



LA ÉTICA DE ARISTÓTELES Y SU RELACIÓN CON LA CIENCIA Y LA TÉCNICA

Jaime Araos San Martín
Doctor en Filosofía
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile
jaraos@puc.cl

RESUMEN

En este artículo se exponen los conceptos fundamentales de la ética de Aristóteles. Tras un análisis del significado de "ética", se destaca la actualidad de la ética aristotélica en la discusión filosófica contemporánea, la índole precisa del saber ético así como su método propio y se lo diferencia de los otros saberes tanto teóricos como prácticos. Posteriormente, se analiza el concepto de bien humano en relación con el deseo, el conocimiento y la libertad, y de virtud en relación con la rectitud y la verdad. A lo largo de todo artículo se subraya la especial atención que exige la ética a las circunstancias concretas, históricas y culturales de la acción humana y la actitud dialogante, abierta y flexible que requiere para dar cuenta de la variedad y complejidad del fenómeno político y moral.¹ Una tesis implícita es que el saber educativo es un saber ético.

PALABRAS CLAVE

Ética de Aristóteles, bien humano, deseo, conocimiento, libertad, virtud, rectitud, verdad, saber educativo, saber ético.

ABSTRACT

In this article the fundamental concepts of Aristotle's ethics are exposed. After analysing the meaning of "ethics", it is pointed out the actuality of Aristotle's ethics in today's philosophical discussion, the precise character of the ethical knowledge, as well as his own method and it is distinguished from other theoretical and practical knowledge. Subsequently, the concept of human good being is analysed in relation with the desire, knowledge and freedom, and the concept of virtue in relation with rectitude and truth. Throughout the whole article it is underlined a special attention that the ethics require in concrete, historical and cultural situations of the human action and of the dialoguing attitude, open and flexible which is required to give account of the variety and complexity of the political and moral phenomenon. An implicit thesis is that the educative knowledge is an ethical one.

1. Introducción

Este es un escrito de ética, no de ética de la educación. El lector puede extrañarse de su inserción en una revista de educación. Se puede extrañar, porque desde hace muchos años se entiende la educación, de modo predominante, como un saber científico técnico. Es el saber constituido por las "ciencias de la educación". Sin embargo, desde los orígenes de la cultura occidental —y no sólo de la occidental, por cierto— hasta hace relativamente poco tiempo la educación fue comprendida de otra manera: como saber ético. No en el sentido laxo de que la ética tuviera algo que decir acerca de la actividad educativa, como tiene algo que decir acerca de la medicina, la política, la investigación científica o cualquier actividad humana., sino en el sentido fuerte y preciso de que el saber educativo es un saber esencialmente ético, donde los conocimientos científicos y técnicos son importantes, pero auxiliares y distintos de aquél. Aunque el autor de este escrito se formó en la pedagogía de las ciencias de la educación, tiene esta misma idea extemporánea. Pero no se propone aquí argumentar directamente en este sentido, antes bien, dado que también se llama "ética" a cosas muy distintas, se limitará a explicar su concepto a partir de una interpretación sucinta, pero rigurosa de Aristóteles, destacando las conexiones y diferencias de la ética con el saber científico y el técnico. De este modo espera que el lector quede en libertad de hacerse su propio juicio acerca de la relación entre ética y educación.

Aristóteles constituye una de las cimas del pensamiento ético. La ética entendida como saber filosófico acerca de nuestra vida y de la experiencia moral debe a él su constitución científica. En pensadores anteriores, como Heráclito, Sócrates o Platón, encontramos profundas e iluminadoras reflexiones sobre cuestiones capitales de la ética; sólo en Aristóteles se constituye ésta como una disciplina filosófica distinta e independiente: define un conjunto de preguntas organizadas en torno a un problema central, el método propio que le permitirá avanzar y su relación con otras ciencias. También aquí, recogiendo y discutiendo el legado de sus predecesores, Aristóteles es un fundador de ciencias. Las líneas maestras que dan cuerpo al nuevo saber se pueden leer en la obra principal que ha dedicado a estas materias y que tanta influencia ha tenido sobre el decurso histórico y cultural de Occidente, la *Ética nicomaquea*, pero también se hallan en la *Ética eudemia*, la *Gran ética*, el *Protréptico* y la *Política*, además de otras obras que, en su pensamiento, están estrechamente vinculadas a los asuntos de las primeras, como son la *Retórica* o los *Tópicos*. La presente exposición se basa fundamentalmente en la *Ética nicomaquea*.

2. ¿Qué significa “ética”?

La palabra ética proviene del griego *éthike*, un adjetivo que deriva del nombre *éthos*, cuyo sentido originario es “lugar acostumbrado”, la patria o morada donde se vive. Pero su sentido predominante y más directamente relacionado con nuestro asunto es el de “carácter” o “modo de ser”, el cual puede ser entendido como el “lugar interior”, la morada que el ser humano porta en sí mismo y de la cual se apropia a través de la educación y de su experiencia de vida. El carácter es el principio del que brotan los actos humanos. Éste se manifiesta en el “comportamiento”, o sea, en el modo como cada cual se “porta” o tiene a sí mismo (la morada interior), lo cual implica la *libertad*, pues sólo se tiene a sí mismo quien es libre, y la *referencia a los otros*, pues su “porte” exige atenerse a la naturaleza y, primordialmente, a los otros seres que también se tienen a sí mismos; conlleva, pues, una dimensión política, la convivencia, que se da en el ámbito de la *pólis*. El carácter es así algo que se tiene de un modo tan íntimo que define nuestro modo de ser y que queda impreso en nuestro comportamiento como su fuente inequívoca. Tal es el significado habitual en el uso de la palabra ética por parte de Aristóteles: así por ejemplo “virtudes éticas” quiere decir tanto como “virtudes del carácter”.

Sin embargo, Aristóteles asocia el origen de la palabra “ética” no sólo a *éthos* sino también a *éthos* “costumbre”, “hábito”, nombre a partir del cual habría sido formado el primero por una ligera modificación (*EN* II 1103 a 17) ¹. De acuerdo a su pensamiento, empero, la vinculación lingüística entre los conceptos de costumbre y carácter es signo de una vinculación real, concretamente, de causalidad, pues *el carácter* —de acuerdo a una tesis de gran valía y aplicación en la ética de Aristóteles, que comparte con Platón²— *se forma a partir de la costumbre*, de modo que es ésta (y no el azar ni la naturaleza) el principio del cual procede aquél. Ambos sentidos, en consecuencia, son complementarios en orden a la comprensión del hecho ético. La palabra española “moral” expresa de lleno este último sentido, pues deriva del latín *moralis*, que significa “relativo a las *mores*”, esto es, “relativo a las costumbres” [de *mos*, *moris* “costumbre”, “norma”]. Con arreglo a este significado escribió Kant una “Metafísica de las costumbres” y en nuestro código legal se denomina como una sola cosa “la moral y las buenas costumbres”.

Al traducir *éthos* por “costumbre” no hemos de entender, como se ve, una rutina exterior y mecánica; quizás dé mejor cuenta de su sentido la palabra “hábito”, lo que se ha o se tiene —de allí “haber” y “hacienda”— de un modo tan radical que nos constituye en lo que somos, lo que se tiene de tal modo que se es: por ejemplo, tener el hábito de la veracidad es *ser* veraz y el de la mentira, *ser* mentiroso. El *éthos* es, pues, el modo de ser que posee cada cual, y éste no es

definido por la naturaleza sino por los hábitos que el hombre adquiere en su vida. El hábito es una disposición firme y estable [*héxis*] para comportarnos de un determinado modo. Destacar la conexión del carácter con el hábito permite descubrir los extremos de uno y otro: la acción [*práxis* o *enérgia*]. En efecto, la repetición de actos semejantes da lugar a los hábitos o costumbres de los cuales procede la disposición del carácter, que es, a su vez, fuente de los actos humanos, que son semejantes en cuanto llevan impreso el sello de tal carácter. La ética es o envuelve una teoría de la acción.

3. Actualidad de la ética aristotélica

Puede parecer extraño que se hable de actualidad de una obra escrita hace más de veinticuatro siglos atrás. Pero la actualidad, la capacidad de expresar vivencias y problemas centrales de cada época, abrir horizontes y ofrecer nuevas perspectivas y respuestas es un atributo inherente a toda obra *clásica*, hasta el punto de que este atributo es, precisamente, la medida de esta denominación. Las obras clásicas son siempre actuales en cuanto dejan ver cada vez nuevos y valiosos aspectos a quienes acuden a ellas con espíritu abierto y atento. Tal es la experiencia que por siglos ha transmitido la ética aristotélica. Sin embargo, dicha experiencia es particularmente acusada en nuestro tiempo, no sólo por la crisis moral de que tanto se habla, también y antes por la capacidad del pensamiento aristotélico para dar respuesta a la encrucijada a que nos han conducido los intentos de aclaración y fundamentación del fenómeno ético desarrollados en los últimos siglos, entre los cuales se destaca el proyecto de la Ilustración.

