

LA REFLEXIÓN SOBRE EL TÉLOS HUMANO Y SU INFLUENCIA EN LA VIDA

Una indagación sobre la felicidad en perspectiva aristotélica

DOLLY NEIRA GONZÁLEZ VALENCIA

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI
2016

LA REFLEXIÓN SOBRE EL TÉLOS HUMANO Y SU INFLUENCIA EN LA VIDA

Una indagación sobre la felicidad en perspectiva aristotélica

Presentado por:

DOLLY NEIRA GONZÁLEZ VALENCIA

Para optar al título de Magíster en Filosofía

Dirigido por:

PhD. Laura Liliana Gómez Espíndola

UNIVERSIDAD DEL VALLE

FACULTAD DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

SANTIAGO DE CALI

2016

*Porque se aprende a ser feliz, y no se aprende solo ni de
una vez por todas,*

*A todos los maestros (de cuerpo, de espíritu, de mente, y
de corazón) que he tenido a lo largo de mi vida (a los que
han estado desde que nací, a los que han ido llegando con sus
apreciables lecciones y se han quedado, y también a los que se
han ido)*

AGRADECIMIENTOS

Y porque también se necesita de condiciones materiales para la felicidad, agradezco a aquellos que me han posibilitado cómo asegurarlas; especialmente a las personas que hicieron posible que empezara mis estudios de maestría.

A la profesora Laura por su apoyo constante, su disposición y entusiasmo siempre, que me facilitaron la culminación feliz de este ejercicio de reflexión filosófica. Al profesor François por abrirme otras perspectivas de indagación, y también por las sugerencias, las revisiones y los comentarios que me hizo en la primera parte de esta investigación.

A mis compañeros del Seminario permanente de investigación *Daimôn-Ágora*, quienes revisaron muchas veces mis avances y me hicieron siempre preguntas inquietantes y comentarios iluminadores.

Al profesor Juan Pablo Bermúdez por leer de manera detenida este trabajo y por los sugerentes aportes realizados en la evaluación, y también en las sesiones del seminario de investigación en las que nos acompañó.

Al profesor Javier por ese diálogo permanente que hemos tenido, y que me ha posibilitado ampliar mi comprensión sobre muchos problemas éticos, y sobre algunas cuestiones de la vida. Por sus siempre prudentes consejos y alentadoras sugerencias. Por el tiempo de trabajo investigativo y de conversaciones compartido, y por el de evaluación de este escrito.

Al profesor Mauricio, por su apoyo de siempre, por su cálida disposición y orientación durante toda mi formación.

A las personas que hacen parte del Departamento de Filosofía, especialmente a los profesores que me dieron la oportunidad de crecer académica y profesionalmente, y a las secretarías por su colaboración siempre amable y eficiente.

A la Red *Calisófica* por ser una motivación para seguir perseverando en el ejercicio filosófico desde la docencia. A la profesora Patricia y a la Red pro-bibliotecas escolares por haber sido una motivación más para insistir en la reivindicación, por los caminos de la LIJ, de una formación para *seres humanos* que aspiran a llevar una vida como tales.

A los estudiantes inquietos y juiciosos, e inspiradores para mí, que participaron en mis cursos.

Y también a las personas del Club de Actividades Subacuáticas de Univalle por la alegría de ir a nadar y a compartir con personas encantadoras. Ah, y por supuesto, ¡Por haber aprendido a nadar!

A la Universidad del Valle, en general, por todo lo que me posibilitó vivir y llegar a ser durante estos años.

Y, siempre, siempre, *a mi mamá, a mi papá, a mis hermanas, a mis sobrinos, a Bladimir, a doña Amparo y demás familiares que han estado pendientes de mí; a mis amigas y amigos más queridos, a mis profesoras de yoga, y también a doña Constanza.*

Porque gracias a *todos* he intentado ser *eudaimón* —si modestamente puedo decirlo con este término.

RESUMEN

En este ejercicio de indagación filosófica se aborda la pregunta *¿Cómo y hasta qué punto la reflexión sobre el *télos* puede tener influencia en la vida del ser humano?* El desarrollo del mismo se articuló en tres grandes momentos. Primero, un estudio de la teleología de la naturaleza y de las acciones humanas; segundo, una reflexión sobre la felicidad como el *télos* último de la vida humana y la importancia que el conocimiento de éste tiene en la vida de los seres humanos. Estos dos momentos a partir de la lectura de algunas de las obras más importantes de Aristóteles. Tercero, una presentación y un breve análisis de la reflexión contemporánea sobre el *télos* humano a partir de la lectura de MacIntyre y de Taylor. Se defiende la tesis de que hay un cierto tipo de reflexión que puede modificar la concepción de vida buena que se tiene y se persigue, y conllevar a la elección de un modo de vida bueno que repercutirá necesariamente en los deseos particulares, en las *bouléseis*, que ponen en movimiento al hombre en las acciones particulares; y se aclara que esto sería sólo el comienzo de un proceso de reorientación de la vida, porque conocer no es suficiente para ser feliz.

Palabras clave: Aristóteles, *télos*, *edaimonía*, deliberación, vida.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

Capítulo 1. TELEOLOGÍA ARISTÓTELICA	1
1.1. La teleología natural	3
1.1.1. <i>Phýsis</i>	3
1.1.2. <i>Aítiai</i>	6
1.1.3. <i>Kínēsis</i> , <i>dýnamis</i> y <i>entelécheia</i>	12
1.2. Psicología de la acción humana	17
1.2.1. El movimiento local de los animales en <i>DA</i>	18
1.2.2. El movimiento local de los animales en <i>MA</i>	23
1.2.3. La acción humana y el razonamiento práctico	25
Capítulo 2. EL TÉLOS ÚLTIMO DE LA VIDA HUMANA	35
2.1. La inquietud por la <i>eudaimonía</i> como <i>télos</i> humano en la ética de Aristóteles	35
2.1.1. <i>Télos</i> y <i>eudaimonía</i>	36
2.1.2. <i>Érgon</i> y <i>eudaimonía</i>	40
2.1.3. <i>Areté</i> y <i>eudaimonía</i>	43
2.1.4. Los modos de vida (<i>bíoi</i>) que realizan la <i>eudaimonía</i> : ¿ <i>bíos theoretikós</i> o <i>bíos praktikós</i> ?	45
2.2. ¿Cómo y hasta qué punto la reflexión sobre el <i>télos</i> puede tener influencia en la vida del ser humano?	51

2.2.1. La importancia de la reflexión sobre el <i>télos</i> último y el fracaso de la vida	53
2.2.2. La deliberación sobre el <i>télos</i> último	62
2.2.3. El hombre puede replantear los fines particulares que persigue a la luz del conocimiento de su <i>télos</i> último	86
Capítulo 3. LA RECUPERACIÓN DE LA NOCIÓN ARISTOTÉLICA DE <i>TÉLOS</i> ÚLTIMO DE LA VIDA HUMANA	95
3.1. El esquema teleológico de la moral	97
3.2. El yo moderno y la unidad de la vida	101
3.3. La diversidad de los bienes y la unidad de la vida	104
CONCLUSIONES	108
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

ANEXOS

1. Reseña de Meyer, S.S. (2008). “Aristotle and the Pursuit of Happiness”. *Ancient Ethics*. London: Routledge. pp. 50–94
2. “Las partes del alma y las virtudes del carácter”

INTRODUCCIÓN

Este retorno a Grecia, esta espontánea renovación de su influencia, no significa que le hayamos conferido, por su grandeza espiritual, una autoridad inmutable, rígida e independiente de nuestro destino. El fundamento de nuestro retorno se halla en nuestras propias necesidades vitales, por muy distintas que éstas sean a través de la historia.

Jaeger, 2001, p. 5

Desde el exterior de este trabajo

Quiero empezar hablando sobre el contexto en el que surge el deseo de emprender esta investigación, que se sitúa en la mitad de un camino de indagación filosófica en el que me inicié durante mis estudios de pregrado bajo la orientación del profesor Javier Zúñiga Buitrago, con quien tomé cursos de ética y quien fue el director de mi Trabajo de Grado.

En esos cursos se abrió ante mí un horizonte de reflexión en el que la cuestión central era la de si la felicidad pertenecía o no a la ética. Pero se trataba no sólo de preguntar por el objeto de estudio de la filosofía moral, sino también de considerar si habría razones de peso para afirmar la necesidad de una reflexión contemporánea en el ámbito ético-político sobre esa cuestión que había sido relegada, viendo en esto un progreso. La lectura de diversos autores, entre los que se encuentran Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Ernst Tugendhat, Monique Canto-Sperber, Philippa Foot, Ursula Wolf, Martha C. Nussbaum, Bernard Williams, Max Weber, Robert Nozick y Raymon Aron, fue permitiendo seguir los pasos de un problema que, por diversas vías, en las últimas décadas se había ido situando en el corazón de la filosofía práctica.

En los cursos de Introducción a la Ética —tomé este curso al comienzo de mi pregrado, en el año 2006, y asistí por dos semestres como invitada por el profesor Zúñiga en el 2012 y en el 2013 para realizar algunas presentaciones sobre la *Ética Nicomáquea*— el profesor Zúñiga parte de la discusión sobre la cuestión de cuáles son los temas fundamentales de la ética, insistiendo en que éstos son la *felicidad* y el *deber*. Este tema es presentado a los estudiantes a partir del ensayo “Ética antigua y moderna”, del filósofo alemán Ernst Tugendhat. En ese texto el filósofo se pregunta por los criterios bajo los cuáles es posible recuperar y volver a plantear la pregunta por la felicidad hoy; uno de esos criterios lo va a constituir la idea de una salud anímica que sería análoga a la salud física, y a la que ningún ser humano podría rechazar sin actuar irracionalmente. Este es una de las cuestiones en las que hace énfasis el profesor Zúñiga al abordar la lectura de este ensayo.

Otra autora trabajada en ese curso es la filósofa francesa Monique Canto-Sperber, quien en su ensayo “Felicidad” se ocupa de lo que ella aborda bajo la idea de una divergencia entre deber y felicidad, insistiendo en la articulación de los bienes de la vida y concluyendo con la insistencia en la necesidad de la reflexión sobre la vida buena como búsqueda y realización del *télos*. Cuestión en la que también insiste el profesor Zúñiga, y que une al problema del conflicto de valores. El profesor sostiene la idea de que el *télos* permitiría pensar una posibilidad de sopesamiento y articulación de los bienes en el seno de una vida.

En el primer semestre del 2009 el profesor Zúñiga dictó un curso —bajo el nombre “Ética”— sobre el libro *Tras la virtud*, del filósofo escocés Alasdair MacIntyre. Uno de los puntos principales discutidos en el curso fue el esquema de la moral; esquema que el autor presenta revisando sus antecedentes históricos y el momento de su pérdida en la Modernidad. Este esquema va de una identificación

del hombre tal y como es, de su naturaleza, al hombre tal y como sería si realizara su *télos*, y entre ambos, como punto mediador que permite el paso de lo primero a lo último, estaría la ética, esto es la reflexión sobre la vida buena, sobre el *télos*. Este ha sido uno de los puntos más trabajados por el profesor Zúñiga en los diferentes cursos que ha dictado sobre ética; así como también la idea de unidad de la vida en la que se inserta el esquema de la moral.

En el segundo semestre del año 2010 el profesor Zúñiga dictó un seminario —“Seminario Problemas Éticos Actuales. Fundamentos del liberalismo: conflicto de valores”— en el que se discutió el tema del conflicto de valores a partir de la lectura de filósofos como el inglés Bernard Williams, el francés Raymond Aron; de Max Weber e Isaiah Berlin; de MacIntyre y de Taylor. Partiendo de una revisión del decisionismo de Weber, de la crítica que hace Berlin al monismo y de su concepción trágica del conflicto en la vida humana, se propuso una reivindicación del pluralismo y una vuelta al neoaristotelismo como alternativa a la concepción liberal de los conflictos de valores. Con MacIntyre y Taylor el profesor volvió sobre la idea de la prudencia en Aristóteles como una alternativa a los conflictos de valores, y la armonización de los bienes de la vida humana como recurso para arbitrarlos.

Es a partir de las discusiones adelantadas en esos cursos y otros espacios que, con la orientación del profesor Zúñiga, me planteo la cuestión sobre cómo y hasta qué punto una reflexión sobre el *télos* puede tener influencia en la vida de una persona, con la intención de encontrar en los trabajos de Aristóteles elementos que me permitieran abordarla desde su filosofía.

En esas vías que me habían llevado a encontrarme de frente con la cuestión de la felicidad, la figura de Aristóteles se levantaba imponente. En los textos de muchos de los autores mencionados los planteamientos éticos del Filósofo eran exaltados y retomados aquí y allá para insistir en la necesidad de reflexionar sobre la felicidad; en la necesidad de volver a plantear en nuestro tiempo la antigua pregunta por la vida buena. Una de esas vías ha sido la de los conflictos de valores; fue ésta la que recorrí para desarrollar mi monografía de pregrado bajo la dirección del profesor Zúñiga.

Teniendo como filósofo de cabecera a Taylor, y partiendo de un estudio juicioso de ese iluminador ensayo suyo, “Leading a Life” —acertadamente traducido al español bajo el título “La conducción de una vida y el momento del bien”—, se planteó la necesidad de volver a la ética aristotélica como una fuente de recursos que permitirían al individuo hacer una mejor lectura de su situación y enfrentar de una manera más satisfactoria y plausible esta clase de conflictos, y a la par con esto se intentó mostrar los límites de las teorías éticas relativistas y procedimentalistas.

El acercamiento indirecto a Aristóteles a través de esas discusiones me motivó a estudiar detenidamente, y de primera mano, sus planteamientos sobre el *télos*, sobre la *eudaimonía*, sobre la *phronesis*, sobre el *êthos*, sobre la *boúleusis*... Como en una especie de *racconto*, el deseo era volver sobre los trabajos del Filósofo para ganar una mayor comprensión de los planteamientos contemporáneos sobre la cuestión de la felicidad; de la conducción de la vida y de la búsqueda del fin último, articulador de los bienes que se persiguen en una vida humana que aspira a ser una vida buena.

Pero además permanecía una preocupación visceral; una vieja, subterránea e insistente preocupación por la realización “torpe” —*im-prudente*— de acciones conducentes al fracaso de la vida —de mi vida—. Al lado de las experiencias de vidas reales, la literatura —quizá más que la filosofía— me había prevenido sobre la posibilidad de que los seres humanos echen a perder sus vidas por acciones que sucesiva, y a veces imperceptiblemente, van apartándolos de una realización feliz de sus potencialidades y desfigurando su rostro humano. En la literatura también había escuchado el eco, repetido una y otra vez, del agudo lamento de aquel hombre que al evaluar su vida en el lecho de muerte se había preguntado, tras examinar sus acciones en perspectiva, “¿y si acaso toda mi vida ha sido una equivocación?”¹. Con el profesor Zúñiga también tuve la posibilidad de acercarme a la cuestión de la felicidad desde la literatura al trabajar como Asistente de Investigación del proyecto “Problemas Éticos Fundamentales en el Mundo Contemporáneo”, entre el 2012 y el 2013. Fruto de ese proyecto de investigación está en proceso de edición para publicación un libro del profesor Zúñiga, en el que estudia algunos relatos literarios a la luz de la cuestión del *télos* del sujeto y de los conflictos a los que se enfrentan los personajes.

Esperaba entonces que una investigación como la que había emprendido fuera arrojando un poco de luz sobre las perplejidades que se extendían entre mi propia vida y la vida humana tomada como objeto de reflexión y de creación artística. Y Los trabajos de Aristóteles, elogiados por la tradición aristotélica contemporánea, aparecían como una fuente valiosa para seguir encarando algunas de esas perplejidades.

¹ Se trata del protagonista de la novela *La muerte de Iván Ilich* de Tolstoi. La sugerencia de leer ese cuento de Tolstoi vino de Gerardo Motoa, un maestro, a quien aprovecho para darle las gracias.

De esta manera, se aunaron un conjunto de razones para realizar esta investigación. Y, entonces, bajo la guía de la profesora Laura Gómez, con quien tomé varios cursos sobre Aristóteles durante mis estudios de posgrado, y quien es la directora de mi Tesis, emprendí la lectura juiciosa de las obras del Filósofo y la escritura de las partes que conforman este texto; que no es más que el registro modesto del intento de comprensión de los planteamientos de Aristóteles sobre la felicidad como *télos* último de la vida humana.

A la profesora Laura le debo la orientación en la lectura de los escritos sobre ética y de los escritos biológicos de Aristóteles. En mi pregrado asistí a un curso sobre la *Ética Nicomáquea* que ella dictó en la universidad en el periodo Febrero-Junio de 2012, y durante mis estudios de maestría tomé con la profesora el seminario “Teoría Aristotélica de la Acción”, en el que estudiamos los pasajes más relevantes sobre el movimiento de los animales y la acción propiamente humana; la profesora propuesto para ese curso la lectura de *Investigación sobre los animales* (*Historia animalium*), *Sobre el movimiento de los animales* (*De Motu Animalium*), *Sobre el alma* (*De Anima*), *Ética Eudemia* (*Ethica Eudemia*) y *Ética Nicomáquea* (*Ethica Nicomachea*), además leímos varios de los comentaristas más destacados de Aristóteles. Entre éstos, los trabajos de Susan S. Meyer, de Alejandro Vigo y de Marta Nussbaum han sido claves para el desarrollo de este trabajo.

Asistí durante los cuatros semestres de la maestría al Seminario Permanente de Investigación *Daimôn-Ágora*. El primer semestre en el que asistí el seminario estuvo a cargo del profesor François Gagin, con quien discutí la primera versión de mi proyecto de investigación de la maestría; los otros tres asistí al seminario a cargo de la profesora Laura. En éstos participamos varios estudiantes de pregrado y posgrado, la mayoría de los cuales estábamos realizando trabajos de grados sobre

Aristóteles. Este seminario fue de gran importancia para el desarrollo, la presentación y discusión de las ideas aquí expuestas; agradezco especialmente las valiosas revisiones, sugerencias y el acompañamiento permanente de la profesora Laura y los comentarios de mis compañeros Luis Felipe Montoya, Lina Vanessa Rueda, Natalia Rengifo, Marsely Machado, Marisela Correa, Lina García, Mónica González, Andrea Salazar, Ingrid Tirado, Diana Criollo, Paola Trujillo, Sonia Hurtado, Carlos Mejía, Carlos Arias, Juan Pablo Bermúdez, Katherine Esponda y Dayan Ramírez.

Hacia el interior de este trabajo

Para orientar esta investigación me propuse dar respuesta a la pregunta *¿Cómo y hasta qué punto la reflexión sobre el télos puede tener influencia en la vida del ser humano?*

El plan de trabajo se articuló en tres grandes partes. Primero, un estudio de la teleología de la naturaleza y de las acciones humanas; segundo, una reflexión sobre la felicidad como *télos* último de la vida humana y la importancia que el conocimiento de éste tiene en la vida de los seres humanos; tercero, una presentación y un breve análisis de la reflexión contemporánea sobre el *télos* humano. Este plan de trabajo dio origen a los tres capítulos que componen esta investigación.

En el Capítulo 1, “La teleología Aristotélica”, hago, en un primer momento, un análisis de la concepción teleológica de la naturaleza que desarrolla Aristóteles. Me detengo en una explicación de la noción de *Phýsis*, de la teoría de las causas, especialmente en la importancia de la causa final; también se estudia el movimiento natural comprendido bajo las categorías de acto y potencia. El propósito de

dedicar un apartado a este tema es entender la “lógica” del planteamiento de Aristóteles de que al hombre, como a los demás entes de la naturaleza, le corresponde un fin propio. En un segundo momento estudio los planteamientos del Filósofo sobre la llamada psicología de la acción humana; reviso los planteamientos que hace Aristóteles en algunos de sus escritos biológicos, psicológicos y éticos sobre el principio y los factores que intervienen en la acción, sobre el silogismo práctico, la deliberación y la elección. Con este apartado intento sentar las bases para pensar luego la relación entre el conocimiento del fin último y la determinación de los fines particulares de las acciones.

El Capítulo 2, “El *télos* último de la vida humana”, es el corazón del trabajo. Allí me ocupo de revisar, en un primer momento, por cuál vía llega Aristóteles a identificar el *télos* humano con la *eudaimonía*, y en qué consiste ésta, según él. Concentrándome, principalmente, en la *Ética Nicomáquea*, analizo las condiciones formales del bien supremo, el argumento de la función y la relación entre virtud(es) y felicidad. Una vez hecho esto, valiéndome de los recursos argumentativos que he ido acumulando en el desarrollo del trabajo, abordo, en un segundo momento, la pregunta orientadora de la investigación, ¿cómo y hasta qué punto la reflexión sobre el *télos* puede tener influencia en la vida del hombre? En este punto me pregunto por la importancia de una reflexión sobre el *télos* de cara a la posibilidad del fracaso de la vida; examino también la posibilidad de una *deliberación* sobre el fin, sobre el *télos* último de la vida, para mostrar, a partir de ello, que el hombre puede replantear los fines particulares que persigue a la luz del conocimiento de su *télos* último; y termino insistiendo en que, en todo caso, esto sería solo un primer paso, porque conocer no es suficiente para ser bueno, para alcanzar el fin último.

En el Capítulo 3, “El *télos* último de la vida humana en la ética contemporánea”, me ocupo de revisar la perspectiva desde la cual autores como MacIntyre y Taylor retoman la cuestión del *télos*, especialmente en lo que tiene que ver con la idea de la *unidad de la vida humana*.

CAPÍTULO 1

TELEOLOGÍA ARISTÓTELICA

En este capítulo me ocuparé de dos cosas. Primero haré un análisis de la concepción teleológica de la naturaleza que desarrolla Aristóteles. Y, en un segundo momento, estudiaré los planteamientos del Filósofo sobre la llamada psicología de la acción humana.

