los otros fenómenos físicos. Respecto de esto, no veo cómo Searle podría escapar a la objeción de reduccionismo, es decir, por qué razón habría que suponer que no está reduciendo los actos mentales a sus condiciones físicas. Tal como señala Thomas Nagel, “una reducción es el análisis de algo identificado en un nivel de descripción, en términos de otro nivel de descripción considerado más fundamental que nos permite decir que el primero en realidad no es sino el segundo: el agua puede describirse como moléculas de H₂O, el calor como movimiento molecular o la luz como radiación electromagnética”⁴⁶².

La respuesta de Searle a estas objeciones, por lo menos en los textos antes citados, consiste en insistir en dos argumentos. Uno, en la necesidad de buscar una explicación del tipo de causa que produce los actos mentales que esté en conformidad con los avances de las neurociencias. Otro, perfectamente complementario con el anterior, es el argumento de las conductas o procesos del micronivel como verdadera explicación del comportamiento de los hechos observables. De esta forma, cito a Searle, “no hay obstáculos lógicos o filosóficos, o metafísicos, para dar cuenta de la relación entre la mente y el cerebro en términos que son completamente familiares para nosotros a partir del resto de la naturaleza. Nada hay más común en la naturaleza que el que rasgos superficiales de un fenómeno sean a la vez causados por y realizados en una microestructura, y éstas son exactamente las relaciones que se exhiben en la relación de la mente con el cerebro”⁴⁶³.

Así entonces, a la pregunta de cómo es posible que los actos mentales puedan causar efectos físicos, es decir, cómo es posible que algo tan carente de peso y tan etéreo como el pensamiento pueda dar lugar a una acción, Searle responde que los pensamientos no son tan carentes de peso ni son etéreos. Cuando se tiene un pensamiento, se está desarrollando actividad cerebral, y ésta causa movimientos corporales por medio de los procesos fisiológicos. ¿Una mente puede entonces equipararse a un computador

⁴⁶² Thomas Nagel: *Otras mentes. Ensayos críticos 1969-1994*. Barcelona. Gedisa Editorial. 2000. P. 128.

⁴⁶³ *Mentes...*, p. 27.

entonces? La respuesta de Searle es negativa, pues el computador es solamente *sintáctico*, mientras que la mente es, además, *semántica*⁴⁶⁴.

Para que no queden dudas, el autor ratifica algo que ya sabía desde el principio, según su propio testimonio, es decir, “que los estados mentales son fenómenos biológicos. La conciencia, la intencionalidad y la causación mental son todas ellas parte de la historia de nuestra vida biológica, junto con el crecimiento, la reproducción la secreción de la bilis y la digestión.”⁴⁶⁵

Lo que acabamos de examinar sumariamente es en general la posición de los filósofos de la mente *fisicalistas*. Encontramos variaciones en torno al mismo tema y las ideas de Searle son representativas de lo mucho que se ha escrito respecto de los vínculos cerebro-mente.⁴⁶⁶ Una primera conclusión respecto de esto coincide con una observación del neurólogo Arnaldo Benini quien, sin dejar de suscribir totalmente a esta perspectiva *fisicalista*, sostiene que el optimismo de las neurociencias, en el sentido de suponer que la impresionante cantidad de datos que se tienen acerca del cerebro induce a creer que la ciencia aclarará un día los enigmas de la conciencia, descuida el hecho único en la historia de la investigación científica, en el cual la materia estudiada coincide con el órgano que conduce la indagación⁴⁶⁷. Benini cita a su vez a von Hayek quien afirma que ningún agente explicativo puede jamás explicar objetos de su mismo tipo o de semejante grado de complejidad, y por lo tanto el cerebro humano no podrá jamás explicar completamente sus propias operaciones⁴⁶⁸. En todo caso, una de las dificultades mayores para el *fisicalismo*, esto es, el reduccionismo propio de las neurociencias, consiste en explicar la permanencia de la conciencia autobiográfica, el de sabernos nosotros mismos como sujetos que permanecen en el tiempo, mientras que la materia de la cual estamos hechos se renueva cada tres meses.

⁴⁶⁴ *Mentes...*, p. 37. Este asunto es desarrollado en el cap. 2, cuyo título es, precisamente, “¿Pueden los computadores pensar?”

⁴⁶⁵ *Mentes...*, p. 48.

⁴⁶⁶ No puedo dejar de mencionar el valioso trabajo de Marcelo Boeri: “A propósito del alcance de las interpretaciones funcionalistas de la psicología aristotélica y del carácter causal del alma”, en ELENCHOS. Rivista di studi sul pensiero antico. Anno XXX-2009 – Fascicolo 1, pp. 53-97.

⁴⁶⁷ Arnaldo Benini: *Che cosa sono io. Il cervello alla ricerca di sé stesso*. Milano. Garzanti. 2009. P. 7. Debo esta referencia al Prof. Héctor Padrón.

⁴⁶⁸ Arnaldo Benini, op. cit. pp. 12-13. La cita está tomada de F. A. von Hayek: *The sensory Order: An Inquiry into the Foundation of Theoretical Psychology*. London. Routledge. 1952.

Respecto del asunto de la libertad, éste puede ponerse en los siguientes términos: si las decisiones son tomadas por el cerebro, que es un objeto físico y que obedece a leyes físicas, entonces la voluntad no es libre. ¿En qué medida somos responsables de nuestros actos si solamente hacemos lo que los mecanismos cerebrales imponen? Benini afirma que la identidad de mente y cerebro implicaría que no hacemos lo que queremos, como tenemos la ilusión de que sucede, sino que queremos lo que hacemos. La ilusión de ser artífices de nuestro propio destino es parte de los mecanismos neurológicos de la elección⁴⁶⁹.

En *Liberté et neurobiologie*, Searle abre una posibilidad no-determinista en la explicación de los actos humanos, sin por ello renunciar al carácter material del origen de nuestros actos mentales. Esa posibilidad viene abierta por los avances de la física en el siglo XX, cuando se descubrió que, en cierto sentido, la naturaleza entera no es determinista. En efecto, las teorías habituales de la causalidad, sostiene Searle, nos han habituado a pensar que todo cuanto sucede es el resultado de condiciones de causalidad anteriores suficientes. Una causa, para Searle, es anterior a su objeto, lo cual parece una perogrullada, pero lo interesante es que esa anterioridad, según parece sugerir, es también temporal. Y esto ya no es tan perogrullesco. Pues bien, ese modelo de la anterioridad temporal es el que habría venido a ser sacudido por la física cuántica, al haber introducido explicaciones no deterministas en el comportamiento de las partículas. El problema con la extrapolación literal del modelo causal de la física cuántica al problema cerebro-mente, y en especial al problema del libre albedrío, es que en el mundo de las partículas la única posibilidad de abrirse a una causalidad no determinista consiste en la introducción del *azar*. Es muy problemático sostener el paralelismo de la hipótesis según la cual el azar guía el dinamismo de las estructuras básicas del universo, y la hipótesis de que nuestros actos propiamente humanos son libres. No podemos equiparar azar con libertad; no podemos decir que nuestros actos libres se producen por azar. Searle señala de todos modos que “un cierto número de tentativas se propone explicar la conciencia e incluso el libre albedrío en términos de mecánica cuántica”⁴⁷⁰. En todo caso, el valor del recurso a la física cuántica está en el hecho de que es posible introducir un modelo

⁴⁶⁹ Arnaldo Benini, op. cit. p. 67.

⁴⁷⁰ *Liberté et neurobiologie*, p. 21.

explicativo de la libertad humana sin que ello implique una renuncia a la hipótesis central de la materialidad de los actos mentales, aun a pesar de la insuficiencia que el mismo Searle atribuye a dicha hipótesis.

El problema parece subsistir, sin embargo, al reconocer Searle una naturaleza subjetiva a la conciencia; ella posee una ontología en primera persona irreducible a nada que remita a una ontología en tercera persona u objetiva. Si nos cuesta definir a la conciencia como una característica del cerebro, ello se debe en parte a nuestra tradición dualista, afirma, pero también porque tendemos a suponer que si la conciencia es irreducible a un comportamiento neuronal, entonces ella debería ser algo que vendría a sobreañadirse a dicho comportamiento neuronal. Pues bien, la ontología en primera persona de la conciencia es lo que impide aceptar la hipótesis de que la conciencia pueda sobreañadirse a las microestructuras biológicas del cerebro. De este modo, Searle argumenta que su explicación no tiene nada de un reduccionismo ontológico, pues él no discute la ontología en primera persona de la conciencia. Pero sí es preciso admitir una reducción de tipo causal: el poder causal de la conciencia no puede extenderse más allá del poder de las estructuras neurobiológicas. Con lo cual parece que volvemos a fojas cero del problema, toda vez que es imposible escapar a una noción del libre albedrío como problema neurobiológico, tal como el propio Searle lo afirma:

“(...) la conciencia es una característica superior o sistémica del cerebro, causada por elementos inferiores tales como las neuronas y las sinapsis. Ya he remarcado que la solución filosófica al problema tradicional de la relación entre el cuerpo y la mente consiste en subrayar que todos nuestros estados conscientes son características superiores o sistémicas del cerebro, siendo al mismo tiempo causadas por microprocesos inferiores que se producen en él. En el nivel del sistema, tenemos la conciencia, la intencionalidad, las decisiones y las intenciones. En el nivel micro, tenemos las neuronas, las sinapsis y los neurotransmisores. El comportamiento de los microelementos que componen el sistema produce las características del sistema”⁴⁷¹.

Creo que la conclusión que se desprende de los argumentos de Searle puede ser puesta en los siguientes términos: la conciencia (o la mente, para ser más explícitos) en sí

⁴⁷¹ *Liberté...*, pp. 43-44.

misma no es material. La mente no es otra cosa, cito a Searle, que “el *estado* en el cual se encuentra el sistema de las neuronas, del mismo modo que la solidez no es más que el estado en el cual se encuentra el sistema de las moléculas (itálicas mías)”⁴⁷². Preguntar entonces si la conciencia es material o no, no tiene sentido, del mismo modo que no lo tendría preguntar si la solidez, como característica de una barra de metal, es material. Lo material en todo caso es el comportamiento neurológico. Esta explicación ingeniosa permite a Searle escapar al esquematismo de suponer dos conjuntos de causas, la conciencia y las neuronas. Lo que hay más bien es un único conjunto descrito en diferentes niveles. Es importante esta descripción de la mente como un *estado*, pues eso haría de ella un epifenómeno de los estados neuroquímicos. Pero esto Searle lo niega mediante otros argumentos cuya solidez se asemeja demasiado a un juego de palabras.

Marcelo Boeri ya ha señalado al comienzo del notable artículo antes citado, que así como hace unos años, a favor de la rehabilitación de la filosofía práctica se ha “redescubierto” a Aristóteles, también en estos temas relacionados con la filosofía de la mente, Aristóteles vuelve a ser mencionado entre algunos filósofos contemporáneos que reflexionan sobre el asunto.

Mi referencia a Aristóteles para examinar una respuesta posible a las dificultades planteadas por el *fisicalismo* e incluso por el mismo Searle, está estructurada en torno a algunos puntos capitales. Examinaré ante todo qué entiende Aristóteles por “alma” (*psyché*). Estimo que este asunto es crucial porque justamente es ese concepto el que parece haber sido excomulgado del lenguaje de las neurociencias. A partir de allí estimo posible revisar someramente el tipo de evidencia esperado por las neurociencias respecto de la naturaleza de la mente, en tanto ella es causa de actos físicos. Todo esto debería llevarnos a esbozar una posibilidad explicativa de la mente y de los hechos mentales formulada en términos no *fisicalistas*.

Para ello quisiera recordar un pasaje del *Tratado sobre el alma* cuya relevancia no puede ignorarse. El texto está en 407b 13 ss:

“(…) la mayor parte de las propuestas acerca del alma, adolecen del absurdo siguiente: que unen e introducen el alma en un cuerpo, sin preocuparse de definir ni el por qué ni la manera de ser del cuerpo. Este asunto, sin embargo, parece ineludible (…).

⁴⁷² *Liberté...*, p. 56.

Ellos <sc. los predecesores>, no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible, conforme a los mitos pitagóricos, que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo (...). En definitiva, se expresan como quien dijera que el arte del carpintero se alberga en las flautas⁴⁷³.”

En el examen de sus predecesores, Aristóteles efectúa un giro notable: no se trata de explicar tanto el alma, o al menos no del modo como ellos lo han hecho, como si el alma fuese algo así como un agregado vital a un cuerpo, o una substancia agregada a otra substancia. Lo que se trata de explicar es por qué el cuerpo es lo que es, es decir, qué hace que determinado cuerpo sea lo que es. Se trata de responder a la pregunta de por qué el cuerpo es orgánico. No se pretende explicar cómo el arte del carpintero desciende sobre las flautas, sino de explicar por qué las flautas son, no sólo lo que son sino por qué son como son, y para ello debe admitirse que el arte del carpintero (que también tiene algo de músico) es previo a la producción de las flautas.

El problema radica aquí no tanto en dar razón del tipo de cosa que el alma es. El problema no es la ontología de la mente o el alma, o para ponerlo en el modo *fisicalista*, cómo aceptar su supuesta inmaterialidad a partir del dato físico de la estructura neurológica. Aristóteles invierte la pregunta: ¿cómo es posible que exista un cuerpo de tales o cuales características? Para ponerlo en términos contemporáneos: ¿cómo puede existir una organización tan extremadamente compleja como el cerebro humano y que la misma se produzca regularmente en el transcurso del desarrollo embrionario? ¿Qué preside la dinámica orgánica biomolecular, citológica, histológica y fisiológica que de hecho está orientada hacia un resultado somático extraordinario, a saber, no sólo el del cuerpo en su totalidad, sino al del órgano más complejo de todos, el cerebro?⁴⁷⁴ Con toda evidencia, si hay un principio rector de la ontogénesis y *a fortiori* de la neurogénesis, ese principio es una causa cuya anterioridad no puede discutirse. Llámese a ese principio alma o mente, está claro que es previo a aquello de lo que es causa y que él mismo no puede ser el resultado de la complejidad somática, pues lo que hay que explicar es dicha

⁴⁷³ Sigo la traducción de Tomás Calvo Martínez: Aristóteles. *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid. Gredos. 2003. En algunos pasajes que indicaré me he permitido modificar la traducción.

⁴⁷⁴ “Nada, en el universo que conocemos, es más complejo que el cerebro humano”, dice Arnaldo Benini, *op. cit.* p. 72.

complejidad. Resulta inevitable referirse a la existencia de un plan organizacional previo, con un poder causal sobre lo que potencialmente está en condiciones de ser un cuerpo o un órgano determinado. Qué tipo de causa es la mente o el alma no es algo que, desde un punto de vista neurocientífico, pueda explicarse sin recurrir a algún tipo de influencia física. En suma, para las neurociencias, el problema es la mente; para Aristóteles, el problema es el cuerpo⁴⁷⁵.

Por cierto, el hecho de que la naturaleza de la mente *no* es el problema de Aristóteles, ello no significa que él no tenga una idea sobre ella y que la misma es claramente incompatible con la de las neurociencias. Menciono esto porque el *fisicalismo*, al menos en la versión de algunos importantes autores como Searle o Antonio Damasio, no garantiza un estatuto ontológico a la mente misma. Hemos visto que Searle habla de la mente (conciencia) como un *estado*. Damasio, por su parte, escribe:

“(…) solucionar el problema de la conciencia es descubrir los soportes biológicos de la curiosa habilidad humana de construir, no sólo los patrones mentales de un objeto (...), sino también los patrones mentales que transmiten, automática y naturalmente, la sensación de *self* en el acto de conocer. La conciencia, tal como en general la pensamos, es, desde sus niveles básicos a los más completos, el patrón mental unificado en el que se conjugan el objeto y el *self*.”⁴⁷⁶

Y más adelante leemos:

“La conciencia es un fenómeno privado, en primera persona, que ocurre como parte del proceso íntimo y propio que denominamos mente”⁴⁷⁷.

La conciencia no tiene entonces una entidad clara, o en todo caso es el resultado de algo y a su vez causa de algo. Para Aristóteles en cambio, la mente o el alma tiene una

⁴⁷⁵ Querría sugerir (...) que ‘nuestro problema’ (para usar el giro de J. Kim) respecto de la distinción mente-cuerpo y de las probables dificultades que involucraría suponer que la mente tiene poderes causales sobre el cuerpo *no* es el problema de Aristóteles. En efecto, él no tiene la menor duda de que el alma es capaz de desplegar poderes causales sobre el cuerpo viviente, y aunque la psicología aristotélica exhibe esfuerzos importantes por distanciarse del dualismo platónico y enfatiza el hecho de que los estados anímicos se dan a través del cuerpo, nunca se arriesga a dar el paso de identificar dichos estados anímicos con estados corpóreos o físicos. Aristóteles sigue pensando, muy platónicamente, que el alma, aun cuando sea un ítem incorpóreo (¡o precisamente por ser un ítem incorpóreo!), es capaz de ser causa del cuerpo viviente (de an. B 4. 415b 8-14). Marcelo Boeri: “A propósito de algunas...”. p. 85.

⁴⁷⁶ Antonio Damasio: *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la conciencia*. Traducción de Pierre Jacomet. Santiago de Chile. Editorial Andrés Bello. P. 27.

⁴⁷⁷ *Ibid.* p. 29.

entidad substancial; él la define como una substancia en el sentido de la idea del cuerpo de un viviente orgánico determinado:

“el alma es necesariamente substancia en el sentido de la forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”⁴⁷⁸.

El alma es un plan organizacional substancial; no es resultado de nada, sino que él mismo es causa del cuerpo, de manera análoga a como el arte de construir flautas no puede ser *a posteriori* de las flautas terminadas. La explicación de la neurología embrional humana aborda sólo una parte del problema. No se puede negar que el cerebro tiene un proceso de formación, pero insisto, es preciso responder por qué o qué guía dicha formación.

Ahora bien, está claro que este plan organizacional previo no tiene una causalidad de tipo físico; no es una corriente eléctrica que produce siempre, o la mayor parte del tiempo, si la potencialidad somática lo permite, los resultados visibles. Ello no implica no hacer lugar a una causalidad física que efectivamente entre en contacto con el cuerpo potencialmente orgánico y lo organice, y en ese sentido me parece podría aludirse a una “energía”, esto es, a un *en-ergon*, concepto metafísico que también remite a una dimensión teleológica como el de entelequia, pero subrayando el aspecto dinámico.

Quiero sugerir con esto que las neurociencias, a pesar de la espectacularidad de sus avances en la descripción de la fisiología cerebral, a pesar de que cada vez más nos muestran la complejidad del cerebro humano y de los procesos de su formación, a pesar de la cada vez más urgente interacción con otras disciplinas científicas, no han podido responder a la pregunta de fondo sencillamente porque no se la han planteado. Esa pregunta de fondo, de la mano de Aristóteles, es la siguiente: ¿por qué el cerebro es lo que es? Las explicaciones neurológicas, sin pretender negarlas, están lejos de agotar las posibilidades causales.

Se trata de una pregunta que solicita un nivel de explicación causal que no puede caer en la trampa de la autorreferencia, aunque ello implique entrar en un ámbito cuya solidez científica no estaría probada para las neurociencias. El *fisicalismo* cae en una encerrona que intenta ser disimulada detrás de una masa abrumadora de datos físicos, pero no logra evitar escollos demasiado serios como para ser relegados a la papelera con

⁴⁷⁸ *De anima*, 412a 19-20. He reemplazado “entidad”, utilizado por T. Calvo, por “substancia”.

el argumento de la inconsistencia epistémica de una dimensión explicativa extra *fisicalista*. Puesto que no se desea abandonar el tipo de evidencia que producen las argumentaciones empíricas, sencillamente se pasa por alto la incompatibilidad entre una concepción puramente física de lo mental y la existencia de actos humanos libres, por ejemplo. Es verdad que la evidencia producida por la explicación metafísica no es del mismo carácter que la producida por la física, pero esto no puede constituir una moción de censura contra la misma, habida cuenta de la gravedad implícita en la aceptación de modelo *fisicalista*. Un *fisicalismo* coherente debe confinar, por ejemplo, las expresiones deónticas de lo humano al ámbito de la etología o, como ya lo he mencionado más arriba, al de la *neuroética*, cuyos presupuestos han sido resumidos por Benini:

.el sentido moral está ligado a la morfología y a la fisiología de los centros cerebrales que lo elaboran y transmiten;

.el sentido del bien y del mal emergen con la evolución del cerebro, de modo que la moralidad sería un conjunto de instintos morales, una especie de gramática moral universal análoga a la de la conciencia innata de la matemática de Leibniz y del lenguaje universal de Chomsky, común a todos los seres humanos;

.nuestro cerebro crea las *creencias* (*beliefs*);

.Creencias y religiones serían un aspecto sociobiológico de la cultura humana y su fin sería la salvaguarda de la vida; etc.⁴⁷⁹

Es innegable la dificultad de atribuir un poder causal físico a la mente, problema que ya se planteaba con Descartes y que él pensaba solucionar acudiendo a un punto de contacto entre ésta y el cuerpo, a saber, la glándula pineal. La solución cartesiana es errada pues deja el problema intacto, toda vez que habría que preguntarse cómo es posible que la mente, siendo una substancia inmaterial, puede ejercer una acción causal sobre una glándula, que es material. Sin embargo, dicha dificultad es tal si se permanece en el esquema etiológico propio del *fisicalismo*. Para Aristóteles no hay la menor duda de que la mente (o el alma) tiene poderes causales sobre el cuerpo. Que sea muy difícil explicar esto no implica que haya que renunciar a la inmaterialidad de aquélla, habida cuenta de que la teoría aristotélica de la causalidad no implica necesariamente un contacto físico con el efecto ni una anterioridad cronológica.

⁴⁷⁹ Arnaldo Benini: *Che cosa sono io*. Pp. 67-68.

El callejón sin salida del fisicalismo o de sus expresiones más refinadas como la de Searle, radica entonces, a mi juicio, en el tipo de evidencia causal que se espera respecto de la naturaleza de la mente. Estamos frente a una teoría, entendida en el sentido en que habitualmente damos a esta expresión, que prefiere renunciar a una evidencia fáctica antes que admitir su grave limitación para dar cuenta de algo reactivo a su reducción a un hecho físico, suponiendo la inexistencia de niveles explicativos de otra índole⁴⁸⁰.

Deseo concluir ahora con lo siguiente. Estimo que las neurociencias nos conducen a un segundo nivel de reduccionismo. El primero, es el que supone a la mente como un producto de la organización neurológica. El segundo, y más serio aún, podríamos llamarlo un reduccionismo metodológico. Este implica una reducción de toda posibilidad de conocimiento científico a un muy específico paradigma epistemológico que busca a su vez una muy específica clase de evidencia. Sin embargo, esto nos lleva a graves fragilidades conceptuales. Las neurociencias viven de la esperanza en una promesa que ellas se han hecho a sí mismas, al suponer que cuando contemos con el exhaustivo conocimiento del mapa cerebral, esas inconsistencias desaparecerán. Este reduccionismo metodológico ha extrapolado lo que podríamos llamar las *condiciones* del funcionamiento o de la ejecución de los actos humanos, al plano de la causalidad. Una condición, sin embargo, no es necesariamente una causa, y en el ámbito de la teoría de la causalidad no hay ninguna razón para no suponer la existencia de cierto tipo de causas desconocidas e incognoscibles en el terreno de las neurociencias y de buena parte de la filosofía de la mente contemporánea, fascinada por los descubrimientos neurológicos. El recurso a la explicación física no puede cerrarse entonces a una explicación que esté más allá de la física, esto es, metafísica.

⁴⁸⁰ No he querido entrar ahora en otro tema de discusión presente en Aristóteles, el relativo a las relaciones entre la mente y el alma. Este asunto es conocido, especialmente después de los trabajos de F. Nuyens, como el “problema noético de la psicología aristotélica”, el cual puede ser resumido en estos términos: ¿cómo es posible que la mente, siendo inmortal y eterna, pueda ser parte de un plan organizacional somático de un cuerpo que no es inmortal? Si la mente fuera una parte de ese plan, debería transmitir a ese plan organizacional su inmortalidad. Por esa razón, para Aristóteles la mente parece ser otro género de substancia, parece estar “separada” del alma en el sentido de que no es plan organizacional de ningún órgano. Este asunto, resuelto por Santo Tomás, está fuera de la discusión de las neurociencias al haber desplazado por completo el concepto de “alma” y con ello todas las discusiones en torno de él.

Así entonces, una reapropiación contemporánea del *Tratado sobre el alma* de Aristóteles, en la cual puedan ser incorporados los datos de las neurociencias y ubicados en su justo lugar, complementado con una relectura de la teoría de la causalidad, podría ponernos en una vía más estimulante en materia de filosofía de la mente.

ARETÉ, NÓMOS Y PÓLIS: LA VIRTUD DEL CIUDADANO A TRAVÉS DE LA LEY

Margarita Mauri

Universidad de Barcelona

A lo largo de los diez libros de que consta la *Ética nicomaquea*, Aristóteles va construyendo, concepto a concepto, el entramado explicativo de la excelencia moral, blanco de la diana al que apunta todo aquél que dirige su vida *katà lógon*. Aunque la explicación de Aristóteles podría dirigirse a cualquier persona, en realidad, quién mejor la entiende es aquél que menos la precisa. Y los que la precisan no suelen dejarse convencer por los argumentos racionales. De ahí, concluye Aristóteles, la necesidad de la ley. En la intersección entre la Ética y la Política el Estagirita sitúa la ley cuyo cumplimiento, cuando es una buena ley, reconduce los actos de los ciudadanos hacia la virtud. La finalidad de esta comunicación es explicitar el fundamento de la ley positiva como elemento de conexión entre la Ética y la Política dentro de lo que Aristóteles denomina ‘la filosofía de las cosas humanas’.

A quien interesan las reflexiones sobre la virtud

En el capítulo 9º y último la *Ética Nicomáquea (EN)*, donde se expone la naturaleza de la *areté*, Aristóteles afirma que, tratándose de las cosas prácticas, lo que cabe hacer, una vez conocida la esencia de la virtud, es ponerla en práctica. Sin duda la práctica nacida de la posesión de la virtud lleva al hombre a ser considerado bueno y digno de aprecio. Sin embargo, dice Aristóteles, si la actuación virtuosa, como resultado de la posesión de la virtud no es posible, habrá que “conseguir cualquier otro medio de llegar a ser buenos”⁴⁸¹. Antes, pero, de explorar esta última afirmación es necesario volver al comienzo de la *EN*⁴⁸² donde el autor advierte al lector de que el provecho que puede obtener con la lectura de la obra depende, en realidad, del modo como acostumbre a dirigir su vida. Teniendo en cuenta que las reflexiones vertidas en la ética para esclarecer

⁴⁸¹ *Ética a Nicómaco*; Tr. J.María y M.Araujo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981³. 1179b 3-4.

⁴⁸² *EN*, I,3.

las características de la *edaimonía* sólo tienen sentido si quien las escucha piensa ponerlas en práctica, cualquier lector impedido por su modo de vida para escucharlas, entenderlas o ponerlas en práctica, ha de interrumpir la lectura al poco de haberla comenzado. Aristóteles supone que las reflexiones aprovechan sólo a los que ya desde la infancia dirigen su vida *katà lógon* porque, siéndoles familiar aquello de lo que se habla, atenderán y sabrán entender el porqué de sus actos cotidianos: “Por eso es menester que el que se propone aprender sobre las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, haya sido bien conducido por sus costumbres.”⁴⁸³

Por el contrario, al lector o al oyente poco dado a la disciplina racional, que conduce su vida por la fuerza de las pasiones, no le merecerá la pena atender a las reflexiones de la política. Una de las conclusiones que se extraen de este comienzo es que la lectura de la ética aprovecha al que menos necesidad tiene de ella, mientras que aquél que la necesita está incapacitado para aprovecharla.

La reflexión filosófica que se dirige a la persona moralmente educada no tiene por finalidad convencerla sobre algo relacionado con su conducta habitual, sino hacerle más evidente y explícita su forma de proceder. El individuo valiente, por ejemplo, atiende con interés a las explicaciones sobre el valor; sin embargo, esas mismas explicaciones resultan inútiles para quien se mueve a instancias del miedo. Por parte de esas personas hay que suponer una falta de interés por la explicación racional, y también, quizá, un cierto grado de incomodidad frente a tales explicaciones. Yendo más allá, podría negarse incluso su capacidad de profunda comprensión del razonamiento o, al menos, cabría atribuirles una capacidad de comprensión menor que la que puede suponersele a la persona que dirige sus actos *katà lógon*. Y, aun en el caso de que se consiga algún tipo de conocimiento, éste, dice Aristóteles, no tiene repercusiones en la actividad práctica, al igual que ocurre con el hombre *akrático*, que no traduce en acto lo que dice conocer⁴⁸⁴.

De acuerdo con los capítulos 3º y 4º de la *EN*, para Aristóteles,

⁴⁸³ *EN*, I,4,1095b 4-6.

⁴⁸⁴ *EN*, VII, 3.

- a) El joven no resulta un discípulo adecuado para la política, tanto por su falta de experiencia sobre los asuntos humanos, como por estar sometido a los dictados de la pasión⁴⁸⁵.
- b) El hombre adulto, con experiencia sobre los asuntos humanos, pero cuya conducta no esté regida por la razón, tampoco resulta un buen discípulo de la política.
- c) El discípulo ideal es el hombre adulto que posee experiencia acerca de los asuntos humanos y que guía su conducta por la razón porque ha sido educado en sus hábitos.

Por ‘discípulo ideal’ Aristóteles se refiere a aquél para quien “(...) el saber acerca de estas cosas (lo que es bueno y justo) será muy provechoso.”⁴⁸⁶

La poca efectividad de los argumentos

En el último capítulo de la *EN* Aristóteles ya no se refiere al conocimiento de lo bueno y de lo justo como hace en el libro I, sino a la actuación buena y justa. ¿En qué medida la reflexión, los argumentos racionales, tienen poder para cambiar la conducta?:

“Ciertamente, si los razonamientos bastaran para hacer buenos a los hombres, reportarían justamente muchas grandes remuneraciones, como dice Teognis, y sería preciso procurárselos; pero, de hecho, si bien parece que tienen fuerza suficiente para exhortar y estimular a los jóvenes generosos y para infundir el entusiasmo por la virtud en un carácter noble y verdaderamente amante de la bondad, resultan incapaces para excitar a la bondad y a la nobleza el vulgo, que de un modo natural no obedece por pudor, sino por temor al castigo.”⁴⁸⁷

De acuerdo con el texto:

1. Los razonamientos sirven para exhortar y estimular sólo a aquellos que:

⁴⁸⁵ Vid. *Retórica*, II, 12, donde Aristóteles describe el carácter del hombre joven.

⁴⁸⁶ *EN*, I, 3, 1095a 11-12.

⁴⁸⁷ *EN*, X,9,1179b 4-11. Existen fuertes discrepancias entre los traductores de este fragmento. Lo que para H.Racham, R.McKeon, J.Marías y J. Pallí son condiciones de posibilidad de la virtud para que los jóvenes generosos la alcancen a través del razonamiento, -la nobleza innata del carácter y el amor a la bondad-, para J. Batalla son efectos de la posesión de la virtud. S. Rus, en cambio, traduce el texto de forma que la generosidad de los jóvenes, la nobleza del carácter y el amor a la bondad son los efectos de la posesión de la virtud a que exhortan los razonamientos.

- a) Sean jóvenes generosos (*eleutheríous*)
 - b) Tengan un carácter noble
 - c) Sean amantes de la bondad
2. Dadas las condiciones a,b,c, los razonamientos acercarán al joven a la virtud.
 3. Los razonamientos, en cambio, no mueven al vulgo que sólo actúa por temor al castigo.

Los argumentos exhortan y estimulan a determinados jóvenes, pero no tienen fuerza suficiente para operar un cambio de conducta en el vulgo (*polloùs*). Aristóteles parece incluir en el término a los *phauloi*, a todos los que viven dominados por el placer; en ellos, la contienda entre el razonamiento y una vida habituada a los placeres concluye siempre en contra del argumento racional⁴⁸⁸: “(...) la mayor parte de los hombres vive a merced de sus pasiones”⁴⁸⁹; “(...) y el hombre vil (*phaulon*) que sólo aspira al placer debe ser castigado con el dolor, como un animal de yugo.”⁴⁹⁰ Y ello, apunta el autor, es debido a que el vulgo desconoce “lo que es hermoso (*kalou*) y verdaderamente agradable (*alethos hedéos*)”⁴⁹¹ y a la imposibilidad o gran dificultad de “desarraigar por la razón lo que de antiguo está arraigado en el carácter”⁴⁹².

Las causas de la bondad

¿Qué determina que alguien llegue a ser bueno? De un modo directo, Aristóteles responde a esta pregunta en *EN*, 1179b 20-3 y en *Política (Pol.)* 1332a 40-1332b 8. En ambos casos la respuesta es similar: parece que se llega a ser bueno por obra de la naturaleza (*physis*), la costumbre (*ethos*) y la instrucción (*didakhé*) (*EN*, X,9)/ la razón (*logos*) (*Política*, IV(VII), 13).

⁴⁸⁸ “L’idée est la suivante: quiconque n’agit pas d’ordinaire conformément à la norme rationnelle qu’il possède en lui (*katà lógon*) ne peut non plus se conformer aux normes que lui prescriraient les raisonnements (*oi lógoi*) d’un discours d’autrui.” Bodeüs, R., *Le philosophe et la cité*; Paris, Le Belles Lettres, 1982, p. 107.

⁴⁸⁹ *EN*, 1179b 13.

⁴⁹⁰ *EN*, 1180^a 11-12

⁴⁹¹ *EN*, X, 9, 1179b 15.

⁴⁹² *EN*, X, 9, 1179b 17-18. A este respecto dice R. Hursthouse: “(...) total re-training may nevertheless be imposible (...) given the emotions’ non-rational face, it may be that reason cannot entirely unseat bad training in childhood (...)”. *On Virtue Ethics*; Oxford, OUP, 1999, p. 116.

1. Por lo que se refiere a la naturaleza, en *EN*, 1179b 20-3 aparece como el único elemento que no depende del hombre, sino más bien de la fortuna. Y en *Política*, 1332a 40-1332b 8 Aristóteles añade que es preciso nacer hombre y tener cierta cualidad de cuerpo y alma⁴⁹³. Algunos autores⁴⁹⁴ interpretan la referencia a la *physis* en el sentido de la potencialidad que ofrece la naturaleza humana gracias a la cual el hombre es capaz de adquirir una virtud que inicialmente no posee. Sin embargo, en el texto de la *EN* la afirmación de Aristóteles da a entender que existen dos clases de naturaleza humana, la de los hombres cuya *physis* hará posible en ellos la bondad (y a los que se llama ‘afortunados’) y la del resto (a los que Aristóteles no se refiere). Algo parecido encontramos en *Pol.* 1332a42 donde se refuerza la idea de que no es suficiente haber nacido hombre y no (cualquier otro) animal, sino que hay que poseer “cierta cualidad de cuerpo y alma.”

Según estas observaciones, con el término *physis* no se estaría indicando solamente la naturaleza racional sino la naturaleza racional poseedora de ciertas condiciones, lo que daría lugar a plantear si Aristóteles parte de un cierto determinismo con respecto a la posibilidad de alcanzar la bondad moral. En diversos textos Aristóteles se refiere a las diferencias naturales entre individuos, es decir, a características que, antes de cualquier educación, especifican la individualidad: “(...) pero la naturaleza dota a los hombres de cualidades diferentes, y difieren enseguida ya desde su nacimiento.”⁴⁹⁵ Así, la *physiké areté* o virtud natural, se distingue de la *areté kyría* o virtud por excelencia que añade a la primera la elección.⁴⁹⁶ La virtud natural no es escogida, sin embargo la virtud moral, que supone la razón prudente, sí lo es. Lo mismo ocurre con los deseos que, aun siendo naturales, no tienen en todos los hombres la misma intensidad (la ira, por ejemplo). Sin

⁴⁹³ Hay que poner esta afirmación en relación con el texto de la *Política* I,5 en que se menciona que los esclavos por naturaleza son los incapaces de gobernarse a sí mismos –no tendrían, pues, una naturaleza apropiada para llegar a ser buenos-. Se añade, además, que la naturaleza establece diferencias entre los cuerpos de los libres y el de los esclavos. También con relación al cuerpo leemos en *EN* 1099b 3 que nadie podría ser *eudaimon* si su aspecto fuera repulsivo o mal nacido. Citamos por la edición de J. Marías y M. Araujo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981 reimpr.. (Siguen la ordenación de W.L. Newman).

⁴⁹⁴ Naval, C., *Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles*; Pamplona, EUNSA, 1992, p. 99.

⁴⁹⁵ *EE*, VIII,2,12-13.

⁴⁹⁶ *EN*, VI,12, 1144b4; *EE*, 3,7, 1234a27

embargo, aunque el punto de partida no sea el mismo, la meta, expresada por el *mésos*, sí lo es:

“Debemos considerar aquello a que somos más inclinados (porque nuestra naturaleza nos lleva hacia distintas cosas). Esto se advertirá por el placer y el dolor que sentimos, y entonces deberemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario, pues apartándonos del error llegaremos al término medio, como hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas.”⁴⁹⁷

Considerando, pues, las diferencias entre los hombres, Aristóteles parece concluir que algunas naturalezas son de tal índole que la educación no podrá operar en ellas ningún cambio:

“(…) que la naturaleza humana produce a veces hombres malos que pueden más que la educación, y en esto es probable que (Sócrates) no se equivoque, pues es muy posible que haya algunos para quienes sea imposible ser educados y hacerse hombres cabales. (*spoudaíous ándras*).”⁴⁹⁸

2. La segunda condición que permite llegar a la bondad es la costumbre gracias a la que llegan a modificarse las cualidades que la naturaleza deja abiertas. Más concretamente, en la *EN* Aristóteles se refiere a las costumbres que adquieren aquéllos que han sometido sus pasiones al trabajo de la razón; a éstos, la instrucción (es decir, la argumentación racional) puede moverles fácilmente a la actuación buena. Por eso se dice en *Pol.*, 1332b10-11, que algunas cosas se aprenden a través de la costumbre –la ordenación de las pasiones- y otras por la instrucción, pero ésta resulta inútil sin aquélla. Así, en el alma naturalmente bien dispuesta y convenientemente preparada por las buenas costumbres surten efecto los razonamientos de la instrucción. Si hablamos de la educación del niño, es el *lógos* del adulto el que ordena sus pasiones dejando el terreno abonado para la

⁴⁹⁷ *EN*, II, 9, 1109b1-4.