En materia ética, este proyecto consiste en el intento de buscar una fundamentación definitiva y estrictamente racional de la moral, esto es, una fundamentación que pudiera dar a ésta una validez universal, válida para todo tiempo y toda comunidad, independientemente de la historia, tradiciones y costumbres de cada cual. Es la gran tarea que, en primera línea, emprende Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Crítica de la razón pura* (1788), a la caza de los cimientos últimos, racionales, incondicionales y necesarios y, para esto, *a priori* y puramente formales, de las normas morales. Kant cree hallar esta fundamentación última en el *imperativo categórico*, al cual otorga el rango de principio formal objetivo y fundamento práctico supremo del cual han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad de un ser racional. En una sus formulaciones éste se expresa así: "Obra de tal modo que tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una ley universal"³. según Kant, el imperativo categórico permitiría que la ética dejara de ser un campo de batalla interminable y abandonara el terreno del relativismo para tomar el camino seguro de la ciencia, pues la proveía de un fundamento firme y de

validez universal, comparable, estimaba él, al que aportaban las leyes de la mecánica de Newton a la física, a la cual consideraba paradigma de toda ciencia.

En la pretensión kantiana late un ímpetu que ha acompañado a la reflexión ética desde sus orígenes en la Grecia antigua. En efecto, la ética filosófica surge como efecto de la constatación de la variedad de costumbres, tradiciones y opiniones acerca de lo que es justo, bueno, virtuoso o sus contrarios. Esta experiencia se dio entre los propios ciudadanos de una *polis*, entre los miembros de una *polis* y otra y, sobre todo, entre el pueblo griego y otros, como fueron los de Oriente, Creta, Egipto, Babilonia y Fenicia, con los que tuvo intercambio político, comercial, cultural o bélico. Mientras que la experiencia de las diferencias dio lugar en algunos pueblos al temor y a la voluntad de dominio para suprimirlas, en los griegos dio lugar al asombro, a la pregunta que busca comprenderlas, determinar racionalmente si unas costumbres son mejores o unas opiniones más acertadas que otras, y por qué. Este preguntar implica que los usos y costumbres por sí mismos ya no pueden más admitirse como el fundamento de las leyes y reglas de convivencia ni, por tanto, identificarse simplemente con éstas (como lo sugería el hecho de que un mismo término griego, *nómos*, significara a la vez “costumbre” y “ley”). Tal es el trasfondo de las preguntas de Sócrates, que tanto inquietaron a sus contemporáneos y siguen removiendo el pensamiento hasta nuestros días: *¿qué es lo justo?, ¿qué es la virtud?, ¿qué es lo bueno?* Ellas buscan lo que es bueno en sí, no sólo para mí o para ti, aquí y ahora, sino común a todos y siempre, a cuya luz será posible determinar la bondad de las acciones particulares; y lo buscan racionalmente, a través del diálogo de uno con otro, como camino adecuado para hallar precisamente lo que nos es común y, en cuanto nos comunica, puede fundar una comunidad humana⁴. Sabido es que Sócrates creyó no hallar respuesta definitiva a su preguntar, que el saber de estos asuntos consiste en saber que no se sabe y mantenerse siempre en disposición dialogante e interrogativa, que dialogando y preguntando de uno a uno alcanzó a veces comunicación, que por esta actividad podía estimarse que había hecho ciudad y de este modo habría sido uno de sus mayores benefactores, que, finalmente, llegado el momento de elegir entre conservar su vida u obedecer a la leyes de la ciudad, no titubeó en preferir lo último.

El ímpetu de la razón que le lleva a inquirir los fundamentos “objetivos”, necesarios y universales del juicio y de la acción moral toma en Sócrates la forma de la pregunta y del diálogo, de cierto saber negativo o “docta ignorancia”. Pero en la modernidad éste ímpetu va adquiriendo la forma de un saber positivo y absoluto, que pretende deducir el conjunto de las normas morales entendidas como sistema, a partir de uno o más principios ciertos y universalmente válidos. La *Ética demostrada de modo geométrico*, de Spinoza, es un buen ejemplo del espíritu que recogerá y llevará a su culminación el proyecto de la Ilustración. Es bien conocido

que este proyecto fracasó en cuanto a su intento de alcanzar en la ética un reconocimiento y consenso universal semejante al que obtuvo la física. Antes bien, como reacción en su contra han visto la luz una variedad de éticas, de amplia influencia en el mundo contemporáneo sobre todo tras las guerras mundiales, que se fundan en elementos irracionales o, al menos no racionales, como son el voluntarismo, el emotivismo, el existencialismo o el nihilismo. Pero sacrificar la participación de la razón en la ética y dejarla entregada al capricho de las emociones, la voluntad de los más fuertes o la indiferencia de los valores es posiblemente un extremo tanto o más parcial que el racionalismo ilustrado, se presta para el desconocimiento de los derechos y deberes de las personas, pone en jaque la condición de saber comunicable de esta disciplina y hace difícil, si no imposible, un verdadero diálogo entre posiciones distintas.

En la actualidad se plantea el desafío de recuperar la racionalidad para la ética filosófica. Esta es la situación en la que se ha manifestado con particular vigor la actualidad de Aristóteles, porque ofrece un concepto distinto de racionalidad práctica, no geométrica ni intelectualista, diferenciado tanto de la teoría como de la técnica, atenta al lenguaje, a la experiencia histórica e individual, dialogante como la socrática y suficientemente amplia y flexible como para dar buena cuenta de la variedad y complejidad del fenómeno político y moral. Es lo que han destacado e integrado de un modo esencial a su propio pensamiento autores contemporáneos tan diversos como H. Arendt, L. Strauss, E. Voegelin, H. G. Gadamer y A. McIntyre, entre otros, que han participado en la discusión y tarea de una *Rehabilitación de la razón práctica*, inspirada en Aristóteles⁵.

4. Naturaleza y método de la ética aristotélica. Teoría y prâxis

A diferencia de la noción unitaria y homogénea de *scientia* como se la concibe en la modernidad, identificada con la *theoría* y determinada por un método único como fundamento de su universalidad y exactitud, Aristóteles reconoce una pluralidad de conocimientos que, en sentido amplio, pueden llamarse científicos, a cada uno de los cuales corresponde un método distinto que está enteramente determinado por la naturaleza de su objeto propio. La ética y la política constituyen el *saber práctico*, que es concebido —en oposición a Platón⁶— como diferente e independiente tanto del *saber teórico*, propio de la filosofía primera o teología, la física y la matemática, como del *saber productivo [poiético]*, que integran las distintas técnicas o artes⁷. Mientras que la teoría es un saber acerca de “los entes cuyos principios no pueden ser de otro modo”, o sea, los principios universales, necesarios y eternos de las realidades naturales y celestes, que no dependen del hombre y que éste puede aspirar únicamente a contemplar y comprender⁸, la ética es un saber de la *prâxis*, la “acción”, más precisamente, de la acción en la que se realiza el bien humano, y ésta —como el hacer de la técnica— pertenece al campo

de lo individual y contingente, de “las cosas que pueden ser de otro modo” y que dependen esencialmente del hombre en cuanto agente libre. Ambos saberes son racionales —depende de la “parte científica [*tò epistemonikón*] del alma racional” el primero y de la “parte calculadora” o deliberativa [*tò logistikón*] el segundo—, por lo mismo, ambos persiguen la verdad, mas la diferencia de sus objetos exige reconocer diferentes modos de ésta: la verdad teórica y la verdad práctica⁹.

De aquí se sigue una diferencia metódica fundamental entre ambos saberes: “Es propio del hombre instruido, dice Aristóteles, buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones”¹⁰. En efecto, exigir a la ética el mismo grado de universalidad y exactitud que se puede y debe exigir a una ciencia teórica, no sería realmente una muestra de rigor, sino de falta contra éste y contra la cosa, porque implicaría desconocer la especificidad de su objeto. Éste, dice Aristóteles contra Platón (I 6), no es la Idea única e inmutable del Bien, el Bien en sí, que se nos daría en una captación teórica, anterior y separada de la acción humana, de modo que no tendría más relación con ésta que la de un arquetipo al cual debiera sujetarse, tal como lo hace la técnica al aplicar una forma ideal a la materia; por el contrario, su objeto es el “bien del hombre” (I 2 1094 b7), el “bien realizable” (I 7 1097 a23), vale decir, el bien de la acción humana y, dado que ésta es singular y sólo acontece en una situación práctica espacial y temporalmente determinada, el saber correspondiente no puede ser meramente general, sino que ha de comprender también y en primer lugar cómo es posible realizar el bien concreto en su situación concreta. No se trata, por ejemplo, de saber teórica y universalmente qué es lo justo, sino práctica y concretamente qué acción es justa, cómo realizo la justicia yo aquí y ahora. Esta sabiduría práctica es llamada por Aristóteles *phronesis*, “prudencia”, a la cual diferencia, por cierto, de la ética filosófica, que, por su generalidad, en estas materias debe contentarse “con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático” (I 3 1094 b20; cf. VI 8 1194 a23-24.), sin olvidar, empero, su condición de saber práctico, aunque sea de segundo orden, pues su finalidad es orientar la conciencia y la conducta ética; en palabras del filósofo: “el fin de la ética no es el conocimiento, sino la acción”, “no investigamos para saber qué es la virtud, sino para llegar a ser buenos” (I 3 1095 a 6 y II 2 1093 b 7; cf. X 9).