Me interesa poder revisar cómo, para responder esa gran inquietud del pensamiento antiguo, la pregunta por la vida buena, Aristóteles construye los fundamentos sobre los que se erige la idea de que el hombre, como los demás seres de la naturaleza, tiene un fin propio; un fin que es natural, y que no es otro más que la felicidad (*eudaimonía*). Recordemos que los argumentos que Aristóteles emplea en sus escritos éticos para dar un contenido material al bien supremo, esto es, para determinar en qué consiste la felicidad, se basan en la idea de que hay una función propia del hombre (*érgon anthròpon*); función que obedece a su naturaleza, a ese fin del hombre en tanto que hombre, a su fin último.

Como ya he señalado, la pregunta en torno a la cual se desarrolla esta investigación es: *¿Cómo y hasta qué punto la reflexión sobre el télos puede tener influencia en la vida del ser humano?* Un estudio de la teleología natural en la perspectiva de la reflexión ética desarrollada por Aristóteles sería el primer paso en el camino hacia la aclaración de esta cuestión, pues éste nos permitirá arrojar luces sobre interrogantes preliminares tales como: ¿en el marco de qué concepción dice Aristóteles que el hombre tiene un fin más allá de los fines de las acciones particulares que realiza?, ¿qué justifica los criterios dados por Aristóteles para determinar en qué consiste tal fin? De lo que se trata, entonces, en un primer

momento, es de entender “la lógica de las afirmaciones” del Estagirita sobre el bien supremo del hombre, sobre la felicidad.

Así, la reflexión de un individuo que intenta evaluar su vida, esto es, replantearse los fines que persigue, debería comenzar por el reconocimiento de que como seres humanos tenemos un fin último. Pero para ello este individuo exigiría justificaciones: “¿qué me permite sostener que tengo un fin último que debería perseguir, y cómo conozco¹ en qué consiste tal fin?”, se preguntaría. Es por esto que el camino que me he trazado tiene como punto de partida la tesis de Aristóteles de que en la naturaleza todo tiene un fin; que los entes tienden naturalmente a la realización de su bien correspondiente.

Por otra parte, estudiar la psicología de la acción humana es importante en el marco de esta investigación para tratar de echar luces sobre cómo se da la relación entre el conocimiento del fin último y el movimiento local del hombre, especialmente respecto a la determinación de los fines particulares de las acciones. El problema central de este trabajo me impele a preguntar por las consecuencias prácticas para un individuo de reflexionar sobre el *télos* humano, y ello conlleva a una indagación entorno a la posibilidad de afectación del modo de ser del sujeto moral, de sus acciones y de los fines que persigue, bajo la clarificación moral alcanzada.

Ocupémonos de lo primero.

¹ Habría que pensar en este individuo, como el individuo moderno, y habría que señalar que para el hombre antiguo, para el hombre griego, el que tuviéramos un fin último era, de hecho, una verdad evidente de la que era inimaginable dudar.

1.1. La teleología natural

[L]a Naturaleza nada hace en vano. Todos los seres naturales, desde luego, o son seres ordenados a un fin o son acontecimientos vinculados a seres ordenados a un fin.
DA III 12, 434a32 ss.

1.1.1. *Phýsis*

Hay una afirmación que se repite constantemente en las obras de Aristóteles según la cual todo en la naturaleza tiene una finalidad; “la naturaleza no hace nada en vano”, insiste el Estagirita aquí y allá (*cfr.*, p. ej. *Fís.* II 7, 198b 3, 199b 33; *DA* III, 432b 21; *PA* I, 641b12; *Pol.* II 2, 1253a 10; *Prot. Fr.* 23; *LA* 8, 708a9 – 12).

En la *Física*, Libro II, Aristóteles sostiene que: “la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente” (*Fís.* II 1, 192b 21). Los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples (*éter*, fuego, aire, tierra y agua) son, están constituidos, *por naturaleza* —había dicho Aristóteles antes— porque tienen en sí mismos un principio de movimiento y de reposo, que bien puede ser respecto al lugar, el aumento, la disminución o la alteración (*cfr.* *Fís.* II 1, 192b 10 – 15). Esta definición apunta a una distinción entre aquellas cosas que emergen o nacen naturalmente y aquellas cosas que son fruto del arte (*téchne*), que son producidas. Ya en el *Protréptico* había insistido Aristóteles en esta distinción, teniendo en cuenta, además, aquellas cosas que no son resultado ni de lo uno ni de lo otro; ni de la naturaleza ni del arte, sino que surgen por azar:

De las cosas que se generan, unas nacen de una planificación y de un arte, como una casa o una nave (pues un arte y una planificación es causa de estas dos cosas),

mientras que otras no nacen en virtud de ningún arte, sino por naturaleza; en efecto, la naturaleza es causa de animales y plantas, y todas las cosas de esta clase nacen conforme a la naturaleza. Sin embargo, algunas también surgen por azar, pues de cuantas no nacen ni por arte ni por naturaleza ni por necesidad, la mayoría decimos que surgen por azar (*Prot.* Fr. 11).

Según la explicación de G. de Echandía —traductor de la *Física* en la versión de Gredos— el término “principio” en la definición que Aristóteles da de naturaleza ha de ser entendido como “capacidad de mover o ser movido”, donde tal movimiento alude al cambio de la potencia al acto; de ahí que Aristóteles sostenga que las cosas que están constituidas por naturaleza tengan una tendencia natural al cambio. Al estar compuesta de materia (*hylē*) y forma (*eîdos*), una substancia (*ousía*) es movida en virtud de las potencias (*dynámeis*) que le son propias, y en el caso de los entes naturales el principio de su movimiento es intrínseco; de estas cosas “se dice que «tienen naturaleza»” (*Fís.* II 1, 192b 33). Así lo explica el crítico Gotthelf (1976):

Ahora bien, los conceptos explicativos centrales de Aristóteles son “naturaleza” (*phýsis*) y “potencia” (*dýnamis*). Abarcando tanto como sea posible, y simplificando un poco las cosas, podríamos decir que la forma como Aristóteles explica los cambios y los procesos naturales es la siguiente. La naturaleza consiste en entidades individuales, cada una de una clase específica, que poseen diversos atributos, se mueven y cambian de diversas maneras. Algunas son vivientes, otras no; todas se componen de los cuatro cuerpos simples, los “elementos”, los cuales son ellos mismos analizables en combinaciones de cualidades elementales y alguna clase de materia subyacente [*underlying matter*]. Todas estas cosas que existen por naturaleza —cuerpos simples, compuestos inanimados, plantas, animales y sus partes— se mueven y/o cambian en formas que son características de ellas mismas si nada se los impide, es decir, cada una tiene una *naturaleza*. Si una entidad o cuerpo material está actuando de tal manera, es una explicación suficiente para su acción establecer que está actuando según su naturaleza. (p. 233. La traducción es mía)².

² “Now, Aristotle's central explanatory concepts are “nature” (*phusis*) and “potential” (*dunamis*). Compressing as much as possible, and simplifying somewhat, we may say that Aristotle's manner of explanation of natural changes and processes goes as follows. Nature consists of individual

Aristóteles relaciona también la naturaleza con la forma: “[l]a naturaleza de lo que tiene en sí mismo el principio del movimiento sería la forma o la especie, la cual sólo conceptualmente es separable de la cosa [...] La forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia” (*Fís.* II 1, 193b 3 ss.). Sin embargo, Aristóteles no invalida el sentido de la naturaleza como materia próxima; así dirá que “[p]uesto que la naturaleza se entiende en dos sentidos, como forma y como materia, tenemos que estudiarla de la misma manera que si investigásemos qué es lo chato en una nariz; porque el objeto de nuestro estudio no son cosas carentes de materia ni tampoco exclusivamente materiales” (*Fís.* II 2, 194a 12). Por lo tanto, el físico que pretende estudiar la naturaleza, debe conocer ambas: la materia y la forma, y, además, el fin y aquello que se requiere para que éste sea alcanzado.

En el capítulo cuarto del Libro V de la *Metafísica* Aristóteles plantea varios sentidos de “naturaleza”: (i) “la generación de las cosas que crecen”, en este sentido el término naturaleza hace referencia a aquellas cosas que como entes vivientes tienen una actividad natural de aumento; (ii) “aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece”; (iii) “aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuanto tales”; (iv) “el elemento primero, informe e inmutable desde su propia

entities, each of a specific kind, possessing various attributes, moving and changing in various ways. Some are living, some not; all are composed of the four simple bodies, the “elements,” which are themselves analyzable into combinations of elementary qualities and some sort of underlying matter. All these things which exist by nature —simple bodies, inanimate compounds, plants, animals and their parts— move and/or change in ways characteristic of themselves if not impeded, which is to say, each has a *nature*. If an entity or material body is acting in such a characteristic way, it is a sufficient explanation of its action to identify that it is acting in accordance with its nature”. (Gotthelf, 1976, p. 233).

potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales”; (v) “los elementos de los entes naturales”; (vi) “la sustancia de los entes naturales”. Y, finalmente, dice que: “la naturaleza primera y propiamente dicha es la sustancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales” (*cfr. Met.* 1014b15 ss.).

1.1.2. *Aitíai*

Una vez definida la naturaleza, Aristóteles se ocupa en *Física*, II 3, de las causas (*aitíai*) de los entes naturales; proponiendo cuatro clases de causas, a saber³: (i) la causa *material* (*hylê*), que se refiere al “constitutivo interno de lo que algo está hecho”; como ejemplo propone Aristóteles “el bronce respecto de la estatua o la plata respecto de la copa”. (ii) La causa *formal* (*eîdos – morphê*), esto es, “la forma o el modelo, es decir, la definición⁴ de la esencia y sus géneros, y las partes de la definición”, el ejemplo con el que ilustra el Estagirita esta causa es este: la causa de una octava es la relación del dos al uno, y en general el número. (iii) La causa *eficiente* (*hothen hê archê tês metabolês hê prôtê*), que corresponde al “principio primero de donde proviene el cambio o el reposo”, uno de los ejemplos es este: “el padre es causa respecto de su hijo” y en general, dice el Filósofo, el que hace algo respecto de lo hecho. Por último, (iv) la causa *final* (*télos*), que es el fin, “aquello para lo cual es algo”, “el pasear respecto de la salud” es el ejemplo dado: paseamos, caminamos, nos ejercitamos, con miras a estar saludables. Una misma cosa, dice Aristóteles, tiene necesariamente estas cuatro causas (*cfr. Fís.* II 3, 194b y ss).

³ También puede verse *Met.* V 2.

⁴ J. Lear critica la traducción de la palabra “*lógos*” como “definición” en este contexto y propone entender la causa formal no como la definición en términos lingüísticos de lo que la cosa es, sino como una proporción, orden o razón en la materia. “«*Logos* de la esencia», dice el crítico, da cuenta cabal de que la esencia —aquello que es ser una cosa— ejemplifica un orden, o proporción, en la materia” (1994, p. 45).

Para mis propósitos me interesa desarrollar sobre todo lo que Aristóteles plantea respecto a la causa final en relación con la naturaleza, pues es aquí donde se inserta la idea de que la naturaleza actúa con miras a un fin, que ella no hace nada en vano, en últimas la concepción teleológica de la naturaleza. En *Física*, II 8 198b 10, Aristóteles se pregunta por qué la naturaleza es incluida entre las causas que son para algo y dedica las líneas siguientes a responder tal cuestión.

Según los planteamientos de sus predecesores, los filósofos naturalistas (*physicists*), la naturaleza puede actuar por necesidad, o por casualidad; en contraste con aquellos, Aristóteles contempla más bien la idea de que la naturaleza actúa por un fin. “¿[Q]ué impide que la naturaleza actúe sin ningún fin ni para lo mejor, que sea como la lluvia de Zeus, que no cae para que crezca el trigo sino por necesidad?” (*Fís.* II 8, 198b 17 – 19). Más que la respuesta a esta cuestión que Aristóteles pone en boca de sus antecesores, me interesa, principalmente, señalar en qué consiste la idea de que la naturaleza pudiera actuar por necesidad y no por un fin; el planteamiento de que los seres y los fenómenos naturales obedecen a una necesidad absoluta, una necesidad ciega que no está dirigida a ningún fin (*cfr. Fís.* Nota 84). Porque, en últimas, Aristóteles está dialogando con esa concepción que niega la existencia de una finalidad en los fenómenos naturales. En *Partes de los animales* el Filósofo plantea esta cuestión de forma clara. Vamos a algunos pasajes.

(i) Por otra parte, el principio de necesidad no afecta por igual a todos los hechos de la naturaleza, aunque casi todo el mundo trata de conducir a él sus explicaciones, sin distinguir en cuántos sentidos se dice «lo necesario». Por un lado la necesidad absoluta sólo existe para los seres eternos, mientras la necesidad condicional se da tanto en todos los seres sujetos al devenir natural, como en los productos técnicos, por ejemplo, una casa o cualquier otro objeto semejante. Es necesario que exista determinada materia para que haya una casa o cualquier otro fin; y debe haber sido

producido y puesto en movimiento primero esto, luego lo otro, y de esta manera en adelante hasta el fin, es decir, el para qué de cada cosa se produce y existe. Y lo mismo sucede también en los procesos naturales. (*PA I*, 639b 21 ss.).

(ii) Hay que hacer la demostración así: por ejemplo, que la respiración es para este fin, y esto se produce necesariamente por estos medios. La necesidad significa, por un lado, que, si aquello es el fin, estas condiciones se dan por necesidad; por otro, que las cosas son así y lo son por naturaleza. Es necesario, en efecto, que el calor salga y de nuevo entre al encontrar resistencia, y que el aire fluya hacia dentro. Esto es ya necesario. Pero como el calor interno opone resistencia, la entrada del aire de fuera se produce durante el enfriamiento [...]. (*PA I*, 642a 30 ss.).

(iii) [...] Así, también los filósofos naturalistas exponen la génesis y las causas de la forma externa: se produjeron a causa de ciertas fuerzas. Pero igual que el carpintero hablaría del hacha o del taladro, lo mismo dirá el naturalista del aire o la tierra, con la salvedad de que el carpintero habla mejor, pues no le bastará decir lo siguiente, que al golpear su herramienta se produjo una cavidad o una superficie plana, sino por qué dio tal golpe y para qué, explicará la causa por la que su producto tomará tal forma o, en otra ocasión tal otra. (*PA I*, 641a 3 – 15).

(iv) [...] Los filósofos naturalistas afirman que cada uno de los seres vivos existe y nace por naturaleza, y que el cielo está constituido como es por azar y de modo espontáneo, cuando precisamente en él no aparece nada debido al azar y al desorden. Nosotros, en cambio, decimos que una cosa es para algo en todas partes donde aparezca un fin hacia el que se dirige el movimiento si nada lo impide. De modo que es evidente que existe algo de tal tipo, a lo que precisamente llamamos naturaleza [...]. (*PA I*, 641b 20 – 22).

Las dos primeras citas (*i* y *ii*) nos permiten introducir una distinción que aparece tanto en *Partes de los animales* como en la *Física*: la distinción entre la necesidad entendida como necesidad *absoluta* y la necesidad entendida como necesidad *condicional*. Aristóteles dice que la necesidad absoluta es aquella a la que están sometidos los seres eternos e inmutables; aquellos seres que no están sometidos al cambio. La necesidad condicional es aquella que se da en los seres

sujetos al devenir natural y en los productos técnicos. (*cfr.* *PA* I, 639b 21 – 30). La primera dice que los seres eternos se comportan necesariamente y siempre del mismo modo, que no pueden ser de otra manera que como son; la segunda dice que los seres sujetos al devenir tienen un comportamiento contingente, que son como son con miras a un fin.

Pero aquí es necesaria una precisión. Al hacer referencia a la discusión que entabla Aristóteles con sus predecesores, hay que decir que lo que está en juego en últimas es la forma de explicar el mundo físico y los fenómenos naturales que tienen lugar en él, como se puede apreciar en las citas *iii* y *vi*; y entonces son dos las posturas que se contraponen: una explicación que podríamos adjetivar con el término “mecanicista”⁵, dada por los filósofos naturalistas y la otra, que es la que Aristóteles defiende, la “teleológica”.

Así, la tesis de la necesidad en la explicación de la naturaleza a la que Aristóteles se opone es aquella que plantea la idea de que los fenómenos naturales son el resultado únicamente de la necesidad de la actividad de los elementos materiales, aquellos cuatro elementos que los filósofos naturalistas señalaron, a saber: tierra, agua, fuego y aire (*cfr.* Meyer, 1992, p. 792). Esta tesis recoge, además, la creencia de que los fenómenos naturales se producen a partir de lo que Aristóteles llamaba causa eficiente. En resumidas palabras, se plantea que la naturaleza actúa determinada únicamente por las causas eficiente y material (*cfr.* Meyer, 1992, p. 792 – 193; Nussbaum, 1985, p. 61).

⁵ Entendido éste como una explicación de los fenómenos naturales que hace referencia a la necesidad y niega la presencia de una finalidad en los mismos.

Hay también otra postura a la que Aristóteles se opone: es aquella según la cual la naturaleza actuaría únicamente por casualidad; aquella que sostiene que los fenómenos naturales ocurren por accidente (*cf.* *Fís.* II 8, 20 – 23). Esto lo vemos cuando Aristóteles plantea la cuestión “¿Y qué impide que las partes de la naturaleza lleguen a ser también por necesidad, por ejemplo, que los dientes incisivos lleguen a ser por necesidad afilados y aptos para cortar, y los molares planos y útiles para masticar el alimento, puesto que no surgieron así por un fin, sino que fue una coincidencia?” (*Fís.* II 8, 198b 23 – 27. El énfasis es mío). La última expresión de la cuestión planteada apuntaría a la idea de que en la naturaleza las cosas suceden por casualidad, accidentalmente; así, se diría que es por casualidad que los dientes incisivos son afilados, no con miras a proporcionarle al animal la capacidad de cortar ciertos alimentos.

Es en contraste con estas tesis que Aristóteles planteará que la naturaleza actúa con miras a un fin⁶, que:

[E]n las cosas que llegan a ser y son por naturaleza hay una causa final. Además, en todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores se cumple en función de tal fin. Pues las cosas están hechas de la manera que su naturaleza dispuso que fuesen hechas, y su naturaleza dispuso que fuesen hechas de la manera en que están hechas, si nada lo impide. Pero están hechas para algo. Luego han sido hechas por la naturaleza para ser tales como son [...] Y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, la forma tiene que ser causa como causa final. (*Fís.* II 8, 199a 7 ss).

Aristóteles ilustra esto con una analogía sobre un artefacto:

[...] Por ejemplo: ¿por qué una sierra está hecha así? Con vista a esto o para esto [causa final]. Pero aquello para lo cual se ha hecho no se puede cumplir si no está

⁶ Para un tratamiento profundo sobre las implicaciones de estas dos tesis y su relación con la tesis de la teleología natural, véase Meyer (1992).

hecha de hierro [causa material]. Es pues necesario que sea de hierro, si ha de ser una sierra y cumplir su función. Luego lo necesario es necesario condicionalmente, pero no como fin; porque la necesidad está en la materia, mientras que el fin está en la definición [causa formal]. (*Fís.* II 9, 200^a 10 – 14).

Después de lo expuesto anteriormente y para concluir, una respuesta a la pregunta ¿en qué consiste, pues, la concepción teleológica de la naturaleza defendida por Aristóteles?, sería que la teleología natural aristotélica defiende la idea de que la naturaleza, en tanto que principio interno de los entes, es una causa en tanto que fin; que las cosas por naturaleza son aquellas que movidas continuamente por un principio interno llegan a su fin (*cfr. Fís.* II 8, 199b 15 ss).

Desglosando lo anterior, cuando Aristóteles dice que la naturaleza no hace nada en vano, está planteando que las cosas por naturaleza, que los entes naturales, tienen un fin (*télos*), y el fin es “aquello para lo cual, y el principio de la definición y del concepto” (*Fís.* II 9, 200a 34). Así la causa final y la causa formal parecen fundirse; la definición de la esencia contiene necesariamente aquello para lo cual algo es, de ahí la afirmación de que “puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y forma, y puesto que esta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser causa como causa final” (*Fís.* II 8, 199a 31 – 34). Hay que decir que las otras tres causas son subordinadas, entonces, a la causa final; de ahí que Aristóteles insista en que una explicación de la realidad, de la *phýsis*, de los fenómenos naturales, no puede prescindir de una referencia a la causa final⁷.

⁷ M. Bradie y F. D. Miller (1984) hacen un análisis de la forma como opera la causa final en el movimiento, señalando que algunas veces Aristóteles parece identificar a aquella con la causa eficiente.

1.1.3. *Kínēsis*, *dýnamis* y *entelécheia*

Otro punto que habría que abordar en este intento de comprensión de la teleología natural planteada por Aristóteles es el que tiene que ver con su concepción de la naturaleza como principio interno de cambio⁸. Y aquí hay que hacer una obligada referencia a las nociones de *kínēsis*, *dýnamis* y *entelécheia*; la relación entre esas tres nociones se da en la medida en que el movimiento natural (*kínēsis*) es entendido por el Estagirita como el paso de la potencia (*dýnamis*) al acto (*entelécheia*). En el libro III de la *Física* Aristóteles define así el movimiento: “el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto a tal” (*Fís.* III 1, 201a 10 – 15).