⁴⁹⁸ *Pol.*, VII, 12, 1316a10-11

adquisición de la virtud: “Es preciso, por tanto, que el carácter sea de antemano apropiado para la virtud, y ame lo noble y rehuya lo vergonzoso.”⁴⁹⁹ En este sentido, creo que es preferible traducir *ethos* por ‘costumbre’ y no por ‘hábito’ (*héxis*) como suele hacerse para indicar así que lo que adquiere el niño –de modo no voluntario- es una costumbre que deviene en hábito con la determinación voluntaria de la edad adulta. Por eso Aristóteles, cuando en *EN*, II, 6 define la virtud como un hábito electivo (*hexis proairetiké*), definición que no conviene cuando se habla de la virtud del niño, utiliza el término *héxis* y no el de *ethos*. Si lo que adquiere el niño son hábitos, y los hábitos son difíciles de suprimir, la educación durante la infancia garantizaría la educación del hombre adulto. Sin embargo, la experiencia pone de manifiesto que no puede asegurarse esa continuidad dado que, como adulto, el hombre tiene que hacer suyas voluntariamente las costumbres aprendidas en la niñez. Por otra parte, si, como señala Ch. Rapp⁵⁰⁰, la posesión de una *héxis* se manifiesta a través de respuestas emocionales apropiadas, a menudo, los inicios de la virtud tienen que ver con actuar virtuosamente sin que la parte emotiva acompañe a la actuación.

3. La instrucción (*didakhé*) obtiene resultados sólo cuando la labor de la *paideía* ha sido bien realizada. Los razonamientos pertenecen al ámbito de la instrucción, mientras que la adquisición de buenas costumbres es propia de la *paideía*. La necesidad de la *paideía* que Aristóteles plantea supone:

- a) La incomplitud propia de la naturaleza humana.
- b) La necesidad de un orden tanto interno como externo. Este orden sólo puede ser constituido por el *lógos*, sin embargo, puesto que en la estructura pasio-racional del hombre la pasión precede al *lógos*, debe ser un *lógos* externo el que induzca a través de la costumbre el orden interno en el niño. Por eso, cuando Aristóteles se plantea si hay que empezar por la razón o por la costumbre⁵⁰¹, afirma que la educación de los deseos es primero e, incluso antes que a la educación de éstos, hay que prestar atención a la educación del cuerpo. En cuanto a la necesidad del orden externo, en realidad éste es

⁴⁹⁹ Aristóteles dice estas palabras después de referirse a la necesidad de adquirir costumbres buenas para que el razonamiento sea eficaz.

⁵⁰⁰ Rapp, Ch., Aristotle on Moral Education as Emotional Training;
www.dif.unige.it/risorse/CON/rapp.pdf, p. 3.

⁵⁰¹ *Pol.* IV, 151334b 8-9.

necesario para hacer posible tanto la educación de los menores como el ejercicio virtuoso de los adultos. La *pólis* debe velar por la educación de los ciudadanos y por su práctica virtuosa.

En realidad, la importancia que Aristóteles concede a la *paideía* se justifica en razón de lo que ésta confiere al educado, la posibilidad de que actúe virtuosamente por propia convicción y también la capacidad de que pueda ser instruido acerca de la virtud puesto que la eficacia de la instrucción depende enteramente de la adquisición de buenas costumbres.

Paideía y nómos

Una de las condiciones de la adquisición de buenas costumbres es que éstas comiencen en la infancia y en la juventud para ser puestas en la práctica durante la madurez. Hasta este momento la reflexión de Aristóteles podría haberse situado en el ámbito de lo estrictamente individual, limitándose a constatar que las personas capaces de dominar sus pasiones son, en realidad, las más aptas para la instrucción filosófica, mientras que el resto de individuos carece de esa aptitud. Sin embargo, en el último capítulo de la *EN*, Aristóteles utiliza el término '*nómos*' para llevar a la esfera de lo 'político' la adquisición de buenas costumbres, dando a entender con ello que no se está tratando de un asunto sólo privado. Al mismo tiempo, Aristóteles hace de la ley la pieza de intersección entre el individuo y la comunidad. Necesitamos leyes⁵⁰², dice el autor, durante la juventud –para una recta dirección hacia el aprendizaje de la virtud- y también durante la madurez, para una práctica continuada de lo que se aprendió. La ley, 'expresión de cierta prudencia e inteligencia' (*lógos on apó tinos phronéseos kai nou*)⁵⁰³ se origina en la *pólis* e introduce un orden en la conducta de los ciudadanos. Como dice R. Bodeüs, "(...) la législation assume par conséquent une fonction *pròs aretén* et apparaît ainsi comme l'instrument privilégié de la *paideía*." Judith A. Swanson⁵⁰⁴, en cambio, interpreta la finalidad de la ley en términos más laxos: "(...) (laws) can only try to make them (persons) understand

⁵⁰² La buena legislación –dice Aristóteles en *Pol.*, 1294a 4ss- tiene dos aspectos: la obediencia a las leyes establecidas, y que las leyes que se obedecen sean las mejores posibles de forma absoluta o relativa, es decir, en esa sociedad.

⁵⁰³ *EN*, X,9, 1180a 22.

⁵⁰⁴ Swanson, J.A., *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*; Ithaca, Cornell University Press, 1992, p. 96.

the benefit or virtue of certain choices.” La interpretación de Swanson sólo parece tener en cuenta la relación que tienen con la ley las personas racionalmente bien dispuestas, sin considerar la que tienen con la ley todos los “(...) desobedientes y sin disposición natural para el bien.”⁵⁰⁵

Legalidad y justicia mantienen una relación de dependencia. Lo que es legal es justo, la ley manda lo que es justo, es decir, “(...) lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política”. Ser justo no puede ser una cosa distinta a cumplir la ley, aunque puedan establecerse ciertas distinciones entre los motivos del agente para cumplirla. La acción justa derivada del cumplimiento de una ley no agota las posibilidades de justicia, lo que lleva a Aristóteles a decir que todo lo legal es de alguna manera justo porque todo lo legal es justo con arreglo al sistema político, aunque no sea justo de un modo absoluto.

Dentro de la filosofía aristotélica el recurso a la ley como única autoridad capaz de conseguir la conducta virtuosa de los ciudadanos que son incapaces de conducirse virtuosamente *motu proprio* deriva de diferentes supuestos:

1. La debilidad de toda autoridad basada en la voluntad de un hombre.
2. La constatación de que lo que mueve a la mayoría es el placer.
3. El convencimiento de que el ciudadano no se pertenece a sí mismo sino a la comunidad.

Veamos cada uno de estos puntos.

(1) La debilidad de toda autoridad basada en la voluntad de un hombre:

En general, dice Aristóteles, la autoridad del padre o de cualquier hombre aislado no tiene fuerza ni obligatoriedad para imponerse a hombres adultos porque, al ser una autoridad que se ejerce entre iguales, no tiende a aceptarse como una orden que hay que obedecer. La ley, en cambio, tiene fuerza obligatoria. En este sentido, es pertinente traer aquí la caracterización de la ley que encontramos en *Política*, 16,1287a 18-1287b 4 donde Aristóteles se refiere a la ley como razón sin deseo, término medio (*mésón*) y orden (*táxis*).

La ley expresa y regula la forma de proceder siendo la manifestación de la razón sin el elemento pasional, que es lo que suele pervertir a los hombres y a la mayoría de

⁵⁰⁵ EN, X,9, 1180a9.

gobernantes. Los mandatos nacidos de la pasión o del interés están lejos del término medio porque no son establecidos de acuerdo con lo conveniente sino en consonancia con la voluntad o el interés de quien o quienes ordenan.

(2) La constatación de que lo que mueve a la mayoría es el placer:

Para todos aquéllos que, siendo niños, hubieran sido educados en la virtud y de adultos la hubieran practicado, la ley no se presenta en su faceta de imposición autoritaria puesto que no prescribe más que lo que el ciudadano por sí mismo ya desea hacer. En este caso, la conducta racional coincide con la expresión racional imperativa de la ley. Sin embargo, esta coincidencia se da en muy pocos casos porque la mayoría no conduce su vida *katà lógon*. El placer y su obtención se convierten en la finalidad predilecta de la gran mayoría de hombres que comete todo tipo de injusticias para hacerse con el bien placentero deseado. Ya hemos visto por qué las argumentaciones racionales fracasan ante este tipo de personas, y donde los argumentos racionales fracasan sólo cabe la imposición de la ley. Si no el razonamiento, sí el miedo al castigo se convierte en la razón del cumplimiento de la ley y, en consecuencia, de la actuación virtuosa, o mejor cabría llamarla, la actuación de acuerdo con la virtud⁵⁰⁶. En *EN 1180a 6ss*, Aristóteles enumera las posibles relaciones entre la exhortación del legislador a la conducta virtuosa y su recepción por parte de los ciudadanos:

- a) La exhortación a la práctica virtuosa por ella misma sólo será atendida por aquellos que estén en el camino de la adquisición de buenos hábitos.
- b) La exhortación a la práctica virtuosa que no sea atendida por los desobedientes o los que no tengan una disposición natural para el bien (disposición que puede ser rectificada por la costumbre⁵⁰⁷), ha de ser enmendada mediante castigos y correcciones.
- c) Por último, Aristóteles se refiere a un tercer grupo de personas que no están ni entre los encaminados a la virtud ni entre los corregibles; son los incurables, los que no tienen remedio, a los que hay que desterrar. El *akólastos* es el hombre

⁵⁰⁶ Si la práctica de la virtud no llega a interesar por sí misma, cabría suponer que, al menos en ciertos casos, la práctica obligada y reiterada pudiera, con el tiempo, despertar finalmente un interés conducente a una práctica 'interesada' de la virtud.

⁵⁰⁷ *Pol*, IV,13,1332a 40-1332b 8.

incurable (*aníatos*)⁵⁰⁸ porque ha perdido el principio, es decir, el fin de la vida humana, y su sitio está, por eso, fuera de la *pólis*.

(3) El convencimiento de que el ciudadano no se pertenece a sí mismo sino a la comunidad:

Desde los primeros capítulos el libro V de la *Política*, Aristóteles plantea la cuestión sobre a quién corresponde la organización de la educación dentro de la *pólis*. Ha de ser ésta una y la misma para todos los ciudadanos y, por tanto, “el cuidado de ella debe ser cosa de la comunidad y no privada”, dice el autor. Sólo en los casos en que la ciudad se desentienda de la educación de los jóvenes será conveniente que sean los padres y amigos los que les encaminen a la virtud⁵⁰⁹. En ese mismo pasaje Aristóteles ha tenido palabras de alabanza para la constitución de Esparta, una de las pocas ciudades en las que el legislador no ha descuidado lo concerniente a la educación, alabanza que encontramos también en la *Política*⁵¹⁰.

La idea que justifica una educación dirigida desde la comunidad⁵¹¹ es que, como dice Aristóteles, “El entrenamiento en lo que es común debe ser también común (...) ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino que todos pertenecen a la ciudad, puesto que cada uno es una parte de ella, y el cuidado de la parte debe naturalmente orientarse al cuidado del todo.”⁵¹² Entendiendo, pues, que el individuo es parte de la comunidad, se justifica plenamente que la ley dictada por el legislador desde la comunidad, oriente los pasos de cada una de las partes integrantes del todo en beneficio de la comunidad.

Por las razones apuntadas hasta aquí, razones relativas tanto a la naturaleza del individuo como a la de la comunidad, la ley ordena la realización de actos virtuosos contando con

⁵⁰⁸ EN, VII,8, 1150b32.

⁵⁰⁹ EN, X,9,1180a 32-33. Según N. Sherman, (*The Fabric of Character*; Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 156) el objeto de la educación pública es corregir las deficiencias de la educación privada y ampliar el horizonte de aprendizaje del educando. Su interpretación deja de lado las razones esgrimidas por Aristóteles en la *Política* y las críticas a las ciudades en las que cada uno educa a sus hijos como le parece (*Pol.*, V,1,1337a25-26).

⁵¹⁰ *Pol.* IV,17, 1337a 31-33.

⁵¹¹ “En definitiva, para Aristóteles, la educación no es otra cosa que la *formación integral del individuo humano en el seno de una comunidad política*.” T.Calvo, ¿Por qué y cómo educar? Paideía y política en Aristóteles; *Daímon*, 30(2003), p.10.

⁵¹² *Pol.* IV,17,1337a 26-31.

el interés del agente o sin él. El porqué de la virtud, sin embargo, hay que buscarlo en la naturaleza de la *pólis*. El fundamento de la comunidad no está en el simple vivir, sino en el vivir bien (*eu dzen*), y en su capacidad para hacer a los ciudadanos buenos y justos. Por eso, dice Aristóteles, la verdadera ciudad ha de preocuparse por la virtud, y “todos los que se interesan por la buena legislación indagan acerca de la virtud y la maldad cívicas.”⁵¹³ Si el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia⁵¹⁴, la ley, como orden de la comunidad política, como razón desprovista de pasión, ha de ordenar una conducta virtuosa para que pueda cumplirse por este medio el fin de la comunidad, que no es un fin distinto del de sus integrantes. La vida mejor, la vida feliz, tanto para el individuo como para la comunidad, es la vida virtuosa que tiene a su alcance recursos suficientes para poder realizar actos de virtud.

A estos argumentos, que justifican la necesidad de la conducta virtuosa en la *pólis*, puede añadirse otro cuyo fundamento hallaríamos en *Pol.* 1303b 15-16. En este texto, Aristóteles se refiere a las causas de disensión en la *pólis*, señalando que las diferencias suelen producir divisiones. Entre las cosas que dividen a los hombres, dice el autor, “La división más grande es quizá la que separa la virtud de la maldad, después la que separa la riqueza de la pobreza (...). En este mismo sentido, cuando critica la comunidad de bienes propuesta por Platón, Aristóteles menciona a los que creen que igualando la propiedad desaparece la división entre los hombres; sin embargo, no es sólo la propiedad la causa de los conflictos, sino los deseos cuya igualación hay que buscar en la educación y en las leyes:

“(...) se critican todos los males que actualmente existen en las ciudades y se los atribuye a no haber comunidad de bienes; (...) Pero nada de esto ocurre por falta de comunismo, sino por la maldad (*mokhtherían*) de los hombres (...)”⁵¹⁵

“Es evidente, por tanto, que no basta con que el legislador iguale la propiedad, sino que debe proponerse como meta un término medio. Pero además, aun cuando se estableciera para todos una propiedad moderada, no se ganaría nada con ello, porque es más necesario

⁵¹³ *Pol.* III,9, 1280b 5-6.

⁵¹⁴ *Pol.* III,9, 1281a 2-4.

⁵¹⁵ *Pol.*, II,5,1263b 18-20.

igualar las ambiciones (*epithymías*) que la propiedad, y eso no es posible sino gracias a una educación suficiente por medio de las leyes.”⁵¹⁶

La disensión en la ciudad está reñida con la concordia (*homonoia*) y la posibilidad de la vida buena, por tanto, siendo la ambición la primera causa de conflictos, la educación y las leyes son fundamentales para la *pólis* y han de convertirse en el primero de los objetivos legislador.

La preparación del legislador

La ordenación de la *pólis*, como todo en Aristóteles, ha de hacerse atendiendo al fin propio de una comunidad de esa naturaleza, y, las leyes son la forma de ordenación de esa comunidad: “(...) los cuidados que requiere una comunidad se llevan a efecto por medio de leyes, y bien por medio de buenas leyes.”⁵¹⁷ Al legislador⁵¹⁸ corresponderá, pues,

- a) Ocuparse de que los hombres sean buenos.
- b) Averiguar qué actividades conducen a lograr que los hombres sean buenos.
- c) Conocer cuál es el fin de la vida mejor.

En realidad, averiguar qué actividades conducen a los hombres a ser buenos llevará al legislador por los vericuetos de la investigación acerca de la naturaleza humana donde descubrirá la doble vertiente, teórica y práctica, de la racionalidad. Al legislador, dice Aristóteles, le corresponde la tarea de legislar teniendo en cuenta las partes del alma, las mejores actividades y los fines. La *pólis* alcanza su fin *-eu dzen-* a través de las leyes pues, al fin y al cabo, “las leyes vienen a ser las obras de la política.”⁵¹⁹ Y es que, en definitiva, estos son los dos requisitos que cumple toda ciudad feliz⁵²⁰: estar bien gobernada y regirse por leyes buenas. Y una ciudad puede considerarse feliz cuando lo

⁵¹⁶ *Pol.*, II, 7, 1266b 6-31

⁵¹⁷ *EN*, X,9, 1180a 35-36.

⁵¹⁸ *Pol.*, IV,14,1333a 16-18.

⁵¹⁹ *EN*, X,9, 1181a 23-1181b 1.

⁵²⁰ *Pol.*,IV,2, 1325a 1ss.

son sus ciudadanos porque la felicidad no consiste en otra cosa que en la actividad y uso perfecto de la virtud⁵²¹.

Conclusión

En Aristóteles la Ética es el ideal al que la Política debe tender. El camino hacia el ideal son las leyes, y el legislador es quien, con conocimiento y experiencia, puede conducir la *polis* hacia la felicidad: “(...) pues las mismas cosas son buenas para el individuo y para la comunidad, y éstas son las que el legislador debe grabar (*empoiein*) en las almas de los hombres.”⁵²²

La ley hace posible la educación y la adquisición de buenos hábitos así como que uno pueda vivir de acuerdo con ellos, no siendo obligado a realizar contra su voluntad ni voluntariamente actos indignos.⁵²³ La ley ofrece seguridad porque ordena, permite y castiga. La ley ‘ordena’ la vida de la *pólis* y la de sus ciudadanos cuando les inclina a actuar de acuerdo con la virtud, y asegura las condiciones de la actividad virtuosa al tiempo que castiga a aquéllos que no cumplen la ley.

La ley debe amparar la *paideía* a fin de conseguir un orden interno en los jóvenes; debe también amparar el ejercicio en la *pólis* de los que son virtuosos, así como conducir a una conducta virtuosa a los que no lo son, o castigar a los que no desean actuar como tales. Finalmente, la ley también ha de amparar la instrucción, la reflexión racional acerca de en qué consiste la vida virtuosa.

⁵²¹ *Pol.*, IV,13,1332a 9.

⁵²² *Pol.*, IV,14,1333b 37-38.

⁵²³ *EN*, X,9,1180^a16-17.

VIDA INDIVIDUAL Y VIDA SOCIAL EN LA MORALIDAD ARISTOTÉLICA

Josep Rafel Moncho Pascual

Universitat de València

I. Introducción

Hablamos de vida individual y de vida social, pero morales, por cuanto moral significa perfecto. Se supone que la vida individual si perfecta, y la vida social también si perfecta, son morales. Y nos interesan al nivel de la perfección.

Entre la vida individual y la social hay una estrecha relación. Para verlo debemos considerar algunos presupuestos:

- a) la relación entre *Ética* y *Filosofía política*;
- b) la relación entre individuo y sociedad;
- c) equivalencia del fin último en el individuo y la sociedad;
- d) los mecanismos individual y social de la educación moral.

1. Mutuas referencias entre la *Ética* y la *Política*

La EN afirma que el bien supremo del hombre es objeto de la ciencia política.⁵²⁴ Ello tenía una explicación: el estado es la instancia humana máxima; por ello los valores supremos, como son los morales, son de su competencia.

Por otra parte, los temas de la Justicia (libro V), de la amistad (libros VIII y IX) y el capítulo-puente del libro X, son temas afines a la *Política*, pero tratados en la EN.

Habrá que hacer una salvedad sobre la igualación entre *Ética* y *Política* al respecto de los valores. Pasando a la *Política*, hay que constatar que tiene una relación constante con la *Ética*; si bien la *Política* vacila entre una concepción ética del Estado y una concepción neutra (para fabricar cualquier estado que se propusiere).⁵²⁵

524 EN I, 1, 1094 a 25-28.

525 Según NEWMAN, II, p. 389.

Culminando las referencias de la *Política* a la *Ética* está la afirmación de la identidad entre buen ciudadano y virtuoso,⁵²⁶ claro que en el Estado ideal.

Pero ello en el contexto de las siguientes tesis: que la virtud es producto de la ley del Estado;⁵²⁷ que la virtud varía en función de la constitución política;⁵²⁸ que la prudencia, o mayor perfección en las virtudes dependen del ejercicio del mando o poder.⁵²⁹

Dicho de otra manera que el crecimiento de la virtud y el contexto socio-político son inextricables. Pero la perfecta conjunción de ambas perspectivas se da en el Estado ideal.

2. Relación individuo-sociedad

En primer lugar el Estado tiene un fin moral, pues es “*toû eû zên héneka*”.⁵³⁰ Ahora bien '*eû zên*', y su sinónimo '*eû práttein*', no significan el mero confort material; significan más bien la actividad o praxis moral.⁵³¹

Ello tendrá como consecuencia que la educación moral esté en manos del Estado y de sus leyes.

En segundo lugar, el hombre se inserta 'naturalmente' en el marco moral de la '*pólis*'. En efecto, el hombre es “sociable por naturaleza”.⁵³² Mas aquí hay una cierta tensión en el pensamiento de Aristóteles.

En efecto, por una parte, el Estagirita afirma la prioridad natural de la '*pólis*'.⁵³³ Si habláramos con radicalidad, el hombre sería tragado por el Estado, alumbrando más bien

526 *Pol.* IV, 7, 1293 b 1-6

527 NEWMAN, *Com- citado*, II, p. 398.

528 *Pol.* V, 9, 1309 a 37-39: “pues si no es idéntico lo justo en todas las constituciones, necesariamente habrá diferencias en la justicia.”

529 *Pol.* III, 4, 1277 b 25-26: “la prudencia es virtud propia del que manda.” Cf. *Pol.* I, 13, 1260 a 2-4.

530 *Pol.* III, 9, 1280 b 30-39.

531 *Pol.* III, 9, 1280 b 39 – 1281 a 3: “Hay que afirmar que la sociedad política es en vistas a las acciones morales, y no por el simple convivir...”

532 *Pol.* I, 2, 1253 a 3.

533 *Pol.* I, 2, 1253 a 19: “La sociedad es anterior por naturaleza a la casa y a cada individuo de nosotros.” Cf. 1253 a 25-26.

una situación comunista. Por ello Busola opina que Aristóteles sostiene “el primado de la política sobre la ética”.⁵³⁴

Mas el rechazo del comunismo platónico unitario por Aristóteles, cuando dice que la sociedad es un 'plêthos'⁵³⁵ o multitud, nos aleja de tal radicalismo.

Nosotros preferimos una igualdad o equilibrio entre individuo y sociedad. Lo alcanzamos con una definición recíproca: la sociedad es multitud de individuos, pero el individuo es ciudadano.⁵³⁶

También hay una línea de interpretación que da preponderancia al individuo sobre la sociedad. NEWMAN observa que “más parece ajustarse el Estado al 'spoudaîos' que el 'spoudaîos' al Estado; Aristóteles no nos enseña a deducir la naturaleza de la virtud de la naturaleza del Estado”.⁵³⁷

Preferimos el razonamiento de Le Senne: “Aristóteles parece preocupado por guardar la equivalencia entre los dos movimientos opuestos que determinan al individuo para el Estado y el Estado para el individuo.”⁵³⁸

Concluamos: la inserción del individuo en el Estado no es una subordinación absoluta. Sin embargo, el individuo sólo alcanza su autarquía en la sociedad. Según Dufault “no es más que en la sociedad que el hombre logra su pleno desarrollo.”⁵³⁹

Con ello alcanzamos una tesis importante: la sociedad es fundamento, o co-fundamento, de la expansión social necesaria de la virtud. Posteriormente analizaremos dicha expansión social a través de la participación política, la amistad y la justicia.

3. El bien y el fin son idénticos para el individuo y la sociedad⁵⁴⁰

534 BAUSOLA A.: “La teleología Aristotelica de il valore dell'Attività noetica”: en *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, supl. especial al vol. 48 de *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 1956, p. 63.

535 *Pol.* II, 2, 1261 a 18: “La ciudad es por naturaleza una pluralidad”. 5, 1263 b 36: “siendo una multitud, como se ha dicho antes.” III, 1, 1274 b 41: “Pues la ciudad es una multitud de ciudadanos.”

536 *Pol.* III, 1, 1275 b 18-20: “quien tiene poder sobre el mando de la sociedad, lo llamamos ciudadano de tal ciudad.”

537 NEWMAN, *Com. Cit.*, II, p. 399.

538 LE SENNE R.: *Traité de Morale Générale*, París 1942, p. 157.

539 DFAULT: *Obra citada*, p. 120.

540 EN I, 1, 1094 b 7-8: “ya que si es idéntico lo bueno para el individuo y la sociedad.” *Ret.* I, 5, 1360 b 4-5: “tanto para cada uno por separado como para todos en común hay una meta o fin.” 1361 a 8: “tanto en privado como en común”... *Pol.* III, 6, 1278 b 23-24: “el vivir moralmente, tal es, pues, sobre todo el fin, tanto en común para todos, como por separado.” *Pol.* VII, 1, 1223 b 40 – 1324 a 2: “La vida óptima, tanto en privado para cada individuo, como en común para las ciudades”... 3, 1325 b 15-16: “La vida óptima es

Aristóteles afirma taxativamente que el fin del individuo particular y el de la comunidad o sociedad son idénticos.

El individuo tiene peso epistemológico para determinar la virtud. Pero el Estado goza de cierta prioridad natural, como hemos visto. Ambos vectores se compensan.

Por lo tanto, Le Senne tenía razón al igualar los dos términos de la relación individuo-estado.

4. Los mecanismos individual y social de la educación moral

El mecanismo de la educación moral es el de la adquisición de las virtudes, pero en contexto social. La adquisición de las virtudes es una empresa medio individual, medio social.

Por parte del individuo, la adquisición de la virtud supone tres factores: la naturaleza, la costumbre y la razón.⁵⁴¹ La educación corresponde a los dos últimos factores al aplicarse sobre las disposiciones naturales. Así se consiguen la prudencia y, a la vez, las virtudes.

No obstante, Aristóteles atribuye la carga y la responsabilidad de la educación al Estado.⁵⁴²

En efecto, la educación está guiada por las leyes. Pues las leyes establecen los fines o principios morales. Ya que la ley es fruto de la razón moral.⁵⁴³ La educación no hace más que aplicar la ley.

La tarea de la 'pólis' en la educación se armoniza con la convicción de Aristóteles de que obrar según la ley es obrar según la recta razón.⁵⁴⁴

Aristóteles debía conocer las objeciones de los sofistas al respecto.

la vida práctica tanto en común para toda ciudad como para cada individuo.” *Pol.* VII, 15, 1334 a 11-13: “Ya que el fin es el mismo al parecer en común y en privado para los hombres.”

541 *Pol.* VII, 15, 1334 b 6-7.

542 *EN* X, 10, 1180 a 14-24.

543 *Protréptico* B38 DÜRING: La ley “es una prudencia y razón nacida de la prudencia”. *EN* X, 10, 1180 a 21-22: “la ley...siendo una razón nacida de una cierta prudencia y un cierto intelecto”...

544 *Ret.* , 9, 1366 b 9-15; *EN* V, 3, 1129 b 19-23; *MM* I, 34, 1193 b 2-5.

Nosotros entendemos que la praxis virtuosa del legislador precede a la legislación. Por lo tanto la ley positiva, como marco de los principios morales, proviene de la prudencia de los legisladores; y se ordena a engendrar la prudencia en los ciudadanos.

Se buscará una educación global en todas las virtudes, y no parcial como en Esparta, que se centra en las virtudes de la guerra.⁵⁴⁵

Concluimos que la ley del Estado tiene un rol moral y educativo irrenunciable.

II. Virtud y participación política

He aquí una primera relación entre virtud que radica en el individuo, y una participación política que sumerge al individuo en la sociedad.

El tema está en conexión con el régimen aristotélico ideal. Al respecto se da una evolución en Aristóteles:

a) primero sostiene *la dictadura del Filósofo* en el *Protréptico*,⁵⁴⁶ a la manera de la *República* de Platón.⁵⁴⁷ La virtud originariamente es el monopolio de la filosofía; pero los súbditos por su obediencia la participan.

b) Posteriormente mantiene *la dictadura del supra-virtuoso*.⁵⁴⁸ El supra-virtuoso no necesariamente es filósofo; nos alejamos del Filósofo-Rey.

c) Ideal maduro: *la democracia 'sub conditione'*. En realidad, la dictadura del supra-virtuoso no es más que una hipótesis. Como ideal menos hipotético Aristóteles presenta el régimen llamado “aristocracia.”⁵⁴⁹ Los principios de este régimen son los siguientes: 1/ los ciudadanos participan en la gestión de los asuntos públicos;⁵⁵⁰ 2/ no todo el mundo es ciudadano: la selección se opera según el criterio de la virtud; de modo que en la mejor constitución, buen ciudadano y hombre virtuoso coinciden.⁵⁵¹

545 *Pol.* VII, 14, 1334 a 6-7; 1133 b 12-14.

546 *Fragm.* B46 Düring.

547 *República* V, 473 c-d: “De lo contrario, o los filósofos reinan en las ciudades o los reyes, así llamados ahora, filosofen suficientemente”...

548 *Pol.* III, 13, 1284 a 3-15; 1284 b 25-34; VII, 14, 1332 b 12-29.

549 *Pol.* III, 13, 1283 b 21: “sobre la aristocracia en la virtud”; IV, 2, 1289 a 30-31; 7, 12293 b 18-19; 8, 1294 a 13-25.

550 *Pol.* VII, 13, 1332 a 34-35: “para nosotros todos los ciudadanos participan de la república”...

551 *Pol.* III, 5, 1278 b 2: “en alguna ciudad son idénticos” (el buen varón y el buen ciudadano). IV, 7, 1293 b 1-7: “decimos sólo justa la aristocracia: sólo en ella simplemente son idénticos el varón y el

No obstante, como la aristocracia se contamina fácilmente de oligarquía, surge entonces una tensión entre oligarquía y democracia. Esta tensión desaparece en un régimen mixto, de compromiso o convergencia, denominado con el nombre genérico de 'politeía' o república.⁵⁵² Hay que prestar atención a este otro régimen como posible sustituto de la aristocracia (gobierno de los mejores); pues no sólo hay que considerar cuál es el régimen mejor, sino también cuál es el mejor posible y más realizable.⁵⁵³ Estos ideales de democracia moderada parecen representar el estadio más maduro del pensamiento político de Aristóteles.

Recapitulemos: Aristóteles exige la virtud para ser ciudadano en su Estado ideal. Pero también viceversa, la prudencia es virtud propia del magistrado.⁵⁵⁴ Y las demás virtudes, aunque no son propias del gobernante, sólo en él pueden alcanzar la perfección.⁵⁵⁵

Esto no es una orientación caprichosa de Aristóteles. En la EN hay un cierto primado de la praxis. Y el mando amplía considerablemente la capacidad de praxis del individuo.

Las virtudes individuales encuentran una expansión necesaria en vectores sociales, como el de la participación activa en la política, que hace posible la expansión de la virtud como valor añadido a los valores iniciales.

III. Virtud y trabajo:

Las deficiencias de la doctrina ético-social de Aristóteles

ciudadano buenos; en las demás constituciones son buenos relativamente a su constitución.” 8, 1294 a 10-11: “la norma de la aristocracia es la virtud.” VII, 13, 1332 a 33-34: “la ciudad es virtuosa si los ciudadanos que participan del régimen son virtuosos.”

552 *Pol.* IV, 9, 1294 a 30-31: “En cierto modo la llamada 'politeía' viene de la democracia y la oligarquía.

553 *Pol.* IV, 1, 1288 b 37-39: “Pues no sólo hay que considerar la mejor constitución, sino también la posible; igualmente la más fácil y común a todas (las ciudades)”.

554 *Pol.* III, 4, 1277 b 25-26: “y sólo la prudencia es virtud propia del gobernante”...

555 *Pol.* III, 4, 1277 a 20-21: “es idéntica la virtud del buen gobernante y la del hombre bueno”; 1277 b 18-20: “que no sería única la virtud del bueno, como la justicia. Sino que tendría especies o grados según los que mandará y será mandada”...

La esclavitud y la división de clases o estamentos son dos elementos insuficientes de la teoría ético-social de Aristóteles, elementos éstos que van unidos a un tercero: el carácter degradante del trabajo productivo.

El trabajo productivo es considerado por Aristóteles como irremediamente incompatible con la acción moral auténtica. La praxis moral es fin por sí misma; la producción o 'poéesis' está subordinada a otros fines, y no es fin en sí.⁵⁵⁶

Ello dista mucho de la glorificación de la producción en el joven Marx de los *Manuscritos Económico-filosóficos*. Pero el Marx adulto de *El Capital* se acerca a Aristóteles y denigra el trabajo productivo como “reino de la necesidad”.⁵⁵⁷ Por ello nosotros les damos la razón, si el trabajo es alienante, si no lo consideran como virtud, ni como expansión social de la virtud.

La desvalorización del trabajo es doble en Aristóteles; por una parte, no se valora como fuente de riqueza; por otra, se lo juzga incompatible con la virtud.

En tiempos más recientes abundan las constituciones y diversos documentos que ensalzan el trabajo: constitución de la URRS de 1917; la constitución de la II República Española; luego el Fuero del Trabajo, la italiana Carta del Lavoro; documentos papales como 'Quadragesimo anno' y 'Mater et magistra'.

A nuestro parecer, estos documentos encubren ideológicamente el carácter opresivo del trabajo. El cual sería a distinguir de un ocio creativo, realizado en formas de servicio y, posiblemente, de servicio gratuito.

Veamos a continuación instituciones deficientes de la teoría social aristotélica,

1. La división de clases

Aristóteles comulga con Platón en el principio de la división de clases/estamentos. El trabajo queda desvalorizado como fuente de riqueza. Por otra parte, diversas leyes y escritos de la Antigüedad preveían una redistribución de las riquezas. La Biblia también lo hace, en *Levítico*, XXV. Sin embargo, Aristóteles no admite el principio de la redistribución de las riquezas. Para él, las riquezas se reparten al azar. Por lo tanto, la

556 EN VI, 5, 1140 b 6-7: “pues la producción tiene otro fin y la praxis no lo tiene; pues la propia buena acción es fin.” 1140 a 2. 6, 1140 b 44-5: “acción y producción son géneros diferentes.”

557 *El Capital*, libro III, cap. 48.

redistribución no es objeto posible de deliberación política. La división de clases es una estructura o un mal inevitables.

Concibe así la división de clases: por un lado los no trabajadores, o sea la mayoría de propietarios, y los trabajadores. Los trabajadores se componen de cuatro segmentos: los campesinos (propietarios que trabajan), los artesanos, los comerciantes y los jornaleros; todos equiparables en definitiva a los jornaleros. Las clases trabajadoras no acceden a la ciudadanía en el Estado ideal. Debido al carácter alienante y degradante del trabajo.⁵⁵⁸; esta situación es compartida por los comerciantes⁵⁵⁹ y por los campesinos-propietarios.⁵⁶⁰

Esta tesis aristotélica de la división de clases sería superable desde una afirmación fuerte del principio de igualdad (como necesidad ética).

2. El problema de la esclavitud

Pasemos a otra de las ambigüedades ético-sociales de Aristóteles. En su tiempo la esclavitud era una institución muy discutida: algunos pretendían su legitimidad, otros la condenaban enérgicamente.⁵⁶¹ Aristóteles parece buscar un equilibrio entre las dos actitudes. Ciertamente considera que la esclavitud es una institución justificada y conforme a la naturaleza, dada la posibilidad de que haya personas que no saben dirigirse a sí mismas y que necesitan ser dirigidas por otras; se trata de individuos que no participan de la racionalidad, propia del hombre, más que de manera pasiva, receptiva, o indirecta, la suficiente para obedecer las órdenes que se les da.⁵⁶² En la medida en que el esclavo está sometido a las órdenes y a la influencia benéfica del amo, en esa medida puede lograr un remedo de virtud.⁵⁶³ Para Aristóteles la esclavitud es una institución de derecho que puede distar mucho de la esclavitud de hecho.

558 *Pol.* VII, 9, 1329 a 19-21: “pues el elemento vil no participa de la ciudad, ni ninguna otra especie que no sea autora de virtud.” III, 5, 1278 a 20-21: “pues no es posible, viviendo una vida vil o degenerada, ejercitar la virtud.”

559 *Pol.* VII, 9, 1328 b 39-41.

560 *Pol.* VII, 9, 1328 b 41 – 1329 a 1.

561 Cf. *Pol.* I, 6.

562 *Pol.* I, 5, 1254 b 22-23: es esclavo por naturaleza “el que participa de la razón hasta el punto de recibirla, pero no de tenerla.”

563 *Pol.* I, 13, 1260 b 3-4): “es, pues, manifiesto que el amo es causa de tal virtud para el esclavo.”

El pensamiento aristotélico de la esclavitud presenta algunas ambigüedades. NEWMAN, en su comentario a la *Política*, dice que Aristóteles confunde la autoridad absoluta -'despotikè arché'- con la propiedad -'despoteía'-: “su esclavo natural estaría destinado, todo lo más, a ser dirigido por un hombre de virtud perfecta -'spoudaîos haplôs'-, pero no a ser objeto de posesión”.⁵⁶⁴

La teoría de la esclavitud de Aristóteles se reduciría a la consideración de una suerte de debilidad mental del esclavo. Ese punto de vista lo supera la sociedad actual, cuando aplica una amplia gama de terapias psíquicas.

Tal esclavitud está asociada al efecto pernicioso del trabajo, que la esclavitud puede exagerar. En la historia moderna, marcada por el puritanismo ascético, o sea el calvinismo, impera la valoración positiva del trabajo: en nuestro lenguaje, se traduciría en un elemento más de la expansión social de la virtud, que rastreamos en Aristóteles. Pero para éste el trabajo es, en realidad, un valor negativo, incompatible con el desarrollo moral.