Que la ética muestre la verdad de un modo tosco y esquemático no significa que carezca de rigor, sino que tiene el que conviene a su asunto. Su asunto son las acciones humanas, que no tienen la inmutabilidad de los principios matemáticos ni la fijeza de las leyes naturales, mas tampoco están sometidas al puro azar; tienen la regularidad limitada de los hechos que ocurren “las más de las veces” de la misma manera [*hos epì tò polú*: I 3 1094 b 21], como expresión que son de la

condición humana, del carácter y de las costumbres. El examen y discusión de estos hechos, entre los cuales se incluyen las opiniones [*éndoxxa*] acerca del bien humano aceptadas por todos o por la mayoría o por los hombres más reputados, da lugar no a una certeza absoluta, sino a verdades probables, y ellas constituyen las premisas de los argumentos que emplea la ética, de donde se sigue que las conclusiones a las que llega son también probables (cf. I 3 1094 b 21 ss.) Esta forma de argumentación, que en la nomenclatura de Aristóteles pertenece a la *dialéctica*¹¹, es tan estricta en cuanto a su forma o estructura como la argumentación apodíctica o demostrativa de las ciencias teóricas, aunque no alcanza verdades necesarias como éstas, precisamente porque su rigor le impide reducir la diversidad, contingencia, libertad e historicidad de los hechos humanos a un vacío concepto universal y necesario, del que pudiera arrancar una ética *more geometrico*. Por el contrario, mediante la consideración y discusión de las opiniones, la dialéctica permite apreciar las distintas caras del asunto, formular los problemas y llegar a distinguir más fácilmente lo que es verdadero o falso. Desde aquí, desde lo que es más conocido para nosotros, avanza la ética hacia la búsqueda de los principios inteligibles, que son más conocibles de suyo¹², nuevamente en contraste con las ciencias deductivas, como las matemáticas, que parten de los principios.

Puesto que la ética extrae su contenido de la experiencia de las acciones de la vida y a éstas mismas se aplica, la comprensión intelectual de su objeto, que es la acción buena, presupone sustancialmente esta experiencia, que consiste en la comprensión práctica del bien, en su ejercicio sostenido y, por tanto, sólo puede haber inteligencia ética si se es ya bueno. El bien ético —insiste Aristóteles en una de sus tesis fundamentales¹³—, no se muestra en su verdad sino al hombre bueno, pues la maldad trastorna el juicio y hace que nos engañemos al respecto, así como las cosas dulces nos parecen amargas si estamos enfermos. Que lo bueno sólo se dé a conocer al hombre bueno, pareciera desconectar la bondad moral del conocimiento. No es así; mediante esta tesis Aristóteles nos descubre la conexión esencial del conocimiento ético con las disposiciones subjetivas del cognoscente, es decir, con sus hábitos [*héxis*] o costumbres [*éthos*] y, en último término, con su carácter [*éthos*]. Estamos en la ética en presencia de un saber que no es neutral u “objetivo” en ningún sentido: ni respecto de lo que conoce, pues trata de lo que más nos importa, que es el bien del hombre; ni respecto del cognoscente, pues únicamente si está bien dispuesto e involucrado se le abrirá dicho bien. La disposición, la actitud firme y sostenida hacia el bien, que únicamente puede lograrse por la repetición de actos semejantes, ocupa el primer lugar de la formación ética. Desde luego, ésta no se adquiere por el razonamiento ni el discurso, sino por la inducción al comportamiento debido que promueven la educación a través del ejemplo y las leyes. Pero un comportamiento no puede llamarse ético mientras no esté determinado por la inteligencia práctica, es decir,

mientras el que actúa no sepa y decida por sí mismo en virtud de su conciencia moral, de tal modo que haya hecho propios los hábitos adquiridos y se esfuerce en mantenerlos en las situaciones concretas que le presente la vida. Únicamente siguiendo, sirviendo y perfeccionado a este saber práctico de primer orden tiene lugar la ciencia ética, cuyos argumentos tienen fuerza para exhortar y orientar a quienes son generosos, tienen carácter noble y aman la bondad, en tanto que son incapaces de hacerlo con quienes se dejan gobernar por sus pasiones y no tienen idea de lo que es noble y verdaderamente agradable, ya que nunca lo han probado. Este énfasis en la comprensión práctica de las normas morales con vistas a su realización concreta, caracteriza a la *ética de las virtudes* y la diferencia de la *ética de normas*, que se interesa, de modo “objetivo”, por el valor y fundamentación última de éstas.

5. Saber ético y saber técnico

Como se ha dicho más arriba, Aristóteles también distingue el saber práctico (*phronesis*) del productivo o técnico [*téchne*]¹⁴. Comparten rasgos fundamentales: ambos son una suerte de saber aplicado, pues tienen por fin no el *saber*, sino el *hacer*; por lo mismo, están abiertos al campo de lo individual y contingente que cobra existencia por la intervención humana. Uno y otro suponen de modo sustancial la práctica y la experiencia, pues aunque la técnica —la medicina, por ejemplo— se pueda adquirir por el discurso sin pasar por la experiencia, reclama ésta para su éxito, porque está referida a los actos, que son siempre singulares y, por tanto, tiene que ser capaz de reconocer y aplicar en las cosas concretas sus conceptos generales. Los dos se constituyen en la dirección del hacer por el saber; tienen la función de descubrir racionalmente las posibilidades de actuación que ofrecen las situaciones prácticas y cambiantes que se le van presentando: son, en palabras de Aristóteles, disposiciones de razonamiento abiertas a la verdad de lo que puede ser de otro modo y cuyo principio está en el que lo hace y no en lo hecho. Sin embargo, sus diferencias son importantes.

El saber ético es la capacidad de deliberar rectamente acerca de lo que es bueno y conveniente para el hombre, no en un sentido parcial, como lo que es bueno y conveniente para la salud o para la fuerza física, sino en un sentido integral, para llevar una vida lograda y buena [*eû zên*]. Por el contrario, la consideración y producción acertada de lo que sea bueno y conveniente para el hombre en un sentido parcial, pertenece al saber técnico, como corresponde a la medicina descubrir lo que es bueno para la salud, y a la gimnasia, para la fuerza. Nuestro lenguaje hace esta distinción: las acciones morales se llaman buenas sin más, en sentido absoluto, mientras que las actividades técnicas se dicen buenas en un sentido relativo “buenas (o malas) para” esto o lo otro (que, a su vez, puede ser éticamente bueno o malo).

Aquí se apunta ya una segunda diferencia: el saber ético incluye el conocimiento del bien y de su privación, el mal, pero de suyo es únicamente capacidad de hacer el bien, pues está determinado por la firme disposición hacia él; si diera lugar al mal ello implicaría un defecto del saber respectivo, que sería menor en la medida en que sea involuntario. El saber técnico, en cambio, puede producir los efectos contrarios —por ejemplo, la medicina puede sanar como también dañar (cf. *Met.* IX 2 1046 b4-24)— y si alguien yerra voluntariamente ello no implica un defecto del conocimiento respectivo, sino su posesión, en oposición a lo que sucede si yerra involuntariamente.

Un tercera diferencia es el fin de cada saber, por el cual se mide su éxito. El fin de la producción técnica, no está en la producción, sino en lo producido [*poíesis*], que pasa a tener realidad después de que el hacer productivo ha sido ejecutado y fuera de éste: por ejemplo, la curación en el caso de la medicina, o la casa, en el de la arquitectura. Por el contrario, el fin de la acción [*prâxis*] no está más allá ni es diferente de ella, pues “la buena acción [*eupraxía*] misma es el fin” (VI 5 1140 b7). De aquí se desprende que la acción moral, no necesita una justificación fuera de sí, pues su valor es intrínseco, mientras que el hacer técnico recibe su justificación y valor de afuera, del producto al cual sirve como un medio. También es notorio que en razón de que la acción es inseparable del agente, la perfección de la acción va unida a la del hombre que actúa, a diferencia de la perfección del producto, que no implica por sí misma la perfección humana del técnico. Acciones y producciones son cosas distintas, pero no separadas, pues siempre que hacemos algo deliberadamente —operar, estudiar, construir— estamos también haciendo algo con nosotros mismos y, en definitiva, de nosotros mismos: la acción es inherente a la producción¹⁵. Por ejemplo, la extracción de un órgano puede ser muy buena técnicamente y, a la vez, muy mala éticamente, si no es necesaria y se lleva a cabo contra la salud del paciente persiguiendo el lucro.

La conexión más íntima del saber práctico con el carácter y las disposiciones del ser humano marca una nueva diferencia con el saber técnico. En efecto, así como las pasiones suscitadas por el placer y el dolor no destruyen ni perturban fácilmente los juicios del saber teórico, por ejemplo, el de si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos, tampoco lo hacen con los juicios del saber técnico, en tanto que sí lo hacen con la conciencia moral, es decir, con los juicios del saber ético. La razón es que los principios de la acción son el fin al cual se ordenan nuestras acciones, pero el hombre corrompido por el placer o el dolor deja de ver el principio y ya no ve que es con vistas a este fin que él debe tomar todas sus decisiones y emprender todas sus acciones; “el vicio [*kakía*], dice Aristóteles, corrompe el principio” mismo de la acción (VI 5 1140 b19).

Finalmente, Aristóteles afirma que el saber ético no es solamente una disposición de razonamiento [*hêxis metá lógou*], pues ésta puede ser olvidada, pero el saber ético no. El sentido de esta afirmación no es nada claro y el filósofo no la explica. Gadamer ofrece una notable interpretación, de la que se recogen aquí, interpretados, dos puntos. Primero, el saber técnico se tiene de un modo tan íntimo que pasamos a identificarnos con él, mas no del todo, pues aún así hay momentos en que necesitamos descansar y olvidarnos de él, en el sentido de dejar de ejercerlo; a esta experiencia alude el dicho “En casa del herrero cuchillo de palo” (afortunadamente, tendríamos que añadir, pues nada es más odioso y patológico que el “herrero” o especialista que pretende serlo también en su casa y en todas partes). En cambio, no podemos desprendernos del saber ético mientras estamos vivos y despiertos, pues uno se encuentra ya siempre en la situación del que tiene que actuar, tomar decisiones y emprender acciones, lo cual exige que se posea y aplique dicho saber.