Sabemos de la gran importancia que la teoría del acto y la potencia reviste en la discusión antigua sobre el problema del cambio; Parménides, Heráclito, Pitágoras y Platón se ocuparon de éste, sosteniendo posturas y planteando razonamientos, la mayoría de las veces, abiertamente opuestos. En Aristóteles, como es habitual en sus estudios, encontramos un intento de superar esta discusión examinando y retomando “lo verdadero” de cada postura; intento del que da cuenta su explicación del cambio. Para los propósitos de mi investigación, no me interesa

⁸ En *Fís.* Aristóteles describe tres formas cómo se puede producir el cambio: (i) el cambio por accidente, (ii) el cambio que sufre algo en alguna de sus partes y (iii) el cambio de lo que se mueve primariamente por sí (*Cfr. Fís.* 224a 17 ss.). Hay que añadir además que el Filósofo distingue entre cambio (*metabolē*) y movimiento (*kínēsis*): todo movimiento es un cambio, pero no todo cambio es un movimiento, es este el caso de la generación y de la destrucción, que son cambios pero propiamente no son movimientos. A partir de esta distinción Aristóteles sostiene que sólo el cambio que se da de un sujeto a otro sujeto puede ser un movimiento. (*Cfr. Fís.* 225a 20 ss.). Así mismo propone una tipología de tres movimientos: el cualitativo o alteración, el cuantitativo, que se da por aumento o disminución, y el local (*cfr. Fís.* V 1, 225b 5 ss. y V 2, 226a 25 ss.). Para una comprensión más amplia sobre los planteamientos generales de Aristóteles sobre el cambio véase además *Met.* VII 7.

examinar la discusión sobre el problema del cambio⁹; la razón por la que he traído los planteamientos de Aristóteles sobre el cambio en este punto es porque me interesa, más que lo anterior, analizar algo que considero fundamental: cómo es que las cuatro causas intervienen en el cambio; entendido éste como un proceso en el cual la potencia se convierte en acto. Es decir, quiero analizar la relación entre la concepción teleológica de la naturaleza y la teoría del cambio; considero que esto me permitirá comprender mejor la identificación de la felicidad (*eudaimonía*) con la función propia del hombre.

Veamos los siguientes pasajes de la *Física* en los cuales Aristóteles define el movimiento.

(i) El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movable (*Fís.* III 1, 201a 26 – 30).

(ii) Por eso decimos que el movimiento es la actualidad de lo movable en tanto que movable, y esto ocurre por contacto con lo que tiene capacidad de mover, de suerte que también éste lo experimenta al mismo tiempo. Ahora bien, el moviente aporta siempre una *forma*, sea un «esto» determinado, sea una cantidad o una cualidad; y esta forma es el principio y la causa del movimiento cuando el moviente mueve algo, como por ejemplo, lo que es actualmente un hombre produce un hombre de lo que es hombre en potencia (*Fís.* III 1, 202a 7 ss.).

Empecemos tomando esa primera frase de la cita i, “[e]l movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial”. Dos nociones importantes se involucran en esta

⁹ Al respecto puede consultarse el juicioso análisis que ofrece Jonathan Lear en su libro *Aristóteles. El deseo de comprender*; en el capítulo 3, dedicado al tema del cambio, Lear ofrece un estudio del problema del cambio en Parménides y de la forma como Aristóteles lo aborda y desarrolla su teoría. Además puede verse el *Aristóteles*, de Jonathan Barnes, en el que también se dedica un capítulo al tema del cambio; el 11. Así como el segundo apartado del Capítulo II de la “Segunda parte” del libro *El problema del ser en Aristóteles* de Pierre Aubenque.

primera definición del movimiento, a saber, la noción de *entelecheia*¹⁰ y la noción de *dýnamis*. Podríamos intentar una explicación en términos formales diciendo que el movimiento (*kínēsis*) hace referencia al paso de una sustancia que está en un estado x en un tiempo t_1 a otro estado y en un tiempo t_2 . Ese primer estado, x en t_1 , es lo que Aristóteles llama *dýnamis*, potencia¹¹; éste consiste en el estado de algo que no tiene una realidad efectiva, pero que tiene la posibilidad (capacidad) de llegar a ser ese algo que todavía no es. Este es el caso del muy citado ejemplo de la semilla: de la semilla diríamos que es en potencia un árbol, esto es, la semilla existe en un tiempo t_1 como el estado potencial de lo que será un árbol, y , en un tiempo t_2 . El segundo estado, y , alcanzado por x en t_2 es lo que se nombra unas veces con el término *enérgeia* y otras con el término *entelecheia*; éste último da cuenta, con mayor precisión, de aquel estado en el que algo ha alcanzado su perfeccionamiento, aquel fin al que tendía y al que obedeció el movimiento, esto es, la *entelecheia* es la realización consumada de la potencia. El árbol es la actualización (o acto) de la semilla; es aquello en que ha devino x en t_2 , y .

Ahora bien, ¿cómo podemos explicar, siguiendo a Aristóteles, ese paso de x en t_1 a y en t_2 ? ¿cuáles son los planteamientos del Filósofo sobre cómo se da el movimiento?¹² Me parece que recurriendo a la teoría de las cuatro causas se puede

¹⁰ Habría que establecer más bien una triada en la que se incluyese además la noción de *enérgeia*; ésta remite, en contraste con la noción de *entelecheia*, a la actividad tendiente a alcanzar el fin, el perfeccionamiento.

¹¹ Aristóteles dedica el capítulo duodécimo de *Met.* a una explicación de los sentidos que tiene el término *dýnamis* y concluye su análisis señalando que “[...] la definición principal de la potencia, en su sentido primario, será: principio productor de cambio en otro, o «en ello mismo, pero» en tanto que otro” (1020a 4).

¹² En *Fís.* 224a 34 – 224b4 Aristóteles afirma que “[h]ay, pues, un moviente primero y algo que es movido, y también un tiempo en el cual, y demás un desde lo que y un hacia lo que, ya que todo movimiento es desde algo y hacia algo. Porque son cosas distintas lo que es primariamente movido, aquello desde lo que y aquello hacia lo que algo es movido [...]”.

dar una explicación exhaustiva del cambio. Y esto es algo que aparece indicado en la segunda cita.

Aristóteles habla en el segundo pasaje citado, *ii*, de lo movable y de lo que tiene la capacidad de mover, de lo que mueve o moviente. Éste último, lo moviente, indudablemente, remite a la causa eficiente; recordemos que en *Física* Aristóteles describió esta causa como el “principio primero de donde proviene el cambio o el reposo”, y uno de los ejemplos dados al respecto es que el padre es la causa eficiente respecto de su hijo; el mismo ejemplo con el que en el pasaje *ii* se ilustra la relación entre el moviente y lo movido: “lo que es actualmente un hombre produce un hombre de lo que es hombre en potencia”. Pero como lo moviente mueve en tanto que “aporta una *forma*” entonces se añade a la explicación la causa formal, que aquí constituye “el principio y la causa del movimiento cuando el moviente mueve algo”; así la causa eficiente es principio primero, y mediato, si se puede plantear en estos términos, mientras que la causa formal es principio inmediato del movimiento. Lear (1994) da una buena explicación de lo anterior; veamos el siguiente pasaje.

[...] Aristóteles identifica al agente del cambio con aquello que determina la forma: «El cambiador introducirá siempre una forma... que, cuando actúe, constituirá el principio y causa del cambio. Así, por ejemplo, un hombre actual convierte en hombre lo que es potencialmente tal». Pero también dice que, si queremos ser más precisos, hemos de concebir la causa como la forma misma: «Al investigar la causa de cada cosa es necesario buscar siempre lo más preciso... así un hombre construye porque es un constructor, y un constructor construye *en virtud de su arte de construir*. Esta última causa es entonces *previa*, y así generalmente». Aristóteles no podía concebir la fuente primera del cambio como un mero evento antecedente. Tiene que ser algo —la forma— que persiste y determina la forma en el cambio. Hasta en el arte hay un sentido en el que la forma es responsable de su realización. Cuando identificamos al constructor como la fuente primera del cambio no estamos simplemente considerándole como la causa: nos interesa lo que eventualmente le erige en constructor. Esto no es sino la

forma (de una casa, por ejemplo) que, en tanto que potencia, constituye el arte del constructor. Es la capacidad del constructor de ser un constructor [...]. (p. 50).

Volviendo a la definición del movimiento como la actualización de una potencia, podríamos decir que en un estado α la forma existe como potencia en el moviente (motor), y éste, cuando se trata, por ejemplo, del hombre que genera a otro hombre o del constructor que construye una casa, constituye la causa eficiente¹³.

Ahora bien, ya he involucrado la causa formal y la causa eficiente a la explicación del movimiento, del cambio; resta entonces detenerme en lo que respecta a la causa final y a la causa material. Veamos la primera de ellas.

La causa final remitiría a la *entelécheia*, a la actualización de lo potencial; la causa final, que Aristóteles describe con la expresión “aquello para lo cual”, opera en el proceso de cambio como impulso, en tanto que es aquello en vistas a lo cual se da el movimiento, pero también es logro, realización consumada, es decir, también es la actualización de la forma potencial. Así la causa final tiene la doble condición de principio primero y límite del movimiento. Vemos entonces, de nuevo, cómo la causa eficiente, la causa formal y la causa final se superponen; de allí que Aristóteles afirme en *Física* que aquellas tres se pueden reducir a una. El pasaje es el siguiente.

¹³ No está de más señalar que la causa eficiente debe ser pensada de forma diferente en el caso de los artefactos y en el de los entes y fenómenos naturales. Al respecto Gagin (2014) señala que “[...]La naturaleza no hace nada en vano, tiene un[a] intención, apunta hacia un *τέλος*. La distinción entre lo *natural* y lo *artificial* muestra que su acción [la de la naturaleza] procede de lo interior. *Sólo es preciso hablar de causa eficiente para los artefactos humanos* mientras que esta causa [la causa final] es interna al proceso natural mismo [...]”. (p. 254. El énfasis de las últimas líneas es mío). Como se verá a continuación, la causa eficiente en el caso de los entes y fenómenos naturales puede reducirse a alguna de las otras tres.

Y puesto que las causas son cuatro, es tarea propia del físico conocerlas todas, pues para explicar físicamente el «por qué» tendrá que remitirse a todas ellas, esto es, a la materia, a la forma, a lo que hace mover [la causa eficiente] y al fin. Las tres últimas se reducen en muchos casos a una, pues la esencia [la causa formal] y el fin son una misma cosa, y aquello de lo que primeramente proviene el movimiento [la causa eficiente] es específicamente lo mismo que éstas, pues el hombre engendra al hombre; en general esto es así para todas las cosas que son movidas al mover a otras. (*Fís.* II 7, 198a 22 ss.).

Finalmente, de la causa material podríamos decir que es aquello en lo cual se da el cambio¹⁴.

1.2. Psicología de la acción humana

*De esta manera, pues, los animales se lanzan a moverse
y a actuar, siendo el deseo la causa última del movimiento, y
originándose éste o por sensación o por imaginación o por
razón.*

MA 7, 701a 34 ss.

El hombre tiene un fin último. Este fin es principio de un movimiento, de aquel que le llevaría a la consumación, al cumplimiento, a la actualización de su función propia. Pero, además de éste, el hombre participa de otro tipo de movimiento¹⁵: aquel que se da en el marco de las acciones que buscan alcanzar fines particulares.

¹⁴ Es iluminadora al respecto la afirmación de Aubenque (1974): “[...] a la potencia activa del agente responde una potencia pasiva, un poder-devenir, en aquello que preexiste la obra: la materia”. (p. 422).

¹⁵ Vale la pena precisar que no se trata de dos movimientos que se puedan considerar independientes o excluyentes. Podríamos pensar más bien que el movimiento local, en el caso del ser humano, está regulado por la búsqueda de un fin jerárquicamente superior que articula los

Estudiar este movimiento de los hombres, estudiar la psicología de la acción humana, es importante en el marco de esta investigación para tratar de echar luces sobre cómo se da la relación entre el conocimiento del fin último y el movimiento local del hombre, especialmente respecto a la determinación de los fines particulares de las acciones. Y esto, porque, precisamente, nuestra pregunta guía es *¿cómo y hasta qué punto la reflexión de un individuo sobre el télos humano puede tener influencia en su vida: sobre su carácter y su comportamiento?*, la cual, como ya se ha señalado, nos impele a preguntarnos por las consecuencias prácticas para un individuo de reflexionar sobre el *télos* humano, sobre su modo de ser, sobre sus acciones y sobre los fines que persigue.

Aristóteles se interesa por el movimiento local de aquellos seres cuyo principio de movimiento es interno, por el movimiento “intencional” de los animales que se da con vistas a un fin. La cuestión central que pretendo abordar en este apartado es: ¿cuáles son las causas que producen el movimiento local en el caso del animal humano? Para ello me concentraré en los planteamientos desarrollados por Aristóteles sobre el movimiento local de los animales en general, y la acción humana en particular, en algunas de sus obras, a saber, *DA* III 9 – 13; *MA* 6 – 7; *EN* III 1 – 5 , VI 5 – 13 y VII; *EE* II 6 – 11; y, eventualmente, *Ret.* I.

1.2.1. *El movimiento local de los animales en DA*

En las primeras líneas del capítulo 9 de *DA* III Aristóteles señala que el alma (*psyche*)¹⁶ de los animales se define por dos potencias: (i) la de discernir, que

fines concretos de las acciones particulares y que es principio de un movimiento más comprensivo. Éste movimiento es la felicidad entendida como *enérgeia* del alma humana.

¹⁶ En *Acerca del alma* (*DN*) el Estagirita da las siguientes definiciones del alma: “[...] el alma es entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”. (*DA* II 1, 412a27); “[el

involucra el pensamiento (*noûs*) —aquí se puede incluir a la imaginación (*phantasía*) y al intelecto (*noûs*)— y la sensación (*aísthesis*), y (ii) la de moverse con movimiento local (*cfr.* *DA* III 9, 432a15 y III 3, 427a16 ss.). La primera ha sido objeto de estudio en los libros precedentes, la segunda es abordada en los últimos capítulos del libro III (*DA* III 9 – 13), de ésta es de la que me ocuparé aquí,

alma] es entelequia primera de un cuerpo natural organizado”. (*DA* II 1, 412b5); “[E]l alma es el principio de todas estas facultades y [...] se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva discursiva y movimiento”. (*DA* II 2, 413b10); “[E]l alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente [...] el cuerpo no constituye la entelequia del alma, sino que, al contrario, ésta constituye la entelequia del cuerpo”. (*DA* II 2, 414a12). “[E]l alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo”. (*DA* II 2, 414a27). De estas definiciones me interesa resaltar la idea de potencia (*dýnamis*) y acto (*entelecheia*). Esta pareja de nociones, como ya se mencionó, tiene un lugar central en la filosofía de Aristóteles: todos los entes poseen en potencia aquello (las capacidades) en virtud de lo cual pueden llegar a ser una determinada cosa. Una semilla es en potencia un árbol, el árbol es el acto (la actualización) de lo que la semilla es en potencia. La potencia es aquello que una cosa no es todavía pero que puede llegar a ser. El acto es aquello que es (que está siendo), aquello en lo que ha llegado a convertirse lo que estaba en potencia. En potencia un bebé es capaz de caminar, cuando el niño aprende a hacerlo decimos que camina en acto. En potencia yo puedo caminar, pero en acto no estoy caminando en este momento mientras escribo este texto. Volviendo a la definición de alma, podemos decir que, en general, el alma es la actualización en virtud de la cual decimos que un ente viviente realiza las funciones correspondientes; bien sean éstas de nutrición, de sensación, desiderativas, de pensamiento y de movimiento local, así como del cambio entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. (*cfr.* *DA* II 2, 413a 20 – 25 y *DA* II 3, 414a 29 ss.). Así, según los planteamientos de Aristóteles, de todo ente viviente o animado podemos decir que tiene alma: las plantas, los animales no racionales y el hombre... Y puesto que según el Filósofo “en relación con cada uno de los vivientes deberá investigarse cuál es el alma propia de cada uno de ellos, por ejemplo, cuál es la de la planta y cuál es la del hombre o la de la fiera [...]”. (*DA* II 3, 414b32), pasemos entonces a ocuparnos del alma propiamente humana. Habría que señalar, en primer lugar, que en la filosofía de Aristóteles no hay un dualismo alma-cuerpo; para Aristóteles el alma y el cuerpo no pueden ser concebidas como dos realidades independientes. (*cfr.* *DA* II 2, 414b15 ss.). En segundo lugar, el alma humana tiene una parte no-racional y una parte racional. Estas partes no deben concebirse como si remitieran a una división real ontológica, deben entenderse más bien como diferentes facultades de una misma entidad; se trata de una división conceptual. La parte no-racional no es exclusiva del hombre, ésta es compartida con los demás seres animados. La parte racional sí que es propia y exclusiva del hombre, ningún otro ser la posee. (*cfr.* *EE* II 1, 1219b27 ss y *EN* I 13, 1102a29 ss.).

concentrándome particularmente en el caso del movimiento local del animal humano, esto es, en la acción humana.

La pregunta que orienta el análisis hecho por Aristóteles sobre el movimiento de los animales es *¿qué es lo que mueve localmente al animal?* (cfr. *DA* III 9, 432b 8). Intentando responder esta cuestión, Aristóteles señala tres condiciones que definen el movimiento local, y que lo distinguen de otros movimientos, a saber: (i) el movimiento local tiene lugar siempre por un fin, (ii) va acompañado de imaginación (*phantasia*) y deseo (*órexis*) y (iii) se da rehuyendo o persiguiendo algo.

Buscando un candidato que funja como principio motor del movimiento local, Aristóteles evalúa cuatro elementos que se dan en el alma: la facultad nutritiva, la facultad sensitiva, la facultad imaginativa (o intelectual) y el deseo. Estos cuatro candidatos son descartados por Aristóteles porque ninguno es causa suficiente del movimiento local por las siguientes razones.

La facultad nutritiva no puede ser el principio motor de este tipo de movimiento porque las plantas, que participan de esta facultad, no son capaces de movimiento local; las plantas no se mueven *intencionalmente* persiguiendo o evitando algo, con miras a un fin elegido, pues éstas no tienen facultad desiderativa.

La facultad sensitiva no puede ser el motor de este tipo de movimiento porque muchos animales que poseen sensación tampoco son capaces de movimiento local porque no están dotados de algo que se los permita.

La facultad intelectual o intelecto sola tampoco puede ser el principio motor; en efecto, el intelecto teórico, dice Aristóteles, no contempla nada con miras a la

práctica, ni buscando o rehuendo algo, y en cuanto al intelecto práctico, que sí se ocupa de lo que se ha de perseguir o rehuir, se da la situación de que no siempre se produce el movimiento correspondiente a lo que aquél manda perseguir o rehuir, es éste el caso de la incontinencia. Si el intelecto práctico fuera causa suficiente del movimiento local entonces siempre se actuaría conforme a lo que éste determina, y el caso del incontinente nos muestra lo contrario, éste actúa en contra de lo que el intelecto práctico le señala que debe perseguir o evitar.

El deseo por sí solo es descartado también, el contraejemplo en este caso es el del continente: la continencia prueba que el deseo solo no mueve porque entonces siempre se actuaría según éste, esto es, buscando meramente la satisfacción de los deseos (*epithymíai*), pero el continente es alguien que, ateniéndose a su razón, actúa en contra del deseo¹⁷.

Una vez se ha mostrado que ninguno de estos candidatos es causa suficiente del movimiento local, Aristóteles dirá hacia 433a9 que el deseo y el intelecto “son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento”. ¿Cómo es esto? En primer lugar, hay que aclarar que bajo la noción de intelección, en este caso, cae también la noción de imaginación (*phantasía*)¹⁸, de ahí que a los animales no

¹⁷ Aquí valdría la pena señalar que cuando Aristóteles dice que el deseo por sí sólo no mueve, debería restringirse el deseo a la *epithymía*. El continente no sigue el apetito y actúa de acuerdo a la razón, pero esto implica que actúa de acuerdo con la *boúlesis*, y ésta es un tipo de deseo. En este pasaje de *DA* se plantea claramente: “[a]hora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo: la volición [*boúlesis*] es, desde luego, un tipo de deseo y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una volición [*boúlesis*]. El deseo, por su parte, puede mover contraviniendo al razonamiento ya que el apetito es también un tipo de deseo”. (*DA* III 10, 433a23).

¹⁸ En los siguientes pasajes Aristóteles da pistas sobre cómo se podría entender la noción de imaginación (*phantasía*). “Si la imaginación es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen –exclusión hecha de todo uso metafórico de la palabra– ha de

humanos también se les adjudique movimiento local, en tanto que poseen deseo e imaginación. En segundo lugar, el intelecto involucrado en el movimiento local es el intelecto práctico, esto es, aquel que razona con vistas a un fin.

Así como el intelecto práctico razona con vistas a un fin, el deseo también tiene un fin: el objeto deseado, éste a su vez es el principio del intelecto práctico; Aristóteles señala que “[...] el objeto deseable mueve y también mueve el pensamiento [intelecto] precisamente porque su principio es el objeto deseable. Y, del mismo modo, la imaginación cuando mueve, no mueve sin deseo”. (*DA* III 10, 433a18).

El principio del movimiento local del animal es único, dirá Aristóteles, y éste es *el objeto deseable*. Y añade en seguida que los principios del movimiento son dos, como había señalado antes, el intelecto y el deseo. Esto se entiende en la medida en que, como lo señala Aristóteles, el intelecto y el deseo son principios motores, pero lo son en virtud de una forma común, y esta forma común es el objeto deseable. Aristóteles identifica al objeto del deseo con lo bueno, o aquello que aparece como bueno al animal. Este bien es un bien que se muestra como realizable a través de la acción.

ser una de aquellas potencias o disposiciones, por medio de las cuales *discernimos* y nos situamos ya en la verdad ya en el error”. (*DA* III 3, 428a1). “[I]maginar viene a ser, pues, opinar acerca del objeto sensible percibido no accidentalmente” (*DA* III 3, 428b1). “[C]on tal de que en este caso se considere a la imaginación como un tipo de intelección; en efecto, a menudo los hombres se dejan llevar de sus imaginaciones contraviniendo la ciencia y, por otra parte, la mayoría de los animales no tienen ni intelecto ni capacidad de cálculo racional, sino sólo imaginación”. (*DA* III 10, 433a10). Sin embargo, la traducción y consecuente interpretación de esta noción ofrece dificultades; para un análisis detallado sobre esta cuestión y sobre el lugar de la imaginación en la explicación del movimiento puede verse Frede (2003).