IV. Virtud y amistad

El tratado de la amistad en la EN se abre con la siguiente afirmación: “La amistad es una virtud o va acompañada de la virtud”.⁵⁶⁵ Amistad y virtud son realidades íntimamente unidas; el moralista no puede separarlas.

Procederemos así: primero estudiaremos las relaciones dinámicas y, luego, las relaciones estáticas o intraestructurales entre ambas.

1. Relaciones dinámicas entre la amistad y la virtud

a) La amistad supone la virtud.

La amistad supone la virtud o, en otros términos, la virtud coopera a la génesis de la amistad.⁵⁶⁶ “Sólo los virtuosos pueden ser amigos”,⁵⁶⁷ los malos no pueden ser

⁵⁶⁴ NEWMAN, *Com. citado*, II, p. 150-151.

⁵⁶⁵ EN VIII, 1, 1153 a 3-4.

amigos.⁵⁶⁸ Se ha de sobreentender que la amistad es un concepto analógico y que, por lo tanto, tiene una acepción primordial, la de “amistad perfecta”.⁵⁶⁹ De modo que la perfección o autenticidad de la amistad viene de la virtud. Ello es debido a que la virtud es la razón formal de la amistad, porque en ella estriba el valor ('hairesón')⁵⁷⁰ que hace amable al amigo. Lo útil y el placer también pueden ser motivos de amistad, pero son en realidad el fundamento de una amistad inferior, que está al alcance de los viciosos.⁵⁷¹ La inferioridad de estas otras clases de amistad reside en que lo útil y el placer substituyen y desplazan a la persona misma como causa de la amistad;⁵⁷² la amistad se despersonaliza así y no es plenamente personal; animales y niños tienen acceso a estas amistades inferiores. Por lo tanto, la virtud de la persona amada es lo que le confiere valor, como persona, fundando así una amistad personal, llamada 'di'autón' o 'di'autoûs'.⁵⁷³ Además la virtud confiere estabilidad a la amistad.⁵⁷⁴

El tema de la 'philautía' corrobora la influencia de la virtud en la amistad. En efecto, la 'philautía' es un término que designa la virtud. Ésta se convierte así en *condición de posibilidad* de la amistad, por afirmación expresa del Estagirita.

La 'philautía' ha aportado interpretaciones divergentes. Stewart cree que en el orden lógico la 'philautía'-virtud tiene precedencia sobre la amistad; mas en el orden cronológico la amistad precede a la virtud.⁵⁷⁵ O sea, que la amistad es causa, en sentido unilateral, de la virtud. Y, al revés, da prioridad cronológica a la 'philautía' M. Krinkels,⁵⁷⁶ así como A. Coraes.⁵⁷⁷

Cabe concluir que la relación virtud-amistad es de causalidad recíproca.

566 EN VIII, 1, 1155 a 31: “los mismos son...buenos y amigos.”

567 EE VII, 1, 1235 a 31-32.

568 EN VIII, 2, 1155 b 11-12; EE VII, 1, 1234 b 24-25, 1235 a 31-32.

569 EE VII, 2, 1236 a 30-33, 16-18; MM II, 11, 1209 b 2-4.

570 EN IX, 9, 1170 a 13-14.

571 EN VIII, 5, 1157 a 16-17: “luego por el placer y por lo útil también los viciosos pueden se amigos entre sí”...

572 EN VIII, 3, 1156 a 14-16: “los que aman por la utilidad, es porque aman el bien propio; y los que aman por el placer es por su propio placer, no en cuanto que (el amigo) es amado, sino en cuanto es útil o placentero.”

573 EN VIII, 5, 1157 a 18-19; 6, 1157 b 3; 4, 1156 b 10-12.

574 EN VIII, 4, 1156 b 17 ss; EE VII, 2, 1236 b 19; 1238 a 10-14; MM II, 11, 1209 b 11-15.

575 STEWART J. A.: *Notes o the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2 vol., Oxford 1892, II, p. 353-354.

576 KRINKELS M.: “De aard van de vriendschap bij Aristoteles”: en *Tijdschrift voor Philosophie* 16, 1954, pp. 629, 630.

577 A. CORAES: 'Aristotélous' Ethikà Nikomácheai ekdóntos kai diorthoúntos...', París 1822 sobre IX, 4, 1166 a 1-2, afirma que la 'philautía' es fuente de la amistad.

b) La amistad amplía la virtud

La virtud es, pues, causa o factor de la amistad. Pero también es verdad que la amistad es causa o factor de la virtud. Pues Aristóteles dice que los auténticos amigos no son injustos,⁵⁷⁸ que la amistad es el campo de acción de la justicia;⁵⁷⁹ que la amistad es un ejercicio ('áskesis') de la virtud,⁵⁸⁰ dado que nos hace convivir con amigos virtuosos.⁵⁸¹ Y los amigos verdaderos se vuelven más virtuosos porque obran juntos y se corrigen mutuamente.⁵⁸²

Wegner⁵⁸³ y Euken⁵⁸⁴ han hablado de ese efecto de la amistad sobre la virtud.

La influencia de la amistad llegaría más allá de la virtud del carácter, llegando a acrecentar la contemplación filosófica, según Hoffmann.⁵⁸⁵

O sea que la amistad ejerce una benéfica influencia sobre la virtud, incluida la contemplación. Hasta tal punto que cabe preguntarse si se puede ser virtuoso sin tener amigos. Diremos que no, dando dos razones: a) sin amigos disminuye y quizá desaparece la práctica virtuosa; b) si no se valora la amistad como bien ético, se carecerá de juicio moral y prudente.

Ha quedado, pues, establecida la influencia recíproca entre virtud y amistad. Por una parte, Stewart subrayaba que la amistad precede a la virtud; en el mismo sentido hablan Wegner y Euken. Por otra parte, Krinkels, aunque unilateralmente, hablaba de la influencia inversa de la virtud sobre la amistad. Podemos sacar como conclusión la reciprocidad de influencias y perspectivas entre virtud y amistad.

2. Relaciones estáticas e intraestructurales entre amistad y virtud

578 EE VII, 1, 1234 b 29-30.

579 EE VII, 1, 1234 b 25-26; 6, 1242 a 21-22.

580 EN IX, 9, 1170 a 11-13.

581 EN IX, 9, 1170 a 12.

582 EN IX, 12, 1172 a 11-12.

583 WEGNER F.: *Die Verdienste der aristotelischen Ethik um das Prinzip der Persönlichkeit*, tesis Jena 1845, p. 15.

584 EUCKEN R.: *Aristoteles' Anschauung von Freundschaft und von Lebensgütern*, Berlín 1884, p. 33.

585 HOFFMANN E.: "Aristoteles' Philosophie der Freundschaft": en *Festgabe für Heinrich Rickert zum 70. Geburtstag am 25 Mai 1933*, Bühl-Baden, p. 8.

Al pasar de las relaciones dinámicas a las estáticas pasamos del orden cronológico y descriptivo, donde vemos el juego de diversas causalidades eficientes o influencias, al orden lógico, al orden explicativo de las esencias, donde encontraremos implicaciones y referencias mutuas entre amistad y virtud. Consideramos la amistad y la virtud como conceptos y, por ende, como aspectos reales, formalmente distintos e irreductibles. Con todo, veremos cómo cada concepto comporta notas que provienen del otro.

(a) La amistad tiende a ser considerada como virtud

La amistad tiende a ser considerada como una virtud, o en todo caso, como un bien de carácter y rango éticos. Exponemos a continuación diversas razones.

1/ La amistad entra en la conexión de las virtudes. Para hacer tal, la misma amistad (perfecta) ha de ser virtud.

2/ Se ve calificada de virtud,⁵⁸⁶ de ser un cierto hábito,⁵⁸⁷ y su actividad es considerada como propia de la virtud en grado superlativo en la ayuda a los amigos.⁵⁸⁸

3/ Se puede confirmar lo anterior diciendo que el *empleo frecuente de las palabras que designan al virtuoso* ('agathós', 'spoudaífos', 'epieikés') se concentra espectacularmente en los tratados de la amistad: 51 veces en EN, libros VIII y IX, contra 15 veces en el resto; 70 % de las veces en EE, libro VII, contra 30 % en el resto. El empleo muy frecuente de estos términos en los tratados de la amistad es un indicio muy significativo de que para Aristóteles la amistad -en su acepción principal- reviste un carácter sumamente moral.

4/ en EN IX, 4 se explican los sentimientos de la amistad como extensión de los sentimientos amistosos hacia sí mismo de la 'philautía' virtuosa. O sea que presenta la virtud como origen de la amistad.

5/ Por otra parte, aunque la amistad es enumerada normalmente entre los bienes exteriores -bienes que no son estrictamente éticos-, sin embargo se le aplican calificativos reservados a los valores propia y estrictamente éticos.⁵⁸⁹ En EN IX, 9 se repiten

586 EN VIII, 1, 1155 a 3-4.

587 EN VIII, 7, 1157 b 28 ss; EE VII, 2, 1237 a 33-34.

588 *Ret.* I, 13, 1374 a 21-25.

589 *Ret.* I, 6, 1362 b 19-20 y contexto.

expresiones como “el amigo, o la amistad, es un bien en sí”;⁵⁹⁰ “un bien por naturaleza”;⁵⁹¹ “un bien absolutamente”;⁵⁹² “un placer en sí”;⁵⁹³ “un placer por naturaleza”;⁵⁹⁴ “un placer absolutamente”;⁵⁹⁵ incluso “el amigo es algo deseable en sí”;⁵⁹⁶ “deseable por naturaleza”.⁵⁹⁷

Tales expresiones y otras semejantes⁵⁹⁸ se encuentran esparcidas por la obra de Aristóteles; forman el telón de fondo del cap. 9 en EN IX, capítulo que intenta conciliar la necesidad de la amistad con la autosuficiencia de la felicidad en la virtud. *Dichas expresiones no corresponden a un bien exterior; al contrario, corresponden a un bien ético, relacionado con la naturaleza humana* de igual manera y con idénticos títulos que la actividad virtuosa del alma; la amistad es un valor que parece impuesto por la naturaleza; de acuerdo con las afirmaciones de que “el hombre es sociable por naturaleza”⁵⁹⁹ y que “el hombre es el más gran placer para el hombre”;⁶⁰⁰ en consecuencia, la amistad es un valor ético equiparable a las virtudes.

b) Rasgos de la virtud que provienen originariamente de la amistad.

Así como la amistad tiende a acercarse a y a parecerse a la virtud; a su vez, la virtud se ve definida con rasgos que provienen originariamente de la amistad.

1/ *El carácter altruista de la amistad marca profundamente a la virtud.* Se dice que la virtud es “bienhechora”;⁶⁰¹ “hacedora de favores” o beneficios;⁶⁰² las virtudes más valiosas son las que son útiles al prójimo;⁶⁰³ el virtuoso hace el bien a sus amigos y a la patria;⁶⁰⁴ la diferencia entre la ‘philautía’ virtuosa y el egoísmo vulgar estriba, entre otras cosas, en el carácter desinteresado de la primera contra el carácter interesado del

590 EN IX, 9, 1169 b 32, 1170 a 15-16, b 5.

591 EN IX, 9, 1170 a 14-15, 21, b 1-2, 15; EE VII, 7, 1241 a 24-25.

592 EN VIII, 7, 1157 b 27; EE VII, 2, 1237a 10-11; 1237 a 27, 32-33, 1238 b 3,m 5, 6, 7; 1236 b 34, 37, 39.

593 EN IX, 9, 1170 a 15-16, b 1; 1170 b 10.

594 EN IX, 9, 1170 b 15.

595 EN VIII, 7, 1157 b 27; EE VII, 2, 1236 b 32-33; 1237 a 27; 32-33; 1238 a 22, 26.

596 EN IX, 9, 1170 b 14-15; EE VII, 2, 1236 b 29, 30.

597 EN IX, 9, 1170 a 14.

598 *Ret.* I, 11, 1371 a 117, 1371 b 12-14; *Tóp.* I, 11, 117 a 2-3.

599 EN I, 5, 1097 b 11; IX, 9, 1164 b 18; *Pol.* I, 2, 1253 a 2-3.

600 EE VII, 2, 1237 a 28-29.

601 *Ret.* I, 9, 1366 a 36-38, b 4.

602 Se aplica a la magnanimidad en *Ret.* I, 9, 1366 b 17.

603 *Ret.* I, 11, 1371 a 17.

604 EN IX, 8, 1169 a 13; 1169 a 18-19.

segundo.⁶⁰⁵ Y la *Retórica* considera como algo moralmente bueno lo que no se hace para sí mismo, sino que es servicio desinteresado para los demás.⁶⁰⁶

2/ El mismo hecho de describir la virtud como 'philautía' es valerse de la amistad para explicar la virtud: ésta es presentada como una interiorización de la amistad.

c) *Otras correspondencias entre amistad y virtud.*

Para completar el análisis de las relaciones estático-estructurales, pasemos a enumerar rasgos esenciales de la amistad que se corresponden con rasgos similares de la virtud.

1/ En la amistad se ama al otro “por sí mismo”, o sea 'di'autón'. Esto expresa un altruismo estricto. Corresponde a la abnegación que la virtud muestra por la parte superior, descrita como armonía de las potencias.⁶⁰⁷

2/ 'di'autón', como ya dicho no sólo expresa altruismo, también expresa un *valor ético* (global además).

3/ La amistad en Aristóteles consagra la *primacía de la acción* ('prâxis', 'enérgeia'). También comporta la *reciprocidad o comunidad de acción*.

4/ La presencia de la 'prohaíresis' y del 'lógos' se da tanto en la virtud como en la amistad. Pues la amistad es “elección mutua”.⁶⁰⁸ De modo que la 'prohaíresis', principio de la conducta humana y del acto moral, produce la amistad. E, igual que en la conducta moral la 'prohaíresis' implica la razón o 'lógos', igualmente en la amistad detrás de la elección está el 'lógos'.

Recapitulemos. Virtud y amistad comulgan en los siguientes rasgos: el altruismo, la presencia de un valor ético global, la primacía de la acción y la comunidad de acción y, finalmente, la presencia de la 'elección' y de la razón.

Pues a los cuatro elementos de la amistad corresponden cuatro elementos en la virtud. 1/ La recta intención de la virtud (es 'toû kaloû héneka') tiene fuerte afinidad con el altruismo de la amistad. 2/ El amigo como valor ético global nos remite al fenómeno

605 EN IX, 8, 1168 b 15-19.

606 *Ret.* I, 9, 1366 b 36 -1367 a 6.

607 Abnegación descrita como 'homofoneîn', 'symfoneîn', opuestos a 'diafoneîn', y convergentes con 'peitharjeîn'. Véase EN I, 13, 1102 b 28; III, 5, 1119 b 15; IX, 8, 1169 a 15, 18; *Pol.* VII, 15, 1334 b 10; EE II, 8, 1214 a 23-25; VII, 6, 1240 b 13; 7, 1241 a 2o.

608 EE VII, 2, 1236 b 1-3.

de la conexión de las virtudes. 3/ La praxis es tan esencial en la amistad como en la virtud. 4/ La 'prohaíresis' y el 'lógos' son principios tanto de la virtud como de la amistad.

3. Conclusión sobre la relación entre la amistad y la virtud moral

Veamos ahora las consecuencias morales de la amistad: la amistad rebasa la vida moral para recobrarla en un plano superior; la amistad trasforma y, a la vez, mantiene la vida moral. La amistad es una *expansión o nueva dimensión de la virtud*. Pasamos de la acción individual a la acción conjunta y recíproca.

Ahora, ¿es la amistad una necesidad? Permítasenos decir que no es una necesidad física, sino moral. Pues los virtuosos buscan la amistad más para hacer y comunicar el bien que para recibirlo. Potencian su capacidad moral y no las satisfacciones físicas. De modo que la virtud no es un instrumento insuficiente para la felicidad; pero la amistad representa su expansión.

Burnet y Gauthier difieren en su interpretación de la amistad. Para Burnet, ella es una 'extensión y transferencia' hacia otros de los sentimientos amistosos que el virtuoso siente hacia sí mismo.⁶⁰⁹ Para Gauthier ella es un correctivo de la "finitud" de la conciencia humana.⁶¹⁰ Entendemos que los dos aspectos se complementan y generan la reciprocidad de acción.

Por lo tanto, la plenitud humana supone un esfuerzo moral, pero un esfuerzo moral *que es inseparable de la comunión de vida, de acciones y de pensamiento*.

V. Justicia y virtud

609 BURNET J.: *The Ethics of Aristotle*, Londres 1900, p. 409.

610 GAUTHIER R.A.: *La morale d'Aristote*, París 1958, p. 125-127.

Al hablar de la justicia en Aristóteles, hay una distinción capital a tener en cuenta; es la distinción entre justicia total (o general o legal) y justicia parcial (particular o igualitaria).⁶¹¹

1. La justicia general

a) *La justicia general como implicando la totalidad de la virtud.*

Lo legal -'nómimon'-, o prescrito por la ley, determina la primera acepción de la justicia a analizar.⁶¹² Ahora bien, la ley apunta al Bien Común,⁶¹³ y prescribe *todas las obras de la virtud* (valentía, templanza, suavidad, etcétera).⁶¹⁴ De la suerte el “obrar de acuerdo con la ley” es igual a “obrar de acuerdo con la razón”,⁶¹⁵ dado que la ley es “una racionalidad nacida de la prudencia”;⁶¹⁶ la ley es “inteligencia desprovista de pasión”.⁶¹⁷

También se llama justicia *total* ('hóle').⁶¹⁸ Precisamente porque implica y manda a todas las virtudes.⁶¹⁹

También se la designa como “virtud perfecta”,⁶²⁰ porque implica la virtud completa,⁶²¹ al igual que la 'kalokagathía', virtud perfecta a la vez que total.⁶²² Pero hay una razón ulterior para considerarla perfecta: su aspecto social 'pròs héteron', que pasamos a ver.

b) *Aspecto social de la justicia.*

La justicia en cuestión no lo es simplemente, sino en relación con el otro.⁶²³ No es el nudo concepto lo que interesa, sino el valor añadido de la relación al otro.

611 EN V, 2, 1129 a 33-34; 5, 1130 b 6-9.

612 EN V, 2, 1129 a 33; 3, 1129 b 11-25.

613 EN V, 3, 1129 b 15.

614 EN V, 3, 1129 b 19-25.

615 *Ret.* I, 9, 1366 b 9-15, donde 'hos ho nómos' = 'hos ho lógos'.

616 EN X, 10, 1180 a 21-22.

617 *Pol.* III, 16, 1287 a 32.

618 EN V, 3, 1130 a 8-10; 5, 1130 b 7.

619 '*Peri dikaiosýnes*', frag. 4 ROSS.

620 EN V, 3, 1129 b 25 – 1130 a 8.

621 MM I, 34, 1193 b 5-10.

622 EE VIII, 3, 1248 b 8-16; 1249 a 16-17.

623 EN V, 3, 1129 b 26-29, 32; 1130 a 4, 13.

El aspecto social de la justicia total fue ignorado por los *Magna Moralia*.⁶²⁴

c) Conclusión sobre la justicia general.

Es un lazo más que ata y une a las virtudes en su conexión. Y tiene carácter social 'pròs hétero' o 'ad alterum'.

Pues bien, la unión de la virtud y del aspecto social en la justicia general nos hace ver otro vector, otro testimonio de la *expansión social necesaria* que afecta a la virtud, ya que la virtud necesita ser vivida comunitariamente. Argumentamos que el 'nómos' o ley entroniza los principios morales: ejerce, pues, la función rectora de la razón⁶²⁵ y es su producto.⁶²⁶ Y si la justicia general está contenida en las leyes, las leyes tienen carácter moral. De modo que la justicia general expresa un ideal ético global, vivido socialmente.

2. La justicia particular

Cubre varias especies: la justicia correctiva y la distributiva,⁶²⁷ más la proporcionalidad en los intercambios.⁶²⁸ También tienen carácter social. Pero tienen un objeto propio: los bienes exteriores.⁶²⁹ Están regidas por el principio de igualdad,⁶³⁰ endulzado por la proporcionalidad.⁶³¹

Las justicias correctiva y distributiva tienen por sujeto las instancias sociales. Por ello comparten el carácter social de toda la justicia.

La proporcionalidad en los intercambios: tiene carácter social, pues pone en relación dos individuos al menos.⁶³² Incluso subraya que “es por la reciprocidad de servicios que la sociedad subsiste”.⁶³³

624 MM I, 34, 1193 b 12-20.

625 *Ret.* I, 9, 1366 b 9-15.

626 EN X, 10, 1180 a 21-22.

627 EN V, 5, 1130 b 30 -1131 a 1.

628 EN V, 8.

629 EN V, 4, 1130 b 2-4.

630 *Pol.* III, 12, 1282 b 18.

631 EN V, 8.

632 EN V, 6, 1131 a 19-20.

633 EN V, 8, 1132 b 33-34.

En conclusión, la justicia particular es una virtud particular porque rige un campo restringido, a saber, los bienes exteriores. Pero se trata de bienes en relación a otros. La comunidad sigue siendo sujeto o soporte de la praxis ética.

3. Relación de la justicia con la amistad

Hay una conexión estrecha entre amistad y justicia. Aristóteles afirma que “la amistad y la justicia tienen idénticos objeto y sujetos”.⁶³⁴ Por una parte, la justicia es necesaria a la amistad: sin justicia no puede haber amistad.⁶³⁵ Por otra parte, la amistad es necesaria a la justicia, pues la corrige y completa. En concreto, la epiquía es una disposición amistosa que corrige el carácter general de la ley con sus olvidos de la singularidad.⁶³⁶ Y, a pesar de no estar determinada en la ley, la epiquía es justicia en sentido eminente.⁶³⁷

Amistad y justicia resultan ser elementos indisociables e inseparables.

4. Conclusión sobre la justicia

Las relaciones mutuas entre la amistad y la justicia hacen que no se las pueda considerar como grados diferentes, mayor o menor, facultativo u obligatorio. No se las puede separar. Ambas son: 1/ actitudes éticas, 2/ actitudes sociales; 3/ ambas revelan una visión unitaria de los valores morales.

Las diferencias están en su complementariedad: la amistad tiende a la singularidad, la justicia tiende a la universalidad.

Justicia y amistad son elementos complementarios de la expansión social necesaria de la virtud. Y en esa expansión social se reafirma la unidad compacta de la virtud.

634 EN VIII, 11, 1159 b 25-26.

635 EE VII, 1, 1234 b 24-25.

636 EN V, 14.

637 EN V, 14, 1137 b 11-12; *Ret. I*, 13, 1374 a 26-27.

VI. Conclusión general

La vida individual es moral por la virtud. Pero esa misma vida individual necesita una expansión social, que aumentaría la virtud y la coronaría con nuevos vectores o espacios morales.

Los vectores o dimensiones sociales que hemos considerado, con resultado positivo, son tres. Los tres son complementarios y están entretnejidos como tres dimensiones:

- a) la amistad o vector de la profundidad.
- b) la justicia o vector de la amplitud.
- c) la participación activa socio-política o vector de la altura.

Lo de las tres dimensiones es un símil; pero expresa bien la interconexión de los tres vectores.

Hay un cuarto vector que ha dado resultado negativo, el trabajo. Contrariamente a nuestra ansia por moralizarlo, Aristóteles lo juzga incompatible con la virtud. En eso se asemeja al Marx maduro de *El Capital*, libro III.

Por lo tanto, la moralidad no se despliega totalmente, no madura plenamente más que en contexto social. Consecuente o antecedentemente, la educación como adquisición de las virtudes, Aristóteles la encomienda a la sociedad-estado.

MÁS ALLÁ DEL VICIO Y LA VIRTUD. OTRAS DISPOSICIONES MORALES EN LA *ÉTICA A NICÓMACO*

Manuel Oriol

Universidad San Pablo-CEU

El presente trabajo pretende destacar un punto habitualmente poco tenido en cuenta a la hora de exponer la ética aristotélica. Se trata de la ampliación que en el libro VII de la *EN* (en adelante *EN*) realiza Aristóteles de las disposiciones morales humanas. Esta ampliación es una de las grandes aportaciones de su ética, y merece más atención de la que habitualmente se le ha concedido. Por otro lado, una adecuada aproximación a este asunto puede iluminar otros aspectos de la ética y la antropología aristotélica, como se apuntará al final. Con este objetivo, metodológicamente nos ceñiremos en esta contribución a los textos de la *EN*, sin entrar en comparaciones con la *Ética a Eudemo*, ni buscar confirmaciones de mis afirmaciones en otros lugares del *corpus*. Incluso con esta restricción, el tema excede los límites de un trabajo como este, que por tanto deberá ser completado y ampliado en futuras contribuciones.

1. *Las disposiciones morales*

Debemos comenzar recordando, aunque sea sumariamente, el concepto mismo de “disposición moral”. Sin entrar en cuestiones filológicas de detalle, podemos englobar bajo este concepto los hábitos (*héxeis*) y el carácter moral (*êthos*). El planteamiento ético de Aristóteles no pone el énfasis (al contrario de lo que predomina a partir de la modernidad) en las acciones, sino en el carácter moral. Su objetivo no es tanto clasificar las acciones particulares en buenas o malas, sino identificar el tipo de hombre que puede llamarse plenamente tal, pues cual arqueros que buscan dar en el blanco, necesitamos conocer nuestra diana⁶³⁸.

Evidentemente, las acciones que realizamos (ya tengan como fin una obra —*ergon*— o una actividad —*energeia*—) tienen mucho que ver con nuestro carácter moral. Por un lado demuestran el tipo de hombre que somos. En este sentido Aristóteles no desdeña las

⁶³⁸ Cfr. *EN*, I, 2, 1094a23-24.

acciones, pues sin duda por medio de ellas como expresamos nuestro interior⁶³⁹. La identificación que se hace en el libro I de la felicidad con una actividad del alma conforme a la virtud —que se repite en distintos lugares⁶⁴⁰, lo cual es indicio de que se trataba de una fórmula asentada— subraya este aspecto. Pero por otro lado es conocida la tesis aristotélica según la cual las acciones engendran los hábitos⁶⁴¹ (y las disposiciones morales lo son). Sin duda hay aquí una circularidad entre hábitos morales y acciones que merece la pena investigar más a fondo, aunque ese no sea el objetivo de este trabajo. En cualquier caso, por ambas razones no podemos desentendernos sin más de la realización exterior de nuestro carácter.

Pero el punto que nos interesa subrayar es que lo que es propiamente bueno o malo es la disposición a actuar, el carácter moral que predispone a actuar de cierta manera, pues la mera exterioridad de la acción puede no reflejar una interioridad moral, un tipo de vida, sino producirse por casualidad, o con ignorancia de lo que se hace, o sin decisión, o sin firmeza⁶⁴². Este carácter debe ser estable, especialmente en el caso de la virtud, pues la identificación entre virtud y felicidad y la necesidad de una estabilidad de esta última para poder ser considerada tal hacen que también la virtud deba ser estable. La clasificación misma de las disposiciones morales como hábitos⁶⁴³ incide en esta línea. A Aristóteles no le interesa (al menos no principalmente) la casuística moral, la evaluación moral de las acciones individualmente consideradas. Al contrario, es la vida misma del hombre lo que puede ser evaluado moralmente, pues “una golondrina no hace verano”⁶⁴⁴.

⁶³⁹ Cfr. *EN*, I, 8, 1098b33: “Pero probablemente hay no poca diferencia entre poner el máximo bien en una posesión o en un uso, en un hábito o en una actividad. Porque el hábito que se posee puede no producir ningún bien, como en el que duerme o está de cualquier otro modo inactivo, mientras que con la actividad esto no es posible, ya que esta actuará necesariamente y actuará bien”.

⁶⁴⁰ Por ejemplo *EN*, I, 9, 1099b26; 13, 1102a13.

⁶⁴¹ Cfr. *EN*, II, 1, 1103b21: “En una palabra, los hábitos se engendran por las actividades semejantes”; 2, 1104a32-b4; 4, 1105b9-12; III, 5, 1114a7-11. Cfr. también la falsa etimología de *êthos* (carácter) que Aristóteles encuentra en *ethos* (costumbre).

⁶⁴² Cfr. *EN*, II, 4, 1105a28-b1: “Las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justa o morigeradamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace reúne ciertas condiciones al hacerlas: en primer lugar, si las hace con conocimiento; después, decidiéndolas, y decidiéndolas por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace en una actitud firme e inmovible”. También en el análisis de las virtudes éticas Aristóteles pone algunos ejemplos de que la valoración moral de la persona no estriba únicamente en las acciones. Por ejemplo: “Cuando los hombres cometen esta clase de daños y de equivocaciones, obran injustamente y aquéllos son injusticias, pero los autores no son por ello injustos ni malos, porque el daño no tiene por causa la maldad” (*EN*, V, 8, 1135b23-25).

⁶⁴³ Cfr. por ejemplo *EN*, II, 5, 1106a11-12.

⁶⁴⁴ *EN*, I, 7, 1098a19.

De este modo, y mirando la ética aristotélica desde una perspectiva más contemporánea, podemos situarla a medio camino entre una ética de intenciones y una de resultados. Lo que es susceptible de ser valorado éticamente no es solo la mera intención o predisposición para actuar, pero tampoco puede la ética limitarse a juzgar (al modo utilitarista) el mero resultado de nuestras acciones⁶⁴⁵. Lo cual tiene mucho que ver con la concepción misma de la tarea de la filosofía, tan distinta existencialmente en el mundo antiguo y en el nuestro. Siguiendo al gran historiador del pensamiento antiguo Pierre Hadot, la filosofía antigua en general no tiene como objetivo la teoría sino la vida, incluso cuando esa vida se conciba como vida teórica. En ese sentido podríamos afirmar que toda la filosofía antigua es práctica⁶⁴⁶. Tanto más la ética. Desde este punto de vista se comprende aún más la conocida afirmación de Aristóteles según la cual el objetivo de la ética no es conocer el bien, distinguir con pulcritud las características de las acciones buenas, sino ser buenos, adquirir un modo de ser que pueda calificarse así⁶⁴⁷.

a) *La virtud y el vicio*

Pero una vez situado el objeto de valoración moral no (o no tanto) en las acciones, sino en las disposiciones interiores estables a actuar de una u otra manera, ¿cuáles son esas disposiciones? Y ¿cuáles de ellas son las que la ética tiene por objeto producir?

⁶⁴⁵ Cfr. Sarah Broadie, "Aristotle and Contemporary Ethics", in Richard Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Blackwell, Oxford, 2006, pp. 352s.: "He [Aristotle] does not list rules of conduct, or rank them, or try to subsume some rules under others, or to reduce many rules to few or one. In short, on the quotidian level, except in the areas of distributive and corrective justice, Aristotle offers no theory at all to guide ethical decision-making. He is not a consequentialist, and in particular not a eudaimonistic one. [...] He is not even, it has to be said, a modern-style "virtue-ethicist" if this means a philosopher who defines right or appropriate action as the action of the virtuous person [...]. On the contrary, Aristotle explains virtuousness and the virtues as dispositions for right or appropriate action and emotion [...], but without ever being prompted to state a set of rules to which these responses would generally conform".

⁶⁴⁶ Cfr. Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2007, p. 25: "La filosofía no consiste en la mera enseñanza de teorías abstractas o, aún menos, en la exégesis textual, sino en un arte de vivir, en una actitud concreta, en un determinado estilo de vida capaz de comprometer por entero la existencia. La actividad filosófica no se sitúa solo en la dimensión del conocimiento, sino en la del 'yo' y el ser: consiste en un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hace mejores. Se trata de una conversión que afecta a la totalidad de la existencia".

⁶⁴⁷ Cfr. por ejemplo *EN*, I, 3, 1095a5: "[...] el fin aquí no es el conocimiento, sino la acción"; II, 2, 1103b26-29: "Así pues, puesto que el presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella), tenemos que considerar lo relativo a las acciones"; X, 1, 1172b4-7: "Parece, pues, que los argumentos verdaderos son de gran utilidad no solo para el conocimiento, sino también para la vida, porque, como están en armonía con los hechos, se les da crédito, y así mueven a quienes los comprenden a vivir de acuerdo con ellos"; X, 9, 1179a35-b2; *Metafísica*, II, 1, 993b20-21.

Desde el comienzo queda claro, en coincidencia con las opiniones generales de su tiempo, que el bien propio del hombre, la disposición que expresa mejor el ideal humano, es la virtud⁶⁴⁸, y que la felicidad consiste en una actividad conforme a ella. En efecto, el virtuoso es aquel que tiene perfecto conocimiento moral⁶⁴⁹ —es más, es el único que tiene perfecto conocimiento moral⁶⁵⁰—, y su alma desiderativa está también perfectamente sometida a su alma racional. El virtuoso siente placer al hacer el bien⁶⁵¹, no puede dejar de ser virtuoso⁶⁵² y si lo es por excelencia (no por naturaleza) ejercerá todas las virtudes particulares, no solo unas pocas⁶⁵³. En el virtuoso aristotélico coinciden deseos y deberes, apetitos y razón⁶⁵⁴, estando los primeros sometidos a los segundos. Aunque, como hemos recordado, el objetivo no es conocer el bien (la disposición moral mejor), sino ser buenos, conocerlo es un requisito imprescindible para alcanzar tal objetivo. Por ello el cuerpo central (libros III-VI) de la *EN* está dedicado a describir, con gran detalle y perspicacia, este hombre ideal, esa disposición que perfecciona nuestra función.

Frente a esta descripción del bien humano, aparece en contraste la disposición contraria: el vicio. El vicio es estudiado al hilo de su lado positivo, la virtud. Precisamente por ello, el vicio es simétrico a la virtud: si el virtuoso tiene un conocimiento moral bueno (verdadero), lo desea y lo realiza, el vicioso tiene un conocimiento moral malo (falso)⁶⁵⁵, lo desea y lo realiza. La diferencia entre la virtud y el vicio estriba, por tanto, en el

⁶⁴⁸ Cfr. por ejemplo *EN*, I, 8, 1098b31-32.

⁶⁴⁹ Cfr. *EN*, III, 6, 1113a29-33.

⁶⁵⁰ Cfr. *EN*, VI, 13, 1144a31-33.

⁶⁵¹ Cfr. *EN*, I, 8, 1099a13-15.

⁶⁵² Cfr. *EN*, I, 11, 1100b18: “El hombre feliz poseerá entonces lo que buscamos, y será feliz toda su vida, pues siempre o preferentemente hará lo que es conforme a la virtud”; 1100b34: “Ningún hombre venturoso llegará a ser desgraciado, pues nunca hará lo que es odioso y vil”.

⁶⁵³ Cfr. *EN*, VI, 13, 1144b32-1145a2: “De esta manera se desharía también el argumento dialéctico según el cual las virtudes se dan independientemente unas de otras, porque una misma persona no está bien dotada por la naturaleza para todas, de suerte que una la habrá adquirido ya, y otra todavía no. Esto, en efecto, es posible tratándose de las virtudes naturales, pero no respecto de aquéllas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, porque con solo poseer la prudencia las tendrá todas”.

⁶⁵⁴ Cfr. *EN*, IX, 4, 1166a12-14: “[El hombre bueno] está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma”.

⁶⁵⁵ Cfr. *EN*, VI, 5, 1140b19: “El vicio destruye el principio”; 12, 1144a34-35: “La maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción”; VII, 3, 1146b22-24: “[El desenfrenado – *akolastós*] obra deliberadamente [*proairúmenos*], creyendo que siempre se debe perseguir el placer presente”; 7, 1150a19-21; III, 1, 1110b27-28: “Todo malvado [*mochtheros*] desconoce lo que debe hacer y aquello de que debe apartarse, y por tal falta son injustos y en general malos”. Es interesante destacar, en esta última cita, que el vicioso se define por una ausencia, no por una presencia; por algo que le falta, no por algo que tiene.

contenido *material* de su conocimiento moral, de su deseo y de su acción, pero coinciden completamente en la coherencia *formal* interna entre esos elementos. También concuerdan el vicioso y el virtuoso, como consecuencia de esta coherencia, en la voluntariedad de sus acciones y en que estas derivan de una decisión.

Con todo, algunos textos de Aristóteles parecen contradecir esta similitud entre ambas disposiciones. Por ejemplo, cuando se define al virtuoso como aquel que sigue la razón⁶⁵⁶. Una interpretación estricta de este pasaje puede llevar a afirmar que, si es así, el vicioso no seguiría su razón, con lo cual la simetría entre ambos se vería rota. Algunos comentaristas dedican grandes esfuerzos a superar esta aparente dificultad⁶⁵⁷. En realidad el filósofo no dice que todo el que sigue su razón es virtuoso, sino que todo virtuoso sigue su razón (en contraste con el *akratés*). Lo cual permite que también el vicioso siga su razón, tanto como el virtuoso. Ambos son, en definitiva, tipos humanos perfectamente unidos.

La simetría aludida entre vicio y virtud no es, con todo, perfecta. No lo es si atendemos a la motivación por la que se llega, respectivamente, a una y a otra. Pues el vicioso no es simplemente el que ha usado mal su razón, con buena intención. No está simplemente equivocado, sino que esa equivocación deriva de un desorden previo. En efecto, parece que el vicio está siempre relacionado con una vida de excesos (o defectos) y placer, y no simplemente con un planteamiento moral erróneo. El virtuoso siente placer en hacer lo que su parte racional le indica (el bien), al igual que el vicioso siente placer en hacer lo que su parte racional le indica (el mal). Pero mientras que el virtuoso lo hace porque su parte racional se lo indica (su placer se sigue de su captación intelectual del bien), el vicioso lo hace porque su parte desiderativa se lo indica (su captación intelectual del bien meramente aparente se sigue de su placer). El virtuoso siente placer en hacer el bien, pero lo hace no a causa del placer, sino del bien; el vicioso siente placer en hacer el mal, pero lo hace a causa del placer, no del mal⁶⁵⁸. El virtuoso llega a serlo siguiendo su parte

⁶⁵⁶ Por ejemplo, *EN*, I, 13, 1102b28.

⁶⁵⁷ Cfr. por ejemplo Terence Irwin, "Vice and reason", *The Journal of Ethics*, 5, 1 (2001), pp. 73-97.

⁶⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 89: "[...] the vicious person settles his ends by consulting his preference and inclinations, and does not try to educate his preferences and inclinations by consideration of what is worth pursuing".

racional, mientras que el vicioso siguiendo su parte desiderativa —que en su caso ha llegado a corromper su parte racional—.