Segundo, esta aplicación es muy diversa de la que lleva a cabo la técnica. Ésta se posee de tal forma que primero se la tiene completamente y luego es aplicada a una situación concreta. El diseño que hace el artesano, por ejemplo, del objeto que quiere fabricar está completamente fijado por el uso para el que lo produce y las reglas de su ejecución; una vez que lo posee no tiene más que aplicarlos al material elegido; y si las cosas no le salen tal como las había previsto por problemas del material, defectos del diseño, falta de tiempo, etc., tendrá que adaptarse a las circunstancias concretas renunciando a parte de su plan. Pero esta renuncia no perfecciona en modo alguno su saber, antes bien, revela cierta imperfección que experimenta como dolorosa. El saber ético, en cambio, no es algo que se pueda tener completo antes de la acción y luego admita una aplicación simple, porque lo que es moralmente bueno, su objeto, no se determina por entero con independencia de la situación práctica, singular y contingente en la que se actúa. Así, los conceptos que el hombre tiene del bien ético, de justicia, decencia, valentía, dignidad, solidaridad, etc., que son, en cierto modo, las imágenes directrices por las que guía su acción, no son más que un bosquejo llamado a completarse en la *práxis* misma¹⁶. Si, pues, exigido por ésta modifica sus ideas generales previas o la sucesión de las acciones que pensaba realizar, no se sigue por ello una imperfección del saber ético, sino lo opuesto. La aplicación del derecho que hace el juez constituye un caso destacado del saber práctico, según Gadamer: “En una situación concreta se verá obligado seguramente a hacer concesiones respecto a la ley en sentido estricto, pero no porque no sea posible hacer las cosas mejor, sino porque de otro modo no sería justo. Haciendo concesiones frente a la ley no elimina aspectos de la justicia, sino que por el contrario, encuentra un derecho mejor. En su análisis de la *epieikeia*, la “equidad”, Aristóteles da a esto una expresión muy precisa: *epeikeia* es la corrección de la ley”¹⁷.

6. Felicidad y bien humano

La ética aristotélica se organiza en torno a los conceptos de bien y virtud. La palabra “bien” [*agathón*] no tiene en Aristóteles un sentido necesariamente moral, ni siquiera se restringe al ámbito de las cosas humanas; en realidad su campo primario de significación se halla en las cosas naturales, definidas como tales en cuanto tienen un principio intrínseco de movimiento (en el sentido general de “cambio”). La cosa natural se mueve no por azar, pues éste no da razón de la regularidad de los movimientos naturales, sino por un fin [*télos*]; la conexión con el fin es lo que permite comprender su movimiento y, en definitiva, la cosa misma. El fin hacia el cual y por el cual la cosa se mueve es el bien: “El bien —escribe Aristóteles en las primeras líneas de la *Ética nicomaquea*— es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”. Bien es el nombre que recibe el fin en cuanto expresa el grado de “florecimiento”, de perfección y plenitud alcanzado por la cosa en virtud de su movimiento. Sin embargo, mientras que algunas cosas se mueven hacia un fin por mero impulso natural, los animales lo hacen en virtud de su deseo [*órexís*], el cual supone cierto conocimiento del bien deseado¹⁸. En principio, este es cualquier cosa deseable: el agua que fluye en el río, una presa cercana, el cuidado de las crías, el calor de los rayos del sol o la sombra que brinda un árbol; cuando el animal en razón de su percepción y de las condiciones en que está hace a una cosa objeto efectivo de su deseo y se mueve hacia ella, lo hace en cuanto se le presenta como buena (aunque realmente pueda no serlo).

El deseo de los animales, llamado por Aristóteles *epithymía*, “apetito”, es simple: se limita a los bienes inmediatos que le indica la imaginación o percepción sensible. El ser humano, junto a esta percepción posee inteligencia, por lo cual puede desear los bienes que le indican los sentidos como también los que le indica la inteligencia. Este último deseo es llamado por el filósofo *boúlesis*, “voluntad”, al cual añade el *thymós*, “ardor” o “impulso”, que sitúa entre la voluntad y el apetito¹⁹. En el libro *De anima* explica que se dan deseos encontrados cuando se oponen la voluntad y el apetito, lo cual es posible porque el hombre tiene “sentido del tiempo” y así la voluntad manda resistir al apetito, ateniéndose al bien futuro, mientras que el apetito se atiende al placer inmediato, que aparece como bien absoluto, si se pierde de vista el futuro²⁰. Que tengamos sentido del tiempo quiere decir que somos capaces de comprender nuestra vida como una unidad temporal situada en el presente, pero abierta libremente al futuro, el cual, a su vez, está condicionado —no determinado— y sugerido por nuestro pasado; en esta medida el futuro nos pertenece: nos interesamos por él, lo elegimos no teóricamente, sino prácticamente por la forma de vida que escogemos, y con vista a él elegimos también nuestras acciones, siendo capaces de prever sus consecuencias, de las que somos, por lo mismo, responsables²¹. Aquí aparece el

bien en sentido ético, el que es elegido o decidido por la participación del deseo y de la inteligencia, pero no como cosas separadas, pues, como suele insistir Aristóteles, la inteligencia por sí misma no produce ningún movimiento, sino la inteligencia que delibera con vista a la consecución de un fin deseado, esto es, la “inteligencia práctica” o “razón práctica”. Esta doctrina se resume en el concepto de *proairesis* “decisión” o “elección” deliberada, que es el principio eficiente inmediato de la acción [*praxis*] y presupone la volición de un bien así como la deliberación [*bouleusis*] acerca de los medios más apropiados para alcanzarlo (cf. III 1-5, VI 2). La elección es descrita por el filósofo como “algo común al pensamiento y al deseo” (*De motu animalium* 6 700 b23.), “inteligencia deseosa [*oretikòs nous*] o deseo inteligente [*orexis dianoetké*]”, añadiendo que el hombre es un principio de esta misma clase, es decir, una combinación de deseo e inteligencia (2 1139 b4-6).

¿Qué cosas elegimos los seres humanos? Tantas cuantas sean o puedan ser fines de nuestras acciones: incontables. Pero se pueden clasificar: las cosas más salientes son aquellas que hemos hecho objeto de una ciencia o de una técnica, de una acción cognitiva o de otra productiva. Aún éstas son muchas y diferentes, por ejemplo, el fin de la medicina es la salud; el de la arquitectura, la casa; el de la estrategia militar, la victoria; el de la economía, la riqueza; el de la falsificación, el engaño. Cada una persigue algo que “es bueno para”, en el sentido relativo antes expuesto. Estos fines son además relativos en otro sentido, que establece una jerarquía: así en unos casos la fabricación de los frenos y demás arreos de los caballos se subordinan a la equitación, ésta a la estrategia y ésta a la victoria, que a su vez puede ordenarse a la riqueza, etc. En tales casos, los fines subordinados son inferiores a los fines a los cuales se ordenan y los conocimientos técnicos correspondientes también son de menor dignidad que los conocimientos de los fines prácticos ulteriores.

Pues bien, si todos los fines que elegimos —argumenta Aristóteles— los eligiéramos en razón de otro, entonces iríamos al infinito y de ese modo nuestro deseo sería vano y vacío, por tanto, tiene que haber un fin de nuestras acciones que sea querido por sí mismo y los demás por él (aunque sea como parte suya): este fin ha de ser el bien sin más [*tagathón*] y lo mejor [*tò aristón*: I 2 1094 a18-22]. La comprensión de este fin último y bien supremo del actuar humano, que comprende en cierto modo y supera el de todos los saberes técnicos, es asunto primordial de la ética, ciencia que el filósofo entiende como parte de la política, puesto que el “bien del hombre” [*tanthropinon agathón*] individualmente considerado, objeto de la ética, es como una parte del bien superior de todos los hombres, es decir, del bien de la ciudad (*pólis*), objeto de la política²².

El fin último no es el que deseamos alcanzar *después* de lograr todos los fines más inmediatos, algo lejano y extraño; es lo que radicalmente —y por lo mismo tácitamente— deseamos *antes* y *siempre* que deseamos hacer algo, y constituye, por eso, el horizonte de comprensión de nuestras acciones y de nuestros deseos particulares, lo que da unidad y racionalidad a nuestras acciones como acciones de *una* vida, lo que deseamos para nuestra vida y la hace deseable²³. El fin último es el bien supremo, aquello para lo queremos todo lo que queremos, lo que primero y siempre nos mueve a actuar. Un bien tanpreciado no podría estar completamente fuera de la experiencia común, que está recogida en el lenguaje corriente; así lo constata Aristóteles al identificar un nombre en el que casi todo el mundo está de acuerdo para designarlo: *eudaimonía*, “felicidad”. La traducción española es correcta siempre y cuando no se entienda la felicidad como un estado emocional— por ende, pasajero y subjetivo— de vivencias de placer²⁴. Es por el contrario, como se ha dicho, el trasfondo permanente y necesario de nuestros deseos y acciones. La definen dos notas incluidas en su concepto (cf. I 7 1097 25-b22): es el bien más final o perfecto [*teleiôtaton*], puesto que “la elegimos siempre por sí misma y jamás por otra cosa” (a diferencia, por ejemplo, de las virtudes, que también deseamos por sí mismas —puesto que las elegiríamos aunque ninguna ventaja resulte de ellas—, pero también las deseamos con vista a la felicidad, suponiendo que *por medio* de ellas seremos felices); es el bien suficiente o completo [*aútarkes*], que “por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada”, lo cual no debe ser entendido, aclara el filósofo, en el sentido de una vida solitaria, puesto que el hombre es social por naturaleza [*physei politikón*] y ello implica que su bien exige en cierto modo también el de su familia, sus amigos y conciudadanos.