Ahora bien, a la altura de la línea 433a30 Aristóteles afirma que “[e]s pues evidente que la potencia motriz del alma es lo que se llama deseo”, y más adelante dice también que la facultad desiderativa es el motor. Sin embargo, aquí habría que anotar, primero, que el deseo, que la facultad desiderativa, mueven en tanto que hay un objeto del deseo; el objeto del deseo es el que mueve a la facultad desiderativa que a su vez mueve al animal, y segundo, que el deseo está informado por un elemento cognitivo, por la *phantasia*, o por la percepción sensible, o por el *noûs*¹⁹: “así pues, y en términos generales [dice Aristóteles], el animal —como queda dicho— es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear. Por su parte, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación. Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensible. De esta última, en fin, participan también el resto de los animales”. (DA III 10, 433b27).

Aristóteles señala que los elementos que integran el movimiento son tres: (i) el motor, (ii) aquello con que mueve y (iii) lo movido. El motor (i) es a su vez doble: (a) el que permanece inmóvil, a saber, el bien realizable a través de la acción, esto es, el objeto deseable y (b) el que mueve moviéndose, esto es, la facultad desiderativa. Aquello con que mueve (ii) se refiere a algo corporal y, dice Aristóteles, debe estudiarse junto con las funciones que son comunes al cuerpo y al alma. Lo movido (iii) es el animal (*cfr.* DA III 10, 433b13). Hasta aquí lo expuesto por Aristóteles en *Acerca del alma*. Veamos ahora los planteamientos que el Filósofo desarrolla en el *Movimiento de los animales*.

1.2.2. *El movimiento local de los animales en MA*

¹⁹ “[Y] más allá de todo lo demás [se puede señalar que el motor es], el objeto deseable que, en definitiva, mueve sin moverse al ser inteligido o imaginado”. (DA III 10, 433b11).

En *MA* 6 700b15 y ss. Aristóteles señala que todos los animales mueven y son movidos con miras a algo, y en seguida da una lista de los motores de la acción: el razonamiento²⁰, la imaginación, la elección, la *boúlesis*, y el apetito. Esta lista de motores es reducida a dos categorías, a saber, la de aquellas cosas que se refieren al pensamiento (*noûs*) y la de aquellas que se refieren al deseo (*órexís*). La imaginación y la percepción sensible, dice Aristóteles, “tienen el mismo lugar en el [pensamiento]²¹” (700b20), su función común es la de hacer distinciones, la de discernir; son éstas las llamadas facultades críticas. La *boúlesis*, el impulso (*thymós*) y el apetito (*epithymía*) son deseos. Resta la elección²², y respecto a ésta Aristóteles sostiene que es común al razonamiento y al deseo.

Una vez hecho esto, el filósofo plantea que “en consecuencia, el primer motor es lo deseado y lo pensado. Pero no todo lo pensado, sino la finalidad de los actos” (700b24); igual que en *DA*, Aristóteles está señalando que el principio del movimiento animal es la articulación de dos elementos: la *órexís* y el *noûs*. Y esta articulación se da en función de un fin, que es el motor último del movimiento —aquello que en *DA* Aristóteles había llamado “objeto deseable”—; este fin es un bien, y el lugar del bien puede ser ocupado por un bien aparente que no coincide con el bien real.

²⁰ El término griego es “διάνοιαν”, que en la traducción de Elvira Jiménez, en Gredos, aparece como “inteligencia”, y en Nussbaum aparece, en su versión en inglés, el término “reasoning”. Me acojo a la traducción de este término propuesta por la profesora Laura Gómez.

²¹ Que en la traducción Elvira Jiménez en Gredos aparece como “mente”, dado la connotación moderna de este término, también aquí me acojo a la traducción propuesta por la profesora Laura Gómez.

²² La elección se da propiamente en los animales racionales, si se tienen en cuenta a los demás animales entonces se debe entender esta palabra más en el sentido de selección.

El movimiento de los animales se origina a partir de un motor inmóvil, y, a diferencia de aquellas cosas que se mueven eternamente, tiene un límite. En *MA*, es claro que ese motor inmóvil no puede ser el deseo puesto que “el deseo y lo deseable [dice Aristóteles] mueven después de haber sido movidos” (700b35), ¿qué es aquello que mueve al deseo y a lo deseable? La respuesta la sugiere Aristóteles en las últimas líneas del capítulo 6: “[...] el animal se mueve y avanza por deseo o elección, después de haber experimentado un cambio en la percepción o en la imaginación” (701a4), este cambio se da ante un objeto que aparece al animal como bueno, en el sentido de ser algo perseguible²³. Una vez hechas las anteriores consideraciones sobre el movimiento local en general, detengámonos en el caso particular de la acción humana.

1.2.3. *La acción humana y el razonamiento práctico*

Aristóteles se ocupa propiamente del movimiento local del animal racional, de la acción humana, en el capítulo 11 del libro III de *DA*, en el que desarrolla la idea de una “imaginación deliberativa”, y en el capítulo 7 de *MA*, dedicado al razonamiento práctico; así como en algunos de los capítulos de los libros III, VI y VII de *EN* y en algunos capítulos del libro II de *EE*, en los que, entre otros, se aborda el tema de las acciones voluntarias y el de la incontinencia. Aquí me concentraré en un análisis del papel de las facultades que intervienen en la acción humana y de la explicación que a través del llamado silogismo práctico se da sobre cómo se realiza la misma.

²³ El objeto deseable, en tanto que fin, es el origen o causa del movimiento del animal (el motor) y a la vez es su límite. Aristóteles señala que “[...] todos los animales mueven y son movidos [con miras a] algo, de modo que eso [con miras a] lo que se mueven es el término [límite] de todo movimiento”. (700b15).

Como habíamos visto, según los planteamientos de Aristóteles, el animal es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear, pero la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación. Y la imaginación, afirma inmediatamente el Filósofo, puede ser racional o sensible (*cfr.* *DA* III 10, 433b27). La imaginación sensitiva se da en todos los animales, mientras que la imaginación racional se da sólo en los animales racionales. Ésta última es llamada por Aristóteles, en el capítulo 11 de *DA*, “imaginación deliberativa”. Ésta es entonces un elemento privativo de la acción humana; elemento que he de analizar en este intento de comprensión de cómo el hombre se mueve, de cómo actúa.

La imaginación deliberativa vendría a ser la facultad que permite a los hombres tener varias imágenes y compararlas (hacer un cálculo racional) bajo un mismo estándar con vistas a determinar si se debería hacer una cosa o la otra (formarse una sola imagen), persiguiendo lo mejor (*cfr.* 434a5 y ss.). Aristóteles sostiene aquí también que “la imaginación no implica de por sí opinión” (434a10); esto se entiende en la medida en que no toda imaginación que se da en el hombre es imaginación deliberativa, el hombre puede tener también imaginación sensitiva, y en esta medida no todas sus imágenes estarían acompañadas de opinión (juicio deliberado, “la opinión que resulta de un cálculo racional”). Ahora bien, Aristóteles dirá que, en cambio, no puede haber opinión sin imaginación (*cfr.* 434a11).

Aristóteles se pronuncia también en el capítulo 11 de *DA* sobre otro elemento que interviene en la acción humana y que es privativo de ella, a saber, la facultad intelectual. Ésta se ocuparía de poner los juicios o enunciados (premisas) de carácter universal. Ahora bien, Aristóteles sostiene que la facultad intelectual “no produce movimiento alguno, sino que se queda detenida (en el momento anterior al mismo)” (434a17), la premisa universal no produce movimiento o al menos, dirá

Aristóteles, permanece en reposo. Lo que mueve al animal humano es el enunciado o juicio (premisa) acerca de algo en particular. Estas cuestiones sobre el silogismo práctico (συλλογισμός πρακτικός) Aristóteles las aborda con mayor detenimiento en *Movimiento de los animales* y en *Ética Nicomáquea*. Vamos entonces a esos escritos, pero antes haré unas consideraciones preliminares sobre la naturaleza del llamado silogismo práctico. Este tipo de razonamiento tiene como característica esencial que su conclusión es una acción²⁴; lo que nos permite distinguirlo del teórico, cuyas premisas no versan sobre cuestiones prácticas y cuya conclusión es una proposición teórica, y del deliberativo, que aunque versa sobre cuestiones prácticas su conclusión sigue siendo una proposición.

Aristóteles inicia el capítulo 7 de *MA* con la pregunta: “¿Cómo, si piensa [el animal humano], unas veces actúa y otras no, y unas veces se mueve y otras no?”²⁵. Tratando de responder esta cuestión, Aristóteles establece las características del silogismo práctico: éste consta de dos premisas, la de lo bueno y la de lo posible,

²⁴ Uno de los puntos de desacuerdo respecto a la teoría del silogismo práctico es la interpretación de la conclusión como una acción; mientras algunos comentaristas defienden la postura de que la conclusión del silogismo práctico es una acción, otros sostienen que la conclusión no es una acción sino un nuevo enunciado práctico que se desprende de las premisas. Esta cuestión es clave para la explicación de la *akrasía*; dependiendo de la postura que se sostenga se hará una u otra interpretación de tal fenómeno. Tanto Vigo como Oriol, que son los comentaristas que sigo para la exposición de este tema, defienden la interpretación de que la conclusión del silogismo práctico es una acción; interpretación que me parece más plausible teniendo en cuenta que la evidencia textual, cuando se revisa el conjunto de las obras de Aristóteles en las cuales se hace referencia al razonamiento práctico, es más coherente con aquella. Al respecto puede verse Oriol (2004) y Vigo (2010).

²⁵ Aparece esbozado aquí —así como en *DA* III 11, 434a12— el problema de la *akrasía* que es desarrollado en *EN* VII apelando a la explicación del silogismo práctico. La respuesta a esta pregunta inicial no es clara en este capítulo. Según lo señalado por Aristóteles, pareciera que uno de los problemas está en que el animal se mueve algunas veces precipitadamente, sin considerar (deliberar) lo evidente y arrastrado, otra vez, por el apetito.

de las cuales se sigue una acción como conclusión (*cfr.* 701a11 – 701a25). Uno de los ejemplos dados por el Filósofo es este: “[...] por ejemplo cuando se piensa que todo hombre debe caminar y que uno mismo es hombre, inmediatamente se camina [...]” (*MA* 7, 701a12 – 14). En *EN* dice: “Así «una premisa» es una opinión universal, pero la otra se refiere a lo particular, que cae bajo el dominio de la percepción sensible. Cuando de las dos resulta una sola, entonces el alma, en un caso, debe por necesidad afirmar la conclusión, y por otro, cuando la acción se requiere, debe obrar inmediatamente”. E inmediatamente ilustra esto con el siguiente ejemplo: “si todo lo dulce debe gustarse, y esto que es una cosa concreta es dulce, necesariamente el que pueda y no sea obstaculizado lo gustará en seguida” (VII 3, 11147a 25 ss.).

En *DA* el Estagirita da una descripción general de cada una de las premisas que componen el silogismo práctico: la premisa o juicio de carácter universal “enuncia que un individuo de tal tipo ha de realizar tal clase de conducta”. La premisa de carácter particular enuncia que “tal individuo de tal clase ha de realizar esta conducta concreta de ahora y que yo soy un individuo de tal clase” (*Cfr.* III 11, 434a17 ss.)

Ahora bien, había señalado que en la producción del movimiento local del animal no humano y del hombre se articulan dos elementos, la *órexis* y el *noûs*, y que esta articulación se da en función del objeto del deseo o el fin, que es el motor último del movimiento. Siguiendo los planteamientos de Vigo (2010), la premisa mayor del silogismo práctico está referida al factor orético; ésta contiene un deseo referido al fin del movimiento, a aquello que aparece como bueno al hombre. La premisa menor, por su parte, está referida al factor cognitivo, al *noûs*; ésta remite a

los medios por los cuales se puede alcanzar el fin referido en la premisa mayor. Veamos la forma como lo ilustra Vigo.

Conviene citar aquí un ejemplo elemental provisto por Aristóteles que no presenta mayores dificultades relativas al estatuto y el origen de cada una de las premisas: 1) premisa mayor: “deseo beber”, 2) premisa menor: “esto <que tengo aquí delante> es bebida”, 3) conclusión: acción de beber (*cfr. MA 7, 701a32 s.*). Aquí, la premisa mayor contiene un deseo apetitivo, y la premisa menor una creencia basada en la percepción inmediata del objeto que puede servir como medio para alcanzar el fin al que apunta dicho deseo (2010, p. 16).

Vigo (2010) establece una distinción entre lo que él llama “tramo distal” y “tramo terminal” del proceso que conlleva a la acción²⁶; me parece que comprender entonces la acción humana en su complejidad nos obliga a ampliar el rango de análisis y a tener en cuenta no sólo lo que respecta a la explicación del tramo terminal en el que se inserta el silogismo práctico, sino también el tramo distal, que se extendería desde la deliberación (*boúleusis*), y el silogismo deliberativo, que se resuelve en la formación del deseo deliberado (*proaíresis*), e iría a través de aquella *prudente* deliberación que tiene que ver con la elección de un modo de vida, con la felicidad, hasta llegar, desde mi interpretación, a todo aquello que interviene en la formación y cuidado del carácter desde la infancia y a lo largo de toda la vida.

²⁶ En estos términos los explica Vigo: “Por “tramo terminal” entiendo el tramo que viene a continuación del proceso deliberativo ya concluido, allí donde efectivamente lo haya, y que contiene los factores causales que explican *de modo inmediato* la producción del movimiento voluntario o la acción particular” En cambio, el “tramo distal” incluye no sólo procesos deliberativos de primer orden, destinados a la determinación de medios particulares para obtener fines particulares, sino también procesos deliberativos de segundo y tercer orden, que apuntan a articular jerárquicamente diversos fines e integrarlos en cadenas o redes de medios y fines más comprensivas, las cuales, al menos, en el caso ideal quedan unificadas por referencia al fin último de la felicidad (*εὐδαιμονία*)” (2010, p. 10).

Detengamos entonces en lo que respecta a la *proaíresis* y a la *boúleusis* que conduce a aquella.

En *EN* III 2 Aristóteles se ocupa de dar una definición negativa²⁷ de la *proaíresis* (elección): ésta es algo voluntario, pero no todo lo voluntario, tampoco es *epithymía* ni *thymós* ni *boúleusis* ni una cierta *dóxa* (*cfr.* 1111b 10 – 12)²⁸. No es *epithymía* ni *thymós* porque éstas son algo común a los irracionales, mientras que la *proaíresis* no es algo común a aquellos. Además, no es *epithymía* porque se dice que el incontinente actúa según aquella pero no eligiendo, mientras que el continente actúa eligiendo y no por *epithymía*; y tampoco es *thymós* porque cuando se actúa determinado por éste, no se actúa eligiendo. Tampoco es *boúleusis* —a pesar de su notoria afinidad, dice el Filósofo— porque no hay *proaíresis* de lo imposible, así como puede haber *boúleusis* de aquello; y porque, mientras que puede haber *boúleusis* sobre lo que uno no podría realizar de ningún modo, no puede haber *proaíresis* de esto, sino de lo que uno cree que puede realizar por sí mismo; así como también, se añade, que la *boúleusis* se refiere al fin y la *proaíresis* a los medios conducentes al fin.

La *proaíresis* tampoco es *dóxa*. No lo es porque la *dóxa* se refiere tanto a lo posible como a lo imposible; además de la *dóxa* en general se dice que es verdadera o falsa, mientras de la *proaíresis* se dice que es buena o mala, y en esta medida es objeto de alabanza. La *proaíresis* contribuye a la formación del carácter, no así la *dóxa* en general, ni un tipo particular de *dóxa* del que se pueda decir que es buena o

²⁷ También hace lo mismo en *EE* II 10, 1226a 19 ss.

²⁸ Recurro aquí a la transliteración de los términos griegos de este pasaje, dado que en las traducciones al español y al inglés revisadas el término βούλησιν, tal y como aparece en la edición bilingüe de María Araujo y Julián Marías, es traducido por “deseo”, lo cual me parece equivoco si se tiene en cuenta que el término griego que corresponde a éste es “ὄρεξις”.

mala porque hay quienes son capaces de formular opiniones buenas y a pesar de ello no eligen lo que deberían.

En algunos pasajes de *EN* VI y de *EE* II encontramos ya una caracterización positiva de la *proaíresis* que concluye con la definición de la misma como deseo deliberado o como ὁρεξις διανοητική.

El principio de la acción —aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue— es la elección, y el de la elección el deseo y [el razonamiento orientado] a un fin. Por eso ni sin [intelecto] y sin reflexión, ni sin disposición moral hay elección, [pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y sin carácter]. La reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y práctica; ésta gobierna incluso al [intelecto] creador, porque todo el que hace una cosa, la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (si bien es un fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque es el hacer bien las cosas lo que es el fin, y eso es el objeto del deseo. Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre (*EN* VI 2, 1139a 33 ss. Trad. de Araujo & Marías, 1985).

Si, pues, nadie elige sin estar preparado y sin haber deliberado si la cosa es mala o buena, y si, por otra parte, uno delibera sobre las cosas que, dependiendo de nosotros, pueden existir o no y que constituyen los medios para alcanzar un fin, es evidente que la elección es un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance. En efecto, deseamos todo lo que elegimos, pero no elegimos todo lo que deseamos. Llamo, sin embargo, deliberado al deseo cuyo principio y causa es la deliberación, y uno desea por haber deliberado (*EE* II 10, 1226b 14 – 21).

Según estos pasajes podemos decir que, dado un conjunto de cosas que dependen de nosotros (los medios conducentes al fin), y teniendo a la vista un determinado fin, la elección (*proaíresis*) consiste en optar por alguna de esas cosas después de un proceso de deliberación. La elección es algo voluntario que ha sido objeto de deliberación, y que por lo tanto está acompañada de razón y reflexión. Y también, que la elección (*proaíresis*) es un deseo deliberado porque la alternativa por la que se opta, la que se elige, es algo que se desea como resultado de una reflexión

que se ha hecho sobre las opciones que se tenían (las cosas a nuestro alcance). Lo que se elige se elige porque se desea y se desea porque la deliberación ha mostrado, nos hemos persuadido, que es la mejor opción entre las cosas que teníamos a nuestro alcance.

Aristóteles, como ya hemos visto, afirma, tanto en *EN* como *EE*, que la *proaíresis* no es ni *dóxa*, inclusión hecha de aquella que es sobre las cosas prácticas que dependen de nosotros y que podemos llevar a cabo (*cfr.* *EE* II 10, 1226a 4 ss.), ni *boúlesis*. Sin embargo en *EE* dirá que la *proaíresis* procede de ambas, de la *dóxa* y de la *boúlesis* (*cfr.* II 10, 1226b 1 – 7). La *proaíresis* se refiere a los medios conducentes al fin, y éste último es objeto de la *boúlesis* (*cfr.* *EN* III 2, 1111b 25 – 27); y elegimos en relación con una *dóxa* originada en la deliberación. Esto nos permite la conexión entre el factor orético y el factor cognitivo en la producción de la acción humana. “[La] elección [dice Aristóteles] no es, simplemente, ni una volición [*boúlesis*] ni una opinión, sino una opinión y un deseo juntos, cuando son conclusión de una deliberación” (*EE* II 10, 1227a – 5). Y aquí vale la pena señalar algo en lo que Aristóteles insiste en algunos pasajes de *EN* y de *EE*: la *proaíresis* es exclusiva de animal racional adulto; ni en los otros animales ni en los niños existe elección (*cfr.* *EN* III 2, 1111b 3 – 10 y *EE* II 10, 1226b 21 – 22).

Ocupémonos ahora de la *boúlesis*; de aquella deliberación de la que surge la *proaíresis*. La deliberación, nos dice Aristóteles, es una especie de investigación (*cfr.* *EN* VI 9, 1142a 31 ss.). Ésta tiene lugar en la parte racional del alma razonadora; aquella a la que corresponden las virtudes de la *techné* y la *phrónesis*. Sobre el objeto de la misma se ocupa el Filósofo en *EN* III 3 —y aquí habré de tener en cuenta, además, lo expuesto en *Ética Eudemia*, y, también, en *Retórica* sobre la deliberación entendida como uno de los tres géneros de discursos retóricos—. Lo primero que

hay que señalar es que el ámbito de la deliberación es el de *lo contingente*; lo contingente es lo que puede suceder o no. Así, no deliberamos sobre verdades como “ $2 + 2 = 4$ ”, que es un conocimiento necesario, ni sobre el cosmos, que es eterno, ni, en general, sobre cosas que ocurren siempre de la misma manera o por necesidad o sobre lo que es imposible que suceda. Tampoco se delibera sobre lo que puede ser o no ser, pero cuya realización no depende de nosotros, sobre las cosas que suceden por azar, por ejemplo, que llueva hoy; así, también hay que delimitar ese ámbito de lo contingente y añadirle la característica específica de ser sobre aquello cuyo principio de realización está en nuestras manos; aquello que depende de nosotros. De lo anterior se sigue que el objeto de la deliberación es el que Aristóteles plantea en los siguientes términos.

Resulta evidente, en cambio, sobre qué cosas es posible deliberar. Éstas son las que se relacionan propiamente con nosotros y cuyo principio de producción está en nuestras manos Y, por eso, especulamos con cierta reserva hasta el instante en que descubrimos si «tales cosas» son posibles o imposibles de hacer por nosotros (*Ret.* I 4, 1359a 36 ss.).