Hecha esta matización, es claro que esta disimetría se refiere a la adquisición de los hábitos, pero no a la caracterización de los mismos. En efecto, una vez formado el carácter moral, tanto el vicioso como el virtuoso coinciden, como hemos señalado, en la perfecta armonía entre las partes de sus almas.

b) La necesidad de un nuevo comienzo

Si la *EN* terminara en el libro VI, seguiría siendo sin duda uno de los grandes monumentos de la humanidad a ese enigmático ser que somos nosotros mismos. Y ello no solo por la cuestión central apuntada —la distinción entre el vicio y la virtud, la identificación de la virtud como el ideal humano y todo el desarrollo de cada una de las virtudes, tanto éticas como dianoéticas— sino también por muchas otras cuestiones éticas, pero también antropológicas en general, que encuentran en la *EN* o bien su primer desarrollo o bien incluso un punto cumbre de la historia del pensamiento. Entre ellas, la identificación de la felicidad como el bien propio del hombre, por encima pero a través de las diferentes formas de vida, la distinción entre lo voluntario y lo involuntario, la matizada descripción del proceso que tiene lugar en las acciones humanas, etc.

Sin embargo, la caracterización de las disposiciones morales reducida al par virtud-vicio habría quedado como excesivamente esquemática y descarnada. En efecto, es paradójico que, a pesar de ser dos disposiciones enfrentadas, tanto la virtud como el vicio, tal como los concibe Aristóteles y los hemos descrito, tienen mucho en común: en ambas disposiciones morales se da una perfecta coherencia entre el conocimiento, el deseo y la acción. Si tratamos de ver la *EN* no solo como una clasificación sistemática y teórica, sino poniéndola en relación con nuestra propia experiencia moral, nos damos cuenta de que conocemos pocos tipos humanos perfectamente coherentes, ni viciosos, ni menos aún virtuosos⁶⁵⁹. Antes bien, en nuestra experiencia percibimos con facilidad una íntima incoherencia, una fractura interna entre razones y deseos, e incluso entre diversas razones y entre diversos deseos. El mismo Aristóteles ha tenido que reconocer esta fractura para

⁶⁵⁹ Aristóteles mismo parece admitir en algún pasaje la imposibilidad de un vicio completo: “El exceso [...] no se da en todos estos sentidos a la vez en la misma persona. No sería posible, porque el mal se destruye incluso a sí mismo, y cuando es completo es insoportable” (*EN* IV, 5, 1126a8-13), pero no de la virtud plena.

justificar la existencia de una parte irracional y otra racional, así como la distinción correlativa de virtudes éticas y dianoéticas, al final del libro I. El hombre perfectamente unido en el bien (el virtuoso) y el perfectamente unido en el mal (el vicioso) no son hombres reales.

De hecho, el libro VII supone explícitamente, en el itinerario de la *EN*, “un nuevo comienzo”⁶⁶⁰. ¿Qué quiere decir Aristóteles con estas palabras? Antes de responder, conviene recordar que debemos ser especialmente cautos en atribuir al Estagirita pasajes de transición como el que contiene esa expresión⁶⁶¹. Sin embargo, salvando las dificultades que las vicisitudes de la redacción final de la *EN* plantea, es claro con todo que o bien el mismo autor o bien los compiladores del texto pensaban que en este punto se comenzaba de nuevo, y esta convicción merece una explicación.

Los intérpretes contemporáneos (y los no contemporáneos también) están divididos sobre el sentido que hay que concederle a este “nuevo comienzo”. Carlo Natali, editor de un reciente estudio focalizado sobre el libro VII de la *EN*, considera por ejemplo que la discusión sobre la felicidad ha finalizado en el libro VI. Los últimos cuatro libros de la *EN* tienen más difícil conexión con este tema, verdadero hilo conductor del discurso hasta entonces⁶⁶². Y, en efecto, esta aparente desconexión plantea una cuestión sobre la que volveremos más adelante. Otros autores subrayan que si el libro VI ha remarcado la necesidad de las virtudes intelectuales (señaladamente la prudencia) para adquirir la virtud moral, el libro VII discute si esta continuidad entre prudencia y virtudes éticas es

⁶⁶⁰ *EN*, VII, 1, 1145a15.

⁶⁶¹ Cfr. ya el mismo J.A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1892, vol. II, p. 437: “Connecting-passages like these must be interpreted with great caution. They are evidence only for the order which existed when they were written, and, in many cases, are demonstrably late interpolations”. El comentario de Stewart se refiere a otro pasaje, pero se aplica sin duda a todos los pasajes de transición.

⁶⁶² Carlo Natali, *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 2-3: “At the end of *NE VI* the discussion of happiness and virtue is completed. At this point *NE VII* makes a fresh start. [...] The topics that follow from book VII to book X.5 [...] seem to have weaker connection to the basic theme of the treatise, happiness”. Cfr. también, con diferencias de matiz, Michael Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean ethics: an introduction*, Cambridge University Press, 2005, p. 233: “For the moment, Aristotle puts on hold his search for happiness, in order to discuss three topics which he regards as closely related: pleasure, friendship, and *akrasía*”.

necesaria, pues se cuestiona la posibilidad de una discontinuidad o ruptura entre ambas⁶⁶³. Algo cierto sin duda, pero que no justifica la expresión “nuevo comienzo”.

Nuestra interpretación del sentido de este “nuevo comienzo” entronca con el límite de la *EN* hasta el libro VI que he destacado antes: después de haber dedicado toda la parte central de su trabajo a las dos disposiciones morales “modélicas”, la virtud y (en contraste con ella) el vicio, ahora le toca el turno a una visión menos simplista, más realista, que tenga más en cuenta la complejidad de la vida moral. En efecto, virtud y vicio son poco comunes entre los hombres. Lo más normal es encontrarnos (en los demás y en nosotros mismos) con cierta mezcla de ambos. En definitiva: las disposiciones morales son más variadas de cuanto cabría pensar si nos limitamos a leer la *EN* hasta el libro VI⁶⁶⁴. En este sentido, es el realismo propio del método aristotélico el que le lleva a “comenzar de nuevo” su análisis ampliando el simplismo antropológico de la dualidad virtud-vicio.

c) *La akrasía y la enkráteia*

Las dos disposiciones que reflejan la posibilidad de incoherencia interior son la *akrasía* (literalmente “falta de control o dominio”, pero tradicionalmente traducida como “incontinencia”, y modernamente como “debilidad de la voluntad”, ambas traducciones confusas) y la *enkráteia* (“dominio de uno mismo”, “continencia”, “fuerza de voluntad”). La primera es la experiencia de actuar contrariamente a nuestro propio conocimiento moral, guiados por nuestro apetito. La segunda es el fenómeno del “conflicto interior” entre deseos y razón, en el que acaba venciendo la razón. El *akratés* sería el hombre que de manera habitual realiza el mal consciente de que es un mal (en contraste con el vicioso que está convencido de que lo que hace es lo mejor). Lo que es común a *akrasía* y *enkráteia* es la ruptura interior entre la parte desiderativa y la racional, pero lo que les diferencia es que en el primer caso se sigue la parte desiderativa mientras que en el segundo se sigue la parte racional.

⁶⁶³ Cfr. por ejemplo D.L. Schaefer, “Wisdom & morality: Aristotle’s account of akrasia”, *Polity*, vol. 21, nr. 2, 1988, pp. 223-225.

⁶⁶⁴ J.-Y. Jolif, R.A. Gauthier, *L’Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Institut Supérieur de Philosophie de l’Université de Louvain, Louvain, 1970, tomo II, 2ª parte, p. 581: “Les livres II à VI pourraient nous laisser croire qu’il n’y a pour l’homme qu’une seule alternative: ou être vertueux, c’est-à-dire parfait, ou être vicieux, c’est-à-dire totalement perverti. Aristote ne pouvait méconnaître ce qu’il y a là de trop rigoureux”.

El lugar que este estudio ocupa en el desarrollo de la *EN* podemos entenderlo si lo contraponemos a la postura intelectualista moral socrática según la cual estos fenómenos (especialmente la *akrasía*) no existen, pues el agente siempre sigue su parte racional. El estudio de la virtud, es decir, del bien propio del hombre, ha concluido en el libro VI con la exposición de las virtudes dianoéticas o intelectuales, que no están separadas sino que son parte integrante de las virtudes éticas, pues ellas guían al virtuoso a comportarse bien respecto de sus pasiones. Ahora bien, este vínculo entre virtudes intelectuales y virtudes morales, ¿es necesario? ¿Conduce a Aristóteles hacia el intelectualismo propio de Sócrates? Es en este momento, y ante esta cuestión, cuando el Estagirita expone su visión de la posibilidad de ruptura entre el intelecto y el apetito: la *akrasía* y, en menor sentido, la *enkráteia*⁶⁶⁵. En efecto, aunque hay alusiones a la *akrasía* y la *enkráteia* en lugares anteriores de la *EN*⁶⁶⁶, no es hasta el libro VII cuando se desarrollan por extenso estas disposiciones.

El resultado de esta dificultad, como decíamos antes, es la ampliación del espectro de las disposiciones morales más allá del par virtud-vicio, con lo que la ética aristotélica gana en realismo. Pero, al mismo tiempo, las apariciones del fenómeno en otros lugares de la *EN* revelan que ya desde el comienzo de la obra está siendo tenido en cuenta. Como al final se apuntará, la *akrasía* es en efecto una amenaza inquietante para el conjunto de la *EN*.

Es importante subrayar que, a ojos de Aristóteles, *akrasía* y *enkráteia* son disposiciones, es decir, tipos de carácter, y no solo acciones puntuales aisladas. Para que alguien sea considerado *akratés* debe tener una tendencia *estable* a traicionar sus propias convicciones morales. En este sentido, son disposiciones en la misma medida que lo son el vicio y la virtud⁶⁶⁷. De hecho, no hay diferencia exterior entre el virtuoso y el *enkratés*,

⁶⁶⁵ Cfr. A.O. Rorty, "Akrasia and pleasure: Nicomachean Ethics Book 7", in A.O. Rorty (ed.), University of California Press, Berkeley, 1980, p. 267: "In Book 6 Aristotle has drawn a strong conceptual connection between at least some of the intellectual virtues —*phronesis* and *sophia*— and practical virtue (1144b15-25); must he, therefore, join Socrates in linking all forms of wrongdoing to ignorance? [...] Once Aristotle has tied virtue to *phronesis*, he must face the question whether he is committed to a version of the Socratic position".

⁶⁶⁶ Por ejemplo *EN*, I, 3, 1095a10; 13, 1102b15.

⁶⁶⁷ Cfr. Michael Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean ethics: an introduction*, p. 234: "Although commentators frequently speak of *akrasía*, or 'lack of self-control', as a particular psychological process or event, Aristotle is apparently even more interested in *akrasía* and *enkráteia* as persistent states of the soul,

por un lado, y el vicioso y el *akratés*, por el otro. Lo cual es una confirmación de que la valoración ética le corresponde a las disposiciones, no simplemente a las acciones.

Los intérpretes contemporáneos interesados en el fenómeno de la *akrasía*, especialmente quienes buscan en el tratamiento aristotélico una solución a problemas filosóficos contemporáneos, se han centrado principalmente en cómo es posible *actuar* contra el propio conocimiento moral. Pero no es esta la principal preocupación de Aristóteles; antes bien, su interés está centrado en el *tipo de hombre que puede realizar estas acciones*, en la disposición estable que estas manifiestan⁶⁶⁸. En efecto, el problema es que se puede estar intelectualmente bien orientado pero de manera habitual —no solo puntual— no actuar conforme esa orientación. Por ello, a pesar de que es el problema de la esencia, la posibilidad y el proceso psicológico de la acción akrásica concreta el que con diferencia más ha ocupado a los comentaristas, en realidad no es el que más le interesa a Aristóteles, más preocupado por describir los tipos de *akrasía*⁶⁶⁹.

Llama la atención de varios comentaristas que, mientras que los libros II-V están dedicados a la virtud ética, y el vicio aparece en contraste con ella —e incluso en el libro VI no se alude más que a virtudes dianoéticas, pero no aparecen los vicios correspondientes— en el libro VII el tema de estudio es la *akrasía*, mientras que la *enkráteia* solo aparece en contraste con ella⁶⁷⁰. Pero la virtud es el polo “positivo” frente al vicio, mientras que la *akrasía* es el polo “negativo” frente a la *enkráteia*. ¿A qué se debe este cambio de orientación?

Al tratar la virtud, el interés de Aristóteles es marcar el ideal de vida humana, objetivo al que nuestras vidas deben tender como flechas a su blanco. Por ello los vicios no interesan

just as vice and virtue are persistent states. Admittedly, someone with *akrasía* acts in characteristic ways, but the condition is distinct from that sort of action, and the term applies principally to the condition”.

⁶⁶⁸ Cfr. John M. Cooper, “NE VII. 1-2: Introduction, Method, Puzzles”, in Carlo Natali (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, 2009, p. 12: “The focus on the psychology of the uncontrolled action itself [...] may obscure the fact that Aristotle’s interest in, and discussion of, this sort of action is simply one part of his larger interest in the ongoing psychological condition of a person who is prone to act in uncontrolled ways, on a recurrent basis, *because* of being in that condition; that is, because they are a certain sort of person”.

⁶⁶⁹ Cfr. A.O. Rorty, “Akrasia and pleasure: Nicomachean Ethics Book 7”, p. 268: “While the first part of Book 7 focuses largely on *akrasía* as a complex class of great interest, the task of the analysis is to give a taxonomic mapping of the varieties of voluntary wrongdoing”.

⁶⁷⁰ Cfr. por ejemplo Terence Irwin, “Vice and reason”, p. 73: “Aristotle has less to say about vice than about virtue and incontinence”; John M. Cooper, “NE VII. 1-2: Introduction, Method, Puzzles”, pp. 13-14.

tanto, más que para remarcar que la virtud consiste (en el caso de las virtudes éticas) en un término medio entre dos extremos igualmente viciosos. Dado que las virtudes dianoéticas no consisten en tal “término medio”, los vicios correspondientes no son siquiera mencionados. Puesto que el objetivo de la ética no es el mero conocimiento, sino el ser buenos, el estudio del vicio solo interesa si sirve para ser buenos.

Pero en el libro VII cambia la perspectiva. Pues de lo que se trata es de resolver el “escándalo” que para la visión heredada de Sócrates (y de la que Aristóteles es partícipe) supone el que una parte inferior del hombre pueda imponerse sobre la razón. De ahí que lo que estudie principalmente sea la *akrasía*, y solo derivadamente la *enkráteia*, que si bien no es la virtud, no supone tal escándalo, pues la parte intelectual sigue imponiéndose (aunque tras una lucha que es indigna del virtuoso) sobre la irracional.

Ahora bien, podríamos preguntarnos si esta nueva perspectiva sigue respondiendo al objetivo de la ética de ser buenos, de alcanzar la felicidad. Entender el proceso de la *akrasía* ¿contribuye a la virtud, a la felicidad? Cuando menos esta cuestión es problemática. El estudio de la actividad que cumple el fin humano (la virtud) puede entenderse como, a su vez, un conocimiento al servicio de ese mismo fin, del que no podemos escapar⁶⁷¹. Y, en cierto modo, lo mismo podemos decir de su contrario, el vicio. Si conocer el bien ayuda a conseguirlo, conocer el mal ayudará a evitarlo. Ninguno de esos conocimientos basta para lograr alcanzar el bien o evitar el mal, respectivamente, tal como justamente el fenómeno de la *akrasía* revela. Pero ambos pueden entenderse como condiciones necesarias para llevar a cabo una vida feliz.

Sin embargo, el estudio de las disposiciones intermedias, ¿en qué sentido está al servicio de la felicidad? La respuesta a esta pregunta solo puede darse desde la perspectiva final de la *EN*: la felicidad del hombre es la vida teórica, la contemplación. Y el estudio de las disposiciones morales defectuosas no sirve como *medio* hacia la felicidad (como sí lo hace el de la virtud y, en cierto sentido, el del vicio), sino como *ejercicio* de la vida teórica, aplicada al conocimiento del hombre mismo.

d) *La bestialidad y la virtud sobrehumana*

⁶⁷¹ Trond Berg Eriksen, *Bios theoretikos Notes on Aristotle's "Ethica Nicomachea" X, 6-8*, Oslo Universitetsforlaget, Oslo, 1976, p. 42: “When Aristotle says that happiness is the end of human nature, he also means that it is in the account of happiness that we may discover what man really is, what he is to be: ‘For each thing is defined by its end’ (EN 1115b22)”.

Pero la descripción de los estados habituales que realiza Aristóteles no se limita tampoco a los cuatro descritos. Antes bien, incluye otros dos: la bestialidad y la virtud sobrehumana. A la primera le dedica poco espacio. Pero a la segunda apenas hace alguna referencia.

A la bestialidad alude al comienzo del libro VII, incluyéndola en la lista de las tres disposiciones que hay que rehuir. Por tanto, no es ni vicio ni *akrasía*. Según la interpretación que aquí proponemos, lo propio de esta disposición es que no solo no sigue a la razón (en lo que se diferencia del vicio pero coincide con la *akrasía*), sino que ni siquiera lucha contra ella (en lo que se diferencia de la *akrasía* y se parece al vicio), pues directamente no usa la razón, ni siquiera la posee⁶⁷². Pero a la vez manteniendo su clasificación como hábito humano, pues es evidentemente el hombre el objeto de estudio de la obra.

Por otro lado, esta disposición tiene un determinado ámbito material: se da respecto de los placeres antinaturales. Es decir, no hay bestialidad, por mucho que no se utilice en absoluto la razón, respecto de placeres naturales. No se califica a alguien de “bestia” (o de “monstruo”, diríamos más bien hoy) porque coma “animalmente”, sin usar la razón, sino porque, por ejemplo, come fetos humanos (el ejemplo es de Aristóteles). Pero esta segunda observación no califica exclusivamente la disposición de la bestialidad, dado que, como luego veremos, también hay una *akrasía* bestial que no se reduce a bestialidad como disposición y que tiene en común justamente el tipo de placeres que persigue, pero se diferencia porque ese comportamiento se realiza contra la razón, y no sin usarla.

La virtud sobrehumana debemos suponer, por simetría, que es la disposición a obrar siempre conforme a la razón, por no poseer la parte irracional (al contrario de lo que sucede en la virtud “humana”, en la que esta parte coopera con la racional), o al menos por no jugar esta ningún papel en el movimiento del agente.

En efecto, la virtud “humana” tiene siempre que ver con las pasiones⁶⁷³, con la parte irracional. El virtuoso “humano” aristotélico no es un ser angelical o desapasionado, sino aquel en el que sus deseos y pasiones obedecen a una razón que conoce lo bueno. Pero

⁶⁷² Cfr. *EN*, VII, 6, 1150a1-3: “La condición de la bestialidad [...] no se trata de una corrupción de la parte mejor, como en el hombre, sino que no la tienen”.

⁶⁷³ Cfr. *EN* II, 6, 1106b24.

precisamente por ello, es concebible un uso “puro” de la razón práctica, sin intervención alguna de los deseos. Y esta posibilidad se encuentra fuera del alcance de los hombres, siempre afectados por sus pasiones y deseos. O al menos fuera del alcance de los hombres corrientes, de ahí que esta posibilidad (más bien abstracta) sea exclusiva de los dioses o de los héroes (“una clase de virtud heroica y divina”⁶⁷⁴). Aunque el concepto mismo de virtud divina, en cualquier caso, no deja de ser paradójico, pues Aristóteles dice expresamente que los dioses están por encima de la virtud.

Merece la pena plantearse por qué se alude a estos dos extremos, si no es suficiente la clasificación de las disposiciones morales humanas en las cuatro tipos mencionados hasta ahora. Seguramente parte de la motivación es incluir en su explicación sobre los posibles caracteres de los hombres algunos lugares comunes de la cultura popular y literaria, como de hecho se percibe en los ejemplos que pone de bestialidad, y en el que usa de virtud sobrehumana. Por otro lado, el hecho de que el Estagirita distinga estas dos disposiciones “extremas” tiene también algunas consecuencias interesantes. En primer lugar, distinguir una virtud sobrehumana confirma, de paso, que la virtud de la que se ha hablado anteriormente es humana, está al alcance del común de los hombres (si bien, al decir del mismo Aristóteles, no de todos los hombres). Y lo mismo sucede con el vicio, que no es algo “inhumano” (bestial) sino plenamente humano. Para el filósofo el virtuoso y el vicioso no son meramente puntos ideales, modelos irreales, sino disposiciones que, de hecho, se dan entre los hombres. Esto contrasta aún más la paradoja a la que aludíamos anteriormente: que estos tipos se alejan de nuestra experiencia ordinaria, por la que nos vemos más bien inclinados a afirmar que los hombres se mueven entre la continencia y la incontinencia, pero sin alcanzar nunca la virtud ni el vicio plenos (en sentido aristotélico). Una última cuestión es que, ciertamente, estas dos disposiciones se alejan de la concepción que Aristóteles tiene de la psicología y ontología de la acción. Pues para el Estagirita los dos elementos, razón y deseo, son necesarios para explicar la acción, si bien cada uno desde un punto de vista distinto, y no basta solo uno de ellos para entender los movimientos de los agentes, como parece suceder en el bestia y el virtuoso sobrehumano. Consideramos que esta doble explicación de la acción es, por lo demás, la principal

⁶⁷⁴ EN VII, 1, 1145a19-20.

aportación de la discutidísima “solución” aristotélica a la *akrasía* a la teoría de la acción. En efecto, ni siquiera en caso del *akratés* podemos explicar la acción sin alguna referencia a la motivación racional.

e) *Cuadro general de las disposiciones morales*

En resumen, Aristóteles clasifica los hombres en cuatro grandes tipos, dejando ahora de lado los dos casos extremos de la bestialidad y la virtud sobrehumana. Y para ello utiliza tres criterios, todos relativos a la razón: la rectitud (o no) de la razón, la conformidad (o no) del deseo con la razón, y la actuación en coherencia (o no) con la razón. Conforme a estos criterios, podemos caracterizar las cuatro disposiciones descritas:

- Razón recta, deseo conforme con ella y acción coherente con ella: virtud
- Razón recta, deseo disconforme con ella y acción coherente con ella: *enkráteia*
- Razón recta, deseo disconforme con ella y acción incoherente con ella: *akrasía*
- Razón no recta, deseo conforme con ella y acción coherente con ella: vicio

Pero es evidente que, cruzando estos criterios, cabrían aún otras cuatro disposiciones, con las siguientes características:

- Razón recta, deseo conforme con ella y acción incoherente con ella
- Razón no recta, deseo conforme con ella y acción incoherente con ella
- Razón no recta, deseo disconforme con ella y acción coherente con ella
- Razón no recta, deseo disconforme con ella y acción incoherente con ella

Intentemos analizar estas posibles disposiciones no expresamente tratadas por Aristóteles. Las dos primeras coinciden en que la acción que se realiza es incoherente tanto con la razón como con el entendimiento, ya sea una acción contraria al deseo y la razón rectas, ya sea una acción contraria al deseo y la razón equivocados. Pero obviamente esto no es posible para el Estagirita, pues se produciría una acción contraria a ambas partes del alma del agente, y por tanto estaría completamente indeterminada por él. Por tanto el principio de la acción, en estos casos, no estaría el agente. Ese es precisamente el primer caso de involuntariedad que distingue Aristóteles. Por ello, quizá podemos incluir estas “acciones” (pues en la *EN* se habla de *acciones* involuntarias) como acciones

involuntarias “forzosas”, cuyo principio está fuera del sujeto⁶⁷⁵. Pero ¿cómo podría ser esta una disposición estable? Yendo sin duda más allá de lo que el filósofo dice expresamente, podríamos tal vez identificar esta disposición con una inclinación a dejarse arrastrar, a dejarse forzar por otros agentes: el “falta de carácter”, ya sea interiormente “bueno” (primer caso) o “malo” (segundo caso).

Las dos últimas posibilidades se refieren a un caso que Aristóteles, si bien someramente, sí contempla, pues es una de las dificultades suscitadas por dos opiniones comunes: la de que la *akrasía* es mala y la *enkráteia* buena, por un lado; y la de que el *akratés* es el que se desvía de su propia razón y el *enkratés* es el que se atiene a ella, por otro. En efecto, a pesar de la clara clasificación de los estados habituales hecha al principio del libro VII, el Estagirita sugiere⁶⁷⁶ la posibilidad de un tipo “especial” de incontinencia y continencia: aquella en la que el conocimiento moral de los agentes sea erróneo. Es decir: si, como en el vicioso, alguien piensa que debe hacer algo que objetivamente no debe, podríamos también pensar que sus inclinaciones desiderativas le empujen en sentido contrario (es decir, a lo que objetivamente debe). Aristóteles cita a Neoptólemo en el *Filoctetes* de Sófocles, que rechaza engañar a Filoctetes (aunque cree que debe hacerlo para ayudar a los griegos) porque le desagrada, como ejemplo de este hipotético caso de *akrasía* “buena”. Con todo, no llega nunca a incluir este “estado” como una disposición habitual a la manera de las otras. Aun así, a efectos de la argumentación propia de este trabajo, deberíamos contemplar también la posibilidad de la *enkráteia* “mala”, esto es, de la adhesión a un juicio moral falso contra un deseo bueno, como una disposición intermedia entre la *akrasía* y el vicio. En cualquier caso, esta disposición sería tan inconsciente del mal al que tiende como el vicio, con la única diferencia de que al *enkratés* malo le cuesta hacer el mal (pues no es lo que le dicta su deseo) mientras que al vicioso le es fácil hacerlo (pues su deseo está conforme con su razón).

Por otra parte, para completar el cuadro completo de las disposiciones morales que Aristóteles dibuja en el libro VII de la *EN*, debemos hacer una mención, si bien breve, a las diferentes variedades de la *akrasía* que distingue. En efecto, realiza hasta tres

⁶⁷⁵ Cfr. *EN* III, 1, 1110a1-2; b1-2; 15-17.

⁶⁷⁶ En *EN* VII, 2, 1146a16-21.

distinciones sobre la *akrasía* (y, en ciertos lugares, también sobre la *enkráteia*), con gran perspicacia psicológica y ética.

La primera distinción responde al objeto de deseo. Si el deseo que contradice las convicciones morales de un agente es el deseo de obtener un placer positivo, Aristóteles habla de *akrasía* y *enkráteia* propiamente dichas. En cambio, si lo que busca es rehuir un dolor, habla de blandura y resistencia, según se dejen llevar por ese deseo o persistan en lo que su razón les indica, respectivamente.

Una segunda clasificación atiende al tipo de deseo. Cuando el agente obra contra su conocimiento moral por un apetito, el Estagirita lo denomina *akrasía sin más*. En cambio, si lo que le lleva a obrar así es un impulso, habla de *akrasía por impulso*. Finalmente, si el deseo no es apetito ni impulso, sino un deseo antinatural, lo denomina *akrasía bestial* (lo cual no debe confundirse con la bestialidad como disposición de la que ya hemos hablado). En este caso, Aristóteles no hace distinciones análogas para la *enkráteia*. Pero no sería difícil extender esta caracterización y hablar de una *enkráteia* sin más, de una *enkráteia* impulsiva y de una *enkráteia* bestial, siempre que el agente resista a deseos concupiscibles, impulsos o deseos antinaturales, respectivamente.

También distingue, aunque con menos desarrollo que las anteriores clasificaciones, la *akrasía* contraria a una deliberación (a partir de un conocimiento moral) de la *akrasía* que traiciona un conocimiento moral que aún no ha deliberado sobre los medios para obtener el bien indicado por la razón. Lo primero es propio de los débiles, mientras que lo segundo es lo que hacen los impetuosos. El débil es quien, por mucho que razone, se deja llevar por sus deseos. El impetuoso es quien no suele razonar, sino que en cuanto un deseo se presenta, lo sigue inmediatamente, aunque con ello contradiga sus propias convicciones racionales. De nuevo, Aristóteles no extiende estas variedades de *akrasía* a la *enkráteia*, pero podríamos análogamente distinguir entre quienes resisten a su debilidad y quienes resisten a su impetuosidad.

Es muy interesante, pero no trataremos aquí de esta cuestión, el cruce que puede hacerse entre estas variedades, así como la evaluación moral de cada una de ellas⁶⁷⁷. Baste sin embargo con lo dicho para dejar ver la complejidad ulterior de cada una de estas

⁶⁷⁷ Sobre las variedades de *akrasía*, cfr. Manuel Oriol Salgado, "Aristotle's Conscious Evil Typology", in Johannes Schlegel, Brita Hansen (eds.), *Challenging Evil: Time, Society and Changing Concepts of the Meaning of Evil*, Inter-Disciplinary Press, Oxford, 2010, pp. 49-57.

disposiciones, aunque en este contexto debemos restringirnos al primer nivel de distinciones.

2. *Evaluación ética de las disposiciones morales*

Aunque Aristóteles no explicita una jerarquía de las disposiciones que hemos descrito, ni ofrece abiertamente criterios para clasificarlos moralmente, parece claro que cada una de las disposiciones de la lista ofrecida al comienzo del libro VII merece, a ojos del Estagirita, una determinada calificación ética. En lo que sigue, trataremos de establecer una ordenación del cuadro general de disposiciones que hemos trazado. Para ello, es preciso identificar de antemano los criterios de evaluación moral que nos permiten discriminar entre las disposiciones. En este sentido, del texto de la *EN* parece desprenderse que el criterio de excelencia principal para Aristóteles es el tipo de acciones que se realizan. Y, en segundo lugar, el mayor o menor uso y dominio de la razón en cada una de estas disposiciones. Conforme a estos criterios, la lista ordenada de las disposiciones según su valor moral, incluyendo en ellas las dos disposiciones “invertidas” (*akrasía* buena y *enkráteia* mala), pero dejando de lado a los que hemos denominado “faltos de carácter”, que la *EN* ni siquiera menciona, sería como sigue:

- Virtud sobrehumana
- Virtud
- *Enkráteia*
- [*Akrasía* buena]
- *Akrasía*
- [*Enkráteia* mala]
- Vicio
- Bestialidad

Es importante destacar que para elaborar esta ordenación se han privilegiado los criterios apuntados (resultado de la acción y uso de la razón) sobre otros posibles, como son la voluntariedad o no de las acciones realizadas con determinada disposición, la mayor o menor imputabilidad del agente que las realiza y la mayor o menor aptitud para el cambio entre disposiciones. De hecho, ciertamente esta clasificación no es compartida por todos

los comentadores, y las discrepancias o dudas manifiestan interesantes cuestiones no solo internas a la ética aristotélica, sino también sobre la vigencia filosófica y cultural de esta. Veamos brevemente algunas de ellas.

En primer lugar, podemos plantearnos qué lugar deben ocupar en la clasificación las dos disposiciones intermedias “inversas”, que hemos denominado aquí “*akrasía* buena” y “*enkráteia* mala”. La primera la hemos situado entre la *enkráteia* y la *akrasía*, pues si bien la parte racional está corrompida, la parte desiderativa no lo está y las acciones que realiza serían buenas. A pesar de que en la *akrasía* la razón es correcta y en la “*akrasía* buena” no, esta última permite realizar acciones buenas, por lo que es preferible. Y respecto de la *enkráteia*, aunque exteriormente no se diferencian, en la “*akrasía* buena” está corrompida la parte mejor, al contrario que en la *enkráteia*. Análogamente, la “*enkráteia* mala” sería mejor que el vicio, pues al menos la parte irracional desea el bien real, pero peor que la *akrasía*, en la cual esa parte no está corrompida.

Pero más allá de los criterios de clasificación, merece la pena subraya que el mero hecho de distinguir entre *akrasía* (y *enkráteia*) “buena” y “mala” indica el alejamiento de Aristóteles respecto de una ética meramente formalista, en tantos sentidos hoy predominante. En efecto, muchos intérpretes contemporáneos tienden a analizar la *akrasía* simplemente como incoherencia ética, sin tener en cuenta que para el Estagirita el contenido material del conocimiento ético del agente es parte integrante de la definición misma de *akrasía*.

En segundo lugar, también el puesto de la bestialidad en la clasificación que hemos ofrecido puede ser cuestionado, especialmente en relación con el vicio. De hecho, algunos autores defienden, frente a nuestro criterio, que el vicio es peor que la bestialidad⁶⁷⁸. Sus razones tienen que ver con la voluntariedad de las acciones bestiales. En efecto, por un lado parece que en el bestia falta una de las condiciones de la acción voluntaria: el conocimiento. Por otro lado, el mismo Aristóteles afirma que “la condición

⁶⁷⁸ Cfr. por ejemplo Carlo Natali, *Aristotle, “Nicomachean Ethics”, Book VII*, p. 125.

de la bestialidad no es tan mala como la del vicio”⁶⁷⁹, aunque termine el mismo párrafo admitiendo que “en cierto sentido, cada uno es peor que el otro”⁶⁸⁰.

A lo primero podemos responder con la doctrina aristotélica sobre la imputabilidad de los hábitos: aunque una vez adquirido un hábito la acción aislada puede ser considerada involuntaria, el haber adquirido dichos hábitos sí puede ser voluntario. A lo segundo objetaremos que en ese fragmento es claro que Aristóteles está comparando a los animales con los viciosos, y no tanto a las bestias en el sentido humano, que es de lo que aquí tratamos. Por ello, si seguimos el criterio del uso de la razón, es claro que la bestialidad debe ocupar el menor grado de la escala, ya que no existe tal uso. Al menos el vicioso usa la razón. Además, precisamente por ello (en principio) puede cambiar.

Podemos en tercer lugar preguntarnos por la evaluación ética de la *enkráteia* frente a la de la virtud.

En la concepción aristotélica, es claro que la virtud es mejor que la *enkráteia*. Ya el mero hecho de hacer esta distinción es radicalmente significativo, pues nos aleja de una ética consecuencialista, al tener en cuenta la interioridad del agente para su clasificación moral. Pero, además, el orden aristotélico no es trivial, pues a nuestros ojos contemporáneos (y me atrevería a decir, querámoslo o no, kantianos) el verdaderamente virtuoso sería el *enkratés*. En efecto, en general nos parece que tiene más valor moral actuar conforme a la razón contra las propias inclinaciones que en coherencia con ellas, ya que en este último caso cabría la duda de si el motor de la acción es la inclinación y no la razón. El *enkratés* es para la mentalidad contemporánea quien tiene auténtico mérito moral, porque se atiene a su sola razón, imponiéndose sobre sus propias inclinaciones o deseos —que por otro lado se suponen “naturalmente contrarios” a aquello a lo que empuja la razón—. El virtuoso aristotélico, en cambio, es visto como sospechoso de hacer lo bueno “por propio interés”, por ser deseable para él, y no tanto por ser racional o verdadero (por derivar de un conocimiento ético verdadero). En definitiva, nosotros estaríamos tentados de invertir la valoración moral de estas dos disposiciones, poniendo por delante la *enkráteia* de la virtud.

⁶⁷⁹ *EN*, VII, 6, 1150a1.

⁶⁸⁰ *EN*, VII, 6, 1150a7.

Sería interesante perseguir intelectualmente el fundamento de esta inversión. Sin pretender aquí profundizar en ello, en último término habría que buscarlo en la diferente concepción de la ética. Para Aristóteles no se trata de encontrar el mérito, sino la felicidad. Es ciertamente más feliz quien hace lo bueno deseando hacerlo que quien lo hace sobreponiéndose a su deseo de hacer otra cosa. Aunque le cueste menos, aunque sea menos meritorio. Por otro lado, también se encuentra en la base de esta inversión una concepción del deseo o la inclinación como algo irremediamente “malo”, que es común en determinadas tradiciones del pensamiento ético moderno. Para el Estagirita, por el contrario, el deseo no es de por sí malo (más que en casos extremos como los de bestialidad), aunque debe estar sometido o en conformidad con una razón recta.

Por último, también puede plantear una cierta perplejidad el lugar que Aristóteles le concede a la *akrasía* frente al vicio. Pues en la virtud el que yerra voluntariamente es peor que el que yerra involuntariamente⁶⁸¹, es decir, el vicioso es peor que el *akratés*. Sin embargo, el vicioso es más coherente moralmente que el *akratés*, pues su alma está unida. Esto revela que para Aristóteles la coherencia no posee por sí misma valor moral. Sin embargo, la mentalidad contemporánea, al menos en determinadas tradiciones, considera la mera coherencia, independientemente del contenido, como algo digno de respeto. De nuevo en este punto la valoración aristotélica contrasta con concepciones éticas actuales.

3. *Consecuencias antropológicas y éticas de la clasificación*

Una vez caracterizadas las diferentes disposiciones morales reconocidas por Aristóteles, y estudiada la evaluación ética que a cada una de ellas le corresponde, es el momento de apuntar algunas consecuencias que el reconocimiento de esta variedad de disposiciones implica para la filosofía aristotélica. Algunas de ellas han aparecido ya al hilo del estudio precedente, especialmente al tratar de la *akrasía* y la *enkráteia*.

La descripción aristotélica de las disposiciones morales, más allá de la virtud y el vicio, es una confirmación de la característica quizá más propia de la filosofía aristotélica: su realismo, no solo epistemológico, sino metodológico. La descripción y explicación que el

⁶⁸¹ Cfr. *EN* VI, 5, 1140b22-24.

Estagirita ofrece de la realidad no es reductiva ni deductiva, sino que tiene en cuenta todas las excepciones que esta presenta, la experiencia cotidiana, las opiniones de otros hombres, etc., aun cuando ello le obligue a corregir, matizar o relativizar sus propias afirmaciones⁶⁸². Pues bien, una importante consecuencia de la clasificación hecha es la confirmación de este realismo metodológico. De hecho, la primera parte del libro VII de la *EN* es justamente uno de los textos en los que este método se pone en práctica con mayor claridad. En efecto, es reconocidamente uno de los lugares del *corpus* donde mejor se muestra el método dialéctico aristotélico, introduciendo la discusión filosófica a partir de las opiniones comunes y autorizadas, y concluyendo en su confirmación o matización. Esta metodología tiene su fundamento último en el realismo mencionado.