Al acuerdo en cuanto al nombre, dice Aristóteles, se opone el desacuerdo en cuanto lo que es la felicidad. Puesto que hay acuerdo en que “vivir bien” [*eû zen*] y “actuar bien” [*eû práttein*] es lo mismo que ser feliz, los modos de vida elegidos por los hombres contienen una proposición implícita acerca de lo que estiman ser la felicidad. El filósofo reconoce cuatro modos principales de vida (cf. I 4 1095 a14-30, 5): a) la vida voluptuosa, cuyo fin es el placer; b) la vida política, cuyo fin es el honor y, en último término, la virtud; c) la vida teórica, cuyo fin es el saber, es decir, la inteligencia de las cosas bellas y divinas; d) la vida de lucro, cuyo fin es la riqueza. En principio, los tres primeros modos podrían constituir la vida feliz, puesto que sus fines son bienes que se quieren por sí mismos, mas el cuarto es inmediatamente excluido, pues la riqueza sólo es útil para obtener otros bienes y hay algo demasiado violento en una vida que toma por fin último lo que no es más que un medio.

¿Hay algún criterio que permita decidir cuál de los restantes modos de vida se atiende más perfectamente al bien humano y, por tanto, a la felicidad? Aristóteles

arriba a una conclusión mediante el esclarecimiento del bien del hombre a partir de una analogía con los bienes parciales o relativos de las artes y de las partes del cuerpo. Su argumento es el siguiente²⁵:

- A) Decimos que un citarista es buen citarista, si toca bien la cítara, que un escultor es buen escultor, si hace bien las esculturas, que un ojo es buen ojo, si ve bien, y, en general, que todo lo que tiene una actividad o función [érgon] propia es bueno, si la hace bien, con excelencia, virtuosamente.
- B) Así también hay una actividad propia del ser humano como tal. Basado de modo general en una antropología que da por conocida, donde distingue tres niveles de vida que confluyen en el hombre, Aristóteles sostiene que la actividad propia de éste no es la que pertenece a la vida vegetativa — nutrición, crecimiento y reproducción—, pues también ella es común a las plantas. Tampoco es la actividad de la vida sensitiva —percepción sensible, deseo y movimiento local—, porque también es común al caballo, al buey y a todos los animales. Es, pues, la actividad de la vida racional, sea de la parte del alma que no es racional [álogon] pero puede obedecer a la razón [lógos], es decir, la parte deseosa [orektikón], sea de la parte que posee a la razón y piensa [dianoóúmenon].
- C) Luego, se debe decir que un ser humano es un buen ser humano —un hombre bueno, en sentido ético—, si ejerce con excelencia la actividad racional. Por tanto, el bien del hombre en que consiste la felicidad “es la actividad racional del alma conforme a la virtud [areté] y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera”.

La palabra griega *areté*, que se traduce como “virtud” [del latín *virtus* “conjunto de cualidades del *vir*”, o sea, del varón: “fuerza”, “valor”], significa la “perfección” o “excelencia” de cuerpo o de espíritu, de seres humanos, animales o cosas. En consecuencia, su sentido no está restringido a la perfección moral, como puede sugerirlo el vocablo español, sino que posee un significado más amplio, cercano al que tiene la expresión “virtuoso” cuando se dice, por ejemplo, de un pianista, para dar a entender su excelencia artística. Así se entiende que Aristóteles reconozca, en efecto, varias virtudes o perfecciones en el hombre: unas del cuerpo y otras del alma, y entre las últimas, que son más propias suyas, distinga a su vez entre las virtudes de la “parte deseosa” del alma y las de la “parte que posee a la razón y piensa” (cf. I 13.). A las primeras llama “virtudes éticas” [*ethiké*, “del carácter”] y a las segundas, “virtudes intelectuales” o “dianoéticas” [*dianoetiké*, “del pensamiento”]. En consecuencia, puesto que la felicidad es una actividad racional del alma conforme a la virtud más perfecta, el filósofo examina unas y otras virtudes para determinar cuál o cuáles conducen a una vida más lograda y , por

ende, a una mayor realización de la felicidad. En la *Ética nicomaquea* Aristóteles emprende esta tarea estudiando las virtudes éticas en los libros II-V y VII, la amistad — que “es una virtud (ética) o algo acompañado de virtud” (VIII 1 1155 a3)— en los libros VIII y IX, y las virtudes intelectuales en el libro VI. En el libro X, tras considerar la naturaleza del placer (1-5), aplica los resultados obtenidos a la dilucidación final de la felicidad. Su conclusión queda bien descrita en el capítulo 7 (1098 a16-19):

Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea una actividad conforme a la más alta, y ésta será la virtud de la parte mejor de nosotros. Sea esto el intelecto [*noûs*] o sea otra cosa la que parezca que por naturaleza nos rige y guía y toma conocimiento de las cosas bellas y divinas (...), su actividad conforme a su virtud propia será la felicidad perfecta [*téleia*]. Que esta actividad es contemplativa [*theoretiké*], ya lo hemos dicho. Esto está de acuerdo con lo que llevamos dicho y con la verdad”

Aristóteles ve corroborada esta conclusión (cf. X 7 1177 a19-b26) por el hecho de que la actividad (*enérgeia*) contemplativa, cuya virtud es la sabiduría [*sophía*], es: a) la más continua, puesto que su fin es la propia acción de saber y, por tanto, no hay un fin exterior que exija su término²⁶; b) la “más placentera de las actividades conformes a la virtud [ética]” (X 7 1177 a24), ya que encierra placeres admirables por su pureza y por su firmeza; c) la más suficiente, pues requiere menos que otras de bienes exteriores y de otros hombres; d) la única que se ama sólo por sí misma, porque no se saca otro beneficio de ella que la misma contemplación.

Una virtud intelectual, la sabiduría —que comprende lo mejor de otras dos, que son la ciencia (*epistéme*) y la inteligencia [*noûs*]— es entonces la que da mayor excelencia al ser humano, pues perfecciona al intelecto, que es “algo divino o lo más divino que hay en nosotros” (X 7 1177 a15-16) y, a la vez, aquello que por excelencia somos (X 7 1178 a7). De ahí que la vida conforme al intelecto sea “divina respecto de la vida humana” (X 7 1177 b31) concerniente a las demás virtudes, y nos lleve a “actuar como inmortales [*athanatízein*] en la medida de lo posible” (X 7 1177 b34). Sin embargo, que ésta sea la vida más feliz no significa que sea la única; también es feliz en grado secundario la vida conforme a las virtudes éticas y a la prudencia o sabiduría práctica (*phrónesis*), que es intelectual, pero está unida a las éticas, que la requieren para la rectitud [*tò orthón*] que les es propia. Las virtudes éticas, como la justicia, la valentía y otras, cumplen menos que la sabiduría con el requisito de suficiencia [*autarchía*] que tiene el bien supremo, pues las practicamos en las relaciones sociales, en las que dependemos de los demás, y además dependen de bienes exteriores y del propio cuerpo, pues están íntimamente asociadas a las pasiones; sin embargo, cumplen con el requisito de finalidad y perfección [*tò téleion*], pues son queridas por sí mismas, lo cual muestra que su valor es intrínseco. Ellas constituyen la excelencia de la vida humana [*anthropiká*]²⁷.

El hombre contemplativo, dice Aristóteles, en la medida en que vive conforme al intelecto, lleva una vida divina, pero “en la medida en que es hombre y convive con los demás, desea actuar conforme a la virtud ética, y por consiguiente tendrá necesidad de los bienes humanos para vivir según la condición humana” (X 8 1178 b5-7). Esta afirmación, unida a la del valor intrínseco de la virtud ética, significan que la felicidad plena de la vida contemplativa incluye la felicidad que proporciona la vida moral, en otras palabras, el bien supremo no se constituye con independencia de lo recto, ni tiene éste un puro valor instrumental; por tanto la ética aristotélica no puede ser considerada una ética teleológica o consecuencialista, que estuviera en oposición a una ética deontológica, en el sentido, tomado de Kant y Scheller, en que se usan estos conceptos en la ética contemporánea²⁸. La pregunta de la ética “¿qué debo hacer?” (Kant) no excluye la pregunta “¿qué es bueno?” (Aristóteles), por el contrario, la exige como su fundamento ulterior: se *debe* hacer lo *bueno* y *porque* es bueno²⁹. Lo recto, lo debido, implica lo bueno, lo feliz.

7. La virtud ética

Hemos visto que Aristóteles distingue dos clases de virtudes del hombre como agente racional, las intelectuales y las éticas. En *Ética nicomaquea*, libro VI, describe cinco virtudes intelectuales: a) la técnica [*téchne*], por la que sabemos producir bien; b) la prudencia o sabiduría práctica [*phrónesis*], por la que sabemos actuar bien; c) la ciencia [*epistéme*], por la que sabemos demostrar bien; d) la inteligencia [*noûs*], por la que sabemos bien de los primeros principios; e) la sabiduría [*sophía*], por la que sabemos bien de los primeros principios y de lo que se sigue de ellos, así como de las cosas más nobles, admirables, difíciles y divinas. Las dos primeras consideran lo singular y contingente, lo que puede ser de otro modo; las otras tres pertenecen a la teoría, consideran lo necesario y eterno, lo que no puede ser de otro modo. Hemos tratado de la sabiduría práctica en comparación con el saber teórico en los puntos 2 y 3, de ella en comparación con la técnica en el punto 4, y de la sabiduría como virtud por excelencia de la actividad teórica o contemplativa, en el punto 5. Resta profundizar en el pensamiento de Aristóteles acerca de la virtud ética.