Ciertamente, nadie delibera sobre el fin (esto está establecido por todos), sino sobre los medios que tienden hacia él: si es esto o aquello lo que tiende al fin, y una vez determinado el medio, cómo se llevará a cabo. Todos deliberamos sobre ello hasta que hemos conducido hacia nosotros el principio del proceso (*EE* II 10, 1226b 9 – 14).

Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable [...] Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines [...] Parece, pues, como queda dicho, que el hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen a causa de otras cosas. El objeto de la deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin [...] El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación. Pues todos cesamos de buscar cómo actuaremos cuando reconducimos el principio «del movimiento» a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige (*EN* III 3, 1112a 31 ss.).

El objeto de la deliberación es entonces el ámbito de lo contingente que atañe a los asuntos humanos; deliberamos sobre las cosas que dependen de nosotros y que aparecen como medios para alcanzar un fin a través de la acción.

Una de las razones por las cuales el ser humano tiene facultad deliberativa es que posee percepción del tiempo; que tiene percepción del futuro y puede proyectarse (*cfr.* *DA* III 10, 433b 5 – 10). Así la deliberación versa sobre cosas presentes de cara al futuro; sobre lo conveniente y lo perjudicial, sobre lo bueno y lo malo (*cfr.* *Ret.* I 3.2., 1358b 21 – 25); y esto, respecto de las acciones tendientes a alcanzar un fin particular y *el* fin último. Y aquí es importante tener en cuenta una discusión en torno a los alcances de la reiterativa afirmación de Aristóteles de que no deliberamos sobre el fin sino sobre los medios conducentes al fin. Hay quienes siguiendo los pasajes en que el Estagirita hace tal afirmación insisten en que el fin de las acciones nunca es objeto de deliberación y que éste es puesto indefectiblemente por el carácter del agente; que aquella versa sólo sobre los medios para alcanzar el fin ya establecido. Sin embargo, me parece que esto es discutible y que hay suficiente evidencia textual para sostener que habría un cierto tipo de deliberación que sí es sobre el fin último, sobre la felicidad. Esta es precisamente aquella que Aristóteles nombra con el término εὐβουλία (*euboulía*), y que, según el Filósofo, es propia del *phrónimos*. Sobre esto volveré en el segundo capítulo de este trabajo cuando aborde directamente la pregunta central de la investigación.

CAPÍTULO 2

EL *TÉLOS* ÚLTIMO DE LA VIDA HUMANA

Así como los seres y los fenómenos naturales, todas las actividades y las acciones humanas están orientadas teleológicamente y el hombre, en tanto que hombre, tiene un fin último (*télos*). Teniendo en cuenta, entonces, que en el hombre persiste la inquietud sobre el mejor modo de vida, por aquel en el que realizaría plenamente su felicidad (*eudaimonía*), Aristóteles intenta responder cuál es ese fin último (*télos*) al que está llamado el ser humano. En este capítulo intentaré, primero, mostrar cómo, a partir de una cierta concepción de lo que constituye la función del hombre (*érgon*), Aristóteles determina el contenido material del *télos* humano y el modo de vida correspondiente. Y, en segundo lugar, intentaré dar una respuesta para la pregunta neurálgica de esta indagación, a saber, si la reflexión sobre el *télos* humano, sobre la vida buena, en últimas sobre la felicidad bien entendida, puede tener una influencia sobre la vida del sujeto moral que la desarrolla y de qué manera se puede dar.

2.1. La inquietud por la *eudaimonía* como *télos* humano en la ética de Aristóteles

[...]Siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera.

EN I 7, 1098a 12 – 19

2.1.1. *Télos y eudaimonía*

En la *Ética Nicomáquea* Aristóteles parte de una constatación: todas las actividades humanas parecen tender a un *bien* (*agathón*) (cfr. EN I 1, 1094a1). Aquí bien es equivalente a *fin* (*télos*) —y, propiamente, no tiene una connotación moral—. Partiendo de este presupuesto, el Estagirita se pregunta por el bien supremo entre todos los que pueden realizarse; se plantea la posibilidad de que exista un *fin último* de todos nuestros actos que queramos por sí mismo. Si tal fin existe, éste será *lo bueno y lo mejor*, dice Aristóteles, a la vez que se pregunta por la influencia que el conocimiento de tal bien tendría sobre nuestras vidas; pues, al parecer, conocer tal bien nos permitiría alcanzar mejor nuestro *télos*, el blanco al que deben apuntar nuestras vidas (cfr. EN I 2, 1094a17).

En un ejercicio propio de su método de investigación, Aristóteles procede a realizar una revisión de las opiniones reputadas acerca del bien supremo del hombre para determinar qué hay de cierto en ellas. Así encuentra que no sólo los más cultos, sino también el vulgo están de acuerdo en que el nombre de tal bien es *eudaimonía*. Aparece aquí uno de los términos más importantes de la ética de Aristóteles: *eudaimonía* —término que al ser traducido por “felicidad” ha tendido a provocar confusiones sobre la noción original que habría que evaluar²⁹—.

²⁹ La felicidad como la entendemos los contemporáneos supone más un sentimiento o un estado de ánimo. El *DRAE* da tres definiciones para el término felicidad, dos de las cuales dan cuenta de su sentido moderno: (i) Estado del ánimo que se complace en la posesión de un bien y (ii) Satisfacción, gusto, contento. Este sentido contrasta con el antiguo, específicamente con el aristotélico, que remite a una actividad (*enérgeia*) del alma. Sin embargo, quiero dejar planteado, sin ahondar en ello, que en algún momento estos dos sentidos pueden converger en las reflexiones del sujeto moral contemporáneo. Se podría pensar que se puede sentir satisfacción una vez se percibe que el modo de vida que se ha elegido es bueno, que los bienes y las virtudes que la configuran han conducido a una realización feliz como ser humano. También sugeriría como apoyo para este planteamiento el hecho de que Aristóteles integre el placer a la felicidad.

También en esta revisión de las opiniones reputadas se mantiene aquella que señala que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz (*cfr.* EN I 4, 1095a 15 – 22)³⁰.

Hay acuerdo entonces sobre aquello que se considera que es el fin último del hombre, el bien supremo que éste puede realizar: la felicidad. Pero en qué consiste la felicidad es algo sobre lo que las discrepancias subsisten. Mientras unos señalan que la felicidad consiste en la posesión de riquezas, otros alegan que la felicidad está en los placeres, otros más la ubican en los honores, y otros la buscan en la salud. El bien es concebido, entonces, según diferentes modos de vida (*bíoi*). Es así como Aristóteles hace una tipología de los modos de vida de acuerdo con el bien (o los *telé*) que se pone como meta suprema; según esta tipología son cuatro los modos de vida: (i) la vida voluptuosa, en la que se persigue como bien el placer; (ii) la vida política, de la que se dice perseguir como bien los honores; (iii) la vida contemplativa —sobre la cual no se pronuncia Aristóteles sino hasta la altura del libro VI de la *Ética Nicomáquea* y que es objeto de un detenido análisis en el último libro de esta misma obra—, el bien de esta vida es la sabiduría; y, finalmente, (iv) la vida de negocios, cuyo bien perseguido es la riqueza.

Aristóteles se niega a identificar el bien supremo con el honor, con la riqueza y con el placer porque considera “que el bien es algo propio y difícil de arrebatarse”³¹ (EN I 5, 1095b 26). Y ante esta disparidad de opiniones apela a los criterios que nos permiten reconocer el bien que se busca, el bien supremo realizable por el

³⁰ Esta opinión que Aristóteles mantiene en firme será fundamental en el argumento de la función, como bien lo ha mostrado Meyer (2008) y como veremos más adelante.

³¹ Hay que recordar que Aristóteles hace también una tipología de los bienes: hay bienes del cuerpo, bienes externos y bienes internos. Entre los primeros se encuentran algunos como la salud y el placer; entre los segundos algunos como las riquezas, los honores y los amigos; y entre los últimos las virtudes.

hombre. Éste tiene que cumplir con dos condiciones: (i) ultimidad (o completez o perfección)³² y (ii) suficiencia (o autarquía)³³.

Miremos la primera, (i). Aristóteles insiste en que el bien que se busca es el bien supremo. ¿Qué quiere decir que un bien sea supremo? El bien supremo, nos dice Aristóteles, es un bien que es bien en sí mismo, esto es, no es bien en virtud de otra cosa que se alcance a través de él, sino que es intrínsecamente bueno, y es además el bien más elevado que pueda alcanzarse; es *el fin de los fines* (*téleion*). Hay entonces unos fines (*telè*) que se persiguen por otros, unos fines que se persiguen por sí mismos y con vistas a otro y *un fin* (*télos*) que es fin de los fines; *uno* que es perseguido por sí mismo y en vistas al cual se persiguen todos los demás fines. La ultimidad exige entonces que el bien supremo se busque por sí mismo y no a la vez con vistas a algo más porque es el término (como culmen o cumplimiento y como orientación o tendencia) de la búsqueda.

¿Cumplen bienes como el placer, los honores, la riqueza, la salud, etc. con esta condición? ¿Son bienes últimos, supremos? Aristóteles sostiene que “[...] los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, *los deseamos en verdad, por sí mismos* (puesto que desearíamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), *pero también las deseamos a causa de la felicidad*, pues pensamos que gracias a ellas seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas ni en general

³² Algunos filólogos han señalado que el origen de la palabra griega “*télos*” se remonta a los poemas homéricos. Y se ha rastreado un uso de la palabra *telein* en el que ésta se refiere a la idea de “traer a un estado de completa existencia”. Además se ha mostrado que el uso de esa noción se emparenta con un uso de la palabra *érgon*, que también aparece en los poemas relacionada con la de *telein* (en la forma “*telein ergon*”, por ejemplo), y que alude a la idea de “dar completo cumplimiento y concluir una labor”. Para un análisis detallado véase Ambrose (1965).

³³ En *Ret.* I 6.2., 1362b 10 – 13 Aristóteles afirma que “[...] son necesariamente buenas las siguientes cosas. La felicidad, por cuanto es por sí misma elegible y autosuficiente y porque por su causa elegimos muchas cosas”.

por ninguna otra” (EN I 7, 1097b 1. El énfasis es mío). El placer, los honores, la riqueza, la salud, etc. no son candidatos adecuados para ser considerados el bien supremo puesto que deseamos tenerlos como medios para alcanzar algo más: ser felices; es evidente entonces que éstos no son el bien último.

Vamos ahora a la segunda condición, (ii). El bien supremo ha de ser suficiente (o autárquico). ¿Qué quiere decir esto? Aristóteles define esta característica señalando que “[...] consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada [...]” (EN I 7, 1097b14). El bien supremo ha de ser tal que muestre un modo de vida como conveniente y digno de ser vivido por el ser humano.

El placer, la riqueza, la salud, los honores, etc. pueden no bastar para hacer una vida deseable, y aun estando en su posesión podríamos no estar satisfechos con la vida que tenemos y desear algo más (“¡Lo tiene todo, pero no es feliz!”, decimos algunas veces). La felicidad sí parece cumplir con estas condiciones: “la felicidad es algo perfecto y *suficiente*, ya que es el fin de los actos”—dice Aristóteles— (EN I 7, 1097b20. El énfasis es mío).

Hasta aquí Aristóteles se ha ocupado únicamente de las condiciones formales del bien supremo y ha dicho que tal bien lleva por nombre el de felicidad. Pero en seguida da un paso más en la argumentación y se pregunta qué es la felicidad, en qué consiste. Este paso es fundamental porque hasta ahora Aristóteles se ha valido de una evaluación de las opiniones reputadas para caracterizar formalmente al bien supremo, utilizando un método dialéctico que consiste en contrastar tales opiniones generalizadas y extraer de ellas lo común y verdadero. Ahora, en cambio, Aristóteles irá más bien a una observación, a un análisis —si se quiere ontológico y

antropológico— de lo que es ese ser del que la felicidad sería su bien supremo realizable.

2.1.2. *Érgon* y *eudaimonía*

Aristóteles se preguntará qué es lo propio, qué es lo que define, cuál es la función (*érgon*) de ese ser que es el hombre; cuál es el *érgon anthròpou*. Si en el caso de todos aquellos que realizan una actividad u oficio podemos señalar una función que les es propia y en virtud de la cual son lo que son y hacen lo que hacen, no podríamos dejar de pensar en una función propia del hombre en tanto que hombre.

Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia. ¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función a parte de éstas? ¿Y cuál, precisamente, será esa función? (EN I 7, 1097b 22 - 35).

Que algo tenga un *érgon* significa que ese algo tiene una actividad característica — de la cual se puede llegar a una definición—; la función de x es aquello que x hace en tanto que es x (*cfr.* Meyer, 2008, p. 62). Para saber cuál es la función propia del hombre Aristóteles lo analiza en relación con los otros entes de la naturaleza y de la vida que les es propia. Entre los seres vivos o animados y sus correspondientes niveles de actividad vital, el hombre es un ser que crece y se

nutre, es decir, que participa de la vida vegetativa; pero en ésta no podríamos hacer residir lo propio del hombre puesto que esta vida es compartida también con las plantas y los animales. El hombre participa también de la vida sensitiva, pero ésta, que ya no es compartida con las plantas, sigue siendo compartida con los demás animales. “Resta, pues, [señala Aristóteles] cierta actividad propia del ente que tiene razón (*lógos*³⁴)” (EN I 7, 1098a2). Si el hombre tiene como característica esencial la de ser el único ente poseedor de razón entonces su función propia será una actividad del alma según la razón.

Hasta aquí Aristóteles ha pasado de la idea de que el hombre debe tener una función propia en tanto que hombre a identificar en qué consiste tal función. Es una actividad del alma según la diferencia específica del hombre: la razón (*lógos*). Ahora bien, el paso siguiente es identificar la felicidad con esta actividad. ¿Qué le permite hacer esto? En EN I.4 1095a19 Aristóteles había acogido la opinión reputada de que “ser feliz es vivir bien y obrar bien”. Es esta concepción de la felicidad la que le permite pasar de la idea de que la función del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la razón a la idea de que la felicidad consiste en la realización excelente de tal función³⁵. Veamos.

³⁴ *Lógos*, que es traducido unas veces como “razón” y otras como “lenguaje”, es caracterizado por Aristóteles en *Política* en este iluminador pasaje: “[...] Pero la palabra (*lógos*) es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores [...]” (*Pol.* I, 1253a11 – 12).

³⁵ Para un análisis detallado de esto véase Meyer (2008). Allí la autora propone la siguiente estructura para el argumento aristotélico de la función:

1. La felicidad es “obrar bien”. (1095a18-20; implícito [*unstated*] en EN I 7)
2. “Obrar bien” para un ser humano es realizar la función humana bien. (1098a8-11, 14-16)
3. La función humana es ejercitar la razón. (1098a7)
4. Por lo tanto, la felicidad para un ser humano consiste en usar la razón bien. ([*unstated*], de 1, 2, 3)

El pasaje en el que Aristóteles define la felicidad por medio del argumento de la función es el siguiente.

Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio del citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante *« bastan »* para hacer venturoso y feliz (EN I 7, 1098a5-20).

La función de x , había dicho, es la actividad característica que x realiza en tanto que x . x puede realizar tal actividad bien o mal; si lo hace de la mejor manera, será excelente. La función propia del citarista es la actividad de tocar la cítara, pero la función de un buen citarista no es sólo tocar la cítara, sino tocar la cítara bien. Análogo a esto, la función propia del hombre es una actividad y unas acciones según la razón, pero la función del hombre bueno es realizar tal actividad y acciones bien y hermosamente; *vivir bien y obrar bien*, que es la definición de felicidad que, como ya se señaló, Aristóteles mantuvo en firme en su revisión de las opiniones reputadas. Así llegamos, entonces, a la noción de felicidad.

Ahora bien, en el pasaje citado hay que tener en cuenta la referencia de Aristóteles a la virtud (*aretê*); la felicidad es una actividad del alma *de acuerdo con* la

5. Por lo tanto, la felicidad para un ser humano es la actividad de la excelencia de la razón [*activity of excellence of reason*]. (1098a16-17; de 4). (2008: 63. La traducción es mía).

virtud. Es ésta la que hace a la actividad y a las acciones que ejercitan la razón, buenas y hermosas. La actividad en la que se ejercita la virtud será la actividad propia del hombre feliz.

2.1.3. *Areté y eudaimonía*

Aristóteles nos dice que en el alma humana suceden tres cosas: (i) pasiones (*pátthe*), como la ira, el miedo, la envidia, la alegría, etc.; (ii) facultades o capacidades (*dynámeis*), en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por las pasiones, como la facultad de entristecernos; y (iii) modos de ser (*béxeis*), aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones, por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos nos comportamos bien o mal dependiendo de si obramos desmesuradamente o moderadamente (*cfr.* EN II 5, 1105b20). Las virtudes, dirá Aristóteles, no son ni pasiones ni facultades, sino modos de ser. Y los modos de ser son disposiciones adquiridas mediante la repetición de actividades.

Y la virtud del hombre es el modo de ser (disposiciones habituales) por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su propia función. Para dar cuenta de ello, Aristóteles introduce la idea de *término medio* (*tó mesón*): el término medio de una cosa es el que dista lo mismo del exceso y del defecto (*cfr.* EN II 6, 1106a29). Y la virtud es, entonces, un término medio, relativo a nosotros³⁶, entre

³⁶ Según Meyer, la doctrina del medio plantea que dado el dominio de una virtud del carácter, uno puede estar o demasiado (en exceso) o muy poco (en defecto) involucrado en las acciones y sentimientos correspondientes (p. ej. en una ocasión particular uno podría enojarse más de lo que debería). Una disposición que cae en el exceso o en el defecto es un vicio del carácter, mientras que una disposición que evita tanto el exceso como el defecto es una virtud del carácter. De esta manera se entiende el que Aristóteles sostenga que por cada virtud del carácter hay dos vicios opuestos, uno por exceso y otro por defecto. En contraste con los vicios, la disposición virtuosa es intermedia, y la persona virtuosa es aquella que alcanza el medio

dos extremos viciosos, uno por exceso y otro por defecto. Sin embargo, dirá Aristóteles, con respecto a lo mejor y al bien, la virtud es un extremo (*cf.* EN II 6, 1107a1-5); y lo es en tanto que se entiende como excelencia, es decir, el “extremo” aquí se refiere a lo mejor que se puede realizar, a lo más bueno, a lo superior.

Teniendo en cuenta la división entre la parte racional y la parte no-racional del alma, Aristóteles hace una distinción entre dos clases de virtudes; distinción que será fundamental para determinar en últimas en qué consiste la felicidad para el hombre y cuál es el modo de vida en el que ésta se realiza plenamente. Las virtudes se dividen, entonces, en intelectuales o dianoéticas (*dianoetikaí aretai*) y éticas o virtudes del carácter (*ethikaí aretai*). Las primeras corresponden a la parte propiamente racional del alma, mientras que las segundas se dan en la parte no-racional del alma que escucha a la razón y obedece, la parte apetitiva. Entre las virtudes intelectuales ubica Aristóteles la sabiduría, la inteligencia y la prudencia; a las virtudes éticas pertenecen virtudes como la liberalidad y la moderación (*cf.* EN I 13, 1102b37 y ss.). Las virtudes intelectuales se originan y se desarrollan por la enseñanza, mientras que las virtudes éticas proceden de la costumbre. Estas últimas, dirá Aristóteles, no se dan, entonces, ni por naturaleza ni contra naturaleza (*cf.* EN II 1, 1103a20 y ss.).

apropiado en sus sentimientos y acciones dadas las particularidades de una situación. La comentarista señala, además, que cuando Aristóteles afirma que el medio observado en las excelencias éticas es relativo a nosotros, no está sugiriendo que se apliquen diferentes parámetros éticos a personas diferentes. La noción de “medio” o “intermedio” (*mesón*) está relacionada con la noción de “*kairos*”, que hace referencia a la idea del “momento correcto o apropiado”, y con la noción de “*prepon*”, apropiado. Lo que él plantea es que las circunstancias, las características, los hechos, relativos a una persona (y a las otras que estarían involucradas) pueden introducir una diferencia en las acciones que sería apropiado que tal persona realizara. (*Cfr.* 2008, p. 66-68).

Hay que reparar en que en el pasaje que cité más arriba para definir la *eudaimonía* Aristóteles añade a la afirmación según la cual la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, que “*si las virtudes son varias de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera*” (EN I 7, 1098a16). Esta última afirmación nos permite introducir la cuestión sobre cuál(es) es (son) la(s) virtud(es) de acuerdo con la(s) cual(es) debe vivir el hombre para ser feliz. Esto es, según la(s) virtud(es) que se ejercitan en ellos, cuál es el tipo de vida que podemos considerar feliz.

2.1.4. *Los modos de vida (bíos) que realizan la eudaimonía: ¿bíos theoretikós o bíos praktikós?*

Aristóteles considera a la prudencia (*phrónesis*) como la virtud intelectual que posibilita el ejercicio de las virtudes éticas: la prudencia configura la recta razón que determina el justo medio de las virtudes éticas. Además la prudencia es central en la deliberación sobre los mejores medios, los medios más adecuados, para alcanzar el *télos* de la vida: la felicidad del hombre. Sin embargo, en los libros VI y X de la *Ética Nicomáquea* Aristóteles describe a la virtud intelectual de la sabiduría (*sophía*) como la mejor y más perfecta, y en consecuencia señala a la vida contemplativa como el modo de vida más excelente, y parece defender la idea de que la felicidad consiste en el ejercicio del teorizar, en la actividad contemplativa. Veamos.

En el capítulo 7 del libro X Aristóteles sostiene que:

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable <que sea una actividad> de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de

acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho (*EN* X 7, 1177a 11 - 19).