Una segunda consecuencia tiene que ver con la identificación de los caracteres o hábitos morales, más que las acciones individuales, como el sujeto de calificación ética, que ya hemos mencionado. Hay una doble influencia en este punto, especialmente visible en la disposición de la *akrasía*. Por un lado, la ética de hábitos es lo que le faculta a Aristóteles para encontrar una solución a la *akrasía*, pues es lo que le permite valorar pero a la vez escapar de la paradoja de intelectualismo moral socrático, confinando la tesis de Sócrates en una de las disposiciones morales posibles, la virtud, que queda así constituida como una especie de “reserva” del ideal del sabio socrático. Por otro lado, el problema de la *akrasía* es precisamente lo que lleva a Aristóteles a desarrollar una ética de hábitos⁶⁸³, porque es el fenómeno que revela un plano interior distinto de la pura exterioridad. En efecto, si la ética aristotélica no fuera una ética de hábitos, no cabría la distinción entre el virtuoso y el *enkratés*, ni tampoco entre el vicioso y el *akratés*, pues las acciones que estos realizan son idénticas. La simple distinción de disposiciones revela, pues, el interés aristotélico por el carácter del que derivan las acciones, más que por las acciones mismas. Una tercera consecuencia es la valoración del papel de la parte desiderativa en las acciones humanas, esencial en la solución aristotélica al problema de la posibilidad y la esencia de la *akrasía*. Esta valoración es especialmente patente en toda la distinción de

⁶⁸² Cfr. Carol S. Gould, “A puzzle about the possibility of aristotelian enkrateia”, *Phronesis*, vol. 39 (2), 1994, p. 186: “Aristotle demonstrates that there is more than one life governed by reason. His conceptual difficulties arise from his admirable concern to offer a more nuanced picture than his predecessors of the role of reason in human action”.

⁶⁸³ Cfr. Manuel Oriol Salgado, *Lógica de la acción y akrasía en Aristóteles*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004, p. 185.

tipos de *akrasía*, que se hace conforme al criterio del deseo, confirmando con ello que la concepción de Aristóteles respecto a la *akrasía* incluye siempre una referencia al mismo. Pero en general en todas las acciones akrásicas o enkráticas es particularmente evidente que debemos tomar en consideración el deseo como un elemento esencial. Lo cual es un indicio de que para el Estagirita el deseo es un elemento a tener en cuenta en la explicación de todas las acciones (y no solo las propias de estas disposiciones). De hecho, esta es la diferencia de fondo respecto del planteamiento socrático, de la cual la negación de la *akrasía* no es más que una explicitación. Pero en realidad la importancia que Aristóteles concede a la parte desiderativa del alma podemos observarla desde antes del libro VII, ya al final del libro I, cuando distingue dos partes del alma en virtud de la distinción de disposiciones morales. En efecto, es precisamente la *akrasía* (y la *enkráteia*) el fenómeno en el que se distinguen —porque contrastan— dos principios distintos capaces de dirigir la acción. Ni en la virtud ni en el vicio se ve la división del alma humana, sino que en ambos parece que el único principio directivo de la acción es la razón. Pero el deseo también mueve, aunque siempre acompañado de un cierto uso de la razón, si bien no necesariamente correcto ni suficiente.

Además de la eliminación del deseo como elemento de la acción, otra de las consecuencias desconcertantes del intelectualismo moral de Sócrates es que si toda acción deriva únicamente del conocimiento, el mal es siempre involuntario, pues el conocimiento es un requisito de la voluntariedad. Para Aristóteles, en cambio, quien actúa mal es —o puede ser— responsable de sus acciones. La distinción entre *akrasía* y vicio tiene en este punto una especial relevancia. En efecto, en el vicioso su acción se sigue de (o al menos está acompañada de) un mal uso de la razón, por lo que, si no en su origen sí en su ejercicio derivado del hábito, sus acciones podrían calificarse de involuntarias por ignorancia⁶⁸⁴. En el *akratés*, en cambio, el conocimiento es perfecto, por lo que no cabe argüir tal involuntariedad. Por otro lado, la distinción de diferentes disposiciones internas hacia la acción, y la responsabilidad o irresponsabilidad moral que ellas conllevan, guarda estrecha relación con la cuestión de la imputabilidad jurídica de

⁶⁸⁴ En realidad, tampoco esta ignorancia convierte las acciones viciosas en involuntarias, pues Aristóteles restringe la ignorancia que causa involuntariedad a la ignorancia de las circunstancias particulares, no de las reglas morales universales. Cfr. *EN*, III, 1, 1110b27-32.

las acciones. El autor de la *EN* puede en este punto considerarse un precursor de distinciones jurídicas modernas fundamentales para establecer la punibilidad de los actos. Como hemos apuntado, Aristóteles aún reserva un lugar en el panorama ético para los virtuosos, en el que la naturaleza humana alcanza naturalmente su fin propio, puesto que en el virtuoso están dispuestas perfectamente todas las partes de su alma. Sin embargo, con las distinciones que hace en el libro VII él mismo abre una brecha en esta concepción. En efecto, el que una parte inferior (el deseo) pueda arrastrar o al menos interferir en una superior (la razón) revela una anomalía del hombre. El hombre es —o puede ser— un ser paradójico, dividido, *puede* no alcanzar su fin propio, y no por impedimentos externos, sino por él mismo. En este sentido, el hombre se convierte en una excepción a la imagen cósmica aristotélica (y griega en general), según la cual “las cosas que existen por naturaleza se realizan siempre del mejor modo posible”⁶⁸⁵. Este “optimismo cósmico”⁶⁸⁶ también se aplica en principio al hombre, que tiene un lugar y un fin propios en el mundo, al igual que el resto de seres naturales, que tiende naturalmente a ocupar y alcanzar. La virtud es la verificación de esta posibilidad. Pero la *akrasía* supone en esta concepción cerrada sobre sí misma una excepción incómoda, pues rompe la guía de la parte mejor del hombre hacia su perfección, admitiendo la posibilidad de que, aun ejerciendo perfectamente su racionalidad, el hombre puede no llegar a la virtud. Esta brecha en la antropología aristotélica vendría a sumarse a otra reconocida por algunos autores, según la cual el entendimiento humano rebasaría la concepción natural del hombre como especie animal. La doble concepción de la felicidad en la *EN* como virtud ética, por un lado, y contemplación teórica, por otro, sería la manifestación ética de esta ruptura interna en la concepción del hombre⁶⁸⁷.

Pero no solamente las disposiciones descritas desvelan un “inacabamiento” del hombre perturbador para la cosmología aristotélica, y que será la puerta de entrada de nuevos

⁶⁸⁵ *EN* I, 9, 1099b21-22.

⁶⁸⁶ La expresión es de Gauthier y Jolif. Cfr. J.-Y. Jolif, R.A. Gauthier, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, tomo II, vol. 1, comentario a 1099b21-22.

⁶⁸⁷ Cfr. Trond Berg Eriksen, *Bios theoretikos Notes on Aristotle's "Ethica Nicomachea"* X, 6-8, p. 35: “Surely, man is a species of nature in Aristotle's thought. And as a species he can be described as to his distinctive features and compared with another living beings. But man is more than that. There is a break in Aristotle's anthropology. Man is not as completely comprehensible as other living beings. To put it another way: except for his faculty of comprehension, man is wholly comprehensible”.

temas no expresamente tratados por el Estagirita⁶⁸⁸, sino que también la misma ética se ve afectada en su globalidad por la posibilidad de la *akrasía*. En concreto, la clara identificación, expresada en diferentes pasajes, del fin de la ética no con el conocimiento moral, sino con “ser buenos”, resitúa el valor que debe concedérsele al discurso ético, y por tanto a la obra misma de Aristóteles: este conocimiento no es un fin en sí mismo, pero sí el medio necesario para ser buenos. Pues aunque no basta conocer qué es lo bueno, sino que es necesario realizarlo, no podremos realizarlo sin conocerlo. Lo que el fenómeno de la *akrasía* revela es que también podemos conocerlo y no realizarlo, por lo que la ética sería inútil para los *akratés*⁶⁸⁹. Pero entonces, ¿para quién es útil la ética? De todas las disposiciones descritas, podemos descartar al virtuoso sobrehumano (que no puede errar), al virtuoso (que ya ha alcanzado un perfecto conocimiento moral al que sus deseos obedecen), al *enkratés* (que ya sabe lo que debe hacer, aunque no le agrade), al *akratés* (que se deja guiar por motivos irracionales) y al bestia (que no usa la razón). Paradójicamente, el discurso ético solo puede servirle al vicioso, que por estar racionalmente equivocado sobre qué es lo bueno pero seguir lo que su razón le dicta, puede cambiar de opinión también por discursos racionales y ponerlo en práctica. Y es paradójico porque el mismo Aristóteles admite que la posibilidad de arrepentimiento, necesaria para el cambio moral, es más propia del *akratés* que del vicioso.

De esta paradoja podemos escapar presuponiendo que la ética no está dirigida hacia los hombres de carácter moral formado, sino precisamente a quienes no tienen aún una disposición estable. En este sentido, la *EN* es una obra educativa⁶⁹⁰. Lo cual abre nuevas cuestiones sobre la variedad de las disposiciones morales que hemos descrito: ¿qué es lo que hace que una persona adquiera una u otra de tales disposiciones? Y una vez adquirida una disposición, ¿es posible el cambio a otra? Una interpretación habitual de la variedad de disposiciones morales distinguidas por Aristóteles es considerar a la *akrasía* y la *enkráteia* como “estadios intermedios” en el camino hacia la adquisición del vicio o la virtud, respectivamente. Ambos estados no serían por tanto maduros y realmente estables, sino solo propios de los jóvenes y de ciertas psicologías inmaduras, o bien meras

⁶⁸⁸ Por ejemplo, el libre albedrío o la voluntad.

⁶⁸⁹ Cfr. *EN*, I, 3, 1095a4-10; II, 2, 1103b26-29; 4, 1105b12-18; X, 1, 1172b4-7; 9, 1179a33-b17.

⁶⁹⁰ Cfr. Manuel Oriol Salgado, “Dificultades de la educación moral en Aristóteles”, in Gonzalo Jover (ed.), *Voices of Philosophy of Education*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004.

excepciones puntuales al vicio y la virtud. Pero esto contrasta no solamente con nuestra experiencia habitual, sino con la misma declaración inicial de *EN VII* que incluye las seis disposiciones mencionadas en la misma lista⁶⁹¹, en pie de igualdad formal entre sí. Otra interpretación consideraría todos los estados habituales que enumera Aristóteles como puntos ideales, nunca alcanzables realmente, entre los que transita nuestra vida moral⁶⁹². Pero no parece esta su actitud, pues describe estas disposiciones como reales. Son precisamente las dificultades que las respuestas a estas preguntas plantean lo que le llevan, al final de la *EN*, a justificar la incapacidad de la ética para una educación moral y expresar la necesidad de la política para la misma. Sin la ruptura interna que manifiestan las disposiciones de la *akrasía* y la *enkráteia* tal necesidad no se manifestaría.

Finalmente, y como hemos mencionado anteriormente, algunos autores interpretan el “nuevo comienzo” proclamado al inicio del libro VII como si Aristóteles dejase de ocuparse del problema de la felicidad y tratase otros asuntos éticos sin relación directa con ella. Aunque esta interpretación es, considerada globalmente, muy discutible, indudablemente plantea un desafío interesante al menos respecto del mismo libro VII: ¿Qué conexión hay entre el conocimiento de la *akrasía* y la felicidad? ¿En qué sentido conocer nuestra debilidad (tema principal del libro VII) nos hace más felices, es decir, cumple con el objetivo de la ética? Y, de modo más general, ¿de qué le sirve al hombre conocer las otras disposiciones morales (bestialidad, virtud sobrehumana, *enkráteia*) en relación a su propia felicidad? Parece claro, como he afirmado anteriormente, que conocer la virtud es necesario para alcanzarla, pero podemos preguntarnos en qué medida conocer cómo es posible la *akrasía* contribuye a la virtud. La respuesta nos remite a los libros últimos de la *EN*: porque la virtud mayor es precisamente el conocimiento, también el conocimiento ético. Conocer las disposiciones morales sería en sí mismo un ejercicio de contemplación, no necesario él mismo para mejorar nuestro comportamiento práctico.

⁶⁹¹ John M. Cooper, “NE VII. 1-2: Introduction, Method, Puzzles”, p. 13: “We are dealing with what Aristotle regards as a pair of special kinds of person, with settled dispositions of their own that amount to traits of their characters, and whose uncontrolled or self-controlled actions recur as characteristically for them as do the virtuous or the vicious actions of any type of virtuous or vicious person. They are people with more or less permanently, or at least well-settled, divided minds and feelings about the matters that they are self-controlled or uncontrolled about”.

⁶⁹² Agradezco esta sugerencia a una observación de Margarita Mauri.

La ética, en este sentido, no es ella misma resultado de la razón práctica, sino de la especulativa⁶⁹³.

En definitiva, la importancia de la variedad de las disposiciones morales en Aristóteles va más allá de la mera descripción psicológica completa de los caracteres humanos⁶⁹⁴. Aunque de hecho realiza una descripción mucho más amplia y matizada de los diferentes tipos humanos de lo que los filósofos anteriores habían logrado, no es ése el objetivo ni de la *EN* en general ni del libro VII, dedicado fundamentalmente a resolver una dificultad en el pensamiento ético aristotélico tal como había sido descrito hasta el libro VI, y a reconocer y estudiar otros caracteres morales más comunes y menos esquemáticos que la virtud y el vicio.

Pero este reconocimiento, que tiene una motivación precisa, abre una brecha que acabará rompiendo “desde dentro” los moldes de la ética de Aristóteles. Cuestiones filosóficas fundamentales como la voluntad, la responsabilidad moral y jurídica, la imposibilidad (en ciertos casos) de la felicidad, el *topos* del hombre en la naturaleza, las variedades del mal... que encontrarán un tratamiento sistemático en el decurso posterior de la filosofía, aparecen más o menos explícitas en el tratamiento que el Estagirita hace de esta cuestión.

⁶⁹³ Cfr. Carlo Natali, *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Peeters, Louvain-La-Neuve, 2004, p. 226: “Personne de nos jours ne pensait plus avec Hardie que les traités éthiques d'Aristote sont un produit de l'intellect pratique”.

⁶⁹⁴ Cfr. John M. Cooper, “NE VII. 1-2: Introduction, Method, Puzzles”, pp. 15-16: “Commentators [...] rightly point to the psychological insight, or anyhow the innovations relative to what we find in Socrates or Plato, that Aristotle's recognition of these two parallel good and bad alternatives to virtue and vice reveals. But it is not Aristotle's purpose in this treatise to explain and defend that insight”.

APETITO RECTO, PRUDENCIA Y VERDAD PRÁCTICA: LAS PAUTAS DE LA *EUPRAXÍA* EN LA *NICOMÁQUEA*

Héctor Zagal

Universidad Panamericana

México

Introducción

El propósito de este artículo es mostrar que la prudencia (*phrónesis*) aristotélica es indisociable de la noción de verdad práctica y que ésta se entrelaza estructuralmente con las virtudes morales. Para definir la verdad práctica en la *Ética nicomáquea* sigo muy de cerca a Fernando Inciarte y, sobre todo, a Alejandro Vigo⁶⁹⁵. De la mano de ambos autores, sostengo la verdad práctica es el *érgon* de la prudencia.

Para describir adecuadamente la noción de verdad práctica hace falta, primeramente, explicar los diversos usos de la razón. Haré esta revisión de una manera somera.

En segundo lugar, saldré al paso a un malentendido: la equiparación de la ciencia política con la prudencia. Si no tenemos esta distinción clara, fácilmente se traslapa el concepto de verdad teórica con el de verdad práctica. Entre los autores que no enfatizan suficientemente esta distinción destaca, por la influencia que su lectura ha ejercido, H. G. Gadamer. Siguiendo a Enrico Berti, analizaré la raíz de esta confusión.

⁶⁹⁵ Cfr. Inciarte, Fernando: “Theoretische und praktische Wahrheit”, en Riedel, Manfred (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg, 1974; Inciarte, Fernando: “Practical Truth”, en AAVV, *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Città Nuova, Roma, 1987; Inciarte, Fernando: “Discovery and Verification of Practical Truth” en *Tradition and Thruth*, Four Court Press, Portland, 1994. Cfr. Vigo, Alejandro: “La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva”, *Diánoia*, vol. LV, 65 (2010) y Vigo, Alejandro: “La concepción aristotélica de la verdad práctica” y “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, ambos en *Estudios aristotélicos*, EUNSA, Pamplona, 2006.

En un tercer momento, revisaré algunos pasajes de *Nicomáquea* VI, poniendo especial atención en el *érgon* propio de las virtudes intelectuales. Contrastaré la *sýnesis* con la prudencia para destacar el carácter imperativo y ejecutivo de esta última. Por supuesto, revisaré 1139a16-b2, pasaje príncipe de la verdad práctica. Sin embargo, desde ahora adelanto que la exégesis de este *locus*, asilada del contexto del *Corpus*, es insuficiente para justificar una noción fuerte de verdad práctica.

En un cuarto lugar, definiré la verdad práctica, a partir de un análisis del silogismo práctico. Nuevamente siguiendo a Vigo, insistiré en que el silogismo práctico no es un silogismo deliberativo o deóntico. El silogismo práctico es la convergencia de la razón verdadera y apetito recto. El resultado de esta convergencia es *práxis*, no teoría.

Finalmente, mostraré que el entrelazamiento entre virtud moral y verdad práctica entraña un riesgo de circularidad a la hora de establecer la rectitud del apetito: la razón establece la rectitud del apetito, pero sólo el hombre bueno es capaz de juzgar con rectitud.

Antes de continuar, hago una pequeña precisión de traducción. A pesar de la influencia de los comentaristas anglosajones en español, me resisto a traducir *phrónesis* como “sabiduría práctica”. Por un lado, los tres sentidos de “prudencia” recogidos por el *Diccionario de la Academia* describen adecuadamente la *phrónesis* aristotélica. Por otro lado, traducir *phrónesis* por “sabiduría práctica” aumenta el riesgo de traslapar la ciencia política con el hábito de la prudencia.

Tres usos de la razón: teoría, práctica, producción

Metafísica VI, 1 menciona tres usos de la razón (*diánoia*): teórico, práctico y productivo. No creo cometer ninguna inexactitud si considero que en este pasaje *noûs* y *diánoia* son intercambiables. Es decir, Aristóteles simplemente nos indica que la capacidad racional del ser humano se puede ejercer en tres ámbitos. No veo motivo para hablar de tres entendimientos, como tres facultades distintas entre sí; basta con hablar de tres distintos usos de la capacidad racional humana. Así como la facultad locomotriz puede usarse para

correr, saltar o caminar, sin que ello implique la existencia de tres facultades, así la capacidad racional puede usarse para teorizar, para actuar y para producir.

El pasaje en cuestión también enumera las tres ciencias teóricas: teología, matemática, física. Sin embargo, tácitamente se acepta la existencia de la ciencia práctica y la ciencia productiva. Puede discutirse si en este *locus*, *epistémē* debe de traducirse como “ciencia” o, más modestamente, como “saber”. Aristóteles utiliza la palabra *epistémē* y todo parece sugerir, por ende, que sí podemos aplicar la palabra “ciencia” más allá del ámbito de la especulación teórica.

Esta descripción de las ciencias va de la mano de la teoría de las virtudes intelectuales de *Ética nicomáquea* VI, 3. Los hábitos intelectuales se clasifican en dos grupos: las virtudes teóricas y las virtudes práctico-productivas; éstas, a su vez, se subdividen en dos, la técnica y la prudencia. El típico ejemplo del virtuoso técnico es el médico. ¿Quién es el hombre prudente? *Nicomáquea* reconoce esta virtud en hombres como Solón y Licurgo. Con todo, el caso de la prudencia es más problemático, como se verá en el siguiente apartado.

¿De qué trata esta ciencia práctica? ¿Es una o son muchas? *Metafísica* VI, 1 no da demasiadas pistas al respecto. Confieso que carezco de un argumento textual contundente para sostener que sólo existe una ciencia práctica⁶⁹⁶. A pesar de esta carencia, me parece que está fuera de cualquier duda que la ciencia práctica por antonomasia es la ciencia política. A partir de este punto presumiré la identidad entre ciencia práctica y ciencia política.

En el *Corpus* aparece una tercera expresión emparentada con “ciencia práctica” y “ciencia política”. Hacia el final de *Nicomáquea* X⁶⁹⁷, se habla de la “filosofía de las

⁶⁹⁶ *Ética nicomáquea* I, 1 y 2 sugieren que existen varias ciencias prácticas, entre ellas la estrategia, ciencia de la victoria; y la economía, ciencia de la riqueza. Son ciencias subordinadas, lo dice el mismo Aristóteles, a la ciencia superior, que es la política

⁶⁹⁷ “Por tanto, habiendo omitido nuestros predecesores explorar el dominio de la legislación, tendrá quizá algún valor que nosotros mismos lo consideremos, juntamente con toda la materia de la constitución política, para llevar a su acabamiento, en cuanto nos sea posible, la filosofía de las cosas humana (*hê perì tà*

cosas humanas”. Es difícil no identificar esta filosofía con la ciencia práctica y con la ciencia política. ¿De qué otro asunto podría tratar la filosofía de las cosas humanas sino sobre la vida buena?

La ciencia política se contiene en las tres *Éticas*, en la *Política*, en la *Retórica* y, tal vez, en parte de la *Poética*. La inclusión de la *Poética* dentro de la ciencia política merecería, sin embargo, un largo y minucioso alegato, que no desarrollaré en este artículo.

No se me escapa una dificultad a la hora de establecer el objeto de la ciencia política. ¿A qué ciencia le corresponde estudiar la acción típicamente humana (*práxis*) en cuanto función vital? *Prima facie*, le corresponde a la filosofía de la naturaleza y, en este sentido, la teoría de la acción humana cabe en *De anima*. La *práxis* es una manifestación vital del agente racional. Resulta elocuente, por eso, que Aristóteles utilice un mismo modelo (el silogismo práctico) en *De motu animalium* para explicar tanto el movimiento de los animales como la *praxis* del agente racional. Al fin y al cabo el movimiento y la *práxis* son funciones de las almas.

No obstante, en la medida en que en la *práxis* hay algo más que movimiento (*kínesis*), la acción humana no es un fenómeno cabalmente natural. La causa de la *práxis* (y de los movimientos concomitantes a la acción moral) es la *prohaíresis* o “decisión deliberada”, traducción que tomo de Vigo y que utilizaré a lo largo del texto.

Prohaíresis, como sugiere su etimología, es una elección en sentido fuerte, una “protoelección”, es una especie de opción fundamental. Así, el filósofo se distingue del sofista precisamente por la *prohaíresis* de uno y otro, se lee en *Metafísica* IV⁶⁹⁸. El sofista Gorgias decide deliberadamente llevar un estilo de vida muy distinto del estilo de vida de Sócrates.

antrôpeia philosophía)” *Ética nicomáquea*. X 9, 1181b 13ss. Utilizo con algunas modificaciones la traducción de Antonio Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.

⁶⁹⁸ Cfr. *Metafísica*, IV, 2, 1005 a 24ss y *Ética nicomáquea* III, 3, 1113a 2-5 y 1113a 8-10.

La ciencia política es, por tanto, la ciencia sobre las decisiones deliberadas o mejor dicho, es la ciencia que estudia qué es la vida buena y cómo se consigue en el nivel individual y en el nivel comunitario.

Ciencia política y prudencia

El carácter práctico de la ciencia política es incuestionable. *Metafísica* II, 1 afirma:

Por lo demás, es correcto que la filosofía se denomine ciencia de la verdad. En efecto, el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la <ciencia> práctica es la obra. Y los prácticos, si bien tienen en cuenta cómo son las cosas, no consideran lo eterno <que hay en éstas>, sino aspectos relativos y relativos a la ocasión presente. Por otra parte, no conocemos lo verdadero sin conocer la causa”⁶⁹⁹.

La ciencia política se ordena a la ejecución de la misma manera que la técnica médica se ordena a la curación.

Ahora bien, trayendo a colación *Nicomáquea* VI, podríamos afirmar sin problemas que la finalidad de la prudencia y de la técnica no es la especulación teórica, sino la ejecución. La habilidad técnica de Hipócrates es a la técnica médica, como la prudencia de Solón es a la prudencia.

Además, continuando con *Nicomáquea* VI 3, podríamos inferir que existe un paralelismo entre el hábito de la ciencia especulativa, el hábito de la técnica y el hábito de la prudencia. Pero entonces aparece la pregunta, ¿qué relación guarda la prudencia última con la ciencia política? Parece natural identificar el hábito de la prudencia con el hábito de la ciencia política. De no ser así, tendríamos que reconocer la existencia de hábito científico que no tiene un correlato claro en el esquema de *Nicomáquea* VI, 3. ¿Donde

⁶⁹⁹ *Metafísica*, II, 1, 993b 19ss. Sigo, con retoques, la traducción de Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 2000.

meteríamos la ciencia política? Si prudencia y ciencia política no se identifican, ¿qué tipo de virtud intelectual posee el científico político?

Estas consideraciones han llevado a traslapar prudencia y ciencia política. Entre estos autores, como decía al principio, se encuentra Gadamer.

La publicación de *Verdad y método* (1960, ampliada en 1986) fue un momento crucial en la rehabilitación del aristotelismo. En el célebre capítulo “La actualidad de la hermenéutica de Aristóteles”, Gadamer revisa la *phrónesis* aristotélica y advierte, certeramente, que la prudencia no es un método para resolver dilemas prácticos; es una habilidad intelectual dirigida a resolver problemas concretos, donde las posibilidades de solución son infinitas. ¿Cuántas copas de vino me conviene beber? La respuesta es “depende”. Un neurocirujano, a punto de operar en el quirófano no debe beber ni una gota de alcohol; un vacacionista, en cambio, no comete ningún desvarío si bebe algunos tragos. El peso, la salud, la profesión, el lugar, el estado de ánimo deben considerarse al decidir qué tanto alcohol conviene beber. El análisis de la situación concreta no es trivial para el ejercicio de la racionalidad práctica.

Gadamer apuntó correctamente que el saber práctico es radicalmente distinto de las ciencias naturales. Éstas aspiran a la descripción de hechos, a la enunciación de leyes y a la predicción de nuevos hechos con base en tales leyes. En contraste, la racionalidad práctica, observó Gadamer, no se amolda al esquema de las ciencias naturales ni, en general, al esquema de la racionalidad teórica. La racionalidad práctica tiene como modelo la *phrónesis*, que es una habilidad o virtud del pensamiento.

Franco Volpi rastreó la influencia de Heidegger en la lectura gadameriana de Aristóteles. Heidegger tomó del *Corpus aristotelicum* la noción de *kairós* y la utilizó para explicar la prudencia⁷⁰⁰. La conciencia del tiempo oportuno —del aquí y del ahora de la acción— es un componente esencial de la prudencia, de acuerdo con la lectura heideggeriana. En

⁷⁰⁰ Volpi, Franco: *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padua, 1984, pág. 113. Lógicamente, Volpi también hace notar las divergencias entre ambos autores, tema que supera los propósitos de mi artículo.

efecto, Gadamer, inspirado por Heidegger, redescubrió el valor cognoscitivo de la prudencia aristotélica. El Estagirita, nos recuerda Gadamer, no construye una ética de fórmulas, sino de situaciones existenciales. Si hurgamos en la *Nicomáquea* constataremos, en efecto, que no se enuncian reglas abstractas de pretensión universal al modo de los manuales neoescolásticos del XIX y del XX.

Hasta este punto la posición de Gadamer hace justicia a Aristóteles. Sin embargo, la lectura gadameriana adolece de un defecto exegético. En el planteamiento gadameriano “racionalidad práctica”, “saber práctico”, “conocimiento práctico” y “prudencia” se empalman. He aquí la raíz de confusión: la insuficiente distinción entre la prudencia aristotélica y la ciencia política. Enrico Berti descubrió esta deficiencia⁷⁰¹: *Verdad y método* identifica la ciencia política con la *phrónesis*.

Berti no esgrime ningún pasaje completamente contundente contra Gadamer; sin embargo, al profesor Berti le asiste una lectura global de la *Nicomáquea*. Por lo pronto, la descripción que se hace de la política en *Nicomáquea* I, 1094a2 – b5 no se corresponde con la virtud de la prudencia, aunque su parentesco es evidente. La ciencia política (*epistémē politikē*) estudia el bien humano (*tò anthrópinon agathón*) y es una disciplina carente de exactitud (*akríbeia*) matemática. A diferencia de las ciencias duras, la *epistémē politikē* no razona a partir de premisas universales; argumenta a partir de premisas generales (*hòs epì tò polú*)⁷⁰². Por ende, sus conclusiones tampoco sobrepasan el nivel de la generalidad, de lo que ocurre casi siempre o la mayoría de las veces.

⁷⁰¹ Berti, Enrico: “Filosofía practica e *phrónesis*”, *Tópicos. Revista de filosofía*, México, (en prensa). Tuve la oportunidad de escuchar estas ideas del profesor Berti en la primavera del 2011. Le agradezco que me haya facilitado el texto. Una exposición panorámica sobre la rehabilitación de la filosofía práctica, especialmente en el mundo alemán, se puede leer el libro del mismo Berti, *Filosofía practica*, Guida, Nápoles, 2004. Esta confusión entre prudencia y ciencia política en *Verdad y método* no es fácil de advertir a primera vista. Por ejemplo, el sugerente artículo de Manuel Jiménez Redondo: “Gadamer: sobre el concepto aristotélico de *phrónesis*” *Endoxa. Series filosóficas*, 20 (2005), no repara en ella. En mi libro: Zagal, Héctor y Aguilar, Sergio: *Los límites de la argumentación ética en Aristóteles*, Universidad Panamericana, México 1996 capítulo III, hago una distinción similar a la que detecta Berti, aunque yo no me refiero a Gadamer, sino exclusivamente a Aristóteles.

⁷⁰² Cfr. *Ética nicomáquea* I, 1, 1094^a 25ss.

Ahora bien, toda esta disertación implica tácitamente que la ciencia política aspira al modelo silogístico de *Analíticos posteriores* o, cuando menos, al modelo argumentativo de *Tópicos*. El hombre culto (*pepaideuménos*) no pretende demostraciones matemáticas en la retórica, ni razonamientos verosímiles en las matemáticas, ni silogismos apodíctos en la ciencia política. Sin embargo, Aristóteles no se refiere a casos de deliberación moral sobre el aquí y el ahora, sino argumentos cuya conclusión es general (*hòs epì tò polú*). Precisamente por ello se puede decir que la ciencia política aspira a un cierto grado de universalidad.

Obviamente, Aristóteles prosigue el estudio de la ciencia política en la *Política*. En esta obra, el Estagirita revisa el influjo de la legislación y de los sistemas de gobierno en la consecución de vida buena⁷⁰³. Una lectura a vuelo de pájaro basta para convencernos de que la *Política* no pretende elaborar silogismos apodícticos, es un tratado sobre la *pólis*. Los cientos de casos singulares analizados en *Política* sirven para apuntalar tesis generales. En todo caso, parece suficientemente claro que la ciencia política tiene una aspiración sistemática y argumentativa impropia de la prudencia.

La política, además, utiliza la estrategia y la retórica como ciencias subalternas.⁷⁰⁴ Este tipo de relaciones se ajustan a la teoría de la ciencia tal y como es explicada en *Analíticos posteriores*.

A partir de tales observaciones, Berti infiere que la política es una ciencia auténtica, aunque práctica. Por tanto, se vincula con la virtud de la *epistémē*, hábito intelectual específicamente distinto de prudencia. Sabe ciencia política quien puede argüir sus conclusiones con buenos razonamientos.

Adicionalmente, Berti invoca en favor de su lectura otro hecho: en la *Nicomáquea*, Aristóteles distingue claramente entre la discusión teórica sobre las cosas humanas □por

⁷⁰³ “Por tanto, habiendo omitido nuestros predecesores explorar el dominio de la legislación, tendrá quizá algún valor que nosotros mismos lo consideremos, juntamente con toda la materia de la constitución política, para llevar a su acabamiento, en cuanto nos sea posible, la filosofía de las cosas humana (*hê perì tà antrôpeia philosophía*)” *Ética Nicomáquea* X 9, 1181b 13ss.

⁷⁰⁴ Cfr. *Ética nicomáquea*. II, 1094 b 1ss.

ejemplo con Sócrates y con Platón□ ya la tarea un político como Pericles⁷⁰⁵. Las complejas discusiones sobre la naturaleza del bien o sobre el autoengaño del incontinente no parecen estar dirigidas a dirigir el quehacer político de Solón o a Pericles, sino a los filósofos.

Evidentemente, analizar el bien supremo o los mecanismos psicológicos del autoengaño únicamente tiene sentido si tal discusión se ordena a la acción. Sin embargo, el diálogo con Platón se encuentra en un ámbito específicamente distinto del trabajo de Pericles. Discutir sobre la naturaleza del bien supremo es distinto de dirigir la guerra de Atenas contra Esparta. Lo primero pertenece al ámbito de la ciencia política; lo segundo, al ámbito de la prudencia política.

Este *excursus* me ayudará a describir verdad práctica. Pienso que si difuminamos la diferencia entre ciencia política y prudencia, trivializaremos la noción de verdad práctica. Entiendo por “trivializar la noción de verdad práctica” el explicarla como aquella propiedad de los enunciados asertivos (declarativos o apofánticos) descrita en *De interpretatione* 4, 17^a 2ss y *Metafísica* IX, 10, 1051 b 2ss. La verdad práctica a la que se encamina la prudencia es, en cambio, esencialmente distinta de la verdad teórica descrita en aquel lugar. La ciencia política tiene como finalidad la verdad *sobre* la acción humana. En este sentido, la rehabilitación gadameriana de la prudencia aristotélica está incompleta. Equiparar ciencia política y prudencia contribuye a desvanecer la función específica de la prudencia, la acción.

Muchas proposiciones de la ciencia política cumplen el modelo de verdad de *Metafísica* IX, 10 y *De Interpretatione* 4-5. Aún cuando estén orientadas a la práctica, son enunciados asertivos. (1) “Ganímedes es una luna de Júpiter”, (2) “El placer corporal es efímero” y (3) “El metronidazol mata a las amibas” son proposiciones con un valor de verdad teórico, si bien (2) y (3) hablan sobre la praxis y la producción. La proposición (2) es verdad si y sólo si en el caso del ser humano los placeres duran poco tiempo. Un

⁷⁰⁵ Cfr. *Ética nicomáquea* I 4, 1096 a 11-16; VI 5, 1140 b 8-11 y VII 3, 1145 b 24.

cronómetro nos ayudaría a evaluar la verdad o falsedad de tal afirmación. ¿Cuánto dura el placer de comer un pastel de chocolate? ¿Cuánto el placer de beber una copa de vino?

Este nivel teórico del estudio de la *práxis* provoca casos extraños. Aristóteles puede explicarnos qué es la justicia en *Nicomáquea* V, pero ello no significa que él sea capaz de dirigir la ciudad con justicia. El punto sobre el que trato de llamar la atención es que Aristóteles escribió las *Éticas*, la *Retórica* y la *Política* porque existe un discurso teórico sobre la *práxis*. Este discurso recibe el nombre de ciencia política.

Tal discurso no captura, sin embargo, lo específico del uso práctico de la razón. Usar prácticamente la razón no es, simplemente, aplicar un modelo flexible para interpretar el mundo de la *práxis*. Bastaría, entonces, con crear un sistema de pensamiento que nos permitiese tratar con variables. El uso práctico de la razón no es, en Aristóteles, un modelo *teórico* para administrar la incertidumbre de la vida moral. Este uso práctico de la razón tampoco equivale a un cálculo de medios y fines, es decir, no equivale a la deliberación teórica sobre cómo alcanzar el bien humano

¿Podemos reducir la ciencia política a un conjunto de proposiciones asertivas? Por supuesto. La *Nicomáquea* y la *Política* pretenden ser la suma de argumentos verdaderos.

¿Y la prudencia? ¿Puede explicarse en términos de un conocimiento teórico *sobre* lo práctico? ¿Hay en la prudencia un elemento irreductible a la verdad asertiva? Pienso que sí, y para encontrar este elemento irreductible a la teoría, revisaré someramente algunos pasajes de *Nicomáquea* VI.

Verdad y virtudes intelectuales: el *érgon* de la *synesis* y el *érgon* de la prudencia.

Aristóteles afirma: *todas* las virtudes intelectuales tienen como *érgon* la verdad.

Sean en número de cinco las virtudes intelectuales por las cuales, afirmando o negando, el alma alcanza la verdad, a saber, arte, ciencia, prudencia,

sabiduría, *intellectus*. Por la conjetura y la opinión, en cambio, es posible incurrir en el error⁷⁰⁶.

El pasaje afirma taxativamente que todas las virtudes, prácticas y teóricas, afirman o niegan. Ello sugiere, entonces, que Aristóteles está hablando de la verdad asertiva según el modelo de *Metafísica* IX, 10 y *De interpretatione* 4-5. Quien efectúa esa lectura, sin embargo, estará obligado a concluir que los hábitos de la recta razón de la *praxis* (prudencia) y de la recta razón de la producción (arte) tienen un fortísimo componente teórico, que desdibuja la distinción entre virtudes intelectuales teóricas y virtudes intelectuales prácticas. Tal lectura debe dar cuenta, por tanto, del componente específico de las virtudes práctico-productivas por contraposición a las virtudes teóricas. ¿Merecería el título de médico (poseedor de la virtud técnica de la medicina) quien pudiese diagnosticar la etiología y tratamiento de las enfermedades, aún cuando mueran sus pacientes?

Solsayo el caso del arte y la técnica para concentrarme en la prudencia. Pensemos en la incontinencia. El individuo incontinente reconoce la inconveniencia del exceso de alcohol. Ha elegido un estilo recto de vida; su decisión deliberada (*proaires*) coincide con la del hombre virtuoso y del continente. En el nivel de la teoría, de las verdades proposicionales, el incontinente detenta un conocimiento verdadero sobre la medida de los placeres. ¿En qué se distingue el incontinente alcohólico del prudente? ¿Cuál es la diferencia entre evaluar rectamente sobre la conveniencia de una acción y ejecutarla efectivamente? La clave se encuentra, a mi juicio, alrededor de la noción de *synesis*.