Mientras que la virtud del pensamiento se adquiere y desarrolla principalmente por la enseñanza, la virtud del carácter [*éthos*] lo hace por el hábito o costumbre [*éthos*], que, a su vez, se adquiere por la práctica: practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la moderación, moderados, y practicando la valentía, valientes. El ejercicio es previo a estas virtudes y es causa de ellas. Lo opuesto sucede con las virtudes naturales, como el sentido de la vista, pues no tenemos vista porque veamos muchas veces, sino que vemos porque tenemos vista. La

virtud ética, entonces, no se produce por naturaleza ni contra la naturaleza, sino por la capacidad natural que tenemos para desarrollar hábitos y ser modificados y completados por ellos. Es lo propio de las potencias racionales cuya indeterminación operativa admite y requiere de hábitos para operar, a diferencia de las potencias no racionales, como la que tiene la piedra para moverse por sí misma hacia abajo, que no podemos cambiar tratando de acostumbrarla a moverse hacia arriba aunque la lancemos muchas veces hacia arriba³⁰.

La virtud ética es un hábito y los hábitos se generan por el ejercicio de actos semejantes (II 1 1103 b21). Pero así como hay hábitos buenos y malos para la fuerza física o para salud, así también los hay para la rectitud de nuestra vida: unos son virtudes y otros son vicios. Es importante, en consecuencia, saber qué clase de actos dan nacimiento a la virtud, para practicarlos y evitar los que la destruyen. Tal como destruyen la fuerza el exceso y la falta de ejercicio, y destruyen la salud el exceso y la falta de comida o de bebida, mientras que la cantidad proporcionada produce, aumenta y conserva a una y otra, lo mismo ocurre con la virtud ética. Es producida y conservada por las acciones que se atienen al “término medio” [*mesótes*] de acuerdo con la “recta razón” [*orthòs lógos*], y es destruida por las acciones afectadas por el exceso o el defecto. Así “el que huye de todo y tiene miedo y no resiste nada se vuelve cobarde; el que no teme absolutamente a nada y se lanza a todos los peligros, temerario; asimismo, el que disfruta de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita todos como los rústicos, una persona insensible”³¹.

Aristóteles precisa que este término medio no es el de la cosa, es decir, objetivo e igual para todos, matemáticamente equidistante entre dos extremos, como 6 es cierto medio entre 2 y 8; por el contrario, el término medio de la virtud es relativo a cada uno de nosotros, y por tanto puede ser tan diferente en concreto como diferentes somos unos de otros. Así lo hace el entrenador físico: si para uno comer ocho unidades es mucho, y dos es muy poco, no por eso prescribirá cinco unidades para todos, pues tal cantidad será excesiva para el que se inicia en los ejercicios corporales, e insuficiente para uno consumado. El filósofo no está pensando sólo en la peculiar complejión y temperamento que tiene cada uno; también piensa en la diferencia de las circunstancias concretas en las que se actúa. En efecto, al actuar éticamente tenemos que vérnosla con nuestras pasiones —apetito, ira, miedo, confianza, envidia, gozo, amor, odio, nostalgia, piedad y, en general, todo lo que va acompañado de dolor y placer (II 4 1105 b21-23)—, en ellas hay exceso, defecto y término medio, pero éste no es fijo ni universal, pues “si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera como se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud”³².

Aristóteles también deja claro que el término medio en que consiste la virtud ética no es ningún caso la mediocridad —ser “más o menos bueno”—, pues “con respecto a lo mejor y al bien es un extremo (II 6 1107 a7)”. Por eso compara la virtud con una obra de arte excelente, a la que no se puede quitar ni añadir nada, porque tanto el exceso como el defecto destruirían su perfección (II 6 1106 b9-13). La virtud es un medio, por tanto, no en relación a la perfección humana, sino únicamente en relación a dos vicios, de los cuales uno lo es por exceso y el otro por defecto. El filósofo añade que hay pasiones y acciones que no admiten término medio, pues “su solo nombre implica perversión, como la malevolencia, la impudicia, la envidia; y entre las acciones, el adulterio, el robo, el homicidio. Todas estas cosas y otras semejantes a ellas son censuradas porque son malas en sí mismas, no sus excesos o sus defectos. Con respecto a ellas no es posible nunca actuar rectamente, sino que siempre se yerra” (II 6 1107 a9-14). Aristóteles se refiere, indudablemente, a acciones y pasiones situadas de suyo en el exceso o en el defecto, y como el término medio se opone a ambos extremos, no hay un medio recto del exceso o del defecto, como tampoco, exceso o defecto del recto medio. Desde el punto de vista de la acción éste es el bien y lo mejor en la situación práctica concreta en que se desenvuelve.

Si nos hacemos virtuosos practicando actos de virtud, cabe preguntarse qué diferencia hay entre los actos que producen la virtud y los que son producidos por ella. Objetivamente no hay ninguna, salvo, quizás, un mayor grado de eficiencia y perfección en los últimos. La diferencia sustantiva reside en la disposición subjetiva, interna, del que actúa virtuosamente. Esta disposición no juega ningún papel en las obras de la técnica porque su bondad reside en el resultado, sin importar cómo sea logrado: si intencionalmente o por azar o porque otro decide por uno; en las obras de virtud, en cambio, los actos no son logrados al margen de la disposición con que se actúa. La acción es conforme a la virtud ética, dice Aristóteles, únicamente si el hombre que actúa: a) sabe lo que hace, b) elige personalmente sus acciones, y las elige por ellas mismas, c) las realiza en una actitud firme e inmovible (II 4 1105 a17- b1). En otro pasaje explica esto del siguiente modo: “Así como decimos que algunos que ejecutan actos justos no son aún por ello justos, como los que ejecutan las prescripciones legales a pesar suyo o por ignorancia o por alguna otra razón y no por ellas mismas, por más que hagan de hecho lo que se debe y lo que debe hacer el hombre virtuoso [*spoudaíon*, “bueno”], así también para ser virtuoso debe uno, a lo que parece, practicar cada acto con cierta disposición, es decir, como resultado de una decisión y por motivo de los actos [rectos] mismos” (VI 12 1144 a13-19)³³.

Los rasgos constitutivos de la virtud ética son recogidos por Aristóteles en una definición esencial:

“La virtud es por tanto un hábito de decidir (*héxis proairetiké*) que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón [*lógos*] y tal como lo determinaría el hombre prudente [*ho phrónimos*]” (II 6 1106 b36-1107 a2).

La sorprendente afirmación de la *razón* y del hombre prudente—que es definido por una virtud intelectual— como norma ética es una de las determinaciones más notables y características del pensamiento aristotélico. Ello mismo muestra que hay aquí elementos fundamentales que todavía necesitan una mayor aclaración.

La virtud ética es un hábito práctico, una disposición que nos inclina de modo firme e inmovible a tomar decisiones rectas, es decir, a elegir las acciones que son convenientes respecto del fin último de la vida buena en general. La decisión (*proaíresis*) es buena en cuanto alcanza el término medio respecto de nosotros y de la situación práctica singular en cada caso. Pero la decisión es un “deseo deliberado” (*órexis bouleutiké*: VI 2 1139 a23) o, como veíamos antes, “inteligencia deseosa o deseo inteligente”, es decir, un acto participado de factores cognitivos y desiderativos, de modo que su bondad —lo que Aristóteles también llama “verdad práctica” (*alétheia praktiké*: VI 2 1139 a26)— requiere que: a) el conocimiento racional (*lógos*) implicado en la decisión sea verdadero; b) el deseo respectivo sea recto; c) las cosas que afirma el conocimiento y las que persigue el deseo sean las mismas (VI 2 1139 a22-25).

La primera condición está referida a la razón práctica, vale decir, al pensamiento que se hace con vistas a un fin práctico. El pensamiento, afirma Aristóteles, se hace práctico por la intervención del deseo, puesto que el deseo pone el fin: “El deseo lo es siempre de un fin y el fin del deseo pasa a ser el principio mismo del pensamiento práctico [*praktikós noûs*], cuya conclusión [a saber, la decisión] es el principio de la acción” (*De an.* III 10 433 a15-17). Por eso la imaginación y el pensamiento nada mueven sin el deseo (*De an.* III 10 433 a20, 22). La ciencia médica por sí misma, dice el filósofo, no basta para que el médico sane a nadie, para hacerlo tiene que desearlo (*De an.* 433 a4). Ahora bien, como lo sugiere la caracterización aristotélica de la decisión racional como un “deseo deliberado”, parece claro que la verdad exigida por una buena decisión no es la de uno o más juicios aislados, sino la del conjunto de ese razonamiento complejo que Aristóteles llama “deliberación” [*bouleusis*]. Ésta, partiendo de un fin que es puesto por el deseo, “considera cómo y por qué medios se lo puede alcanzar; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examina cuál es el más fácil y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará a través de éste, y éste, a su vez, mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera [de la acción, es decir, la decisión], que es la última en el proceso de descubrimiento y lo primero en la génesis [de la acción]” (*EN* III 3 1112 b15 ss., cf. *EE* II 10). Así, por ejemplo, el médico partiendo de su deseo de sanar al enfermo (sobre lo cual no delibera, pues éste es su supuesto y principio: cf. *EE* 1227 a10), delibera del siguiente modo

sobre los medios conducentes: “Puesto que la salud es esto, necesariamente, para que algo esté sano, tendrá que haber esto, por ejemplo equilibrio y, para que haya esto, calor; y así seguirá pensando hasta llegar a aquello que él puede finalmente producir” (*Met.* VII 7 1032 b6; cf. *De motu anim* 7 701 a6-33). En virtud de la deliberación descendemos, pues, del fin a los medios, y proseguimos hacia los medios de los medios hasta alcanzar el más adecuado que esté en nuestro poder y pueda ser elegido aquí y ahora. Esta decisión no será buena si erramos en cuanto a la conexión formal que tienen los medios entre sí y con respecto al fin, o en cuanto al juicio que hacemos de cada medio en sí mismo. De ahí que la determinación del término medio de la virtud por la *razón*, como aparece en la definición antes expuesta, deba ser entendida en el sentido de *razón práctica* o *deliberación verdadera*.