Como vimos, el Filósofo había sostenido al inicio de *EN* que la felicidad era una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y que si las virtudes eran varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y que tal actividad debía practicarse durante la vida entera. En este pasaje Aristóteles dice explícitamente que la actividad contemplativa, la vida teórica es, entonces, la forma en que se realiza la *felicidad perfecta*. Aristóteles somete esta idea al criterio de las condiciones que ha impuesto a la felicidad en los primeros Libros:

(i) La felicidad, había dicho, es la actividad más excelente; ejercita lo mejor de nuestra naturaleza: la razón. La actividad contemplativa ejercita nuestro intelecto³⁷ al ocuparse con *lo mejor de los objetos cognoscibles*, dice Aristóteles. La virtud propia de esta actividad es la *sophía* (sabiduría teórica), y, como había señalado, el sabio es aquel que conoce la verdad de los principios y lo que se sigue de los mismos. La sabiduría es intelecto y ciencia, había afirmado Aristóteles, y se ocupa de los objetos más honorables del cosmos, de los objetos indestructibles y eternos (cf. *EN* VI 7, 1141a20).

(ii) La felicidad, había afirmado, es la actividad más continua. Somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad, sostiene Aristóteles.

(iii) La felicidad, como también lo había mostrado, debe estar mezclada con el placer. De las actividades virtuosas, la actividad contemplativa (la filosofía) es la más agradable.

(iv) La felicidad, había insistido en el libro I, debe ser autárquica (autosuficiente). La actividad contemplativa es la más autárquica; el sabio aun

³⁷ Aquí se trata del intelecto teórico.

estando sólo puede teorizar, es el que más se basta a sí mismo —aquí Aristóteles parece cambiar el sentido de autarquía: en el libro I era la felicidad la que tenía como condición la autosuficiencia, autarquía, en este libro X, parece que el que es autosuficiente es el agente, el sabio—.

(v) La felicidad es buscada por sí misma (ultimidad, fin de los fines), otra de las condiciones que había puesto a la definición de la misma en el libro I. La actividad contemplativa es amada por sí misma, de ella no se saca nada más allá de la misma contemplación.

(vi) La felicidad requiere del ocio y de la ausencia de fatiga, añade además. La actividad de la contemplación se da en el ocio.

(vii) La vida más feliz es la que ejercita la parte divina que hay en nosotros. He aquí una nueva condición. La actividad contemplativa es la actividad por excelencia de los dioses. Y en tanto que los hombres también participan de esta actividad, la actividad humana más excelente entre las que el hombre puede realizar será la contemplación, y entonces la “felicidad será una especie de contemplación” (EN X 8, 1178b 33).

Esta aparente relación de oposición entre una felicidad que estaría determinada por el ejercicio conjunto de las virtudes éticas e intelectuales, especialmente la *phrónesis*, y una felicidad que consistiría exclusivamente en la contemplación, ha suscitado un debate entre los interpretes contemporáneos de la ética de Aristóteles, el denominado debate exclusivismo – inclusivismo³⁸. Sin embargo, Aristóteles se

³⁸ Al respecto puede verse Meyer (2008). Allí la autora hace un juicioso análisis de los dos modos de vida que se contraponen en este debate, y refiere una serie de autores defensores de cada una de las dos posturas: inclusivistas son Ackrill (1974), Devereux (1981), Keyt (1983), Cooper (1987), Irwin (1991) y Crisp (1994); entre los exclusivistas menciona a Kraut (1989), Richardson Lear (2004), Heinaman (2003) y Cleemput (2006); y remite a Natali (2001) para un análisis crítico del debate. La propuesta interpretativa de Meyer (2008) consiste en una integración de la vida ética (vida política dedicada a la actividad práctica, al ejercicio de las virtudes) y de la vida

cuida de poner un adjetivo a la felicidad entendida del último modo: felicidad *perfecta* (*teleía eudaimonía*). Y esto es importante en la medida en que Aristóteles no desconoce que hay otra forma de felicidad que corresponde a la condición humana, al hombre en tanto que *animal político poseedor de lógos*.

Quiero insistir en que, a partir de esa distinción aristotélica —que podríamos plantear en términos de: *felicidad divina y felicidad propiamente humana*³⁹—, la actividad contemplativa ejercita la parte más divina que hay en nosotros, pero en tanto que hombres requerimos también del ejercicio de las virtudes prácticas. Por lo tanto, al lado de la felicidad perfecta, *divina*, (o quizá en un grado más bajo) estaría la felicidad propiamente *humana*. Una felicidad que realiza no sólo la parte mejor de nuestra naturaleza, la más divina, a través de la contemplación de los primeros principios y de lo que se sigue de ellos, sino que actualiza toda nuestra racionalidad, lo cual implica un ejercicio de la prudencia y de las virtudes éticas.

En *EN VI 12*, 1143b20 Aristóteles ha señalado que “la sabiduría no investiga ninguna de las cosas que pueden hacer feliz al hombre”. Si no existiera una distinción entre una cierta felicidad perfecta y una felicidad humana, este pasaje sería incoherente en relación con lo expuesto en el libro X. Pero esta afirmación nos permite más bien apreciar que para Aristóteles habría una felicidad que se da a través del ejercicio de la sabiduría en la actividad contemplativa, felicidad que es

intelectual (vida filosófica dedicada a la actividad reflexiva, a la comprensión de las verdades eternas) como partes constituyentes de la vida feliz para el hombre. La comentarista sugiere, además, que hay un compromiso mayor con la reflexión; así el fin de la vida ética estaría subordinado a la búsqueda de oportunidades para ejercer la actividad teórica. Coincido con Meyer en la integración de estos modos de vida en el ejercicio de la *eudaimonía*, pero encuentro problemático subordinar la vida ética a la vida contemplativa.

³⁹ Esta distinción que hace Aristóteles es nombrada de esta manera por la prof. Laura L. Gómez E., directora de mi Tesis de grado.

referida a lo más divino del hombre, a lo que compartimos con los dioses, pero la actualización de la racionalidad, el desarrollo de todas las potencias humanas requiere del ejercicio del conjunto de todas las virtudes, tanto éticas como intelectuales, y además tal actividad, propia de la vida práctica, se da en el comercio con los demás en la vida *política*. Así, estas palabras de Aristóteles cobran importancia: “pero en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente necesitará de tales cosas [bienes externos y del cuerpo] para vivir como hombre” (EN X 8, 1178b 3).

Los pasajes que cito a continuación muestran cómo Aristóteles plantea dos clases de felicidad que, según mi interpretación, no son actividades que se opongan como aspiraciones del hombre que persigue realizar su *télos*, alcanzar, *ejercer*, una vida buena. El hombre en tanto que animal político (esto es, en tanto que un ser que vive en comunidad con otros seres racionales, con los cuales comparte un lenguaje y unos fines comunes) que aspira a la excelencia, a realizar el mejor modo de vida posible, requiere de las relaciones con los otros, y estas relaciones son las que posibilitan la práctica de las virtudes éticas y de la prudencia. Pero a la vez la felicidad como ejercicio de una reflexión teórica sobre los primeros principios, como contemplación de las verdades eternas y necesarias, como actividad del intelecto en tanto que parte divina del alma que nos asemeja a los dioses, permanece como una aspiración ulterior. Veamos las citas de Aristóteles.

Sobre la vida contemplativa:

Tal vida [la vida contemplativa], sin embargo, sería superior a la del hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, [el intelecto es divino] respecto al hombre, también la vida según

[él] será divina respecto de la humana. (EN X 8, 1177b 26-32. Las modificaciones de la traducción en los corchetes es mía).

Sobre la vida práctica:

La vida de acuerdo con la otra especie de virtud [la prudencia] es feliz de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esta virtud son humanas. En efecto, la justicia, la valentía y las demás virtudes las practicamos recíprocamente en los contratos, servicios y acciones de todas clases, observando en cada caso lo que conviene con respeto a nuestras pasiones. Y es evidente que todas esas cosas son humanas. Algunas de ellas incluso parece que proceden del cuerpo, y la virtud ética está de muchas maneras asociada íntimamente con las pasiones. También la prudencia está unida a la virtud ética, y ésta a la prudencia, si, en verdad, los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes éticas, y la rectitud de la virtud ética con la prudencia. Puesto que estas virtudes éticas están también unidas a las pasiones, estarán, asimismo, en relación con el compuesto humano, y las virtudes de este compuesto son humanas; y así, la vida y la felicidad de acuerdo con estas virtudes serán también humanas. (EN X 8, 1178a 8 - 20).

La felicidad perfecta debe ser una aspiración del hombre “debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros” (EN X 8, 1177b 35); la felicidad perfecta permanece como una aspiración ulterior. Pero, en cuanto seres racionales y sociales —esto es, en tanto que seres que viven en comunidad con otros seres racionales, con los cuales se comparte un lenguaje y unos fines comunes—, estamos llamados a cultivar una felicidad que implica lo que algunos autores han llamado el *florecimiento humano*. La felicidad humana consistiría en que todas las potencias que el hombre tiene en tanto que hombre, animal *político* (*ζῷον πολιτικόν*) poseedor de razón (*ζῷον λογικόν*), sean actualizadas. El *télos*, fin último, del hombre se alcanzaría a través de un ejercicio constante de las excelencias humanas de que el hombre es capaz. Cuando el hombre no desarrolla su función propia (*érgon*

anthròpou) podemos decir que es un ser humano incompleto, que no tiene una vida plenamente humana. Cuando se aleja —o es alejado, se podría decir también— del ejercicio de la actividad que le es propia, esto es, del ejercicio de las virtudes (*aretai*), podemos decir que se atrofia.

El hombre feliz será el hombre virtuoso, y lo será en la medida que durante toda su vida *hará, lo cual implica la práctica de las virtudes éticas y de la prudencia, y contemplará, lo cual implica el ejercicio de las otras virtudes intelectuales, de la sabiduría*, lo que es conforme a la virtud; *virtud sin ningún adjetivo* (cfr. EN I 10, 1100b 13 – 20; Pol. VII 1, 1323b 30 ss.).

2.2. ¿Cómo y hasta qué punto la reflexión sobre el *télos* puede tener influencia en la vida del ser humano?

Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa —pues así se seguiría al infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro? [...]
(EN I, 2, 1094a 20).

Una vez presentados en el capítulo anterior y en los apartados precedentes de este capítulo los planteamientos que articulan la teleología natural de Aristóteles, la psicología de la acción humana y, finalmente, el paso de la determinación del *télos* humano a su identificación con la vida feliz como ejercicio de la mejor parte del alma, aquella en la que el *lógos* se despliega, me encamino en este punto a abordar la

pregunta central que mueve a esta investigación, y que reitero es: *¿Cómo y hasta qué punto la reflexión sobre el *télos* puede tener influencia en la vida del ser humano?*

Había tratado de precisar la formulación de esta pregunta añadiendo al pie de la expresión “la vida del hombre” esto: “sobre su carácter y su comportamiento”. Y no es gratuita la aclaración; al contrario, con ello pongo de presente que tengo muy en cuenta dos discusiones de trasfondo en las que se ha invertido bastante tinta y que son de los problemas más tratados por los interpretes contemporáneos de la obra de Aristóteles, a saber, el problema de la posibilidad o no de la reformatión del carácter y el problema del determinismo de las acciones por el carácter. Sin embargo, estos problemas no serán abordados directamente en esta investigación, sólo haré alusión a ellos colateralmente desde mi propia postura al respecto e intentando abordar la cuestión de cómo se articulan, en la concreción de las acciones, los fines particulares con el *télos* humano; de qué papel juega el conocimiento del *télos* en el proceso psicológico de la acción.

Estoy convencida de que una reflexión —y habría que aclarar qué entiendo por reflexión aquí⁴⁰— sobre el *télos* puede conllevar a que una persona se replantee los fines que persigue. Creo que un individuo enfrentado a la seriedad de la pregunta “¿A qué estoy llamado como hombre?” y la consiguiente “¿Estoy siendo eudáimon?”, examinará su vida en una línea temporal en la que surgirán interrogantes como “¿quién soy?”, “¿qué quiero ser?”, “¿en qué me estoy convirtiendo con mis acciones?”, y que estos interrogantes constituyen, por decirlo de alguna manera, una *reorientación* en la búsqueda de la realización de su *télos*; de esa *enérgeia* que constituye la *eudáimonia*, la vida feliz. Sigo el espíritu del neo-aristotelismo que

⁴⁰ Esto lo discutiremos cuando nos refiramos a aquella deliberación que versa sobre el *télos* último de la vida.

reivindica la recuperación de la reflexión sobre el *télos* humano, y reafirmo con Lledó: “conocer mejor es influir sobre la vida” (1994, p. 58).

Me ocuparé, primero, entonces de revisar la afirmación de que el hombre puede replantear los fines que persigue a la luz del conocimiento de su *télos*, buscando evidencia textual en las *Éticas* y en *Política*, y dejaré para el final ocuparme de la articulación de los fines particulares de las acciones con el *télos* como fin supremo.

2.2.1. *La importancia de la reflexión sobre el télos último y el fracaso de la vida*

Sostengo que un agente moral puede en algún momento replantearse el rumbo de su vida, esto es, replantearse los fines que persigue, los bienes que configuran su concepción de vida buena y la forma como los jerarquiza; puede, si persigue un bien aparente que no coincide con el bien real y si los fines de sus acciones son malos, cambiarlos orientado por un ejercicio de la razón que lo encamine a ello.

Qué podría llevar a que en un momento de su vida alguien se plantee esta cuestión, es algo que no tengo muy claro, pero podríamos considerar situaciones como: (i) *el enfrentamiento a dilemas morales* —como lo han mostrado autores como Zúñiga (en prensa), MacIntyre (2001) y Taylor (2006), entre otros—. “Yo que siempre he creído en los valores del honor propio, del honor de la patria ¿me voy a la guerra a defender a mi nación y a vengar la muerte de mi hermano o me quedo en casa cuidando de mi solitaria y enferma madre, que morirá de pena moral si la

abandono?”⁴¹. “¿Es conveniente perseguir el éxito profesional a costas de descuidar a mi familia y privarme de compartir con ellos momentos importantes?” (Zúñiga, en prensa). (ii) *El ejercicio teórico*. “A través del encuentro con algunos pensadores me he visto confrontado...”, “¡Ese pensador, esas doctrinas, ese libro, me cambiaron la vida!”. (iii) *Crisis por sucesos graves*. “El alcohol me ha hecho perder a mi familia”, “ha muerto mi esposa... ha muerto mi hijo”. (iv) *El descubrimiento de nuevos referentes de vida*. “Me he dado cuenta con los años que además de ser ama de casa quiero desempeñar una profesión”, “no quiero la misma mala vida de mis padres”. (v) *Por el encuentro con otros horizontes morales*. “Reconozco que el camino de las armas, de la violencia, no es el adecuado para reclamar justicia y que la actividad política sí lo puede ser”, “me convertí al cristianismo”.

Ciertamente, explicar qué puede mover al agente a replantearse su vida es algo complejo, y de lo que no pretendo dar cuenta cabal. Me interesa más mostrar la importancia que tiene una reflexión, que podríamos considerar de carácter aristotélica, de cara a ello. Ocupémonos entonces de lo que el Estagirita señala al respecto en sus obras, empezando con un pasaje de la *Ética Nicomáquea* a partir del cual formulé el interrogante de esta investigación y sobre el que construí mi tesis.

Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa —pues así se seguiría al infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro? [...] (EN I, 2, 1094a 20).⁴²

⁴¹ Reformulo de esta manera el famoso ejemplo del estudiante que propone Sartre en *El existencialismo es un humanismo* con el fin de ilustrar su idea del *desamparo* del sujeto moral moderno y la necesidad de invención de horizontes morales.

⁴² En el texto griego el término correspondiente al que aquí se traduce por conocimiento es γνῶσις (*gnósis*). Monserrat (1997) lo define así: “[e]l término ‘gnosis’ es griego, y pertenece a la familia léxica del verbo *gignósco* (conocer), del sustantivo *gnósis* (conocimiento) y del adjetivo

La búsqueda de la felicidad es origen (*motor*) y límite de todo el movimiento humano. Despejar en qué consiste ésta como *télos* último del hombre conlleva consecuencias sobre nuestra *práxis*: nuestros actos, nuestras acciones, se articularán con miras a él. Pero el *télos* también me permitirá examinar —siguiendo la expresión de Taylor (2005)— *mi vida como un todo*, y saber si estoy apuntando bien al blanco, *a lo bueno y a lo mejor en tanto que hombre*. ¿No es, entonces, útil en este sentido saber qué es lo bueno y lo mejor para el hombre?

El hombre, igual que los demás animales, se mueve naturalmente persiguiendo el placer y rehuendo el dolor. Ahora bien, este movimiento será caótico, el hombre se perderá, se atrofiará su naturaleza, si tal movimiento no está orientado por un placer bien entendido, regulado por la búsqueda del bien real y supremo. Ya lo sugiere Aristóteles cuando afirma que “[p]ues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos [...] *Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad*” (*Pol.* I, 1253a15 – 16. El énfasis es mío).

También en *Ética Eudemia* afirma Aristóteles la insensatez⁴³ que supondría no orientar la vida hacia un bien supremo.

gnostikós (conocedor). En la lengua clásica corriente, y en menor medida en la común, los significados de los términos *gnosis* y *episteme* se interseccionan. En el uso filosófico, *episteme* suele absorber el significado de ‘ciencia’ o ‘conocimiento científico’ en cuanto opuesto a ‘opinión’; *gnosis* significa el simple conocimiento en cuanto opuesto a ‘ignorancia’ (denominada precisamente *áгноia*) [...]” (p. 363).

⁴³ El término griego que utiliza Aristóteles en *EE* para nombrar esa necedad o insensatez que consiste en no ordenar la vida hacia un fin último es *αφροσύνης*, éste tiene la misma raíz de la palabra *σωφροσύνη* (*sophrosyne*), que es aquella virtud que tiene que ver con la moderación que salvaguarda la *phronesis*. (Al respecto véase *EE* I 2, 1214b 6 – 15 y *EN* VI 5, 1140b ss.).

[T]odo el que es capaz de vivir de acuerdo con su propia elección debe fijarse un blanco para vivir bien —honor o gloria o riqueza o cultura— y, manteniendo sus ojos en él, regular todos sus actos (*pues el no ordenar la vida a un fin es señal de gran necedad*), es preciso, pues, principalmente determinar, ante todo, en sí mismo sin precipitación y sin negligencia, en qué cosas de las que nos pertenecen consiste el vivir bien y cuáles son las condiciones indispensables sin las cuales los hombres no lo poseen. (EE I 2, 1214b 6 – 15. El énfasis es mío).

El hombre, a diferencia de los demás seres vivientes, está en la capacidad de orientar su vida según su elección porque es el único que posee percepción del tiempo, como ya se señaló, y *lógos*; esta capacidad exclusiva que Aristóteles describe en los siguientes términos.

Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores [...]. (Pol. I, 1253a11 – 12).

Como había dicho, también los animales se mueven en función del placer y el dolor, pero sólo el hombre es capaz de deliberar sobre el bien moral y de regular sus acciones bajo el influjo de este bien. Sería insensato que el hombre siendo dueño de su vida, siendo *capaz de vivir según su propia elección*, se limitara, como si fuera un ser viviente más, sin ninguna característica propia a vivir como viven los demás seres: en la inmediatez de las acciones particulares, en la inmediatez del momento, sin mira suprema alguna; como si, en tanto que tiene *lógos*, no fuera el único capaz de proyectarse más allá del futuro próximo e inmediato de las acciones particulares. “Fijarse un blanco para vivir bien y manteniendo sus ojos en él regular todos sus actos”. He aquí el *phrónimos*; el hombre prudente, por oposición al necio, al insensato.

Ese ejercicio del prudente puede ser muy bien comprendido mediante lo que Zúñiga (2015) denomina “la estrategia aristotélica”. Ésta consistiría en un razonamiento en el que el sujeto se pregunta, primero, por el tipo de vida que le corresponde en tanto que ser racional y, después, a la luz de lo anterior, por el tipo de vida que le es conveniente a él en particular⁴⁴ (*cfr.* pp. 40-42).

Pero sucede que el hombre suele errar en la búsqueda de la felicidad; echar a perder su vida. Los individuos fracasan éticamente, esto es, no logran alcanzar una vida feliz y buena. Alguien podría preguntar⁴⁵ por qué esta falla del ser humano estando dotado naturalmente de la capacidad para desarrollar una vida bien lograda, de razón. ¿Por qué no tiende naturalmente al ejercicio de una vida virtuosa como realización de la *eudaimonía*, su *télos* último? Una respuesta inicial y no concluyente puede sugerirse a partir de este fragmento del *Protréptico*.

Sin embargo, lo que es conforme a la naturaleza se genera para algo, y está constituido siempre para algo mejor o igual a lo que es obra del arte; pues la naturaleza no imita al arte, sino éste a la naturaleza, y existe para auxiliar a la

⁴⁴ “Lo que aquí llamo estrategia es un razonamiento muy conocido en el que uno puede distinguir dos niveles. En el primero el sujeto se pregunta en un sentido ontológico —en el sentido de una prescripción universal— sobre el tipo de vida que más conviene al tipo de ser que él es. En el segundo momento, sin perder de vista el primero, el sujeto se pregunta por el tipo de vida que le conviene a él, en particular, dado sus propias circunstancias, al modo de una dieta, es decir, no como una prescripción estándar. Y es así porque la prescripción para que sea efectiva debe tomar en cuenta sus propias especificidades [...] El consejo global que Aristóteles da como prescripción de vida buena a ese tipo de seres cuyo rasgo distintivo es la racionalidad, es un consejo general, podríamos resumirlo así: *cualquiera sea el tipo de vida que lleves, vela para que haga honor a lo que te define, es decir, al hecho de que eres racional, pues cualquier otro tipo de vida te degradaría*” (Zúñiga, 2015, p. 40).