Aristóteles distingue, en efecto, entre la comprensión moral del acto particular (*synesis*) y la prudencia. La *synesis* es un saber que se refiere a aquellos asuntos que admiten deliberación y que, frecuentemente, nos llevan a la perplejidad. La *synesis* o comprensión ética resuelve problemas cuya solución no es contundente.

⁷⁰⁶ *Ética nicomáquea* VI, 3, 1139^b 15ss.

El objeto de la comprensión moral (*sýnesis*) coincide con el objeto de la prudencia. La diferencia entre ambas radica en el carácter imperativo y ejecutivo de la prudencia. La *sýnesis*, en cambio, no organiza eficazmente nuestra vida considerada como una totalidad. La comprensión moral es la habilidad del juicio recto (*kalós*), pero no implica necesariamente su ejecución. Quien posee la *sýnesis* es capaz de ponderar rectamente la conveniencia de una acción, pero no necesariamente *se decide* a ejecutarla. El español conserva un giro reflexivo muy elocuente: “Yo *me decido* a vivir continentemente”. La comprensión moral no equivale a decidirse a vivir la continencia; la prudencia, sí.

La comprensión moral permanece en el ámbito del pensamiento⁷⁰⁷. Quien posee *sýnesis* conoce los detalles de las acciones bellas, pero tal comprensión no se traduce necesariamente en acciones. El hombre prudente posee *sýnesis*, pero no todo hombre con *sýnesis* es prudente⁷⁰⁸. La comprensión moral, a diferencia de la prudencia, no es imperativa ni ejecutiva; no se refleja en obras.

A la luz de esta observación reitero la pregunta, ¿qué es lo específico de la prudencia? ¿Cuál es el *érgon* propio de la prudencia? ¿Qué la distingue de las proposiciones de la ciencia política? ¿Qué la distingue de la comprensión moral? O dicho de otra manera, ¿cuál es la diferencia entre la verdad de la ciencia teórica, la verdad de la ciencia política, de la verdad de los juicios de la *sýnesis* y de la verdad de la prudencia?

La verdad asertiva es el éxito del conocimiento teórico. Aristóteles no deja espacio para la duda en 1139^b 15ss. Un físico posee el hábito de la ciencia física cuando es capaz de demostrar la verdad de sus afirmaciones. ¿Qué sucede con las proposiciones que conciernen a la praxis moral?

El *érgon* de la comprensión moral (*sýnesis*) es un juicio recto sobre la práctica, por ejemplo, el del neurocirujano que juzga que no conviene beber alcohol antes de entrar al quirófano. No obstante, el juicio recto no basta. Si el neurocirujano es un incontinente,

⁷⁰⁷ *Ética nicomáquea* VI, 10 1142b 34ss.

⁷⁰⁸ Cfr. *Ética nicomáquea* X, 11, 1143a 25.

de poco le servirá su juicio recto; seguramente intervendría al paciente tras haber ingerido media botella de vino. El juicio (“No me conviene beber ni una gota de alcohol antes de entrar al quirófano”) sería inoperante, aunque no por eso dejaría de ser correcto.

El carácter operativo y ejecutivo del juicio prudencial es una característica esencial de este tipo juicio; se trata, me parece, de un enunciado performativo. Cuando el prudente juzga sobre algo que le conviene, se decide a ejecutarlo. La prudencia es imperativa: da una orden que el prudente se decide a aceptar. La ejecución de la orden es la culminación del juicio imperativo del prudente, pero desde la enunciación ya está dado el primer paso. Aquí es donde radica lo propio del enunciado prudencial: su intrínseco carácter imperativo. Cuando el prudente juzga, asume la decisión de ejecutar la acción.

Pero advertamos más, y es que los enunciados de la prudencia implican rectitud. Es decir, los enunciados del prudente no se contrastan sólo con el mundo. El parámetro con que se mide la acción del incontinente remite a la razón. La medida de la continencia no es la concentración de alcohol en la sangre, sino la razón del hombre virtuoso. Pero esta medida no es una regla fija y rígida, sino un sentido de la atinencia moral (*kairós*): indentificar aquí y ahora si beber vino contribuye a desplegar mi vida según la recta razón.

Como podemos observar, en los enunciados del prudente aparecen una y otra vez un componente que se deja apresar en la descripción de verdad asertiva.

De aquí se sigue que “verdad” no se utiliza en *Eth.Nic.* VI, 3, 1139^b 15ss en el mismo sentido que en *Metafísica* IX, 10 y *De Interpretatione* 4-5.

Sostengo pues que el *érgon* propio de la prudencia es la verdad práctica. Si no remitimos a ella, nuestra caracterización será inadecuada y acabaremos por disolver la prudencia o en comprensión moral (*synesis*) o en ciencia política

Verdad práctica y silogismo práctico

El concepto de verdad práctica se esboza en *Ética nicomáquea* VI, 2. El pasaje establece una analogía entre las proposiciones y las acciones. Los teoremas de las ciencias especulativas son verdaderos cuando concuerdan con los hechos; las acciones de las ciencias prácticas son verdaderas cuando concuerdan con el apetito recto. La *ratio* de la analogía es la idea de concordancia.

Con todo, *Nicomáquea* VI, 2, 1139a 16 □observa Inciarte□ no atribuye contundentemente la verdad a la *prohaíresis*, la decisión deliberada no es llamada verdadera, sino buena (*spoudaia*)⁷⁰⁹:

La virtud de una cosa es relativa a la obra (*érgon*) que le es propia. Ahora bien, tres cosas hay en el alma que dirigen la acción y la verdad, a saber, la sensación, el entendimiento y el apetito (*órexis*).

(...)

Lo que la afirmación y la negación son en el pensamiento, son en la tendencia la prosecución y la fuga. En consecuencia, siendo la virtud moral un hábito electivo, y la decisión deliberada (*prohaíresis*) un apetito deliberado (*órexis bouleutiké*), es menester, por estos motivos, que la razón sea verdadera y el apetito (*órexis*) recto, si es que la elección ha de ser buena, y que las mismas cosas ha de aprobar <la razón> y perseguir el apetito.

Ahora bien, esta especie de pensamiento y de verdad son de carácter práctico (*he diánoia kai he alétheia pratiktiké*), porque así como en el pensamiento teórico, que no es práctico ni productivo, su estado bueno o malo son la verdad y la falsedad respectivamente (ésta es, en efecto, la función de todo lo que es intelectual), así por el contrario el buen estado de la parte que es práctica e intelectual consiste en la verdad concordante

⁷⁰⁹ Cfr. Inciarte: "Discovery and Verification of Practical Truth" en *Tradition and Truth*, Four Court Press, Portland, 1994, pág. 26.

con el recto apetito. El principio de la acción □hablo de la causa eficiente de que procede el movimiento, no de la final□ es la decisión deliberada, y el de la decisión deliberada es el apetito y el raciocinio (*lógos*) en vista de un fin. Por esto es por lo que no puede haber elección deliberada sin entendimiento y pensamiento (*nous kai dianoía*), como tampoco sin un hábito moral. La práctica del bien (*eupraxía*), no menos que de su contrario, no se dan en la esfera práctica sin pensamiento y sin carácter (*êthos*). El pensamiento por sí mismo nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin y que es práctico. Éste es también el principio del pensamiento productivo, porque todo el que hace algo lo hace en vista de algún fin, por más que el producto mismo no sea un fin absoluto (*télos haplôs*), sino sólo un fin en una relación particular y de alguna operación particular. El acto moral, en cambio, es un fin en sí mismo, porque la buena acción es un fin, y este fin tiende al apetito. Así pues, la elección deliberada (*prohaíresis*) es inteligencia apetitiva (*orektikos nous*) o apetito intelectual (*órexis dianoetiké*), y un principio semejante es el hombre⁷¹⁰.

Aristóteles insiste en entrelazar acción y verdad. La práxis procede del deseo y del pensamiento. Por ello, para comprender la verdad práctica hace falta remitir al silogismo práctico descrito en *De anima* III 9-13 y *De motu animalium* 6-7, y utilizado en *Nicomáquea* VII 4-5 para explicar la acción del incontinente⁷¹¹.

La explicación del silogismo práctico en *De motu animalium* subraya el carácter fáctico de la “conclusión” al punto de que el modelo sirve para explicar el caso del movimiento animal y de la *práxis* humana. La importancia del *locus* del *De Motu* es que Aristóteles lo

⁷¹⁰ *Ética nicomáquea* VI, 2, 1139a 16- b2.

⁷¹¹ Vigo piensa, en cambio, que el pasaje de *Eth. Nic* VI, 13 144^a 31-33 que refiere los *sylogismoi tôn praktôn*, no debe ser entendido con silogismo práctico, sino como silogismo deliberativo. Cf Vigo: “La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva”, *Diánoia*, vol LV, 65 (2010) pág. 7. En su momento, Cooper advirtió contra el uso desaprensivo de la expresión “silogismo práctico” para referirse a cualquier tipo de razonamiento práctico, Cooper, John M.: *Reason and Human Good in Aristotle*, Hackett Publishing Company, Indianápolis, 1975, pág. 24.

utiliza para explicar el movimiento animal, no “la intención de futuro” del animal⁷¹². El hecho de que Aristóteles utilice el mismo esquema explicativo para el movimiento animal y para la praxis sugiere que la conclusión del silogismo debe ser una acción, y no una ponderación⁷¹³.

Grosso modo el silogismo presenta la siguiente estructura:

Premisa mayor (premisa del deseo o del bien): “Deseo vivir la continencia”

Premisa menor (premisa del medio o de lo posible): “Beber esta agua es continente”

Conclusión (acción)

No está de más recordar que se trata de una reconstrucción del modo como se genera la *praxis*. El valor del llamado silogismo práctico radica en revelar que la acción se da si y sólo si convergen en un sujeto el deseo de un bien y el conocimiento del medio para conseguir este fin.

El silogismo práctico nos permite ver cuál es el elemento del hábito de la prudencia que no puede explicarse cabalmente remitiendo únicamente a la verdad asertiva.

Primeramente observamos que la rectitud del apetito aparece en la premisa mayor del silogismo práctico. Existen deseos rectos y deseos no rectos. Esta rectitud es definitiva para definir el éxito del prudente.

⁷¹² Las bestias se mueven por pasiones e impulsos sensibles. Su ventana al mundo son los sentidos y están restringidos por ellos. Sus movimientos no merecen el calificativo de *praxis*. Gracias a la inteligencia, el ser humano es capaz de apropiarse del mundo a partir de su concepción de la vida y de sí mismo. El castor fabrica una represa careciendo de un marco de valores o creencias. El ser humano, en cambio, fabrica la represa para cultivar la tierra y conseguir alimentos que le servirán para alimentarse y honrar a los dioses, asegurándose así la inmortalidad.

⁷¹³ *Motu animalium* 701^a 12-14: “la conclusión de las dos premisas en la acción, por ejemplo, cuando se piensa que todo hombre debe caminar y que uno mismo es hombre, inmediatamente se camina”.

En segundo lugar, observamos que la premisa menor resume el razonamiento sobre la eficacia de los medios. Si el agente confunde el tequila con el agua, aún cuando el deseo sea recto, nuestro neurocirujano no entrará en condiciones óptimas al quirófano. Digo que la premisa menor resume el cálculo sobre los medios, porque el reconocimiento de que x o y son medios para alcanzar un objetivo z no es necesariamente una intuición, resultado de una evidencia inmediata⁷¹⁴. Si el neurocirujano percibe un olor extraño en la bebida, seguramente sólo la probará con la lengua o le preguntará al cantinero si eso es agua o alcohol. La más de las veces detrás de la promisa menor hay un sinnúmero de silogismos deliberativos.

En tercer lugar, la conclusión refleja la identificación entre lo que se apetece rectamente (premisa mayor) y el medio pensado *ad hoc* (premisa menor)⁷¹⁵. La reticencia a llamar a este proceso “silogismo práctico” se funda en el hecho de que los silogismos de *Tópicos* y *Analíticos* están compuestos de proposiciones, incluyendo la conclusión.

Y en efecto, el silogismo práctico no es un silogismo típico. Merece este nombre, me parece, en la medida en que su *quid* es la convergencia de dos factores (*tà autá*): *lógos* y *órexis* uno de los cuales es un enunciado. Si recordamos la definición de silogismo en *Tópicos* y *Analíticos* veremos que su encanto radica en subrayar que es la suma o colección ordenada de las premisas, lo que produce necesariamente la conclusión.

Esto es algo que Vigo observa con claridad meridiana: “Un aspecto importante en este modelo explicativo □ reside en el hecho de que sólo la *conjunción* de ambos factores (*i.e.* de ambas premisas) provee las condiciones necesarias y suficientes para la producción de

⁷¹⁴ El entendimiento posee dos funciones o partes. La función calculadora (*logistkon*) delibera sobre los medios y no sobre los fines (Cfr. *De anima* III, 9, 433 a 14ss y *Ética nicomáquea* II, 1, 1139a 11ss). Esta deliberación (*boúleusis*) no es sobre el fin, sino sobre los medios (Cfr. *Ética nicomáquea* III, 3, 1112 b 11ss.). Más adelante volveré sobre este tema, pues la rectitud del apetito incide en el correcto cálculo de los medios para el fin auténticamente bueno.

⁷¹⁵ En el comentario *ad locum* de Gauthier y Jolif es un tanto escurridizo y se inclinan por hablar de la “verdad del intelecto práctico”, los autores observan con nitidez que el *quid* de este tipo de verdad es la *identidad* entre el objeto la verdad del intelecto práctico y el deseo recto. Si, en efecto, tal y como dicen los autores hay una identidad de objeto, nada más natural que atribuir a resultado (la acción) calificativo de verdad práctica. Gauthier, René Antoine y Jolif, Jean Yves: *L'Étique à Nicomaque*, Peeters, Lovaina, 2002, Cfr. pág 449.

la acción, mientras que cada uno de ellos por separado expresa sólo una condición necesaria, pero no suficiente, de dicha producción de la acción. Así, por ejemplo, si tengo el deseo de beber, pero no veo a mi alcance el líquido potable, la acción de beber no se produce de modo inmediato, por cuanto no están dados los medios para alcanzar el fin de satisfacer mi sed. Viceversa, si tengo frente a mí un vaso con agua, pero no experimento deseo de beber, entonces la acción de beber tampoco se produce. La acción surge allí donde, en una situación concreta, convergen ambos factores, el desiderativo y el cognitivo, y entonces explica Aristóteles, la acción se produce *necesariamente*, a menos que algún otro factor lo impida, por ejemplo, un deseo diferente y opuesto al primero, como ocurre, precisamente, en el caso del conflicto de deseos”⁷¹⁶.

El silogismo práctico no es, por tanto, ni un silogismo deóntico ni un silogismo meramente deliberativo⁷¹⁷. Hechas estas observaciones, resulta relativamente fácil describir la verdad práctica en términos del acierto en la ejecución, si bien autoras como Sherman no estarían del todo de acuerdo⁷¹⁸.

⁷¹⁶ Vigo, Alejandro: “Razón práctica y tiempo en Aristóteles”, en *Estudios aristotélicos*, EUNSA, Pamplona, 2006. pág. 289. Cfr. *De motu animalium* 7, 701 a 32. Vigo afirma, además, que la identificación de ambas premisas es obra de la *proairesis* Vigo, Alejandro: “Razón práctica y tiempo en Aristóteles”, en *Estudios aristotélicos*, ed. cit, pág. 313.

⁷¹⁷ En su un viejo artículo, no por ello superado, de G. H. von Wright, da suficientes argumentos textuales para distinguir entre el silogismo deóntico, que consiste en la aplicación de una regla general a través de una premisa de hechos (*fact-stating premise*), del silogismo o inferencia práctica. Von Wright, Georg Henrik: “Practical Inference”, *The Philosophical Review*, vol. 72, 2 (1963).

⁷¹⁸ Nancy Sherman explica esta clase de silogismo de una manera más intelectualista. La premisa mayor, ‘la premisa del bien’, expresa un deseo por algún bien aparente que se quiere alcanzar. La premisa menor expresa una creencia o percepción acerca de cómo llevar a cabo el fin específico que se ha manifestado en la premisa mayor. La premisa menor es llamada la “premis de lo posible”. La conclusión que se sigue no es una acción sino una intención o un compromiso de actuar. La conclusión, dice Sherman, no es una proposición cualquiera, pero tampoco es una acción. La autora deja la conclusión en un nivel de teórico y, en este sentido, su concepción de la verdad práctica será insuficiente para dar cuenta de la prudencia. Inadvertidamente, Sherman introduce un punto intermedio entre la comprensión moral (*synesis*) y el juicio imperativo del prudente. Quiero insistir en este último punto, lo propio del prudente no es juzgar rectamente, sino ejecutar recta y eficazmente aquello sobre lo que ha deliberado. Sólo merece el nombre de prudente quien habitualmente actúa prudentemente. La prudencia es esencialmente operativa. La introducción de *synesis* en sentido fuerte —un término que no utiliza Sherman— es el precio que la autora debe pagar por no reconocer el carácter fáctico de la “conclusión”. Sherman acuña la expresión “intención futura” (*future intention*) para describir la intención ahora presente (vivir la continencia) de hacer algo en el futuro (beber agua en vez de tequila). Con esta noción, ella pretende debilitar la lectura restrictiva del silogismo práctico. El silogismo práctico (y por ende el silogismo de la verdad práctica) tiene como conclusión una proposición que enuncia una *intención futura*: “beberé agua”. Sin embargo, a pesar de Sherman conoce bien la diferencia entre el objeto de la deliberación (*bouleutón*) y el objeto de la decisión deliberada (*proairetón*), su interpretación oscurece esta diferencia. El silogismo práctico concluye una intención futura que no cabe ni en la comprensión moral ni en la prudencia. La

En el caso del hombre prudente, la acción merece el calificativo de “verdadera prácticamente” porque: (1) el deseo del fin es recto; (2) el conocimiento del medio para el fin es verdadero y (3) se da la convergencia de (1) y (2). La verdad práctica es, entonces, la acción según el deseo recto y el cálculo verdadero de los medios. Verdad práctica no es, entonces, la verdad de los enunciados *sobre* la acción, sino el acierto *en* la acción. Este carácter fáctico del acierto no puede reducirse a la verdad asertiva de *Metafísica IX*, 10 y *De interpretatione* 4-5.

La verdad práctica (*aletheia praktike*) no se atribuye a los juicios ni a ningún otro tipo de enunciado. No atribuimos la “verdad práctica” a las proposiciones, aun cuando tengan contenidos éticos. Ni las conclusiones del silogismo deóntico (“Debo pagar impuestos”), ni las del silogismo deliberativo, que calcula medios para conseguir el fin (“La carne blanca facilita la digestión”) merecen el título de verdaderas en sentido práctico. La verdad práctica se atribuye a las acciones mismas.

La verdad práctica es el *érgon* de la *prohairesis* prudente. El resultado es la *praxis*, la acción (*práttēin*)⁷¹⁹, no lo meramente deliberado (*bouletón*). La prudencia es la habilidad de saber y decidirse por lo que es bello, bueno y benéfico para uno mismo. Pero no se pierda de vista que lo que se califica como verdadero no es la prudencia, el hábito, sino su *érgon*. La prudencia es un saber operativo, pues tiene un resultado: la acción. La “orto-praxis” es el propósito de la persona prudente.

El carácter aparentemente contraintuitivo de la verdad práctica procede de la preponderancia del modelo de verdad de *Metafísica IX*, 10. Sin embargo, si cambiamos

reticencia de Sherman genera, en definitiva, un silogismo práctico más ambiguo que la explicación restrictiva de Vigo. Cfr. Sherman, Nancy: *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Clarendon Press, Oxford, 1989, págs. 58ss y 72ss

⁷¹⁹ Quisiera insistir una vez más en que el objeto de la decisión deliberada (*proairetón*) es ya *práttēin*, pues el agente de *praxis* ya ha modificado su propio carácter al decidirse a ejecutar una acción. Las intenciones futuras no son, como sugiere Sherman, sólo intenciones firmes, son acciones que inciden en nuestro carácter. La persona que decide deliberadamente robar un banco es un ladrón, aún cuando no haya efectuado el robo. Según Aristóteles, algunas “acciones interiores” sí merecen el calificativo de virtuosas o viciosas, según el caso. Basta recordar que la envidia y la alegría del mal ajeno son acciones siempre reprobables. Cfr. *Ética nicomáquea* II, 6, 1107^a 9ss.

la expresión “verdad práctica” por “acierto práctico”, advertimos que la reticencia se mitiga. Lo propio del hombre prudente es el acierto práctico. Tal acierto consiste en la concordancia de la acción con el proyecto planeado y deseado.

El salto entre el pensamiento y la acción está mediado por el deseo eficaz. El apetito terrenaliza el pensamiento. La verdad práctica no pertenece al pensamiento teórico. *Ética nicomáquea* VI, 2 lo dice con claridad: el pensamiento no mueve. No obstante, escribe Tomás, “el intelecto práctico tiene cierto principio en la consideración universal, y según esto tiene el mismo sujeto que el especulativo, pero su consideración termina en lo particular operable. De donde el Filósofo dice en el tercer libro *Del Alma* que la razón universal no mueve sin la particular”⁷²⁰.

Las ideas, desvinculadas de los apetitos carecen de eficacia; se quedan en el ámbito de la mente. La verdad práctica es el resultado, precisamente, de un apetito y de un conocimiento. Gracias a esta convergencia se modifica el propio yo y, por derivación, el mundo. Por ello, el acierto práctico sólo puede ser evaluado una vez que ha sido ejecutado. ¿Cómo sabemos si el matrimonio de una persona contribuye a su felicidad? Sólo cuando se ha casado; la previsión *a priori* no es garantía del éxito de la acción.

Pero el éxito de la ejecución no depende únicamente del cálculo verdadero de los medios conducentes al fin y de la rectitud del apetito. Hay algo más. La ejecución de la acción bella y buena presupone la capacidad moral del agente de *práxis*.

Virtud moral y verdad práctica: los riesgos de la circularidad

El cálculo de los medios es eminentemente intelectual. Siento sed y deseo calmarla. ¿Qué debo beber? El agua dulce satisface la sed; el agua salada, no. Se trata de una exploración intelectual de los medios que colinda con el arte y la técnica. Determinar si el agua salada

⁷²⁰Tomás de Aquino: *Comentario de la Ética a Nicómaco*, libro VI, lección 2 (Utilizo la traducción de Amaría Mallea, CIAFIC; Buenos Aires, 1983, par. n. 1131 según la edición de Marietti) Cfr. *De anima*. III 434ba 16ss y *In De An* III, lect. 11.

calma la sed pertenece al ámbito de la medicina. Pero el cálculo de los medios puede insertarse en un contexto moral: la búsqueda de la salud, como un componente de la vida plena. Beber agua se convierte en *práxis*, cuando el agente la elige con vistas a su finalidad última: la felicidad.

A pesar de que la premisa menor se encuentra en el ámbito de la verdad asertiva, brinca una peculiaridad de este tipo de conocimiento: el deseo lo condiciona. Desear una finalidad influye en el modo como conozco el mundo. No es lo mismo entrar a un supermercado tras un copioso banquete, que entrar con hambre. El hambre hará que yo ponga en los objetos una atención especial, mirándolos como objetos referidos a mí. El deseo, sin embargo, no es una distorsión indeseable en el conocimiento práctico; es su condición de posibilidad. Sin deseos, no conoceré el mundo como un conjunto de medios para satisfacer mi apetito.

De lo anterior se sigue que la rectitud del apetito es fundamental para determinar los medios. Por algo, Aristóteles advierte que la templanza protege los juicios de la prudencia del error. Pero, entonces, ¿cómo se determina la rectitud de un apetito? El Estagirita fue claro al respecto: si el apetito no es recto, no hay verdad práctica. Los criterios para evaluar la rectitud de las tendencias humanas no carecen de una cierta circularidad en el *Corpus*. Tomás de Aquino, comentando el pasaje en cuestión, resume la dificultad:

Pero en este punto parece haber una cierta duda. Pues si la verdad del intelecto práctico es determinada en comparación al apetito recto, la rectitud del apetito es determinada porque concierne con la razón verdadera, como se dijo; de esto se sigue que haya cierto círculo vicioso en dichas determinaciones. Por tanto, debe decirse que el apetito es del fin y de lo que es para el fin. Pero el fin es determinado en el hombre por naturaleza, como se vio en el libro tercero, mas lo que es *para* el fin no es determinado en nosotros por naturaleza sino que debe ser inquirido mediante la razón. Por tanto, así es manifiesto que la rectitud del apetito

respecto del fin es la medida de la verdad en la razón práctica. Y según esto, se determina la verdad de la razón práctica, según su concordancia con el apetito recto. Pero la verdad de la razón práctica es regla de la rectitud del apetito en relación a lo que es para el fin. Y por eso de acuerdo a esto se dice *recto* el apetito que prosigue aquellas cosas que fija la verdadera razón⁷²¹.

La verdad práctica presupone el deseo recto, y el deseo recto se determina desde la razón. ¿Y cómo determina la razón? ¿No habíamos dicho que ésta puede ser distorsionada por el deseo no recto?

La estrategia de Tomás para aclarar el texto es la siguiente. Primero advierte que el apetito (*órexis*) es tanto del fin como del medio. El contexto indica que Tomás se refiere al fin último. Tenemos, entonces, que el agente de *práxis* apetece tanto el fin (la felicidad) como el medio (la salud corporal). A continuación introduce una distinción, la naturaleza determina nuestra finalidad; esto significa que los hombres por naturaleza queremos ser felices, una tesis que ha sido argüida en el libro I (aunque Tomás piensa que lo está en el libro III)⁷²². No podemos apeteecer la infelicidad, pues los hombres apeteecemos la felicidad espontánea y necesariamente (nadie es feliz “a fuerzas”); se trata de un apetito natural. En cambio, los medios para alcanzar la finalidad última deben ser ponderados y analizados por la razón: ¿el dinero me lleva a la felicidad?, ¿el honor?, ¿el placer corporal? Esta averiguación es un ejercicio de cálculo racional.

Tomás concluye, entonces, que el criterio para determinar la verdad práctica (la verdad de la acción moral), procede de la rectitud de los medios elegidos. No cualquier medio es igualmente recto para conseguir la felicidad o, lo que es lo mismo, no cualquier

⁷²¹ Tomás de Aquino: *Comentario de la Ética a Nicómaco*, libro VI, lección 2.

⁷²² Soslayo por ahora la discusión sobre el pretendido fundamento natural de la ética aristotélica. Es curioso que Tomás remita al libro III y no al I, que suele ser esgrimido tanto por los fundacionistas y los no fundacionistas.

descripción de la felicidad es igualmente válida. No cualquier camino para alcanzar la vida plena es igualmente recto. El deseo debe ser *efectivamente* correcto⁷²³.

Esto significa en última instancia, que el apetito natural no es la pauta definitiva ni la medida de la rectitud de apetito. La razón es la fuente de la rectitud del apetito de los medios.

La estrategia de Tomás, sin embargo, tiene un precio: el primado de la razón es medición. La razón parece medirse a sí misma. Pero si es así, ¿qué es entonces lo que distingue la razón recta de la razón no recta? ¿Cuál es la regla o vara que utiliza la razón para evaluar rectamente los medios para el fin?

La rectitud no tiene más parámetro que la razón misma. Esta explicación de Tomás no desvirtúa a Aristóteles. “El hombre distinguido y libre se conducirá como si él fuese una ley para sí mismo (*oion nómos on heautoi*)”⁷²⁴. No es mi propósito analizar en este artículo los alcances de la tesis “El hombre libre es ley para sí mismo”; simplemente la esbozo para señalar las diferencias entre la noción de verdad teórica de *Metafísica* IX, 10, y la de verdad práctica de *Nicomáquea* VI, 2. Para saber si el Pireo es el puerto de Atenas debemos mirar Atenas; para saber si beber una copa antes de entrar a operar en el quirófano, debo de mirar hacia mí, en el caso de ser yo un hombre prudente.

¿Cómo sabemos que alcanzamos la verdad práctica? Si el resultado, el *érgon*, concuerda con la recta razón. ¿Y qué es una razón recta? Aquella que nos conduce al bien supremo del ser humano; la recta razón es el despliegue de la prudencia. ¿No estamos con esto dando la razón a Gadamer? ¿No es la recta razón ejercicio eminentemente intelectual?

Nicomáquea VI, 13 1144a 20-35 es el texto clave para responder. Según este pasaje:

- (1) La virtud (*areté*) produce la recta (*orthé*) decisión deliberada (*prohairesis*).
- (2) Existe cierta potencia (*tis dýnamis*) que evalúa los medios para alcanzar el

⁷²³ Reeve, C. D. C.: *Practices of reason. Aristotle's Nichomachean Ethic*, Clarendon Press, Oxford, 1999, pág.50.

⁷²⁴ *Ética nicomáquea*. IV, 8, 1128a 31-32.

objetivo (*skopós*).

- (3) Esta potencia es moralmente neutra, como lo revela su nombre griego: *deinótes*.
- (4) Cuando el objetivo (*skopós*) es bueno (*kalós*), la habilidad conserva su nombre, *deinótes*.
- (5) Cuando el objetivo es malo (*phaulos*), la habilidad se llama astucia (*panoúrgia*).
- (6) La habilidad (*deinótes*) es condición necesaria de la prudencia, pero no condición suficiente.
- (7) La virtud moral es condición necesaria de la prudencia.
- (8) La prudencia es un hábito (*hexis*) del ojo del alma (*ómma tes pyches*) que no se da sin la virtud moral.
- (9) Sólo el hombre bueno ve el fin supremo (*tò télos kai tò ariston*) como bueno.
- (10) La maldad (*mochthería*) distorsiona el conocimiento de los principios de la acción.
- (11) Es imposible ser prudente sin ser bueno.

El pasaje presenta una dificultad exegética que soslayaré, a saber, que la prudencia parece referirse también al fin y no sólo a los medios. Pero esta discusión no afecta el punto fundamental: las virtudes morales son condición de posibilidad para que lo bueno se nos revele o manifieste (*phaínetai*) como bueno.

Sin esta observación, la razón práctica aristotélica queda trunca. Para deliberar sobre los medios que conducen al fin hace falta ser bueno. En *Verdad y método* hay un deje de intelectualismo al explorar la prudencia aristotélica, pues ésta se concibe fundamentalmente como una habilidad intelectual para interpretar y comprender el sentido de una acción particular en un contexto total. La deficiencia de esta rehabilitación es que no se pone la atención suficiente en el íntimamente entrelazamiento de la prudencia con las virtudes morales. Debe decirse, en descargo de Gadamer, que esta deficiencia se encuentra ya en cierta escolástica que habló de la prudencia como de una virtud “formalmente intelectual y materialmente moral”. A ello hay que objetar que la prudencia se entrelaza funcional y estructuralmente con las virtudes morales. Sólo el

hombre bueno ve con los ojos del alma qué es lo bueno⁷²⁵. Para decirlo de una manera anacrónica, sin las virtudes morales, la razón práctica deviene racionalidad instrumental; nos queda solamente la habilidad (*deinótes*) convertida en astucia.

De ahí que la rectitud de los apetitos sea una condición necesaria para evaluar prudentemente los medios que conducen al fin. La verdad práctica sólo parece accesible a quien ha moldeado su carácter de una manera virtuosa. La rectitud moral es clave. La verdad práctica presupone la intervención de la prudencia que evalúa si tal o cual deseo se engarzan o no con la vida buena. No existe verdad práctica sin prudencia⁷²⁶. Sin la rectitud, el deseo práctico no es verdadero, aunque pueda ser eficaz. Aristóteles es claro en el pasaje citado: “el buen estado de la parte que es práctica e intelectual, consiste en la verdad concordante con el apetito recto”⁷²⁷.

Esta necesidad de las virtudes morales para ejecutar la acción presenta cierta analogía con la técnica. A fin y al cabo, prudencia y técnica son ambas virtudes de la la inteligencia práctica⁷²⁸. Pensemos en el caso de un médico que ha estudiado en los libros cómo debe practicarse una apendicectomía. No basta memorizar y comprender las técnicas quirúrgicas; hace falta desarrollar una habilidad para llevar a cabo la extirpación del apéndice. Quizá en un nivel más elemental se encuentra el caso del piano. Yo puedo conocer con qué dedos se debe pulsar cada tecla, pero para lograrlo hace falta un entrenamiento. Esta habilidad no es, al menos en Aristóteles, una cualidad de las manos, sino un hábito de la inteligencia práctica.

⁷²⁵ La cepa platónica de la metáfora “ojos del alma” es innegable. Cfr. *Fedón* 83 a-b (el alma del filósofo contempla lo inteligible) y *República* 533 d 2 (el método dialéctico es el único que saca al ojo del alma del lodazal del engaño y la materia).

⁷²⁶ Esto nos lleva, por supuesto, a otra pregunta. ¿Cómo aprendemos a hacer el bien si somos jóvenes dominados por las pasiones o adultos incontinentes? La precedencia cronológica de la virtud moral sobre el acto de la prudencia reintroduce la circularidad.

⁷²⁷ *Ética nicomáquea* VI, 2 1139^a 29-31

⁷²⁸ La diferencia entre prudencia y técnica, por otro lado, es bien conocida. El prudente no delibera sobre la acción en vistas de un fin particular, sino en vistas del fin primero del ser humano. Delibera sobre la vida en general, no sobre un aspecto de ella.

Análogamente, la virtud moral es el soporte de la ejecución de la acción. Así pues, la virtud moral se requiere aparece al inicio (“Sólo el bueno ve el bien real”), pero también durante la ejecución de la obra (“sólo el bueno puede ejecutar el bien que vió”).

Conclusión

A partir del concepto de verdad práctica se debe entender, como ya he dicho, el estatuto de la ciencia política. La ciencia política de *Nicomáquea I* tiene como propósito facilitar la modelación del carácter de ser humano de cara a su finalidad última. Estudiamos política porque nos interesa promover el bien. De ahí que Aristóteles desaconseje su estudio a los jóvenes quienes, inexpertos y pasionales, no sacarían partido de tales lecciones.

Pero ello no implica la identidad entre ciencia política y prudencia. No es lo mismo escribir la *Ética nicomáquea* que gobernar Atenas; no es lo mismo discutir sobre los tipos de amistad que cultivar la amistad. Las condiciones morales personales influyen decididamente en nuestro conocimiento del bien y, por ende, de la ciencia política. Pero el dominio de la ciencia política no es el *quid* de la prudencia. Y el *érgon* de la prudencia es la verdad práctica

No es posible que haya virtud moral sin prudencia, ni prudencia sin virtud moral. De ahí que cualquier rehabilitación de la razón práctica que no explicita tal entrelazamiento está incompleta. Me temo, por ello, que la lectura gadameriana de Aristóteles no acaba de desprenderse de un deje de racionalismo moderno. Prudencia, virtudes morales y verdad práctica son una tríada indisociable.

APÉNDICE

LA JUSTIFICACIÓN DE LA VIRTUD, DE HOY A ARISTÓTELES

Laura Cortés i Andreu

Stágeira, Estudios Aristotélicos de Filosofía Práctica, Universidad de Barcelona

El filósofo Gary Watson, en su artículo «On the Primacy of Character» (1990), que Gerasimos X. Santas (1997, 261) ha calificado como ambicioso, trata de determinar si la ética de la virtud⁷²⁹ es realmente una teoría ética de un tercer tipo, distinta tanto del utilitarismo como de la deontología. Para tal fin parte de la clasificación de John Rawls de los conceptos más importantes de la teoría moral. Estos serían tres: lo correcto, lo bueno y el valor moral. Observando las relaciones entre los términos de esta clasificación Rawls reconoce dos grandes tipos de teorías. Por un lado, están las teorías que definen lo correcto en términos de lo bueno, que serían todas las de corte utilitarista. Por otro lado, están las teorías que, siguiendo la inspiración deontológica iniciada por Kant, definen lo que es bueno en términos de lo que es correcto. En uno y otro caso el concepto de valor moral, que incluye el de virtud, está subordinado a los otros.

Frente a esto, muchos autores han expresado su descontento con un esquema que, de entrada, impide visiones que den a la virtud un lugar preeminente. Efectivamente, en las últimas décadas la Filosofía Moral ha asistido a la aparición de una nueva corriente, conocida como *virtue ethics*, que puede caracterizarse de forma muy general como un intento de renovación de los estudios éticos a través de la recuperación del concepto de virtud. Distintas ideas sobre el alcance que debería tener esta renovación pueden encontrarse según atendamos a unos autores u otros. En general, podemos distinguir dos grandes tendencias dentro de la *virtue ethics*. Por un lado, la versión fuerte defiende que tanto utilitarismo como deontología, al concebir que el valor moral de los actos puede ser analizado con independencia del valor moral del carácter de quien los realiza, son teorías éticas equivocadas. Su propuesta, en cambio, es erigir toda una nueva teoría ética que

⁷²⁹ La expresión 'teoría de la virtud' se entenderá como sinónima de '*virtue ethics*'.

tenga el concepto de virtud o carácter moral⁷³⁰ en su centro, mientras que las afirmaciones sobre actos morales sean definidas por referencia a este. Por otro lado, las reivindicaciones de la versión moderada se refieren al hecho de que la ética contemporánea se ha concentrado tan sólo en derechos y obligaciones, mientras que ha olvidado cualquier tratamiento de las virtudes. La forma de corregir este error pasaría por la introducción de la discusión de las virtudes en los estudios éticos. No se trata ya de una teoría distinta, sino de reformar o completar las que ya tenemos.

Precisamente por ser más radical, la versión fuerte de la *virtue ethics* promete resultados más interesantes. Por eso, a partir de ahora nos ocuparemos sólo de esta. Antes de continuar, conviene explicitar un poco más lo que se entiende por versión fuerte. Santos (1997, 260) recuerda cuál sería, según Trianosky, una ética de la virtud pura: 1. Al menos algunos juicios sobre la virtud pueden ser validados sin recurrir a juicios sobre la corrección de las acciones, y 2. Es esta bondad antecedente de los rasgos del carácter la que, en último término, hace correcto el acto que lo es. Análogamente, Watson (1990, 451) define una ética de la virtud como aquella teoría en la que cómo es correcto comportarse se explica en términos de cómo es mejor ser en cuanto ser humano. El autor bautiza esto como la afirmación de la primacía explicativa de la virtud⁷³¹. Aquí se tomará esta afirmación como el rasgo distintivo de cualquier planteamiento que pueda incluirse dentro de la versión fuerte de la *virtue ethics*⁷³².