La segunda condición es la rectitud del deseo. Ella se refiere a la moralidad de los fines deseados al actuar. El deseo es recto si su fin es la “acción buena” [*eupraxía*: VI 2 1139 b 4], expresión que en Aristóteles designa la felicidad o vida buena como fin último de la acción humana. Esto no quiere decir que únicamente sea recto el deseo del fin último ni que el deseo de un bien particular deba tenerlo como horizonte explícito e inmediato, para ser recto. En cambio, significa que los fines particulares de acción son deseados rectamente —y sólo así pueden ser justificados racionalmente— en cuanto son integrados y jerarquizados, aunque sea de modo implícito y no temático, en cierta articulación global de sentido, que viene dada por una determinada representación de la felicidad que sea racionalmente aceptable y adecuada a las capacidades operativas del ser humano³⁴. Ahora bien, si la razón práctica es verdadera, en último término, con respecto al fin, y éste es puesto por el deseo, se comprende que la rectitud de éste sea una exigencia primordial de la buena decisión, pues su desviación acarreará también la de aquélla, transformándola en una habilidad terrible [*deinótes*: cf. VI 13 1144 a23-29], tanto más dañina cuanto más eficaz sea: *corruptio optima pessimus*.

Finalmente, que lo mismo sea afirmado por el pensamiento y perseguido por el deseo, como condición de la buena decisión está referido seguramente a un requisito para que ésta se resuelva efectivamente en una acción. En efecto, mientras que el conocimiento de los medios separado del fin es imposible y, a su vez, el deseo separado de los medios conducentes para su realización es ineficaz y sin valor ético porque no nos mueve a nada, como resultado de la deliberación, en cambio, el pensamiento y el deseo se unen, pues los medios hallados por la razón aparecen como deseables en cuanto conducen al fin puesto por el deseo, al mismo tiempo que este fin aparece como realizable en cuanto puede ser obtenido por dichos medios. Entonces el deseo se hace eficaz y da lugar a la decisión, que, a la vez, da lugar a la acción ética. Lo que es afirmado por el pensamiento y

perseguido por el deseo no son ni los medios ni el fin sino el objeto complejo *fin-medios*, donde, desde la perspectiva del pensamiento aparecen “estos medios para este fin”, y desde la perspectiva del deseo, “este fin por estos medios”. Con respecto a esta totalidad el pensamiento debe ser verdadero y el deseo recto³⁵.

Cuando Aristóteles retoma la explicación de su definición de la virtud ética en libro VI de la *Ética nicomaquea* habla de la razón del justo medio no sólo como *verdadera*, sino también, y primordialmente, como *recta* [*lógos orthós*]. Ambos conceptos, empero, están imbricados: así como “la buena disposición de la razón teórica es la verdad [en concordancia con las cosas]”, la buena disposición de la razón práctica “es la verdad en concordancia con el deseo recto” (VI 2 1139 a29-30); “la rectitud de la opinión [ética] es la verdad” (VI 9 1142 b10). ¿Cómo entender el concepto de rectitud referido ya no al deseo sino al pensamiento mismo? Aristóteles sostiene que la razón recta es la que se conforma a la prudencia (VI 13 1144 b23-24). Esto se enlaza con la última parte de la definición de virtud: el justo medio es determinado por la razón [recta y verdadera], esto es, tal como lo determinaría el hombre prudente. La comprensión de este problema exige volver sobre el concepto de prudencia, ahora para ver su articulación precisa con la virtud ética.

8. La unidad de verdad y rectitud en la acción ética

La prudencia entendida como sabiduría práctica es una virtud del intelecto, que nos habilita para deliberar bien acerca de las cosas buenas y malas para nosotros, no en sentido parcial, sino para realizar una vida buena y feliz, y actuar en consecuencia. No es pues un saber acerca de “las cosas más nobles por naturaleza”, es decir, de las cosas inmutables, “superiores, maravillosas, arduas y divinas”, que son objeto de la sabiduría teórica (*sophía*), sino de los bienes humanos, y “el hombre no es lo más excelente de cuanto hay en el universo” (VI 7 1141 a21-22). Sin embargo, es la virtud más alta en el orden práctico, y ambas formas de sabiduría son necesariamente deseables por sí mismas, porque son virtudes y porque la posesión y el ejercicio de cada una es, a su modo, causa de felicidad (VI 12 1143 b35-a6).

Puesto que está referida a las acciones, que son siempre singulares y no llegan a ser conocidos sino por la experiencia, su adquisición supone mucho tiempo y gran experiencia de vida (VI 8 1142 a12-17). Por lo mismo, aunque en su forma más perfecta implica un saber general y particular de “lo que es justo, bello y bueno para el hombre”, tiene primacía este último, dado que las acciones se refieren a lo particular, por lo que se da el caso de que algunos saben actuar bien gracias a su experiencia de vida y conocimiento de lo concreto, aunque no puedan dar razón de los principios generales de sus acciones (VI 7 1141 b14-22). Aristóteles

subraya este carácter práctico de la prudencia al afirmar que es útil “no para conocer las virtudes, sino para hacernos virtuosos” (VI 12 1143 b26-27).

Su rasgo más determinante es, quizás, la habilidad [*deinótes*] para descubrir y llevar a la práctica todos los medios conducentes al fin bueno hasta su realización. Por esta capacidad que tiene de percibir el bien Aristóteles la llama “ojo del alma” (VI 12 1144 a29). Sin embargo, a diferencia de la ciencia y de la técnica, esta disposición cognitiva y práctica, precisamente por estar volcada hacia los bienes humanos, no se genera sin virtud ética y puede ser corrompida, especialmente en el proceso de su formación, por las pasiones y, en general, por el placer o el dolor, pasando a adoptar como fin último de la vida la obtención del placer o la fuga del dolor. Aristóteles añade, mediante un juego de palabras que no tiene correspondencia en el español, que la “moderación” o “templanza” [*sophrosyne*] se llama así porque “salvaguarda la prudencia” [*hos sózousan tèn phrónesin*] (VI 5 1140 b11-13). Cuando la templanza no salvaguarda el juicio práctico de la prudencia, la habilidad respectiva toma la forma no de una virtud, sino de un vicio, la “astucia” o “carácter terrible” [otro sentido de *deinótes*], que impide al hombre reconocer el principio mismo de la acción, que es el fin último y bien supremo, y consiguientemente, le impide reconocer que por causa de este fin debe decidir todas sus acciones en todas las circunstancias (VI 5 1140 b12-19; 12 1144 a22-35). “El bien supremo —escribe Aristóteles al respecto— no aparece bueno sino al hombre bueno, pues la maldad trastorna el juicio y hace incurrir en error en lo tocante a los principios de la acción. Claro está, por ende, que es cosa imposible ser uno prudente sin ser bueno”³⁶, es decir, éticamente virtuoso. El sentido de esta importante conclusión es aclarado por el mismo filósofo: “La obra [*érgon*] del hombre se consume en conformidad con la prudencia y la virtud ética, porque la virtud hace recto el fin propuesto, y la prudencia, los medios para este fin” (VI 12 1144 a6-8). Esta es, por consiguiente, la rectitud del pensamiento.

La misma oposición que hay en el orden intelectual entre la prudencia y la astucia, se produce en el orden ético entre la “virtud por excelencia” y la “virtud natural”. La primera es la virtud propiamente tal en cuanto iluminada por el ojo de la prudencia. La segunda designa las disposiciones naturales del carácter, como se dan, por ejemplo, en los niños. Si éstas disposiciones se dan sin inteligencia [*noûs*] en el hombre adulto, dice Aristóteles, son notoriamente dañinas. Tal como un hombre de cuerpo robusto que se moviera sin visión podría resbalarse más fuertemente cuanto más robusto sea por no tener vista, lo mismo sucede en el campo moral: tanto más daño puede hacerse a sí mismo y a los otros cuanto más firmes e inmovibles sean sus “virtudes” del carácter, si no tienen la luz de la inteligencia práctica, que es la prudencia (VI 13 1144 b1-17). Por eso, dice Aristóteles, Sócrates acertaba al pensar que las virtudes no se dan sin prudencia, pero erraba al considerar que todas son prudencia, pues ello implica confundir las virtudes

éticas con las intelectuales, y éstas con la prudencia: “Sócrates —añade— pensaba que las virtudes son disposiciones de la razón (pues para él todas eran disposiciones del conocimiento científico), en cambio para nosotros son disposiciones acompañadas de razón” (VI 13 1144 b29-30). Si se es más preciso, según Aristóteles, se debe decir que la virtud ética es una disposición conforme a la recta razón, pero no sólo esto sino que también va acompañada de la recta razón, y “la recta razón en estas materias es la prudencia” (VI 13 1144 b28).