⁴⁵ Recuerdo vagamente una pregunta similar lanzada en uno de los seminarios de investigación por parte de uno de mis compañeros y que planteó más o menos en estos términos: “¿por qué los seres humanos no realizamos la felicidad, entendida en los términos de Aristóteles, de manera natural, espontánea?”.

naturaleza y suplir sus deficiencias. En efecto, la naturaleza parece ser capaz de completar por sí misma y sin precisar de ayuda algunas cosas, pero otras <parece completarlas> con dificultad o ser del todo incapaz de hacerlo, como por ejemplo, en relación con las germinaciones: algunas semillas germinan sin cultivo, ciertamente, cualquiera que sea la tierra en que caigan, mientras otras precisan además del arte agrícola y de forma semejante ocurre entre los animales: algunos alcanzan la plenitud de su naturaleza por sí mismos, mientras que el hombre precisa de muchas artes para su supervivencia, tanto en su nacimiento, primero, como de nuevo en su posterior crianza. (Fr. 13).

Así como, no por tener la semilla en potencia la capacidad de generar un árbol, éste germina sin ser cultivado, tampoco por tener el hombre la capacidad de llegar a desarrollar una vida buena, a ser bueno, lo logra si no es a través de un ejercicio análogo al del cultivo de la semilla; uno que involucra a la razón y que requiere del entrenamiento repetitivo de unos hábitos que a su vez crearán las disposiciones para poder realizar acciones virtuosas. Así como “precisa de muchas artes para su supervivencia tanto en su nacimiento, primero, como de nuevo en su posterior crianza” también precisa de *phrónesis* para poder vivir bien y obrar bien; para florecer.

Siguiendo cuidadosamente las obras de Aristóteles, encontramos que el hombre puede fracasar éticamente⁴⁶:

⁴⁶ Esta exposición de los casos que recojo en *i – iii* se trata de una paráfrasis de dos reveladores pasajes, uno de la *Ética Eudemia* y otro de la *Política*: “Después de haber suscitado estas dificultades, digamos que es posible tener un blanco recto, pero equivocarse en los medios para alcanzar este blanco; y es posible que el blanco sea erróneo, pero que los medios que conducen a él sean rectos, y, en fin, que ambos sean erróneos [...]” (EE II 11, 1228a 19 – 24). Y “[...] Pues hay dos cosas en las que está el bien para todos: una consiste en poner correctamente la meta y el fin de las acciones, y otra en encontrar las acciones (*Pues es posible que esas dos cosas sean diferentes entre sí y que estén en concordancia; unas veces, el objetivo está bien establecido, pero en la práctica no se consigue alcanzarlo; otras veces, se alcanzan todos los medios para el fin propuesto, pero el fin establecido es malo; y otras se falla en lo uno y lo otro*, por ejemplo en la medicina. En efecto, a veces los médicos no juzgan bien qué cualidades debe tener un cuerpo sano, ni logran encontrar los medios para el fin establecido

(i) Por tener el fin bien establecido pero no encontrar las acciones conducentes a alcanzarlo. Se sabe en qué consistiría una vida buena, una vida feliz, pero no se logra elegir las acciones que en la propia vida llevarían a alcanzarla. Aquí viene a lugar las líneas 1142a 20 – 23 de *EN* en las que Aristóteles señala que en la deliberación se puede errar respecto a lo universal y también respecto a lo particular (“en que todas las aguas gordas son malas o en que esta agua es gorda”); en este caso podría un individuo saber que la vida buena consiste en una vida virtuosa, pero no tener la *prudencia* requerida para, dadas unas circunstancias concretas, en un momento determinado, elegir la acción virtuosa que debería realizar.

(ii) Por encontrar las acciones pero tener establecido un fin malo. Se tiene una imagen errada de lo que se debe perseguir en la vida y se encuentran las acciones para alcanzar un fin que es malo. Este es el caso del vicioso; del que es malo porque se ha puesto un fin éticamente malo y sus acciones son medios instrumentales para alcanzarlo, medios que quizá sean efectivos pero también moralmente malos⁴⁷. Así, dice Aristóteles, “[l]os hombres que viven una vida de pasión persiguen los placeres correspondientes y los medios que a ellos conducen, pero huyen de los dolores contrarios, no teniendo ninguna idea de lo que es noble y verdaderamente agradable, ya que nunca lo han probado” (*EN* X 9, 1179b 12 – 16).

por ellos. En la artes y en las ciencias deben dominarse ambos factores, el fin y las acciones que llevan a ese fin.) [...]”. (*Pol.* VII, 1331b2 – 3. El énfasis es mío).

⁴⁷ [...] “En efecto, los principios de la acción son los fines por los cuales se obra; pero el hombre corrompido por el placer o el dolor pierde la percepción clara del principio, y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa: el vicio destruye el principio [...]”. (*EN* VI 5, 1140b 15 – 20. Trad. M. Araujo & J. Marías)

(iii) Por no tener el fin bien establecido y no encontrar las acciones conducentes a él. No se sabe en qué consiste una vida buena, feliz, ni qué acciones realizar o qué bienes perseguir en la propia vida para lograr alcanzar una vida feliz. Un caso para ilustrar este tipo de falla ética es, teniendo en cuenta las afirmaciones de Aristóteles, el de los jóvenes —bien sea por la edad o por el carácter juvenil; por inmadurez, diríamos en términos nuestros—. Estos al carecer de la experiencia de la vida que se acumula con el tiempo y por estar dominados por las pasiones no logran establecer bien el fin ni realizar las acciones conducentes al mismo (*cfr.* EN I 3, 1095a1 – 9 y VI 8, 1142a 6 ss.).

Sucede entonces que se yerra éticamente y se puede fracasar en la vida por no tener el *télos* último bien establecido —bien sea por falta de dilucidación de en qué consiste una vida buena o por perseguir calculadamente un fin que es éticamente malo— y por no elegir y realizar las acciones conducentes a él —bien sea porque no se sabe elegir, quizá por falta de experiencia o de reflexión, las acciones particulares que, dado este momento y en estas circunstancias de su vida, el agente ético debería elegir de cara a la *eudaimonía*, o bien sea porque hay un dominio de las pasiones que impide escuchar y obedecer a la razón y entonces elegir y actuar de acuerdo a sus dictámenes, o porque se persiguen acciones instrumentales para conseguir un fin malo.

Pero así como en los trabajos del Filósofo se encuentran las formas como los hombres pueden echar a perder sus vidas, también encontramos el camino que conduce a que pueden realizar una vida buena, a que lleguen a ser buenos. Y en este transitar hay tres elementos fundamentales: la naturaleza, el hábito y la razón.

Ahora bien, buenos y dignos llegan a ser los hombres gracias a tres factores, y estos tres son la naturaleza, el hábito y la razón. Efectivamente, primero hay que ser

hombre por naturaleza y no otro animal cualquiera, y por tanto con cierta cualidad de cuerpo y alma. Pero hay algunas cualidades que no sirve de nada poseerlas de nacimiento, pues los hábitos las hacen cambiar. Algunas cualidades, en efecto, por naturaleza son susceptibles, a través de los hábitos, de inclinarse hacia lo peor y hacia lo mejor. Los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza; algunos, en pequeña medida, también por los hábitos; *pero el hombre además es guiado por la razón; él solo posee razón*, de modo que es necesario que estos tres factores se armonicen uno con el otro. *Muchas veces, efectivamente, los hombres actúan mediante la razón en contra de los hábitos y de la naturaleza, si están convencidos de que es mejor actuar de otra manera.* (Pol. VII, 1332b12 – 13. El énfasis es mío).

Ya habíamos visto que la naturaleza no es suficiente para que el hombre llegue a ser bueno; a florecer; a desarrollar aquella parte que le es exclusiva; para que llegue a realizar su función propia. Es a través del hábito, que se cultiva por medio de una educación que consiste en enseñar a sentir dolor y a complacerse por las cosas debidas (cfr. EN II 3, 1104b 10 – 16 y X 9, 1179b 25 – 32), y en realizar una y otra vez el tipo de acciones que consolidarán las disposiciones correspondientes (EN II 1, 1130a15 – 1103b 25), y del ejercicio de la razón, que el hombre llega a tal desarrollo de una vida feliz. Este ejercicio de la razón comienza desde que se desarrolla la capacidad de juicio y dura toda la vida; ausente en el niño, regulará, junto con el carácter adquirido, las acciones del adulto y los fines que persigue con vistas a ser feliz. A tal ejercicio⁴⁸ de la razón corresponden la virtud de la

⁴⁸ En la infancia no hay juicio. El niño no hace uso de la razón para examinar las razones que tendría para actuar de una forma o de otra; al contrario, es el adulto el que suele acompañar de razones o motivos —motivos que a veces se sustituyen en algún punto de las explicaciones por aquel contundente “¡Porque sí!”— las exhortaciones o prohibiciones que le dirige: “Tómame la sopa porque así te pondrás saludable y crecerás más rápido”, “Préstale tus juguetes a tu amiguito porque es bueno compartir”, “No puedes salir a jugar con tus amigos sin permiso de nosotros porque estás muy pequeño”. A medida que va creciendo, el niño —ahora joven— comienza a actuar basado en juicios que surgen de él mismo, de lo que considera bueno o malo, adecuado o inadecuado: “Me volví vegetariano porque considero injusto infringirle dolor a los animales”, “Me volví vegetariano porque comer carne es malo para la salud y además comer cadáveres interfiere con el flujo de las buenas energías”, “Compartí con mis compañeros de clase las galletas que llevé para mis medias tarde—el juicio implícito podría ser que lo hace porque lo considera un acto propio de una persona generosa y porque siente a los otros dignos de recibir esa atención—”. Habría además un uso de la razón que tiene que ver con el examen de la vida,

prudencia, la deliberación y la elección; ya he mencionado algo sobre éstas en el capítulo anterior, sin embargo, ahora he de volver sobre los planteamientos de Aristóteles al respecto para examinar aquel ejercicio de la razón que tiene que ver con la reflexión sobre lo que se persigue como vida buena, como fin último. A este ejercicio se le puede llamar también, como lo mostraré, *boúleusis* (deliberación).

2.2.2. *La deliberación sobre el télos último*

Contrario a la interpretación de aquellos que niegan, ateniéndose a algunos pasajes de algunas obras de Aristóteles, que se pueda deliberar sobre el fin, porque la deliberación versa sólo sobre los medios conducentes al fin, y que afirman que entonces el fin es puesto invariablemente por el carácter, considero que sí hay un tipo de deliberación que es sobre el fin, sobre la elección de un modo de vida; deliberación que, como había señalado, es propia del *phrónimos*; y que hay, también, un tipo de *proaíresis* (elección) mucho más abarcante que aquella que tiene que ver con las acciones particulares⁴⁹. Y vale la pena insistir en la importancia de este ejercicio en la vida del hombre que se encamina a la *eudaimonía*; aquel que está echando su vida a perder y que va hacia el fracaso ético puede a través de ese ejercicio reconducir su vida hacia el logro de una vida buena⁵⁰. Ocupémonos, pues,

de los bienes que se pretenden integrar en la vida que se intenta llevar y con los fines que se persigue. Todos son casos en los que la razón interfiere de modos diferentes; estos modos de intervenir la razón es lo que llamo “ejercicio de la razón”.

⁴⁹ Ramos-Umaña (2012) propone tres tipos de *proaíresis*: una *proaíresis* mayor, de primer orden, que se refiere a la elección de un tipo de vida; unas *proaíreseis* generales, de segundo orden, que tienen que ver con la elección de reglas de vida; y unas *proaíreseis* particulares, de tercer orden, que corresponden a las acciones particulares (*cfr.* pp. 71 – 75). Y Vigo (2012) distingue dos tipos de *proaíresis*, uno de carácter general y otro de carácter particular. Esa *proaíresis* mayor, de primer orden, o general, es lo que tengo en mente cuando hablo de una *proaíresis* más abarcante.

⁵⁰ Frente a esto se me ha objetado que parece haber una contradicción: la deliberación sobre el fin es propia del *phrónimos*, ni el hombre en camino a la felicidad ni el que está echando su vida a

de la afirmación de que no hay deliberación sobre el fin, y comencemos revisando varios de los pasajes donde Aristóteles afirma esto:

(i) [...] Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Pues, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre el fin, sino que, puesto el fin consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan 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 que es la última en el descubrimiento. Pues el que delibera investiga y analiza de la manera que hemos dicho, como si se tratara de una figura geométrica [...] (*EN* III 3, 1112b 11 – 21).

(ii) Parece, pues como queda dicho, que el hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen a causa de otras cosas. El objeto de la deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin, tampoco las cosas individuales, tales como que si esto es pan o está cocido como es debido, pues esto es asunto de la [percepción], y si se quiere deliberar siempre, se llegará hasta el infinito (*EN* III 3, 1112b 31 – 4)⁵¹.

(iii) Nadie, en efecto, escoge deliberadamente un fin, sino los medios para este fin; quiero decir, por ejemplo, que nadie elige estar sano, sino pasear y estar sentado para estar sano; y nadie elige ser feliz, sino ganar dinero o arriesgarse para ser feliz; y, en general, el que elige algo siempre deja claro que elige y para qué lo elige; esto último es aquello por lo cual se elige algo, lo primero lo que uno elige con vistas a otra cosa. Pero, evidentemente, lo que uno desea es, en especial, el fin, y pensamos que debemos estar sanos y ser felices. También estas consideraciones evidencian que la

perder podrían participar de ella. Quisiera señalar una posible salida a la aparente contradicción: el hombre en camino a la felicidad y el que está echando su vida a perder pueden deliberar sobre el fin, y en esta medida estarían realizando una acción prudente aunque ellos mismos no puedan ser llamados prudentes en sentido estricto y absoluto. Al respecto quizá valga lo que afirma Aristóteles en *EN* II 4, 1105a 19:

Uno podría preguntarse cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y moderados practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación son ya justos y moderados [...] Así las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizar; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados. Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas nadie podría llegar a ser bueno.

⁵¹ En la traducción de Gredos aparece la palabra “perfección” donde debería ir “percepción”, como aparece en la traducción de M. Araujo & J. Marías, corrijo aquí esta equivocación.

elección es diferente de la opinión y de la volición; pues desear y opinar se dirigen, sobre todo, al fin, pero no así la elección. (*EE* II 10, 1226a 7 – 18).

(iv) Ciertamente, nadie delibera sobre el fin (esto está establecido por todos), sino sobre los medios que tienden hacia él: si es esto o aquello lo que tiende al fin, y una vez determinado el medio, cómo se llevará a cabo. Todos deliberamos sobre ello hasta que hemos conducido hacia nosotros el principio del proceso [...] (*EE* II 10, 1226b 9 – 14).

(v) Ahora bien, ¿la virtud produce el fin o los medios que conducen a él? Nosotros establecemos que produce el fin, puesto que no se trata ni de un silogismo ni de un razonamiento, sino que, de hecho, debe ser tomado como principio. En efecto, el médico no examina si uno debe estar sano o no, sino si debe pasarse o no; ni el maestro de gimnasia, si uno debe estar en buenas condiciones o no, sino si debe luchar o no. Asimismo, ningún otro arte delibera sobre el fin, pues lo mismo que en las ciencias teóricas las hipótesis son los principios, en las productivas el fin es el principio y la hipótesis. Puesto que es necesario que tal cuerpo sea sano, si hay que conseguir esto, se deben cumplir tales y tales condiciones; de la misma manera ocurre en geometría: si los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, se seguirán necesariamente tales consecuencias.

El fin es, pues, el principio del pensamiento, pero la conclusión del pensamiento es el principio de la acción [...] (*EE* II 11, 1227b 24 – 34).

(vi) Ahora bien, como el objetivo del que delibera es lo conveniente (puesto que se delibera, no sobre la finalidad, sino sobre los <medios> que conducen a la finalidad y tales medios son lo que es conveniente respecto de las acciones, y lo conveniente es, además, bueno) resulta así preciso determinar los elementos en absoluto acerca de lo bueno y conveniente (*Ret.* I 6.1., 1362a 18 – 21).

Lo primero que quiero analizar a partir de los pasajes anteriores es lo que llamo “el lugar lógico” del fin en relación con la deliberación; para ello es significativamente sugerente el pasaje *v*, *EE* II 11, 1227b 24 – 34. La comparación del fin del que se parte en la deliberación —que como sabemos versa sobre cuestiones prácticas— con las hipótesis de las que se parte en los razonamientos teóricos, nos permite entender por qué Aristóteles afirma que no hay deliberación

sobre el fin⁵²: sabemos que una hipótesis es algo que se da por sentado, aquello de lo que se parte, para hacer una demostración; si la deliberación es una indagación con miras a encontrar los medios para alcanzar aquello por lo cual ésta se origina, entonces el fin como principio, como hipótesis, no es en este caso objeto de deliberación. Es ilustrativo el hecho de que Aristóteles diga en el pasaje *ii* que “si se quiere deliberar siempre, se llegará hasta el infinito”: si no se establece algo como principio se caería en una regresión al infinito en la deliberación, lo cual haría imposible la acción. Siendo esto así, se entiende por qué el fin, en tanto que principio lógico, en tanto que punto de partida del razonamiento, de la indagación, no es objeto de deliberación.

En segundo lugar quiero referirme a una posible interpretación de los anteriores pasajes que conduciría a la idea de que la felicidad en tanto que fin no sería objeto de deliberación. Fijémonos, en especial, en lo planteado por Aristóteles en los pasajes *i*, *iii* y *v*. Allí el Estagirita nos dice que el médico no delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien; así como nadie elige estar sano ni tampoco nadie elige ser feliz. Parece claro entonces que los fines no son objeto ni de deliberación ni de elección, y entonces la felicidad, en tanto que fin, no es objeto de las mismas. Sin embargo,

⁵² Segvic (2011) señala que: “The reason why deliberation is not about the end [...] is that the end plays a different role. It is a *hypothesis*—something laid down or posited. The end is what in the practical sphere corresponds to a hypothesis proper, that is, a hypothesis in theoretical sciences. The Greek term *hypothesis* refers to something that is laid down, posited, or presupposed—provisionally perhaps, but not necessarily in a tentative way. When Aristotle says that the end is a hypothesis, or that we lay down or posit the end (in the remaining three passages), he invites us to think of the end in deliberation as something taken as a fixed point. In order to deliberate, the deliberator has to hold something constant; there can be no reasoning or deliberation without presuppositions. In the third *Eudemian* passage quoted, *EE* 2.10, 1226b9–10, Aristotle directly links the claim we are interested in here; that we do not deliberate about the end, with this point about presupposition: ‘Nobody deliberates about the end, but that is presupposed (*keitai*) by everybody’ (or, ‘laid down by everyone’—*not*, as Woods translates it: ‘that is there for everyone.’) The line of thought begun at 1226b9 ends at 1226b29–30 with the claim (quoted last): ‘Those who do not lay down some end are not deliberators’”. (p. 170).

me parece que los fines de los que se trata aquí son los fines propios de ciertas actividades y acciones sobre los que en consecuencia sería necio deliberar: sería necio que siendo el fin propio del médico curar, éste deliberara sobre si curará o no; así mismo sería absurdo que el orador o el político deliberaran el uno sobre si persuadirá y el otro sobre si legislará bien, siendo que la persuasión y el buen gobierno son los fines que orientan la actividad de la oratoria y la actividad de la política, respectivamente. Establecido de antemano el fin, el camino hacia la acción es la deliberación sobre los medios que conducen a él; de lo contrario se caería en una terca y eterna indagación sobre la posibilidad de materialización del fin y en consecuencia en la inacción. De igual manera sería necio que el enfermo eligiera estar sano, como si la salud sobreviniera de forma necesaria e inmediata por el mero deseo deliberado de estarlo; lo que se elige son los medios que conducirán al fin, en este caso las acciones que llevarán a alcanzar la salud, como caminar o permanecer en reposo.

Pero hay una tercera consideración que no podemos perder de vista. Si tenemos en cuenta la distinción que se ha establecido entre aquellos fines que se persiguen por otros, los fines que se persiguen por sí mismo y con vistas a otro, y aquel fin que es fin de los fines, que es perseguido por sí mismo y en vista al cual se persiguen todos los demás fines, entonces sí es válido afirmar que se puede deliberar sobre todos los fines en tanto que sean concebidos como medios para alcanzar el fin que es fin de los fines, esto es, la felicidad⁵³. Cooper lo plantea así: “[s]e puede deliberar sobre los fines y éstos pueden ser elegidos como medios para

⁵³ Aquí bien vale la pena hacer una aclaración. Las acciones no son fines instrumentales para alcanzar la felicidad; recordemos que Aristóteles señala como característica de la *práxis* el ser un fin intrínseco. Esto es, no se realizan las acciones para luego obtener como algo sobrevenido, como “recompensa”, la felicidad, sino que siendo la felicidad una actividad entonces realizando acciones virtuosas estamos realizando-alcanzando ya la felicidad.

un fin más elevado (y en últimas, como medios para el fin más elevado)[...] Cuando se tiene en cuenta la teoría del fin último, la afirmación de Aristóteles de que deliberamos sólo sobre los medios y nunca sobre los fines se convierten en esto: nunca deliberamos sobre los fines *como tales*, pero podríamos hacerlo considerándolos como medios alternativos para fines más elevados [...]” (1986, p. 18. La traducción es mía)⁵⁴. Recordemos este pasaje de *Retórica*: “[e]xiste un objetivo, más o menos el mismo para cada hombre en particular y para todos en común, mirando al cual se elige y se desecha. Y tal «objetivo» es, para decirlo en resumen, la felicidad” (*Ret.* I 5.1., 1360b 4 – 14). Elegimos con vistas a alcanzar la felicidad, y sabemos que toda elección es fruto de una deliberación, por lo que podemos decir que deliberamos con miras a la felicidad y que entonces aquello sobre lo que se realiza la deliberación tendría la categoría de medio para alcanzar ese fin último.