Ahora bien, todo planteamiento que defienda la primacía explicativa de la virtud se ve inmediatamente comprometido a presentar una justificación. Es decir, necesita dar razones para esta prioridad de la virtud, explicar por qué lo correcto debería definirse a partir del carácter virtuoso. El propósito de este artículo es identificar algunos tipos de justificación que se han dado recientemente para legitimar la ética de la virtud como un sistema ético que, en la discusión filosófica, puede estar en pie de igualdad respecto al

⁷³⁰ Se acaba de mencionar 'virtud' y 'carácter moral' como si fueran la misma cosa, mientras que no sólo no es así sino que, más adelante, la diferencia entre ambos hará de línea divisoria a la hora de clasificar diferentes tipos de justificación de la *virtue ethics*. Ciertamente los dos conceptos no son el mismo, pero pueden mencionarse indistintamente cuando se trata de caracterizar la tesis de la preferencia aretaica en el análisis de la acción moral. Es decir, si el centro del interés es el orden de justificación, decir que un acto moral debe definirse por referencia al carácter moral de quien lo hace es equivalente a decir que un acto moral ha de definirse por referencia a la virtud –o vicio– del que es expresión o representación.

⁷³¹ *Claim of explanatory primacy*, Watson 1990, 451.

⁷³² A partir de ahora, y siempre que no se indique lo contrario, cualquier mención de la *virtue ethics* se referirá a la versión fuerte que se acaba de caracterizar.

utilitarismo y a la deontología. Además, se analizará la justificación de la virtud que proporciona el propio Aristóteles para determinar si, en último término, esta puede ser de alguna ayuda en el contexto filosófico actual. Si bien no se pretende analizar todas y cada una de las posibilidades de justificación presentadas por los autores contemporáneos, sí que se tendrán en cuenta, al menos, los esquemas justificativos más importantes. Estas justificaciones serán clasificadas en tres grupos: en la primera parte del artículo se tratarán las justificaciones de la *virtue ethics* focalizadas en el concepto de ‘virtud’; la segunda parte se centrará en la justificación del concepto de ‘carácter moral’; la tercera parte se ocupará de la justificación de Aristóteles. Finalmente, la cuarta parte estará dedicada a las conclusiones. La tesis que se defenderá es que actualmente la *virtue ethics* no puede presentarse como una teoría ética justificada.

1. Virtud

A la hora de justificar la primacía del concepto de virtud, algunos defensores de la *virtue ethics* no han dudado mucho en apelar, presuntamente por motivos aristotélicos, al concepto de *eudaimonia*, felicidad o florecimiento. La idea básica de este tipo de justificación es la siguiente: las virtudes son necesarias en tanto que conducen al florecimiento humano, que se identifica con el máximo bien o felicidad.

Como Gary Watson (1990, 456) indica, este tipo de justificación presenta, en sus versiones más simples, un problema bien patente. Esto es porque adoptar esta idea supone no solamente defender una concepción teleológica de las virtudes, sino también un utilitarismo del carácter. Una vez identificado el bien máximo, se presentan las virtudes como los elementos más útiles para conseguirlo. Pero si se mantiene este modelo maximizante propio del utilitarismo, entonces no es posible afirmar que lo que se defiende es una teoría distinta, contrapuesta tanto a deontología como a utilitarismo. En cambio, simplemente se estaría adoptando la interpretación utilitarista de las virtudes, que la concibe como instrumentos adecuados para un determinado fin o estado de cosas⁷³³.

⁷³³ Hay que notar que una concepción de inspiración aristotélica nunca etiquetaría como instrumento algo que es perfecto de la actividad (*energeia*) de una facultad (*dynamis*), que en el caso de Aristóteles es la racional.

Pero, además del que indicaba Watson, existe un segundo problema en este planteamiento, pues hace falta caracterizar este bien máximo que se ha identificado. Es necesario definir el concepto de florecimiento humano y explicar en qué consiste si se pretende que cumpla el rol fundacional que se le ha asignado en la justificación de la virtud. En otras palabras, no es posible querer explicar la virtud recurriendo a otro concepto mientras dejamos este segundo concepto inexplicado.

Watson ofrece dos posibilidades de diferenciación de la ética de la virtud respecto del utilitarismo del carácter. La primera es la que Gerasimos X. Santas (1997, 265) llama una ética de la virtud constitutiva y se distingue del utilitarismo del carácter por el hecho de considerar la virtud o excelencia humana como algo al menos principalmente constitutivo de la *eudaimonia*, y no sólo instrumental. Es decir, la virtud es el único, o como mínimo el principal, constituyente de lo que es intrínsecamente valioso, i.e., la felicidad. Otra vez, este tipo de justificación puede encontrar soporte textual en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles (Arist. *EN* 1094a-1096a), quizá con mayor razón que en el caso anterior.

Pero, según Watson (1990, 457), esta maniobra no permite, aún, asegurar suficientemente la originalidad de la ética de la virtud. Esto es porque, como justifica el autor (1990, 458), nos encontramos con una postura equivalente al perfeccionismo, que es considerado una ética del resultado, la cual es, a su vez, una ética conseqüencialista. Se vuelve, pues, a la dificultad de desmarcar la ética de la virtud de sus dos grandes rivales⁷³⁴.

La segunda posibilidad propuesta por Watson para escapar al utilitarismo del carácter es el esquema que él mismo adopta. Tal i como Santas (1997, 261) lo expone, éste quedaría así:

1. Vivir una vida característicamente humana (funcionar bien como ser humano) requiere poseer y ejemplificar ciertos rasgos, T.
2. Por lo tanto, T son excelencias humanas y, en consecuencia, hacen de sus poseedores buenos seres humanos.
3. Actuar de manera W está en concordancia con T (ejemplifica o es contrario a T).
4. Por lo tanto, W es correcto (bueno, o malo).

⁷³⁴ Santas (1997, 264) sugiere, en cambio, que en realidad los problemas que presenta esta postura provienen del hecho de que la relación entre virtud y bien no queda del todo clara.

Aquí en ningún momento es necesaria la apelación a la idea de un estado de cosas valioso o un resultado del que deriva la significación moral. Por lo tanto, se evita la afiliación a una ética del resultado y, más allá, a una ética consecuencialista, preservando así la originalidad de la ética de la virtud. Por el momento, pues, este es el único esquema que permite justificar la virtud sin abandonar la afiliación a la *virtue ethics*. Sin embargo, hay que constatar que el punto de partida de la argumentación se encuentra en una descripción del ser humano que puede resultar problemática. ¿Es esta descripción empírica? Si es así, ¿qué datos pueden presentarse para defenderla? Y, si no es empírica, ¿es normativa?, ¿cómo podemos defender esta normatividad, si no es apelando a datos empíricos? En realidad se ha vuelto al segundo problema identificado más arriba con respecto a las justificaciones que apelan a la idea de florecimiento: justificar la virtud mediante otra noción desplaza la necesidad de dar razones hacia un concepto diferente, pero en ningún caso la elimina.

2. Carácter moral

Algunos autores han visto la llave para la justificación de la *virtue ethics* en la idea de carácter virtuoso. Es decir, en vez de intentar apoyarse en otros conceptos – felicidad, bien máximo, florecimiento-, prueban de justificar la idea de virtud en ella misma. De esta manera, la noción de virtud, entendida como el carácter de individuos paradigmáticos, funcionaria como principio a partir del cual se demuestra el resto pero que tiene que quedar, él mismo, indemostrado. Es decir, en la discusión ética el punto final de cualquier argumentación, dónde no se puede ir más allá que señalar la obviedad de los hechos, sería la apelación al carácter moral bueno de individuos paradigmáticos⁷³⁵. Como esta obviedad no necesariamente es tal para el partidario de otra propuesta ética, el defensor de la *virtue ethics* tiene que encontrar la manera de convencerle sobre la necesidad y utilidad de fijarse en estos individuos ejemplares. A continuación se analizará el intento de hallar esta manera que se encuentra en el artículo de Harold Alderman «By Virtue of a Virtue» (1997).

⁷³⁵ La múltiples referencias de Aristóteles al *phronimos* respaldarían esta idea.

El autor reconoce que la centralidad de la apelación al carácter moral que defiende necesita justificación (1997, 149). Y no la rehúye, sino que, valiéndose de la ayuda de Karl Jaspers, intenta responder a las dos principales preguntas que pueden hacerse a tal respecto: 1. ¿Cómo se puede individuar o reconocer a un carácter moral paradigmático? y, 2. ¿Cómo puede este individuo ser apropiadamente imitado?

Respecto a la primera pregunta, Alderman contempla inmediatamente la duda sobre la posibilidad de una especificación clara de qué individuos cuentan como paradigmáticos de un carácter moral bueno o virtuoso. De entrada, se podría objetar contra esta posibilidad el temor que distintos grupos determinados tomen como individuos paradigmáticos aquellos que mejor representen su identidad común. Así, los médicos, los matemáticos y los filósofos tendrían cada uno su modelo ejemplar.

La respuesta del autor a esta objeción es triple: 1. Las diferencias en características como la clase, el oficio o el talento no necesariamente han de afectar la elección de los individuos paradigmáticos más de lo que afecta a la elección de derechos, reglas y bienes considerados obvios y fundamentales por los teóricos éticos. 2. Si, en efecto, este tipo de diferencias afectan una lista de derechos, reglas, bienes o individuos paradigmáticos principales, esto no habla en contra de la posibilidad de elaborar una lista no parcializada. 3. El hecho de que un grupo de personas adopten ya sea una regla, derecho, bien o individuo paradigmático, no significa que esto sea razonable. Evidentemente, hacen falta argumentos.

Lo que se puede extraer de estos tres puntos son las siguientes conclusiones: a) una propuesta ética que responda a la pregunta sobre la justificación con la noción de carácter moral no necesariamente pone más en peligro sus pretensiones de objetividad de lo que lo hacen utilitarismo y kantismo (al menos en algún sentido), b) las deficiencias detectables que amenazan esta objetividad no necesariamente la impiden y c) esa objetividad no se convierte en tal sólo por el hecho de proclamarla. Sin embargo, toda esta información aún no dice nada sobre qué procedimientos permiten especificar cuáles son los individuos paradigmáticos. El lector encuentra rápidamente una pista sobre esto, pues Alderman anuncia su defensa de la idea de que es lógicamente necesario especificar un conjunto común de rasgos del carácter compartido por todos los individuos paradigmáticos. Esta

idea, dice, no resulta más osada que la posibilidad, defendida a menudo, de un conjunto universal de derechos, bienes o reglas.

Ahora bien, como no podría ser de otra manera, la pregunta siguiente es: ¿cuáles son estos rasgos del carácter del hombre ejemplar? El intento de Alderman de responder a esta cuestión consiste en identificar, a modo de tentativa, unas características que permitirían identificar al individuo paradigmático el carácter del cual, a su vez, ha de servir de guía para la individuación y ordenación de los rasgos disposicionales –virtudes– que se buscan. Admitiendo que esto sea posible, las pistas que da Alderman son bien escasas y, de hecho, él mismo admite que pretende defender su postura «[...] even while acknowledging that no such set of traits is to be found on this chapter» (1997, 149).

Finalmente, Alderman cita, siguiendo a Jaspers, los casos de Buddha, Cristo y Confucio como ejemplos paradigmáticos que demuestran cómo, en diferentes tradiciones, el carácter es la última instancia de apelación moral y lo que ha servido de base para el desarrollo institucional e intelectual de la tradición en cuestión. Según el autor, este hecho histórico, unido a la asunción que la tarea de la filosofía es la de clarificar las prácticas comunes y no teorizar sin tenerlas en cuenta, debería convencernos de la importancia primordial del carácter moral.

Aquí se puede objetar inmediatamente que las prácticas establecidas por los ejemplos son diferentes en cada tradición. O, dicho de otra forma, siendo todos ejemplos, Buddha y Cristo presentan diferencias significativas entre ellos. A esto Alderman responde que las similitudes son mucho mayores que las diferencias, ya que existe un núcleo de comportamiento bueno representado por todos ellos.

Pero, aunque ejemplos como los citados, y aún otros como Moisés o Mohammed constituyen, sin duda, paradigmas para el desarrollo de grandes tradiciones religiosas, culturales y de pensamiento, esto no significa que puedan servir para justificar la teoría de la virtud. Ciertamente, estos modelos han sido, son y serán tales para multitud de personas en todo el mundo. Y aún así, esto no demuestra que

[...] virtue (i.e. the character of paradigmatic individuals) is the primary moral category and that it is neither reducible to nor dependent upon either some rule or some other notion of the good»(1997, 162)

Es decir, es dudoso que la existencia de estos modelos, por innegable que sea, garantice que todas las afirmaciones sobre actos morales puedan ser analizadas por referencia al carácter moral. Un interlocutor puede pertenecer a nuestra misma tradición y, aún así, no aceptar su figura o figuras paradigmáticas, o ni siquiera ninguna otra, como explicación de su acto moral correcto.

La segunda pregunta planteada al inicio de la sección, esto es, cuál es la manera de decidir sobre la correcta imitación del ejemplo moral, es dividida por Alderman en dos vertientes. Como problema intra-tradicional se refiere a la imitación del individuo paradigmático de una tradición por parte de los miembros integrantes de ésta. La respuesta del autor es la siguiente:

One knows that one appropriately imitates Christ if one lives as a viable member of a community whose task is to know what 'appropriate' means in a tradition that takes such an imitation as the bottom line of moral argument. The test is, of course, the same for the Buddhist, Confucian and even the Socratic traditions; and in all cases it is true that one never knows if the test of 'appropriateness' is perfectly met. But his sort of objection also holds for rights, rule or goodness theories: Have I really acted in such a way as to maximize utilitarian happiness? Have I really properly generalized some Kantian maxim? (1997, 151-2)

Así pues, la respuesta de Alderman al problema intra-tradicional es que tanto utilitarismo como kantismo también lo tienen. Y, aún así, el autor considera que el tipo de teoría que él defiende queda en más buena posición que sus rivales, porque dispone tanto de prácticas tradicionales como de argumentos filosóficos, mientras que las otras dos sólo cuentan con los argumentos. Sin embargo, se puede responder, esta presunta superioridad debe ponerse en suspenso hasta ver la calidad de esos argumentos filosóficos.

El aspecto extra-tradicional del problema de la correcta imitación es la duda sobre si un individuo puede emular correctamente al ejemplo paradigmático de una tradición diferente de la suya. A grandes rasgos, la respuesta del autor es que este problema resulta superfluo si tenemos en cuenta que la dimensión universal del carácter humano garantiza

la equivalencia de imitar a uno u otro ejemplo. No podemos objetar que Alderman no da razones para legitimar un dominio común de experiencia entre todos los seres humanos, aunque el presente trabajo no se ocupará de analizarlas. Basta notar que la respuesta del autor a la cuestión extra-tradicional nos devuelve a la dificultad intra-tradicional.

3. Aristóteles

Veamos cuál es, en caso de que exista, la estructura de justificación de la virtud que proporciona el propio Aristóteles en su *Ética Nicomáquea*. En I.7, y después de haber hecho diversas digresiones sobre la pertinencia de la ciencia ética a la política y las divergencias entre las personas sobre la naturaleza de la felicidad, Aristóteles vuelve a encarar frontalmente la pregunta sobre cuál es el fin último de todas nuestras acciones.

Pero los fines de nuestras acciones son diversos y algunos los elegimos por otras cosas. Así, por ejemplo, una flauta o cualquier otro instrumento es un fin, pero no lo elegimos por él mismo, sino, podríamos decir, por el goce que nos produce. O, quizás, por la ejercitación mental que supone el aprender a tocarlo. En cambio, dice Aristóteles, hay fines que se buscan por sí mismos y nunca por causa de otra cosa. Estos son más perfectos que los que se buscan por otra cosa, y también más perfectos que aquellos que a veces se buscan por sí mismos, y a veces por otra cosa. «Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser, sobre todo, la felicidad [...]» (Arist. *EN* 1097a34-35).

Por lo tanto, el fin último del hombre, o aquello que todos buscamos por sí mismo y no por nada más, no es otra cosa que la felicidad o *eudaimonia*. Aristóteles añade:

Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. [...] Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad. (Arist. *EN* 1097b7-15)

La felicidad no sólo es aquello perfecto, en tanto que se desea en ella misma y no por nada ulterior, sino que también es aquello autosuficiente. Es decir, la vida feliz no necesita que se le añada nada más.

Con esta argumentación, Aristóteles no sólo señala la identificación del fin último con la felicidad, algo que cualquier hombre puede hacer si se ocupa mínimamente de reflexionar sobre el objetivo único y final de toda su vida tomada unitariamente. Más importante aún, el filósofo apunta una caracterización mínima de la felicidad por medio de la introducción de dos límites formales en este concepto: perfección y autosuficiencia⁷³⁶.

Asimismo, esto aún no dice nada sobre el contenido de este concepto. En efecto, entre los hombres encontramos una gran divergencia de opiniones respecto a esto, ya que algunos piensan que este contenido es la riqueza, otros el placer, otros la virtud, etc. Es decir, todos coinciden en dar nombre –*eudaimonia*– al fin último, pero no están de acuerdo en determinar en qué tiene que consistir. En este punto, Aristóteles ofrece su propia explicación sobre cuál es este contenido de la felicidad. Nos encontramos, ni más ni menos, con la presentación del famoso argumento del *ergon*, que constituye una pieza clave de la ética aristotélica. Sintético, complicado y oscuro como se presenta⁷³⁷, este argumento es la marca más genuinamente aristotélica de toda la estructura argumentativa que justifica la virtud. Se puede resumir así:

1- Quizás conseguiríamos exponer de forma más clara qué es *eudaimonia* si conseguimos averiguar la función del hombre.

2- En el caso del flautista, el escultor y, en general, de todos los que realizan alguna función o actividad, parece que aquello bueno y el bien está en realizar bien la función propia. Así pues, también diríamos del hombre en general que su bien está en realizar bien su función, si encontramos alguna función que le es propia.

3- En efecto, así como cada parte del cuerpo y cada órgano tiene su función, parece que el hombre ha de tener también alguna función propia de él. Esta no puede ser la simple nutrición y el crecimiento, porque las plantas también participan de esto, ni tampoco la función sensitiva, que el hombre comparte con el resto de animales.

⁷³⁶ Según Annas (1993, 39) Aristóteles es el primer filósofo en explicar estos límites formales como parte de una teoría explícita.

⁷³⁷ Arist. *EN* 1097b22-1098a18. En el artículo citado Santas se refiere a la interpretación de David Keyt como aquella que mejor nos puede ayudar a entender el argumento del *ergon*. Se puede añadir la de Hutchinson (1986), que es detallada, exhaustiva y se sirve de todos los textos éticos del Estagirita para reconstruir de la forma más completa posible el argumento aristotélico.

4- Eliminadas las otras opciones, tenemos que la función propia del hombre tiene que ser la actividad propia del ente que tiene razón.

5- Sin embargo, decimos que el hombre tiene razón tanto en sentido pasivo, porque obedece a la razón, como en sentido activo, porque piensa y posee la razón. Hemos de tomar el hecho que la función propia del hombre es la razón según la segunda acepción, ya que es primordialmente en esta que concebimos al hombre como un ser racional.

6- Tenemos, pues, que la función específicamente propia del hombre es la actividad de su alma de acuerdo con la razón, y que el hombre será un hombre bueno si realiza bien esta función suya. Ahora bien, lo que añade excelencia a cualquier obra, es decir, lo que hará que esta función propia del hombre se realice bien, es la virtud.

7- Por lo tanto, diremos que la función propia del hombre es vivir una vida racional de acuerdo con la virtud.

El concepto de función realiza el nexo entre virtud y *eudaimonia*. Se ha dicho ya que todos los hombres están de acuerdo en que el fin último de nuestras acciones es la felicidad. Entonces, si se hace equivaler la *eudaimonia* con el desarrollo excelente de la función propia del hombre, y se explica que esta excelencia no es otra cosa que la virtud, resulta claro que el hombre feliz no será otro que el virtuoso. Aquí podría concluir la justificación aristotélica de la virtud: la virtud es necesaria en cuanto es causa del desenvolvimiento excelente de la función propia del hombre y, por eso, de su felicidad. Pero puede parecer que aquel contenido del concepto de felicidad que se buscaba no queda aún completamente definido sólo con esta estructura. Faltaría una exposición más detallada de qué es la virtud, cuántas hay y en qué consisten, además de una caracterización de ese tipo de hombre que posee las virtudes y, por ello, es un hombre *eudaimon*.

Ciertamente, a Aristóteles no le pasa por alto la necesidad de estas explicaciones. Así, casi inmediatamente después del argumento del *ergon* se ocupa –libro II- en definir la virtud, y seguidamente dedica gran parte del libro III, los libros IV, V y VI enteros, y el apéndice que constituye el libro VII, al tratamiento exhaustivo de las virtudes –éticas y dianoéticas-. Además, a lo largo de esta extensa exposición, principalmente en el libro VI, encontramos diversas alusiones y descripciones del hombre virtuoso o *phronimos* que ayudan a forjar una imagen de este. En último término, el carácter del hombre virtuoso

proporciona la sustancia que se busca para la definición de *eudaimonia*. Finalmente, en el libro X, Aristóteles concluye la *Ética Nicomáquea* volviendo a tematizar explícitamente el contenido de la felicidad y estableciendo el nexo entre ética y política que cierra su tratado. Es aquí, en la referencia final del Estagirita al contenido de la felicidad, donde tiene su punto de partida la polémica discusión entre fin inclusivo y exclusivo. En efecto, desde que Hardie formulara esta dicotomía ha tenido lugar una controversia extensa y larga, ocupando a autores tan destacados como J. L. Ackrill, R. Kraut, T. Irwin, S. Broadie y R. Crisp. Aunque este tema tiene una relación directa con lo que aquí tratamos, convendrá eludirlo por evidentes razones de adecuación espaciotemporal.

En definitiva, lo que resulta claro es que no sólo se puede decir que Aristóteles proporciona una justificación de la virtud, sino que la estructura de esta justificación coincide, prácticamente, con la estructura de toda la *Ética Nicomáquea*. Así pues, es posible afirmar que el concepto aristotélico de virtud encuentra su sentido, su significación y su poder plenos sólo en el interior del sistema completo que lo alberga.

4. Conclusión

En las dos primeras partes de este artículo se han expuesto diversas estrategias de justificación de la *virtue ethics*. Se ha visto, por un lado, la dificultad de justificar el concepto de ‘virtud’ manteniendo, a la vez, la originalidad de la teoría de la virtud respecto a las teorías éticas rivales. El único esquema que parece satisfacer ambos requisitos es el presentado por Watson y citado por Santas. Por otro lado, se ha analizado un intento de justificación centrado en la noción de ‘carácter moral’. La conclusión que puede sacarse de este análisis es que el intento resulta fallido, pues las dos preguntas principales respecto al carácter moral –i.e., cómo identificarlo y cómo imitarlo– no quedan satisfactoriamente resueltas. La tercera parte del trabajo, dedicada a la justificación ofrecida por Aristóteles para su ética de la virtud⁷³⁸, ha mostrado que no sólo el concepto de ‘virtud’ encuentra justificación dentro de la teoría aristotélica sino que, de alguna forma, la estructura toda de dicha teoría es lo que ejerce el poder justificativo.

⁷³⁸ En este caso la sinonimia entre *virtue ethics* y ética de la virtud resultaría anacrónica, pues el primer término se refiere exclusivamente a propuestas contemporáneas.

De entre las propuestas contemporáneas, parece que la única que no queda rechazada de plano por las propias pretensiones de la *virtue ethics* es la de Watson. Ahora bien, el punto de partida de su argumentación se encuentra en la idea de «vivir una vida característicamente humana», o «funcionar bien como ser humano». Pero esta es, ni más ni menos, la idea que, como se ha visto, utiliza el propio Aristóteles para realizar la conexión entre virtud y felicidad, que en último término justifica las virtudes. En Watson la noción de *ergon* no aparece en ningún momento, pero el recurso a la función propia del hombre en cuanto tal es, en el fondo, el mismo. Esta coincidencia nos deja en la siguiente situación: a falta de un examen más exhaustivo de las múltiples propuestas contemporáneas, lo que se ha visto revela que la única estructura justificativa actual de la virtud que no presenta problemas inmediatos es, precisamente, aquella formulada al más puro estilo aristotélico. Es decir, el análisis de las principales estrategias justificativas presentadas desde la *virtue ethics* sugiere que, en definitiva, tal vez la justificación de la virtud tendrá que ser de tipo aristotélico o no ser en absoluto.

Pero, más importante aún, también sugiere que la filosofía sola no dispone de las herramientas necesarias para poder justificar una teoría como la *virtue ethics*. Esto es porque la inescapable apelación a la idea de una naturaleza característicamente humana – ya sea expresada como *ergon*, buen funcionamiento del ser humano o florecimiento- requiere un tipo de justificación que ya no es filosófica, sino empírica. Es decir, en el momento en que se recurre a la naturaleza humana se traspasan los límites de la filosofía. Esto no significa que la filosofía tenga que quedar muda, pero sí que necesita, para continuar hablando, ofrecer un tipo de pruebas que sólo pueden proceder de otras disciplinas, primordialmente la psicología. Por lo tanto, a la espera de estas pruebas -y admitiendo que pueden existir propuestas no analizadas aquí que obligarían a modificar nuestra tesis- hemos de concluir que la *virtue ethics* aún no está en condiciones de presentarse como una teoría ética justificada.

VULNERABILIDAD, DEPENDENCIA, INDEPENDENCIA Y SUS IMPLICACIONES ÉTICAS EN ALASDAIR MACINTYRE Y MARTHA NUSSBAUM

Ignasi Llobera

***Stágeira*, Estudios Aristotélicos de Filosofía Práctica, Universidad de Barcelona**

Tanto Martha Nussbaum en *The Fragility of Goodness* (1986) como Alasdair MacIntyre en *Dependent Rational Animals* (1999) han prestado recientemente especial atención a la vulnerabilidad humana, defendiendo ambos que ésta tiene implicaciones importantes para la filosofía práctica.

Los intereses filosóficos de MacIntyre y de Nussbaum son divergentes: mientras Nussbaum dedica su atención a la importancia de las emociones para la ética y la política, como también al rol de las capacidades (*capabilities*) para construir una sociedad liberal mejor, MacIntyre se ha dedicado más al desarrollo moral de los seres humanos y al tema de las virtudes.

Pese a estas diferencias, ambos filósofos se reclaman aristotélicos y su concepción de los seres humanos no es contradictoria: ambos enfatizan la importancia ética y política del hecho que los seres humanos somos una especie de animales, que somos vulnerables y consecuentemente dependientes los unos de los otros. Por esto, y siguiendo al Prof. John Haldane⁷³⁹, defendemos aquí que la síntesis de ambos autores es posible por lo menos en este aspecto, resultando de ello una concepción aristotélica de los seres humanos como animales vulnerables y dependientes⁷⁴⁰ que reforzará ambas teorías.

1. Vulnerabilidad humana, dependencia e independencia

⁷³⁹ Vid. John Haldane, 'Recognising Humanity', *Journal of Applied Philosophy* 25(2008), pp. 301-313.

⁷⁴⁰ Tanto MacIntyre como Nussbaum en algunas ocasiones hablan de la vulnerabilidad y dependencia propias de las personas discapacitadas. En el presente artículo este tema no será tratado por dos motivos: en primer lugar, no es relevante para la tesis que se defiende; en segundo lugar, este tema merece un tratamiento más detallado y exhaustivo del que se le podría dar aquí. Así pues, en el presente artículo solamente se tratará de la vulnerabilidad y dependencia intrínseca a todos los seres humanos, intrínseca a los seres humanos en cuanto tal. Quede también sin resolver si la vulnerabilidad y dependencia propias de las personas discapacitadas es distinta a la vulnerabilidad y dependencia intrínseca a los seres humanos en cuanto tal sólo en grado o también en cualidad.

Frans de Waal identificó la tendencia humana a definirnos como seres que estamos por encima del mundo animal y de su vulnerabilidad corporal, y acuñó el término ‘antroponegación’ (*anthropodenial*) como la “[...] blindness to the humanlike characteristics of other animals, or the animal-like characteristics of ourselves.”⁷⁴¹ Según Nussbaum, el antroporechazo no es sólo una posición intelectual perniciosa, sino también una causa de deformación de las emociones y, por lo tanto, una causa de depravación moral⁷⁴². Por su parte, MacIntyre habla del prejuicio cultural heredado que divorcia el presente humano de su historia evolutiva⁷⁴³. Este prejuicio cultural niega la vulnerabilidad y dependencia humanas, y presupone un error de reconocer adecuadamente la dimensión corporal de nuestra existencia. Esto puede ser detectado en las teorías filosóficas que defienden que nuestra racionalidad está, de alguna forma, separada de nuestra animalidad. Consecuentemente, olvidamos nuestros cuerpos y cómo nuestra forma de pensar es la forma de pensar de una especie animal.

Con Aristóteles, tanto MacIntyre⁷⁴⁴ como Nussbaum⁷⁴⁵ reconocen que los seres humanos somos una especie animal más. En cuanto animales, los seres humanos somos vulnerables a muchos tipos de aflicciones, daños y perjuicios. En palabras de Nussbaum: “[...] human lives [are] lives of vulnerable animals in a world of significant events that we do not fully control.”⁷⁴⁶ Pero no se trata sólo que nuestro cuerpo sea intrínsecamente vulnerable a los mismos daños y perjuicios que otros animales – como los delfines, por

⁷⁴¹ Frans de Waal, ‘Are We in Anthropodenial?’, *Discover* 18(1997)7, pp. 50-53.

⁷⁴² Martha C. Nussbaum, ‘Compassion: Human and Animal’. Lecture delivered at William Alason White Institute, New York, January 23rd 2009.

⁷⁴³ Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago and La Salle: Open Court, 1999), p. 4-5.

⁷⁴⁴ MacIntyre identifica su concepción de los seres humanos con la aristotélica, pero no sólo con ésta. De acuerdo con MacIntyre, Aristóteles es el filósofo que toma la animalidad humana más seriamente. Pero también encuentra algunos obstáculos en los textos aristotélicos para el reconocimiento del hecho que el ser humano es intrínsecamente vulnerable y dependiente. El más importante de estos obstáculos es la concepción aristotélica del hombre magnánimo (*megalopsychos*, *NE IV.3*), quien sufre la fantasía de ser autosuficiente. Por esto dice MacIntyre que vuelve Aristóteles contra Aristóteles mismo, algunas veces con la ayuda de Tomás de Aquino, quien defiende que “[...] no one, not even the most self-sufficient of human beings, can dispense with the assistance of others [...]”. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, p. 5.

⁷⁴⁵ En *Frontiers of Justice*, Nussbaum explica que su *Capabilities Approach* reconoce que “[...] we are needy temporal animal beings who begin as babies and end, often, in other forms of dependency.” (p. 158). Nussbaum niega que su forma de entender los seres humanos sea kantiana ni humeana. Por el contrario, en general la identifica con la forma aristotélica de entender los seres humanos.

⁷⁴⁶ Martha C. Nussbaum, *Hiding From Humanity: Disgust, Shame, and the Law* (Princeton: Princeton University Press, 2004), p. 7.

usar el ejemplo de MacIntyre –, es decir vulnerables a enfermedades, heridas, predadores, malnutrición, hambre, etc. Además de esto, las características únicamente humanas también son vulnerables a muchos agentes y condiciones puesto que son las características de un animal, como la capacidad lingüística o racional-evaluativa. Por lo tanto, los seres humanos somos vulnerables tanto físicamente como racionalmente.

En cuanto animales vulnerables, los seres humanos somos dependientes los unos de los otros. Dado el hecho que nadie puede arreglárselas con la mayoría de sus vulnerabilidades por sí solo, todos necesitamos alguien que nos cuide durante algunos períodos de nuestras vidas (si no durante toda nuestra vida). Ejemplos claros de esto son la infancia, las enfermedades graves, la tercera edad, momentos en que las personas somos menos capaces de arreglárnoslas con nuestras vulnerabilidades por nosotros mismos y, por lo tanto, devenimos dependientes de los otros.

Hemos dicho que los seres humanos somos vulnerables de muchas maneras, y por lo tanto también seremos dependientes de muchas maneras. Ni MacIntyre ni Nussbaum han explicado sistemáticamente las formas en que los seres humanos somos dependientes, pero ambos parecen reconocer la multiplicidad de estas formas. En este punto, podemos seguir la propuesta de John Haldane. En su *Practical Philosophy: Ethics, Society and Culture*, Haldane cubre toda la vulnerabilidad y consecuente dependencia humana en la siguiente clasificación: “[...] through our inclining and in our declining years, we depend on others: materially, educationally, intellectually and morally.”⁷⁴⁷ Los seres humanos no somos sólo *materialmente* vulnerables y dependientes en el sentido aristotélico, lo que incluye tanto las vulnerabilidades y dependencias corporales como emocionales, sino también *moralmente e intelectualmente* vulnerables y dependientes, es decir que tanto nuestra racionalidad práctica como la especulativa son vulnerables y dependientes. Además, el desarrollo humano también es vulnerable de muchos tipos de aflicciones, daños y perjuicios, por lo tanto los seres humanos también somos *educacionalmente* dependientes.

⁷⁴⁷ John Haldane, *Practical Philosophy. Ethics, Society and Culture* (Exeter: Imprint Academic, 2009), p. 79.

Si los seres humanos somos intrínsecamente y globalmente vulnerables y dependientes, ¿significa esto que somos completamente incapaces de ser independientes?

El *Capabilities Approach* de Nussbaum constituye la fundamentación de una teoría política y social liberal; el estándar de libertades políticas y civiles figura de forma prominente en el contenido de la lista de las diez capacidades (*capabilities*) centrales. Se hace énfasis repetidamente de la importancia del individuo y del derecho de los individuos a dar forma a sus propias vidas de acuerdo con su propia concepción del bien. El sexto elemento de la lista que nos ofrece en *Creating Capabilities. The Human Development Approach* es:

“6. Practical Reason. Being able to form a conception of the good and to engage in critical reflection about the planning of one’s life. (This entails protection for the liberty of conscience and religious observance.)”⁷⁴⁸

Por lo tanto, para la propuesta política y social liberal de Nussbaum la independencia racional de cada individuo es de una gran importancia, resulta central.

Por otro lado, es por todos conocido que MacIntyre no tiene la intención de defender una teoría política y social liberal. Aunque su filosofía es a veces clasificada como comunitarista, él mismo niega repetidamente este rótulo⁷⁴⁹. Pese a eso, a algunos de sus lectores les parecerá sorprendente la defensa de la independencia y autonomía individual que hace en *Dependent Rational Animals*:

“Modern moral philosophy has understandably and rightly placed great emphasis upon individual autonomy, upon the capacity for making independent choices.”⁷⁵⁰

⁷⁴⁸ Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011), p. 34.

⁷⁴⁹ Vid. Alasdair MacIntyre, ‘I’m Not a Communitarian, But...’, *The Responsive Community* 1(1991), pp. 91-92. Vid. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, p. 142.

⁷⁵⁰ MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, p. 8.

Pero un lector atento podrá reconocer esta idea a lo largo de su obra. Por lo tanto, MacIntyre también reconoce la gran importancia que tiene la independencia racional de cada individuo.

Tanto MacIntyre como Nussbaum defienden dos ideas que a primera vista parecen contradictorias. Por un lado, defienden la vulnerabilidad y dependencia intrínsecas al ser humanos. Por otro lado, defienden la importancia de la independencia en los seres humanos. Para entender cómo hacen compatible ambas afirmaciones, expliquemos cuatro puntos centrales de sus teorías respectivas que resultan, una vez más, compartidas en ambos autores:

- A) La dependencia y la independencia son aspectos complementarios y una cuestión de grado.
- B) El grado de dependencia e independencia de una persona cambia en relación con su desarrollo.
- C) El estado de independencia de un ser humano nunca es de absoluta independencia ni tampoco permanente en el tiempo.
- D) Mediante la educación, podemos devenir razonadores prácticos independientes.

A) La dependencia y la independencia son aspectos complementarios y una cuestión de grado

Tanto MacIntyre como Nussbaum defienden que existe una escala gradual de vulnerabilidad en la que todos los seres humanos están situados. Ambos reconocen que algunos seres humanos son naturalmente más vulnerables que otros y, por lo tanto, más dependientes de otros.

Un ejemplo de vulnerabilidad corporal ayudará a entender lo que defienden. Diferentes personas tienen distintas tendencias a coger catarras. Es decir: diferentes personas tienen diferente vulnerabilidad a los catarras. Todos conocemos a alguien que coge un catarro serio cada invierno, como también todos conocemos a alguien que parece no haber cogido nunca un catarro. Pese a eso, no hay nadie totalmente inmune a las enfermedades; cada ser humano es vulnerable, en algún grado, a las enfermedades graves

que le pueden poner en una situación extrema de dependencia de otros por su cuidado y recuperación de la salud.

Lo mismo puede mostrarse con las habilidades racionales. Diferentes personas están naturalmente más o menos capacitadas racionalmente. Algunos pueden entender rápidamente los razonamientos matemáticos y los argumentos abstractos, mientras otros pueden necesitar más tiempo y ayuda para llegar a la misma comprensión. Diferentes personas están predispuestas de forma distinta a la vulnerabilidad racional como pueden ser la falta de atención, los errores de razonamiento, etc. Es decir: diferentes personas necesitan pensar *con* otros en distintos grados.

Tanto MacIntyre como Nussbaum defienden que no existen personas invulnerables, que todos los seres humanos somos en algún grado vulnerables y, por lo tanto todos los seres humanos somos en algún grado dependientes de los otros.

B) El grado de dependencia e independencia de una persona cambia en relación con su desarrollo

No sólo la vulnerabilidad y dependencia cambian en grado en distintas personas, sino que además la vulnerabilidad y dependencia de una misma persona cambia en el tiempo en relación con su desarrollo, que responde a factores tanto naturales como sociales.