De allí extrae tres importantes conclusiones: a) “no es posible ser bueno, en el sentido más propio, sin prudencia, ni prudente sin virtud ética” (VI 13 1144 b30-32); b) las virtudes propiamente dichas no son separables, pues “cuando está presente la prudencia, que es una, al mismo tiempo están presentes todas las demás” (VI 13 1145 a1-2); c) no hay “decisión recta” [*proairesis orthè*] sin prudencia ni sin virtud, porque ésta determina el fin, y aquélla pone en obra las acciones conducentes al fin (VI 13 1145 a4-6).

La sabiduría, por la que tenemos conocimiento del bien supremo, es la norma última de la prudencia, y la prudencia lo es de la virtud ética. Dado que el término medio es determinado en cada caso por las circunstancias singulares y contingentes en que siempre actúa cada uno, donde la rectitud y la verdad exige tener en cuenta las condiciones del agente y las de aquel o aquellos con los que interactúa, así como el tiempo oportuno [*kairós*], el modo y el fin de la acción, y sus consecuencias, etc., huelga decir que ninguna norma abstracta y general podría satisfacer el requisito de guiar y determinar la acción moral. La norma y medida es el hombre singular que tiene sabiduría práctica. El hombre prudente se constituye en el plexo de una armonía de pensamiento y acción, inteligencia y deseo, verdad y rectitud, alma y cuerpo. Es la figura concreta de la excelencia a la que estamos llamados en cuanto hombres, y el propósito fundamental de una genuina educación.

Notas bibliográficas

¹ En adelante todas las referencias sin título incorporadas en el cuerpo principal de este apartado remiten a la *Ética nicomaquea* (=EN) de Aristóteles. Los números romanos indican el libro, los arábigos inmediatos designan los capítulos, y los siguientes las páginas y líneas correspondientes en la edición de Bekker. Las traducciones son mías, salvo cuando se indica lo contrario.

² Cf. Platón, *Leyes* VII 792 e; *República*, VII, 518 e.

³ *Crítica de la razón pura*, § 7. Cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 2.

⁴ Cf. Aristóteles, *Política*, I 2 1253 a1-18.

⁵ Las obras principales de estos autores al respecto son: Arendt, Hanna, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993 id. *La vida del espíritu, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la*

política, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984; Staruss, Leo, *Qué es filosofía política*, Guadarrama, Madrid, 1970; Voegelin, Eric, *The new science of politics: an introduction*, University of Chicago Press, Chicago, 1987; Gadamer, Hans-George, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1996; id., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft : Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976; McIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987; Id., *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, EUNSA, Barcelona, 1994. Puede verse la primera documentación de esta discusión en Riedel, M. (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg i. Br., 1972 (vol. 1) y 1974 (vol. 2). Para una visión más actual, cf. Berti, E. (ed.), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Genova, 1988. Un resumen acerca de esta discusión, sus antecedentes y las tesis programáticas fundamentales que toman estos autores de Aristóteles, véase Volpi, F., "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo", en Vigo, A. (ed.), *Acción, razón y verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*, *Anuario Filosófico* (Universidad de Navarra), XXXII/1 (1999), pp. 315-342.

⁶ Cf. Platón, *Político*, 259 e.

⁷ Cf. *Metafísica*, VI 1; EN VI.

⁸ Cf. EN VI 2-3, 6-7.

⁹ Cf. EN VI 2. Al respecto, vid. Gómez-Lobo, A., "El bien y lo recto en Aristóteles", pp. 251-254, en García Gual, C., ed., *Historia de la filosofía antigua*, Trotta, Madrid, 1997.

¹⁰ EN I 3 1094 b23. Trad. de J. Pallí, en *Aristóteles: Ética nicomaquea, Ética eudemia*, Gredos, Madrid, 1988.

¹¹ Cf. Aristóteles, *Tópicos* I 1; Berti, E. "Il valore epistemologico degli *endoxa* secondo Aristotele", en *Dialéctica y ontología, Coloquio Internacional sobre Aristóteles*, Rev. *Seminarios de Filosofía*, Santiago, vols. 14/15 (2001-2002), pp. 111-128; Irwin, T. H., *Aristotle's First Principles*, Clarendon, Oxford, espec. caps. 1 y 16.

¹² Cf. EN I 4 1095 a 30-b 4; 7 1098 a 21 ss.

¹³ Cf. EN VI 5 1140 b7-19; 12 1144 a29-36; X 5 1176 a 16-20.

¹⁴ Cf. Para lo que sigue cf. EN VI 4-5, *Met.* I 1. Especialmente valioso al respecto es Gadamer, *op. cit.*, pp. 383-396; y Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, Paris, 1986.

¹⁵ "Todo el que hace una cosa (en sentido técnico: *poiein*) la hace con vista a un fin, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque la buena acción (*eupraxía*) es un fin y esto es lo que deseamos"

¹⁶ Cf. Wieland, W., "Norma y situación en la ética aristotélica", *Anuario Filosófico* (Universidad de Navarra), XXXII/1 (1999), pp. 107-127.

¹⁷ *Op. cit.* pp. 389-390.

¹⁸ Cf. *De anima* III 9 432 b15. Sobre los distintos modos de deseo, y su significación física, metafísica y ética en Aristóteles, véase Araos, J., "Eros metafísico: el principio constituyente de la filosofía primera", en *Dialéctica y ontología, Coloquio Internacional sobre Aristóteles*, pp. 153-195.

¹⁹ Cf. *De anima* II 3 414 b2, III 9 432 b3 ss.; *Ética eudemia* (EE) II 7 1223 a27.

²⁰ Cf. *De anima*, III 10 433 b5-10; cf. *ibid.* 9 433 a1-8, 11 434 a12-14, EE II 8 1224 a24.

-
- ²¹ En este sentido afirma Aristóteles que “el hombre es el principio de sus acciones” (*EN* III 3 1112 b31).
- ²² Cf. *Ibid.* 1094 a22-b11; VI 8 1141 b22-1142 a12.
- ²³ Como se ve, nos inclinamos a entender el argumento aristotélico del fin último como una clase de argumento trascendental que establece las condiciones de posibilidad del deseo y de la acción racional.
- ²⁴ Cf. Rhonheimer, M., *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid, 2000, p. 61 ss., Gómez-Lobo, A., “El bien y lo recto en Aristóteles”, p. 256-257. Rhonheimer hace ver que Kant al rechazar la felicidad como concepto moral, la interpreta de este modo psicológico y hedonista.
- ²⁵ Cf. *EN* I 7 1097 b22-1098 a20. Seguimos de cerca, con algunas diferencias, el análisis e interpretación del argumento hecha por Gómez-Lobo, A., “La fundamentación de la ética aristotélica” en *Anuario Filosófico* (Universidad de Navarra), XXXII/1 (1999), pp.17-37. Cf. también, del mismo autor, “El bien y lo recto en Aristóteles”, pp. 257-263.
- ²⁶ Para la comprensión de este punto, véase la distinción entre acto (*enérgeia*) y movimiento (kinesis) como acción perfecta e imperfecta, respectivamente, en *Met.* IX 6 1048 b18-35.
- ²⁷ Cf. *EN* X 8 1178 a9-21.
- ²⁸ Cf. Gómez-Lobo, “El bien y lo recto en Aristóteles”. En este punto incide la controversia entre los estudiosos de la ética aristotélica acerca del modo como se debe entender la teoría aristotélica de la felicidad: si, como puso las cosas W. F. R. Hardie (“The Final Good in Aristotle’s Ethics”, *Philosophy* 40, 1965, pp. 277-295), la vida contemplativa es un fin dominante, y por tanto excluyente del ejercicio de las virtudes éticas, o, por el contrario, es un fin que lo incluye. De acuerdo a la primera interpretación la ética aristotélica carecería de consistencia, pues estaría afectada por el dualismo de dos conceptos separados de felicidad. O. Guariglia argumenta a favor de esta interpretación, y suma a ella a Monan, Cooper, Kenny, Clark y Heinaman; menciona en la lectura opuesta a Ackrill, Keyt, Cooper y Roche. Cf. Guariglia, *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, EUDEBA, Bs. As., 1997, cap. 11. Véase en esta línea Vial Larraín, J., *Filosofía moral*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2000, pp. 55-59.
- ²⁹ La formulación es de Rhonheimer, M., *La perspectiva de la moral*, p. 31-32.
- ³⁰ Cf. *EN* II 1 1103 a15-b1. Sobre la distinción entre potencias racionales y no racionales, vid. *Met.* IX 2.
- ³¹ Cf. *EN* II 2 1103 b31-1104 a25. Trad. J. Pallí.
- ³² *EN* II 6 1106 b20-22. Trad. J. Pallí.
- ³³ Trad. Gómez Robledo, A., *Ética nicomaquea*, UNAM, México, 1954.
- ³⁴ Cf. Vigo, A., “Verdad práctica”, en H. Padrón (ed.), *Aristóteles* (Actas de las Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas, Mendoza, 1996), Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, pp. 18 ss.
- ³⁵ Cf. Gauthier y Jolif, *op. cit.*, II 2, pp. 447-448.
- ³⁶ *EN* VI 12 1144 a32-36. Trad. Gómez Robledo.