Para usar los mismos ejemplos que antes, la vulnerabilidad de las personas a coger catarros varía en relación con su desarrollo; sus sistemas inmunológicos son más o menos vulnerables a las enfermedades dependiendo de su desarrollo. Esto depende, en cierta medida, del desarrollo natural de la persona: los bebés y la gente mayor típicamente tienen un sistema inmunológico más vulnerable que las personas adultas en su mejor momento de salud. Pero esto también depende del desarrollo social de la persona: el sistema inmunológico se desarrolla de forma distinta dependiendo de las circunstancias y su propia historia en general. Por ejemplo, alguien que lleve una dieta sana y haga ejercicio regularmente tendrá típicamente un sistema inmunológico más resistente a las enfermedades.

Las capacidades intelectuales, tanto especulativas como prácticas, también cambian en relación con el desarrollo natural y social de las personas. Es obvio que las

capacidades intelectuales de un niño no son normalmente las mismas que las de un adulto o una persona mayor.

C) El estado de independencia de un ser humano nunca es de absoluta independencia ni tampoco permanente en el tiempo

Cuando alguien está en el mejor momento de su vida goza de relativa independencia pero siempre siendo vulnerable y dependiente en cierto grado. La independencia de un ser humano siempre es relativa, nunca es absoluta. La noción moderna de ciudadano como un adulto racional independiente es siempre, en cierta medida, una ilusión⁷⁵¹. Incluso en su mejor momento, las personas son siempre vulnerables y dependientes lo que, según MacIntyre y Nussbaum, la modernidad ha negado o por lo menos ignorado. MacIntyre señala cómo todo el mundo, incluso en su mejor momento, necesita de otros para conseguir sus metas.

Además de ser siempre relativa, la independencia humana no es permanente: en la medida en que nos hacemos mayores, los seres humanos devenimos más y más vulnerables, y por lo tanto dependientes. La relativa independencia de un ser humano siempre puede ser interrumpida por una enfermedad grave o por la muerte inesperada, a la que todos los seres humanos somos siempre vulnerables en algún grado.

D) Mediante la educación, podemos devenir razonadores prácticos independientes

MacIntyre explica la transición crucial que experimentamos gracias a la educación, desde razonadores prácticos dependientes a razonadores prácticos independientes: “[...] to make the transition from accepting what we are taught by those earliest teachers to make our own independent judgments about goods [...].”⁷⁵² Pese a eso, incluso como razonadores prácticos independientes continuamos dependiendo de otros en un sentido importante porque aunque en general somos el máximo juez de nuestro propio bien, esto no es siempre así. Otra gente puede estar mejor posicionada para hacer juicios sobre nuestro propio bien, como por ejemplo doctores, entrenadores (en el caso de atletas) y también, incluso, los amigos. Es decir: “[...] [a]bout both goods in general and our own good in

⁷⁵¹ Vid. Iris Murdoch, “The Idea of Perfection” en Murdoch, *The Sovereignty of Good*, London and New York, Routledge, Routledge Classics, [1971] 2007, p. 1-44. Específicamente, p. 6.

⁷⁵² MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, p. 71.

particular we have to learn from others, if we are to be able to judge truly of ourselves [...].”⁷⁵³ MacIntyre afirma que la independencia a veces requiere que, si tenemos buenas razones por hacerlo, tenemos que defender y actuar de acuerdo con nuestras propias conclusiones aunque sean contrarias al juicio de todos los que nos rodean⁷⁵⁴.

Volvamos ahora a nuestra pregunta inicial: ¿Somos los seres humanos completamente incapaces de ser independientes?

Los seres humanos son siempre en algún grado dependientes en virtud de su naturaleza animal y su vulnerabilidad intrínseca integral. El grado de la vulnerabilidad, dependencia e independencia de un ser humano es siempre relativo a tres factores. Primero, su vulnerabilidad depende de sus características y habilidades naturales: por ejemplo, ser más o menos naturalmente vulnerables a enfermedades. Segundo, también depende del estado de desarrollo natural en el que se encuentre: por ejemplo, los bebés y la gente de la tercera edad tienen, típicamente, sistemas inmunológicos menos resistentes y, por lo tanto, son típicamente más vulnerable a enfermedades que las personas en su mejor momento. Tercero, su vulnerabilidad depende del desarrollo social, tanto pasivo (la polución puede dañar seriamente el sistema inmunológico y aumentar la vulnerabilidad de algunas personas a enfermar) como activo (alguien que lleva una dieta equilibrada tiene típicamente un sistema inmunológico más resistente y por lo tanto es menos vulnerable a enfermedades).

Por lo tanto: algunas personas gozan de mayor grado de independencia que otras, durante algunos períodos de la vida somos típicamente más independientes que en otros, y también hay factores sociales, de desarrollo y educacionales que posibilitan o dificultan la independencia relativa de una persona.

2. Y sus implicaciones éticas

Hemos visto la coincidencia de intereses de MacIntyre y de Nussbaum en la animalidad, la vulnerabilidad, la dependencia y la independencia humanas, ambos defendiendo que

⁷⁵³ Idem.

⁷⁵⁴ MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, p. 97.

éstas características de los seres humanos tienen implicaciones éticas y políticas que no podemos dejar de tener en cuenta. Tanto MacIntyre como Nussbaum rechazan la concepción moderna de la humanidad. Contra esta, defienden la concepción aristotélica de los seres humanos como animales vulnerables y dependientes. Reconociendo la convergencia de ambos autores en este punto, hemos presentado una síntesis de la concepción aristotélica de MacIntyre y de Nussbaum de los seres humanos como animales globalmente e intrínsecamente vulnerables y dependientes, que son siempre vulnerables y dependen siempre de los otros en algún grado, pero que también son capaces de conseguir un rango de bienes mediante el desarrollo y ejercicio de sus poderes naturales.

Debemos preguntar ahora: ¿Por qué es tan importante prestar atención a la vulnerabilidad y dependencia humanas para la filosofía práctica?

2.1 Necesidades humanas: materiales y sociales

La vulnerabilidad y dependencia intrínsecas y globales humanas nos hacen dar cuenta de dos tipos de necesidades que los seres humanos tenemos: las ‘necesidades materiales’ y las ‘necesidades sociales o comunales’.

En primer lugar, es obvio que todos los seres humanos, en tanto que intrínsecamente vulnerables a daños y peligros, tenemos necesidades materiales: necesitamos comida, bebida, ropa, refugio, etc. para sobrevivir. Sin estos bienes externos nuestras vidas están en riesgo de finalización repentina. Sin una cantidad apropiada de dichos bienes externos, los seres humanos no pueden vivir una vida buena.

También hay que reconocer que, en tanto que intrínsecamente dependientes unos de otros, los seres humanos tenemos necesidades sociales: “[...] need to be admitted to some recognized position within some network of communal relationship in which they are acknowledged as a participating member of a deliberative community [...]”⁷⁵⁵ Nuestras necesidades sociales incluyen el hecho que a lo largo de toda nuestra vida nadie puede hacer frente a la mayor parte de sus vulnerabilidades solo. Todos necesitamos alguien que nos cuide durante largos períodos de nuestra vida. Por lo tanto, la necesidad

⁷⁵⁵ Ibid., p. 127.

de recibir cuidado es una parte importante de nuestras necesidades sociales, pero hay más que esto. Otro aspecto importante de nuestras necesidades sociales es que todo el mundo, incluso en su mejor momento, necesita de otros para lograr sus objetivos. Sólo podemos conseguir lo que nos proponemos mediante ciertos tipos de interacción social con los demás; mediante la amistad, el compañerismo y las relaciones que se pueden establecer dentro de las comunidades locales en un sentido amplio.

En su *Dependent Rational Animals*⁷⁵⁶, Alasdair MacIntyre reconoce que los seres humanos tenemos estos dos tipos diferenciados de necesidades. De hecho, sostiene que las personas en extrema necesidad requieren primero tener cubiertas sus necesidades materiales (comida, bebida, ropa, vivienda, etc.) antes que cualquier otra cosa. Después será requerido que estén cubiertas sus necesidades sociales (ser admitido o readmitido en una comunidad).

Martha Nussbaum no defiende explícitamente que los seres humanos tengamos estos dos tipos diferentes de necesidades, pero un lector atento encontrará esta idea implícita en su *Capabilitites Approach*, concretamente en uno de los pasajes centrales de esta teoría: la lista de las diez capacidades (*capabilities*) centrales.

El cumplimiento de las necesidades materiales es claramente una condición de posibilidad de algunas de las capacidades centrales: (1) “Life. Being able to live to the end of a human life of normal length; not dying prematurely [...]”; (2) “Bodily Health. Being able to have good health; to be adequately nourished; to have adequate shelter.”⁷⁵⁷

Además, algunos de los pasajes que las obras de Nussbaum apuntan a la importancia de reconocer las necesidades sociales que todos los seres humanos tenemos y debemos cumplir: “We see the person as having activity, goals, and projects – as somehow awe-inspiringly above the mechanical workings of nature, and yet in need of support for the fulfilment of many central projects.”⁷⁵⁸ Y el séptimo punto de la lista de las diez capacidades centrales muestra la importancia de “Being able to live with and

⁷⁵⁶ Idem.

⁷⁵⁷ Nussbaum, *Creating Capabilitites*, p. 33.

⁷⁵⁸ Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach* (New York: Cambridge University Press, 2000), p. 73.

toward others, to recognize and show concern for other human beings, to engage in various forms of social interaction [...].”⁷⁵⁹

La distinción entre necesidades materiales y sociales también puede leerse como implícita en su artículo ‘Political Animals: Luck, Love, and Dignity’: “Human beings are vulnerable animals, naked, needy, and weak. They are threatened both by an indifferent nature and by their own hostilities. They need food, drink, shelter, medicine; love, care, protection from violence.”⁷⁶⁰ Podemos identificar las necesidades sociales con su reconocimiento que los seres humanos necesitan amor y cuidado, lo que implica la necesidad de algún tipo de relación significativa con otros seres humanos.

2.2 *De las necesidades a la virtud, a través del florecimiento humano*

Las necesidades están relacionadas con los meros deseos, pero difieren de ellos en un sentido importante: la satisfacción de nuestras necesidades, y no necesariamente de nuestros deseos, es lo que es requerido para que un ser humano florezca en tanto que ser humano. Por ejemplo, todos los seres humanos necesitan comer – la cantidad y variedad adecuada de comida para gozar de buena salud, lo que sin duda es un componente del florecimiento humano. No obstante, esta necesidad de comer no corresponde perfectamente al deseo de comer, que puede ser demasiado fuerte o débil, dirigido a un tipo de comida inadecuado, etc.

Además, los males y peligros a los que somos vulnerables están relacionados con los obstáculos para satisfacer nuestros deseos, pero difieren de ellos en un sentido importante: los males y peligros son, en un sentido estricto, interferencias u obstáculos en nuestra forma de conseguir los bienes que constituyen nuestro florecimiento. Por ejemplo, que no haya dulces aquí y ahora no pone en peligro el cumplimiento de mi necesidad de comer, pero es ciertamente un obstáculo para satisfacer mi deseo inmediato de comer dulces. Por el contrario, no poder obtener la cantidad y variedad de comida que necesito, pone en peligro el cumplimiento de mi necesidad de comer.

Por lo tanto, los conceptos de ‘necesidad’, ‘mal’ y ‘peligro’ presuponen una noción de florecimiento, que es el *telos* de cada especie animal, y por lo tanto también de

⁷⁵⁹ Nussbaum, *Creating Capabilities*, p. 34.

⁷⁶⁰ Martha C. Nussbaum, ‘Political Animals: Luck, Love, and Dignity’, *Metaphilosophy* 29(1998), pp. 273-287, specially p. 274.

los seres humanos. Cuando identificamos las necesidades, los males y los peligros de los seres humanos, estamos presuponiendo cierta noción de florecimiento humano. De otra forma, no los podríamos distinguir los meros deseos ni de los obstáculos de satisfacerlos.

¿Pero en qué consiste el florecimiento humano? Por supuesto, lo que significa florecer para los seres humanos es, en gran medida, relativo a su contexto. Pero también es verdad que para florecer de forma específicamente humana es necesario que cada persona obtenga lo que es mejor en tanto que ser humano. Por lo tanto, será necesario que cada persona desarrolle sus capacidades racionales prácticas de forma relevante, es decir que desarrolle las virtudes. Para florecer es necesario que los seres humanos, en tanto que animales vulnerables y dependientes, tengan cubiertas sus necesidades tanto materiales como sociales, y también que desarrollen las capacidades para llegar a ser razonadores prácticos independientes.

Tal y como explica MacIntyre en su *Dependent Rational Animals*, para llegar a ser un razonador práctico independiente es necesario que las personas desarrollen dos tipos de virtudes: las virtudes de la agencia racional independiente (*virtues of independent rational agency*) y las virtudes de la dependencia reconocida (*virtues of acknowledged dependence*).

2.3 Virtudes de la agencia racional independiente y virtudes de la dependencia reconocida.

Las virtudes de la agencia racional independiente, es decir la justicia, el coraje, y similares, son aquellas que están más directamente relacionadas con la actividad del razonador práctico independiente. Sin ser justo ni valiente, una persona típicamente no puede ser un razonador práctico independiente. Este tipo de virtud juega un papel indispensable en “[...] enabling us to move from dependence on the reasoning powers of others, principally our parents and teachers, to independence in our practical reasoning.”⁷⁶¹

Son este tipo de virtudes los que con más frecuencia son incluidas en las listas convencionales de las virtudes y las que han recibido gran parte de la atención de los filósofos desde la Antigua Grecia.

⁷⁶¹ MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, p. 120.

Las virtudes de la dependencia reconocida incluyen tanto las virtudes del dar (*virtues of giving*), como por ejemplo la generosidad, y las virtudes del recibir (*virtues of receiving*), como por ejemplo la gratitud. Estas virtudes son necesarias para el mantenimiento de las relaciones sociales a través de las cuales uno puede llegar a ser razonador práctico independiente y florecer – el tipo de relaciones sociales que satisfacen las necesidades sociales de los seres humanos.

Este tipo de virtudes también juega un papel indispensable en “[...] enabling us to become independent practical reasoners, just because they enable us to participate in the relationships of giving and receiving through which our ends as practical reasoners are to be achieved [...].”⁷⁶² Las virtudes de la dependencia reconocida están estrechamente relacionadas con el tratamiento aristotélico de la amistad.

Los seres humanos, en tanto que vulnerables y dependientes, necesitamos las virtudes de la dependencia reconocida para satisfacer nuestras necesidades sociales en la participación de las relaciones sociales: la amistad, la camaradería, etc. Consideremos ahora algunos de los ejemplos que pone MacIntyre para ilustrar este tipo de virtudes.

MacIntyre nos ofrece un ejemplo de las virtudes del dar, concretamente el de la templanza en el dar dinero:

“If I do not work, so as to acquire property, I will have nothing to give. If I do not save, but only consume, then, when the time comes when my help is urgently needed by my neighbour, I may not have the resources to provide that help. If I give to those not really in urgent need, then I may not have enough to give to those who are. So industriousness in getting, thrift in saving, and discrimination in giving are required. And these are further aspects of the virtue of temperateness.”⁷⁶³

⁷⁶² Idem.

⁷⁶³ MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, p. 126.

También nos da MacIntyre tres ejemplos de virtudes de recibir: “[...] [1] knowing how to exhibit gratitude, without allowing that gratitude to be a burden, [2] courtesy towards the graceless giver, and [3] forbearance towards the inadequate giver.”⁷⁶⁴

Por supuesto, estas virtudes necesariamente incluyen el reconocimiento veraz de la dependencia mutua entre la persona que da y la persona que recibe. Los seres humanos que no reconocen su vulnerabilidad y dependencia intrínseca, que viven en la ilusión de la autosuficiencia, típicamente carecen de este tipo de virtudes. El ejemplo más sobresaliente de este tipo de carácter moral defectuoso es el *megalopsychos* de Aristóteles, quien “[...] is the sort of person to bestow benefits, but is ashamed at receiving them; for the former is the mark of a superior, the latter of an inferior.”⁷⁶⁵

2.4 Las virtudes de la dependencia reconocida en MacIntyre y Nussbaum

MacIntyre asegura que en general los filósofos morales no han prestado suficiente atención al hecho que los seres humanos seamos intrínsecamente y globalmente vulnerables y dependientes. Y, por lo tanto, no han prestado suficiente atención a las virtudes de la dependencia reconocida.

MacIntyre reconoce que él mismo nunca prestó suficiente atención a esto en sus obras anteriores, pero en *Dependent Rational Animals* se esfuerza en corregir su error. Siguiendo en este tema tanto Aristóteles (dejando de lado algunas partes de su obra, como su concepción del *megalopsychos*) y Aquino, MacIntyre defiende el rol crucial que las virtudes de la dependencia reconocida juegan en el desarrollo de los seres humanos para devenir razonadores prácticos independientes y, así, florecer.

Nussbaum reconoce la vulnerabilidad y dependencia intrínseca y global de los seres humanos. Pese a eso, no desarrolla el tema de las virtudes de la dependencia reconocida y raramente menciona las virtudes de la agencia racional independiente.

Su proyecto no es el de desarrollar una filosofía moral, sino una filosofía política. A pesar de la estrecha conexión entre la filosofía moral y política desde la perspectiva

⁷⁶⁴ Idem.

⁷⁶⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Tr. Christopher Rowe, Commentary by Sarah Broadie (Oxford: Oxford University Press, 2002), 1124b 9-11.

aristotélica, Nussbaum raramente desarrolla la ética complementaria a su propuesta política.

Habiendo defendido que el reconocimiento de la vulnerabilidad y dependencia de los seres humanos necesariamente implica el reconocimiento de las virtudes de la dependencia reconocida, tenemos que suponer que Nussbaum estaría de acuerdo en el rol crucial que éstas virtudes juegan en el desarrollo de los seres humanos deviniendo razonadores prácticos independientes y, así, florecer. Asumiendo que la ética y la política se encuentran estrechamente conectadas, no podemos sino sugerir que Nussbaum desarrolle la ética complementaria a su proyecto político, cosa que sin dudas lo enriquecería y completaría.

3. Conclusión

Habiendo reconocido los hechos innegables que los seres humanos somos intrínsecamente y globalmente vulnerables a diferentes daños y peligros, y dependientes los unos de los otros, deben ser reconocidos dos tipos de necesidades humanas (y no de meros deseos): las necesidades materiales (comida, bebida, ropa, vivienda, etc.) y las necesidades sociales (cuidado, amistad, etc.).

Los conceptos de necesidad, daño y peligro presuponen la noción de florecimiento, que es el *telos* natural de cualquier especie. Qué es el florecer humano depende en buena medida a su contexto, pero para florecer de forma específicamente humana es necesario ser, hacer y tener lo que es mejor para un individuo en tanto que ser humano. Por lo tanto, es necesario que cada persona tenga sus necesidades básicas satisfechas y que desarrolle las capacidades necesarias para ser un razonador práctico independiente: tiene que ejercitar las virtudes.

¿Qué necesitamos para florecer? “[...] in order to flourish, we need both those virtues that enable us to function as independent and accountable practical reasoners and those virtues that enable us to acknowledge the nature and extent of our dependence on others.”⁷⁶⁶ Es decir: necesitamos tanto las virtudes de la agencia racional independiente

⁷⁶⁶ MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, p. 155-156.

(justicia, coraje, etc.) y las virtudes de la dependencia reconocida (virtudes del dar como la generosidad, y virtudes del recibir como la gratitud).

Si mi argumento es correcto, los filósofos que han negado la existencia o la importancia de las virtudes de la dependencia reconocida han cometido por lo menos uno de los siguientes tres errores, que necesitan corregir:

(1) No han reconocido el hecho innegable que los seres humanos somos intrínsecamente y globalmente vulnerables y dependientes. MacIntyre confiesa haber cometido este error en su obra anterior a *Dependent Rational Animals*, donde se esfuerza por corregirlo. Habiendo mostrado cómo el hecho de la vulnerabilidad y dependencia humanas es crucial para la teoría ética, MacIntyre sugiere que los filósofos que no lo reconozcan tienen que ser invitados “[...] to show how from each of their standpoints due place can be given to the facts about animality, disability and vulnerability and the need to acknowledge these.”⁷⁶⁷

(2) Los filósofos morales que han reconocido la vulnerabilidad y dependencia intrínseca y global de los seres humanos pero que han negado la existencia o la importancia de las virtudes de la dependencia reconocida, han cometido un error de inconsistencia. Sus herederos contemporáneos, por lo tanto, tienen que corregir dicho error y desarrollar una concepción adecuada de las virtudes de la dependencia reconocida. Este puede ser el caso de Aristóteles, quien en general reconoce el hecho de la vulnerabilidad y dependencia humanas, pero sorprendentemente en algunos pasajes pone como ejemplo moral al hombre *megalopsychos*, quien no puede tener las virtudes de la dependencia reconocida. Los aristotélicos contemporáneos tienen que rechazar la concepción aristotélica del hombre *megalopsychos* para defender la vulnerabilidad y dependencia humanas de forma coherente, como también para defender la existencia e importancia de las virtudes de la dependencia reconocida.

(3) Existe una tercera posibilidad: algunos autores reconocen el hecho de la vulnerabilidad y dependencia de los seres humanos y no mencionan las virtudes de la dependencia reconocida, aunque no cometen ningún error de inconsistencia. En vez de esto, sus teorías resultan incompletas: les falta, por lo menos, desarrollar completamente

⁷⁶⁷ Ibid., p. xii.

su teoría ética. Si desarrollan una propuesta de filosofía práctica, tienen que reconocer el rol crucial de las virtudes de la dependencia reconocida juega en él. Sin esto, su propuesta de filosofía práctica será, por lo menos, incompleta. Este es punto flaco de la propuesta filosófica de Martha Nussbaum. Los filósofos que cometan este error también deben ser alentados a completar su propuesta filosófica reconociendo la importancia de las virtudes de la dependencia reconocida para el florecimiento humano. Esto es exactamente lo que la propuesta filosófica de Nussbaum necesita aun desarrollar.⁷⁶⁸

⁷⁶⁸ Les estoy muy agradecido, por sus valiosos comentarios de versiones anteriores de este artículo, a: Margarita Mauri, John Haldane, Alasdair MacIntyre, Kevin McDonnell, and David Solomon.

LA CONCORDIA ARISTOTÉLICA: ASPECTOS MORALES Y POLÍTICOS

Carles José i Mestre

Universitat de Barcelona

El objetivo del presente artículo es discernir esquemáticamente los aspectos típicamente morales de los aspectos típicamente políticos en la presentación aristotélica de la “concordia” (*homónoia*) o del “concordar” (*homonoeîn*) escenario y acción, respectivamente, relativos a la *polis* clásica pero cuya comprensión básica por parte del estagirita nos permite apuntar algunas ideas que pueden ser de interés para los marcos políticos contemporáneos. Acerca de la concordia tal como es presentada por Aristóteles la literatura es bastante escasa y, en general, semicamuflada en textos más genéricos acerca del concepto⁷⁶⁹, lo cual se corresponde por lo demás con la atención que recibe en los textos ético-políticos del estagirita, que es asimismo más bien escasa. Así, acerca de la *homónoia* sólo se habla específicamente en la *Ètica nicomaquea*⁷⁷⁰, y ello a lo largo de un solo capítulo del libro noveno; parece ser, pues, que nos encontramos ante una noción no central en la filosofía moral y política aristotélica, pero el análisis de los pasajes en los que dicha noción aparece muestra que, sin ser efectivamente una noción central para aquella filosofía, difícilmente puede entenderse el conjunto de ésta sin prestarle atención, pues en definitiva en ella se resumen buena parte de los contenidos que caracterizan dicha filosofía práctica aristotélica. Merecerá la pena, por tanto, intentar rescatar los aspectos típicamente morales y los aspectos típicamente políticos de la *homónoia* según el estagirita, ya no sólo por aquel eventual provecho que se apuntaba al principio, sino también para perfilar con más precisión el afán de aquel proyecto práctico aristotélico.

Así, en primer lugar cabe destacar el pasaje en que aquella concordia es presentada con más generosidad de matices:

⁷⁶⁹ Cfr., por ejemplo, ROMILLY, J., *Vocabulaire et propagande ou les premiers emplois du mot `Omónoia in Mélanges de linguistique et de philologie grecques offerts à Pierre Chantraine*; Paria, Klincksieck, 1972.

⁷⁷⁰ Cfr. nota 3 acerca de la edición utilizada del texto ético aristotélico por excelencia.

“(…) en una ciutat hi ha concòrdia quan tots estan d’acord sobre què els convé, quan tots elegeixen de fer unes mateixes coses i quan tots a compleixen allò que han acordat plegats. La concòrdia existeix, doncs, quan es tracta d’afers pràctics, que són importants i que poden ser resolts a satisfacció de les parts, o fins de tothom. En les ciutats això passa, per exemple, quan hom decideix que els càrrecs han de ser electius; que en una guerra cal aliar-se amb els espartans; que Pítac ha de governar mentre hi estigui d’acord. En canvi, quan tothom vol manar, com ocorre en *Les Fenícies*, es produeixen sedicions. (...) s’esdevé, per exemple, quan tant el poble com els bonhomiosos [*ho dēmos kai hoi epieikeîs*] decideixen que han de governar els millors (...). La concòrdia és, doncs, una amistat entre ciutadans [*politikē dē philía*], com se sol dir”⁷⁷¹.

El caràcter eminentement polític con que es presentada la *homónoia* en esta primera parte del capítulu de la *Ètica nicomaquea* (en adelante, *EN*) que el estagirita le dedica, contrasta con el caràcter eminentement moral con que la misma noció es relatada a continuació, cuando se afirma que la concordia se da en los *epieikeîs*, los cuales “viuen en concordia amb si mateixos [*eautoîs*] i entre ells”⁷⁷², mientras que los *phaúloi* “no aconsegueixen la concordia —o, en tot cas, n’aconsegueixen ben poca— ni arriben a fer-se amics, perquè, si hi ha en perspectiva alguna utilitat, esdevenen cobdiciosos, mentre que, si es tracta de tasques o de deures públics, es fan enrere. I, com que tothom cerca el propi avantatge, tothom sotja al veí i li posa traves. (...) Fatalment es produeixen sedicions perquè tothom presenta exigències, pero ningú no està disposat a fer allò que en justícia hauria de fer”⁷⁷³.

⁷⁷¹ *EN*, IX, 6, 1167^a26-1167^b3. Utilizo la versión catalana de la obra editada por la Fundació Bernat Metge por ser, con mucho, la mejor edición del texto aristotélico en el ámbito hispano (de hecho, se trata de la única edición auténticamente crítica de la *EN* que podemos encontrar en dicho ámbito).

⁷⁷² *EN*, IX, 6, 1167^b5-6.

⁷⁷³ *EN*, IX, 6, 1167^b10-16.

Se pueden observar, pues, dos niveles de análisis del tipo de relación a que se refiere el término ‘*homónoia*’, el primero estrictamente referido a la comunidad política, y el segundo referido a cada uno de los grupos sociales relevantes desde la perspectiva aristotélica, *epieikeîs* y *phaúloi*. En el primer nivel de análisis, la *homónoia* es presentada como una posibilidad que trasciende las determinaciones típicamente sociales, unas determinaciones que sin embargo no desaparecen y que, por tanto, pueden ser objeto de estudio *específico* desde la nueva perspectiva sociológica que nos ofrece la consideración de esta singular forma de amistad (segundo nivel de análisis); la paradoja yace en que esta *homónoia* que difícilmente se da entre los *phaúloi*, parece menos extraña entre *epieikeîs* y *phaúloi*, y ello posiblemente sólo pueda explicarse por la naturaleza de los asuntos alrededor de los cuales *epieikeîs* y *phaúloi* concuerdan, unos asuntos que no hacen referencia directa a los intereses más inmediatos de los *phaúloi* y quizás tampoco de los *epieikeîs*, pero que mientras no estén convenientemente resueltos dificultarán la satisfacción de los citados intereses por parte de aquellos *phaúloi* “per tal com [la concordia] s’orienta vers allò que ens convé [ta *sumphéronta*] i constitueix la nostra vida”⁷⁷⁴. En la *Política*, efectivamente, se afirma que “(...) los ciudadanos, aunque sean desiguales, tienen una obra común que es la seguridad [*sôtería*] de la comunidad”⁷⁷⁵, con lo cual parece claro que aquello que están llamados *conjuntamente* a hacer *epieikeîs* y *phaúloi* es asegurar las condiciones sociopolíticas que permitan a los unos llevar una vida

⁷⁷⁴ *EN*, IX, 6, 1167^b3-4. En la *EE* los niveles de análisis del concepto aparecen en orden contrario al de la *EN*, de manera que, una vez presentadas algunas características típicas de la concordia, en primer lugar aparece la mención de la concordia en el seno de los grupos sociales (1241^a22-1241^a31), y a continuación una breve nota de aquello en que consistiría la concordia política (1241^a31-1241^a33). Cabe decir que en este texto la *homónoia* es expuesta de una manera mucho más esquemática que no en la *EN*, hecho que permite pensar que los pasajes de la *EE* podrían ser anteriores a los respectivos de la *EN*, lo cual es barajado en la mayoría de estudios aristotélicos. En todo caso, no deja de ser cierto que el autor de la *EE* es más generoso con las posibilidades de concordar entre sí previstas para los *phaúloi*, dado que “si en su forma primera y natural [la concordia] es virtuosa, no siendo posible a los malos concordar de este modo, hay con todo otra especie de concordia accesible aún a los malos, cuando su elección y deseo tienen por blanco los mismos objetos. Pero solamente es posible que tiendan ellos a los mismos objetos cuando ambos tienen a su disposición las cosas a que aspiran, porque en caso de aspirar a algo que no está a la disposición de ambos habrá pleito entre ellos; ahora bien, los concordantes no se pelean” (1241^a24-124^a31; edición de Gómez Robledo); la forma primera y natural de la concordia la entendemos en relación con la, digamos, concordia “social”, referida a lo que ocurre en el seno d’un determinado grupo.

⁷⁷⁵ *Pol.*, 1276^b28-29 (edición de J. Marías).

virtuosa, y a los otros competir en relación con sus intereses más inmediatos sin riesgos o al menos con riesgos previsibles, a partir de la observancia de la ley.⁷⁷⁶

La comprensión de la *homónoia* que acaba de plantearse podrá ser calificada críticamente — por no tratarse de lo más común en el estagirita — de instrumentalista, pero podría ser la única manera de dotar de pleno sentido al conjunto de referencias aristotélicas al respecto y, además, cumple fácilmente el requisito de ajustarse a lo que de la amistad política se dice tanto en la *EN* como en la *EE*, y es que no hay que olvidar que tanto en un texto como en el otro la *homónoia* es presentada precisamente como esto, como amistad política; ya lo hemos visto en el caso de la *EN*, y en el caso de la *EE* la fuente tampoco no ofrece dudas: “[I]a concordia, en suma, es la amistad cívica [*homónoia philía politikē*]”⁷⁷⁷.

La exégesis de la amistad política presente en los textos aristotélicos, por tanto, refuerza claramente la comprensión instrumentalista de la *ἁμόνοια*, como se puede apreciar claramente a partir del siguiente pasaje:

“(…) sembla prou clar que són les amistats entre ciutadans, entre membres d’una mateixa *phylē* o entre companys de navegació, i d’altres per l’estil, les que pròpiament es basen en una comunitat d’interès [*koinonikaîs eoíkasi mâlon*], per tal com sembla que s’originen en una mena d’acord [*homologían*].”⁷⁷⁸

⁷⁷⁶ Klonoski refleja también esta situación cuando destaca que “concord makes possible or is the basis for mixing together the wants, goals and purposes of the city’s diverse parties or groups, e.g. the wants and goals of the common people and those of the decent party” (KLONOSKI, R.J., *Homonoia* in Aristotle’s Ethics and Politics; *History of Political Thought*, XVII(1996)3, 313-325, p. 317). Por lo que se verá a continuación, sin embargo, no podemos estar de acuerdo con su afirmación de que “concord is clearly a ‘moral phenomenon’” (ibid., p. 323).

⁷⁷⁷ 1241^a33.

⁷⁷⁸ *EN*, 1161^b11-14.

Esta traducción hace equivalente ‘koinwn...a’ con la expresión ‘comunitat d’interès’, y el responsable de la misma, J. Batalla, dice al respecto lo siguiente: “*Koinônía* no significa acá la comunió entre els qui comparteixen desinteressadament uns mateixos béns, cf. *supra* 8, 11 (1159b 31-32), sinó l’interès per participar acordadament (*kath’ homologían*) en uns mateixos avantatges”⁷⁷⁹. La teoría aristotélica de la comunidad no se encuentra sistemáticamente desarrollada en los textos ético-políticos del estagirita, pero en estos mismos textos se dice suficiente como para considerar el comentario de Batalla cuasi arbitrario, aunque sólo sea porque la referencia que él mismo da para avalar su traducción se reduce a la idea de que la amistad es presente en cualquier tipo de comunidad (*en koinônía gâr hê philía*), esté o no la comunidad en cuestión relacionada con algún tipo de interés más allá del típicamente presente en los lazos familiares o de camaradería (los cuales, sin embargo, no constituirían para el estagirita los lazos típicamente comunitarios, dado que son todos los otros aquellos que “*koinonikâs eoíkasi mâlon*”); la idea de que la amistad es presente en cualquier tipo de comunidad ya ha sido, de hecho, previamente presentada, y además por partida doble, cuando se afirma que “en tota comunitat hi ha, pel que veiem, una certa justícia i una certa amistat. Per això, hom anomena amics els companys de navegació o d’armes, com també els companys en qualsevol comunitat. En la mesura que entre ells hi ha comunió, en aquesta mateixa mesura hi ha amistat i també justícia”⁷⁸⁰.

Nada parece justificar, pues, la versión de Batalla, pero ahora no nos interesa tanto la crítica de su criterio de traducción, como destacar el concepto aristotélico de que el substrato de toda comunidad no familiar o de camaradería consiste en una especie de acuerdo dialogado o dialogable (*homologían*), es decir, un acuerdo que puede llegar a ser tácito y que en el ámbito de la comunidad política implicaría, en el caso de cada ciudadano, una consideración de sus expectativas en relación con el funcionamiento habitual y esperable de la vida de la ciudad a partir del deseo de que sus intereses inmediatos y/o mediatos puedan verse razonablemente satisfechos; este acuerdo entre ciudadanos yacería, en este sentido, en una similitud *comunicada* de pareceres en relación

⁷⁷⁹ Op. cit., p. 185n.

⁷⁸⁰ EN, 1159^b26-30.

con las expectativas de los posibles escenarios de satisfacción de sus intereses, similitud que puede ser comunicada tácitamente, insistimos, por ejemplo a través de una armonía colectiva cotidiana⁷⁸¹; por lo demás, en tanto que estos pareceres son fruto de un ejercicio racional *interesado* puede esperarse que tengan un carácter más estable que las opiniones ajenas a la consideración de la vida en común y fruto directo de la pasión, de modo que cabe esperar que sean unos pareceres que sencillamente favorezcan mucho más la citada vida comunitaria. Se podría incluso llegar a plantear que en este contexto la distinción entre *homónoia* i *homología* es una sencilla distinción de razón, dado que difícilmente se pueden entender la una sin la otra; así, ambas ideas señalarían idéntica realidad, a saber, un statu quo político en que se da un acuerdo básico entre la mayoría de ciudadanos en relación con las reglas principales de la vida en la *polis* y, quizás todavía más importante, en relación con el compromiso de seguirlas, lo cual tiene como correlato práctico un tipo de armonía comunitaria que aleja el fantasma de la discordia y que facilita la satisfacción de los intereses particulares, al margen del contenido moral de dichos intereses (el cual, sin embargo, nunca podrá contravenir el contenido moral del statu quo político en cuestión). Esta transversalidad de la *homónoia* o de la *homología* ciudadanas también la encontramos reflejada por Platón en *La República*, con ocasión de la definición final de la tempranza en el seno de la *polis*:

“Perquè no és com el coratge o com la saviesa, que són, cadascun, en una part de la ciutat, i la fan, el primer, coratjosa, i l'altra sàvia. La temprança no actua així, sinó que s'estén, simplement, per tota ella, i fa cantar el mateix als més dèbils, als més forts i als mitjans, classificats com vulguis, per la seva intel·ligència, per la seva força, o pel seu nombre, o per la seva riquesa o per qualsevol altre criteri

⁷⁸¹ Es a lo que parece apuntar K. Kalimtzis cuando, en el marco del análisis de la concordia en Platón, apela a la idea de que “like-mindedness is the natural form of internal communication wherever justice binds the parts of a whole” (*Aristotle on Political Enmity and Disease*; Albany, SUNY Press, 2000, p. 27); Kalimtzis defiende que la continuidad estricta entre Platón y Aristóteles en cuanto a la comprensión de la *hómonoiá* no puede documentarse, ya que “its [del concepto de *homónoia* en Platón] emphasis on a perfect oneness could not account for types of political friendship [previstos por Aristóteles] that fell short of this requirement” (ibid., p. 30), pero también reconoce que la comprensión básica de la justicia por parte de Platón en torno a la idea de que la obra de la justicia se relaciona con la unidad y la amistad políticas es una comprensión asumida por el estagirita “though the matter is complicated by the fact that fulfillment, as the work of justice, is linked to a new theory of the soul that he puts forward in *De Anima*” (ibid., p. 31).

similar, de manera que amb tota correcció podem dir que és temprança aquesta concòrdia, aquest acord natural entre el superior i l'inferior, sobre quin element dels dos ha de governar tant a la ciutat com en cada individu”,⁷⁸².

Obviamente el testimonio de Platón se sitúa en una línea idealista que no se adecua a la presentación aristotélica de la *homónoia*, pero ahora nos interesaba por encima de todo destacar la ya citada transversalidad del fenómeno dado que abraza la ciudad entera, reuniendo fuertes y débiles sea cual sea el criterio que se utilice para hacer la clasificación en cuestión (inteligencia, fuerza, nombre o riqueza), lo cual permite prever que, desde el punto de vista platónico, la concordia puede aparecer en cualquiera de los regímenes políticos que posteriormente Aristóteles relacionará.

⁷⁸² PLATÓ, 431^e10 – 432^b (edición de la Fundació Bernat Metge). La traducción de “*taútên tèn homónoian sôphrosúnên éinai*”, sin embargo, debería ser “aquesta temprança és la concòrdia”, lo cual demostraría la importancia que para Platón poseía dicho concepto.