Ahora bien, ¿qué pasa con la felicidad; podemos deliberar sobre ésta? En cierto sentido podemos decir que tampoco deliberamos sobre si seremos felices o no y tampoco elegimos ser felices; deliberamos sobre qué cosas conducen a ella y éstas son las que elegimos. Así como el no querer estar sano sería signo de irracionalidad⁵⁵, parecería necio deliberar sobre si el fin último del hombre es la felicidad; más aún lo sería en el contexto del pensamiento filosófico antiguo,

⁵⁴ “[...] Ends can be deliberate about and chosen as means to a higher end (and ultimately as means to the highest end) [...] When the theory of the ultimate end is taken into account, Aristotle’s dictum that we deliberate about means only and never about ends becomes: we never deliberate about ends *as such*, but may do so when considering them as alternative means to higher ends”.

⁵⁵ Esta es una de las ideas en la que ha insistido el profesor Zúñiga en sus cursos de introducción a la Ética a partir de la lectura y la discusión de Tugendhat (1988), quien, partiendo de un concepto formal de salud física, sostiene en el contexto de la búsqueda de un criterio objetivo que permita determinar el bienestar de una vida en relación con su constitución anímica la afirmación de que no querer estar sano sería signo de irracionalidad (*cf.* p. 60-65).

siendo que había acuerdo, como lo señala Aristóteles, sobre la consideración de la felicidad como el bien supremo —Séneca, por ejemplo, recoge ese sentir del hombre griego en la sentencia con la que inicia el *De vita beata*: “Todos los hombres, hermano Galión, desean vivir felices”... Ah, pero sobre el camino que conduce a ella sí que es necesario indagar (*cfr.* 1984, p. 89)—. La felicidad, que es el único fin en sentido estricto, y como bien abstracto, no es objeto de deliberación. Y esto plantea una cuestión crucial: ¿cómo se establece entonces aquello que se ha de perseguir como bien último?, ¿mediante qué procedimiento y a través del ejercicio de qué facultad se establece entonces qué fin es correcto perseguir como fin último?

Los hombres actúan persiguiendo, frecuentemente, un único bien, más allá de los bienes de las acciones particulares; este bien suele ser irreflexivo en la medida en que ha sido fijado mediante un proceso de habituación que los ha llevado a formarse una imagen de lo que es bueno, y no como fruto de una previa reflexión sobre lo que se ha de perseguir como fin último⁵⁶. De hecho, este fin parece ser puesto por el carácter; de tal manera que aquello que se persigue como fin último, como bueno, como el bien de la vida, aparece como tal dependiendo del tipo de carácter que se tenga. Así, al hombre bueno aparece como bien a perseguir aquello que coincide con el bien real, con lo verdaderamente bueno para el hombre; mientras que para el hombre malo aparecerá como bien a perseguir un bien malo, un bien aparente que no corresponde con lo verdaderamente bueno para el hombre. Esto nos lleva a plantearnos una importante cuestión: si lo que aparece como bueno y como fin a perseguir depende del carácter y si la razón práctica sólo tiene como función establecer a través de la deliberación los medios más

⁵⁶Agradezco al profesor Juan Pablo Bermúdez sus observaciones sobre el hecho de que los hombres se mueven, más que por un fin que es fruto de una reflexión, por la *phantasia* del bien que han configurado a partir del proceso de habituación.

adecuados para alcanzar los fines puestos de antemano por el carácter sin que se pueda deliberar sobre ellos, entonces, “¿cómo podría jamás el malo darse cuenta de que obra mal y corregirse?” (Morales, 2003, p. 87), ¿cómo podría aquel que ha errado el camino hacia la felicidad darse cuenta de ello y reconducir su vida hacia el verdadero bien, hacia una vida humana buena?

En este punto vale la pena introducir una distinción que podría llevarnos a considerar la cuestión de la posibilidad de la deliberación sobre los fines desde otro ángulo. Esta distinción es aquella que plantea que habría una deliberación técnica y una deliberación de carácter moral⁵⁷, que sería aquella que Aristóteles llama εὐβουλία (*euboulía*), buena deliberación. En la misma vía Vigo (2012) plantea que habría una deliberación descendente y una deliberación ascendente⁵⁸, que, desde mi interpretación, corresponderían respectivamente a la deliberación técnica y a la deliberación ética o *euboulía*.

En el libro VI, 5, de *EN*, intentando caracterizar la *phronesis*, Aristóteles habla de aquella deliberación propia del hombre prudente, del *phrónimos*. “En efecto —

⁵⁷ Al respecto puede consultarse Aubenque, 1999, pp. 139 – 163; Price, 2011a, 209 – 230; Price, 2011b, pp. 135 – 158; Segvic, 2011, pp. 168 – 185. Es frecuente encontrar en los textos de los intérpretes como objeto de discusión para el establecimiento de esta distinción este pasaje de *EN*: “También se puede hablar de buena deliberación en sentido absoluto y respecto de un fin determinado; buena deliberación absolutamente hablando es la que se endereza al fin, sin más; y una buena deliberación determinada es la que se endereza a un fin determinado. Por tanto, si el deliberar bien es propio de los prudentes, la buena deliberación consistirá en una rectitud conforme a lo conveniente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia” (*EN* VI 9, 1142b 29 ss. trad. de María Araujo & Julián Marías).

⁵⁸ La distinción que Vigo (2012) establece entre estos tipos de deliberación está correlacionada con una distinción central en su trabajo que plantea la existencia de dos tipos de *proairesis*; una que tendría que ver con la elección de medios particulares para alcanzar fines particulares en una situación concreta o para instanciar un fin concebido de manera general y otra que tendría que ver con la adopción de un modo de vida como resultado de una deliberación sobre el fin último (*cfr.* p.61).

señala el Filósofo—, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general” (1140a 25). Es este tipo de deliberación, más comprehensiva, el que nos permite ir más allá de los planteamientos que apuntan a limitarla al cálculo de los medios más eficaces para alcanzar los fines, dados de antemano, de las acciones particulares.

Así, tendríamos entonces, por un lado, una deliberación que “constituye el tipo específico de razonamiento práctico que se orienta al establecimiento de medios particulares destinados a la obtención de fines particulares, conectados con deseos particulares” (Vigo, 2012, p. 74) y, por otro lado, tendríamos un tipo de deliberación que “corresponde, más bien, a los procesos reflexivos, de carácter crítico y ponderativo, que apuntan a establecer prioridades, armonizar propósitos y fines más comprehensivos o bien de orden superior. En último término, este tipo de deliberación puede preparar la decisión u opción expresa por un cierto tipo de vida, es decir, puede conducir finalmente a una cierta προαίρεσις τοῦ βίου [elección de un modo de vida]” (Vigo, 2012, p. 75).

Tener en cuenta estos tipos de deliberación es fundamental en la medida en que esto nos permite acceder a una mirada más abarcadora y compleja de la *práxis* humana; una comprensión adecuada de ésta exige desbordar el ámbito de la explicación que recurre únicamente al silogismo práctico, que intenta dar cuenta de cómo el hombre, como los demás animales, se mueve persiguiendo o rehuendo un objeto del deseo, pues la vida de un ser humano no es una colección azarosa de acciones particulares sin ninguna coherencia o sentido. Dar buena cuenta de la acción humana implica situarla en el horizonte de una búsqueda de sentido para las acciones particulares, de una coherencia entre los fines que se persiguen y una

subordinación de los mismos a algo más allá de lo concreto de las acciones particulares. El hombre en tanto que ente que puede proyectarse más allá de las circunstancias concretas de las acciones particulares y concebir un futuro no sólo a corto, sino también, a mediano y largo plazo, requiere de procesos de reflexión y ejercicios de la razón encaminados a determinar qué es lo mejor en general y qué es lo mejor aquí y ahora de cara a alcanzar eso mejor general. Esta es la función propia del hombre prudente: deliberar sobre lo mejor para él en tanto que hombre, sobre lo mejor para él en tanto que individuo concreto y sobre lo mejor que según lo anterior le corresponde hacer aquí y ahora dadas las circunstancias concretas de una acción particular. Este ejercicio de la razón es el que el Estagirita llama *euboulía* y que atribuye al *phrónimos*.

El hombre prudente, entonces, delibera rectamente, pero no sobre cualquier cosa, sino sobre aquello que es bueno, que más le convienen en tanto que hombre, esto es, sobre la vida buena en general. El asunto sobre el que versa la deliberación del hombre prudente es sobre la vida que más le conviene llevar en tanto que ser racional; el prudente delibera sobre el bien y el mal humanos, y sobre su propio bien particular. “[S]e llama prudente [afirma Aristóteles] al que puede examinar bien lo que se refiere a sí mismo, y eso es lo que se confiará a ese hombre” (*EN* VI 7, 1141a 26 – 28). Pero además el prudente es el que con miras a un *télos*, a una vida buena, sabe elegir bien el curso de acción en una situación concreta: delibera teniendo en cuenta también el contexto, esto es, teniendo en cuenta las circunstancias concretas de la acción y el fin particular de la misma. Aristóteles describe entonces la prudencia en los siguientes términos:

La prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico. *El que delibera rectamente,*

hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre. Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular [...] La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares. Sin embargo, también en este caso debería haber una fundamentación” (EN VI 7, 1141a 14-24. El énfasis es mío).

Al respecto vale la pena referir, además, unas afirmaciones de Segvic (2011) sobre el buen deliberador:

El buen deliberador, como alguien que se orienta, y tiende, hacia el logro del fin correcto a través de la ejecución de elecciones correctas, es alguien que es bueno en direccionar eficazmente su deseo, y más específicamente su orientación en la acción, hacia fines que él elige como modos de vivir una vida buena. En lo que él es bueno —la deliberación— no es simplemente en razonar en favor de un fin práctico, sino también en la determinación eficaz del deseo hacia al fin correcto por medio del razonamiento. (p. 161)⁵⁹.

Sobre las características de la buena deliberación, Aristóteles señala que la deliberación propia del hombre prudente, la buena deliberación, se caracteriza por una *rectitud*. Tal rectitud de la deliberación implica que lo que la deliberación muestra como útil, como conveniente, como bueno, debe serlo con respecto: (i) al objeto, esto es, el fin debe ser bueno; (ii) al modo, es decir, el razonamiento y los medios por los cual se busca alcanzar el fin deben ser correctos y buenos; y (iii) al tiempo, esto es, la deliberación debe ser larga y lenta, y se debe actuar rápidamente una vez se ha elegido⁶⁰ (Cfr. EN VI 9, 1142b 9 ss.).

⁵⁹ “The good deliberator, as someone who aims at, and tends to attain, the right goal by making correct choices, is someone who is good at effectively directing his desiring, and more specifically his aiming in action, toward goals that he chooses as ways of living a good life. What he is good at —deliberation— is no simply reasoning in the service of a practical goal, but an effectively determination of desire toward the right goal by means of reasoning”.

⁶⁰ No es claro si respecto al tiempo Aristóteles defiende que la deliberación debe ser larga y lenta o si debe realizarse de forma rápida para dar paso seguidamente a la acción, pues en EN VI 9 se encuentran dos pasajes que servirían como evidencia textual para lo uno y para lo otro. (i)

Proporcionando como evidencia textual algunos de los pasajes de Aristóteles citados arriba y otros más, Moss (2011) ha defendido una interpretación anti-intelectualista que sostiene categóricamente que los fines de las acciones son puestos por la virtud ética, por el carácter, y ha criticado las “estrategias intelectualistas” que pretenden hacer intervenir a la razón en el establecimiento de los fines. Los planteamientos anti-intelectualistas de Moss (2011) se pueden recoger en los siguientes puntos:

1. La virtud es la que pone los fines de las acciones y proporciona su contenido, haciéndolos correctos. (Contra la estrategia intelectualista que consiste en aceptar que las virtudes éticas son no-rationales negando que éstas sean las que ponen los fines).
2. La virtud es exclusivamente un estado, disposición, no-razional. (Contra la estrategia intelectualista de que consiste en aceptar que las virtudes ponen los fines, afirmando que éstas son, en parte, disposiciones intelectuales).
3. La habituación es suficiente para la virtud ética, y por eso ésta es exclusivamente una disposición del alma no-razional. (Contra la estrategia intelectualista que consiste en afirmar que las virtudes son en parte disposiciones intelectuales en la medida en que la razón es la que completa

“Tampoco [la deliberación] es buen tino, porque el buen tino actúa sin razonar y es rápido, mientras que la deliberación requiere de mucho tiempo, y se dice que debemos poner en práctica rápidamente lo que se ha deliberado, pero deliberar lentamente” (1142b 4 – 6) y (ii) “[...] Además, es posible que uno alcance el objeto después de una larga deliberación, y otro rápidamente; por consiguiente tampoco aquella será buena deliberación” (1142b 26 – 27). Por mi parte opto por la afirmación de que la deliberación debe ser larga y lenta, y que lo que es rápido es la realización de la acción fruto de la deliberación; y me apoyo no sólo en lo sugerido por el primer pasaje, sino también en una interpretación del segundo pasaje que tiene en cuenta las líneas inmediatamente precedentes; de tal manera que sostengo que el “aquella” de ese pasaje se refiere a la deliberación “en virtud de la cual se alcanza lo que se debe, pero no por el camino debido”, que Aristóteles había mencionado en esas líneas precedentes, y que es ésta la que no es una buena deliberación.

su adquisición, su formación, al proporcionar explicaciones de por qué ciertas acciones y reacciones son apropiadas, son buenas). (*cfr.* pp. 211-218)

4. La *phrónesis* no proporciona los fines de la acción, sino las cosas que conducen a ellos, y determina el medio. (Contra la tesis intelectualista de que la *phrónesis* proporciona (*graps*) el fin; el contenido de la visión (*viens*) que se tiene del fin).
5. No hay deliberación sobre los fines; la *phrónesis* se restringe a una deliberación sobre las cosas que conducen a los fines (*about things toward ends*). (Contra la tesis intelectualista de que se puede deliberar sobre los fines y que es tarea de la *phrónesis* proporcionar el contenido de éstos a través de aquella). (*cfr.* p. 222, 232).
6. El fin último que cada persona persigue es la felicidad (*eudaimonía*) tal y como él o ella la percibe (*viens it*), y cada uno alcanza su visión (*vien*) sobre en qué consiste la felicidad —la actividad virtuosa, por ejemplo, o la vida de placer o de honor— no por algún proceso intelectual, sino por la habituación no-racional de la parte no-racional del alma (p. 205). (Contra la tesis intelectualista de que una persona puede establecer el fin último y determinar la concepción de felicidad que perseguirá mediante un proceso racional).

Bermúdez (en prensa) ha recogido la tesis central de cada una de estas posturas en debate. Los intelectualistas —señala— sostienen que los agentes humanos establecen sus fines por medio de la razón y de razonamientos; mientras que los anti-intelectualistas afirman que los fines de la vida de un ser humano son establecidos por su carácter, y que la razón no tiene ningún rol en el proceso de establecimiento del fin (p. 4). Frente a la tesis intelectualista, el autor señala que hay

suficiente evidencia textual que muestra que la razón no puede poner los fines de las acciones; frente a la tesis anti-intelectualista, sostiene que si la razón no tuviera ninguna función en la determinación del fin, no tendría sentido que Aristóteles se hubiera ocupado de escribir tratados éticos, que son una discusión racional sobre los fines de la vida. Como alternativa a estas posturas, Bermúdez propone un *intelectualismo indirecto* que se sostiene en las siguientes afirmaciones:

1. El punto de partida del razonamiento práctico no puede ser obtenido a través del razonamiento.
2. El razonamiento práctico (la deliberación) no es sobre los fines, sino únicamente sobre las cosas que conducen a los fines.
3. Nuestras *phantasiai* del bien son establecidas por el proceso de habituación que constituye nuestro carácter.
4. La razón puede determinar la *phantasia* del bien indirectamente, dirigiendo la habituación hacia el desarrollo de ciertas disposiciones del carácter. (Esta es la primera tesis del intelectualismo indirecto: *la razón puede determinar los fines de la acción sólo indirectamente, a través del cuidado del carácter del agente*. La segunda señala que la habilidad de un agente individual para cuidar su propio carácter depende de las instituciones políticas de cuidado público).
5. Es el carácter el que determina los fines de las acciones.

De cara a una revisión de mis planteamientos sobre el establecimiento de los fines y la deliberación, quiero detenerme en algunas consideraciones sobre las anteriores afirmaciones.

La exposición de Moss (2011) en la primera parte de su artículo pareciera hacer incontestable la afirmación de que no se delibera sobre los fines. Los más de cuarenta pasajes traídos de las obras de Aristóteles para soportar esta tesis no dejarían lugar para una posible replica que intente mostrar lo contrario; asimismo, los planteamientos de Bermúdez (en prensa) parecerían reforzar esa misma afirmación. Sin embargo, quiero intentar una posible replica aquí, valiéndome de los mismos planteamientos de Moss al final de su texto.

Como ya lo he señalado, considero que *generalmente* los fines de las acciones particulares son establecidos por el carácter del agente; por la virtud o por el vicio, según haya sido el proceso de habituación. El que ha sido bien habituado — “educado”, llamamos al niño que se comporta bien, dando a entender que sus padres o cuidadores son los que están moldeando su carácter para que actúe adecuadamente— tenderá al establecimiento de fines buenos, a realizar acciones virtuosas; mientras que aquel que ha sido mal habituado —“malcriado”, decimos coloquialmente para referirnos al comportamiento inadecuado de algunos niños en su etapa de crecimiento, fomentado, “alcahueteado”, por los padres o cuidadores — tenderá al establecimiento de fines malos, a realizar acciones viciosas.

En consecuencia, estoy de acuerdo con el planteamiento (1) de Moss y con el (5) de Bermúdez; la insistencia de Aristóteles en la importancia de la educación inicial para la formación de un carácter virtuoso a lo largo de sus trabajos ético-políticos es sugerente al respecto. Hay que enseñar al niño a dolerse de lo que es digno de dolor: lo vergonzoso, lo malo, lo injusto... y a complacerse en lo que es digno de placer: lo noble, lo bueno, lo justo... —he defendido a partir de mi lectura de los trabajos del Filósofo la idea de la necesidad de una *educación para la*

*felicidad*⁶¹—. Como bien lo muestra Bermúdez, lo que aparece como bueno al agente ético adulto depende de la formación de su *phantasia*; de la imagen que a través del proceso de habituación ha llegado a hacerse de lo que es digno de ser perseguido.

Rechazo las ideas de corte intelectualistas que Bermúdez (en prensa) enuncia y critica según las cuales “nuestra *phantasia* del bien es determinada por la razón” y que “podemos determinar la clase de personas que somos a través del ejercicio de la razón” (p. 13). Pero, con Bermúdez (4) y contra Moss (3), considero que la razón tiene participación en el proceso de habituación y en la formación de la imagen que el agente se hace de lo bueno.

Según los planteamientos de Bermúdez, esa participación es indirecta en el sentido en que entre la razón y el establecimiento del fin media el proceso de habituación que conlleva a la formación de un determinado tipo de carácter, que es el que pone el fin de manera directa. Pero además, siguiendo a Bermúdez (en prensa), la razón participa de manera indirecta, en otro sentido: la primera *phantasia* del bien que tiene un individuo, la percepción de un cierto carácter como bueno, depende del proceso de habituación inicial a cargo de sus cuidadores. “La razón de otras personas —sostiene el autor— permite a un individuo controlar racionalmente sus propios fines” (p. 23).

Estoy de acuerdo con Bermúdez. Pienso que esta es, generalmente, la forma en que la razón participa en la determinación de los fines: a través del

⁶¹ Al respecto dicté un curso en el año 2014 en la Universidad del Valle, cuyo nombre fue precisamente “Aristóteles y la educación para la felicidad”; una educación pensada como educación de las pasiones a partir del entrenamiento adecuado en los hábitos que podrían conducir al desarrollo de las virtudes.

direccionamiento de los hábitos hacia ciertas disposiciones que se consideran laudables y, en consecuencia, de la orientación de los mismos hacia la configuración de un carácter virtuoso, siendo este último aquel que los cuidadores en la etapa inicial del proceso de habituación mostraron como tal, es decir, como lo bueno, lo digno de ser perseguido. Ahora bien, ¿cómo podríamos describir este ejercicio que llevan a cabo los cuidadores y que involucra a la razón? Moss (2011) rechaza que sea a través de explicaciones o motivos razonados (*cfr.* p. 239); en el caso de Bermúdez, pareciera que el ejercicio de la razón en la etapa de habituación inicial estuviera restringido a los cuidadores en la medida en que serían éstos los que llevarían a cabo las funciones instrumentales, de especificación y coordinación para determinar las acciones que el niño debe realizar.

De lo expuesto hasta aquí me gustaría concluir con los dos autores que: (i) es generalmente el carácter el que pone los fines de las acciones, y lo que aparece como fin a perseguir depende de la imagen del bien que se ha adquirido en el proceso de habituación, por eso, si se ha desarrollado un carácter virtuoso, el fin perseguido será lo bueno; si vicioso, se perseguirá lo malo; la virtud, o el vicio, ponen el fin. (ii) La razón de los cuidadores es la que induce la primera imagen del bien en la persona al dirigir sus hábitos hacia ciertas disposiciones del carácter, es decir, lo que aparece como bueno al individuo le aparece como tal porque la educación recibida en la infancia lo llevó a hacerse tal imagen del bien.

Sin embargo, me gustaría señalar frente a lo anterior que sigue abierta la posibilidad de insistir en que hay un tipo de deliberación sobre los fines. Volvamos sobre este punto.

Bermúdez (en prensa) describe la tarea de la razón en el cuidado del carácter en los siguientes términos:

[...] Claramente, el cuidado del hábito es una tarea que únicamente la razón puede realizar: esta requiere considerar las acciones como medios instrumentales para construir una cierta disposición, especificar cuáles acciones podrían encarnar mejor ese fin, y realizar coordinaciones a largo plazo; es decir que todas las funciones de la razón están implicadas [...] Las razones discutidas arriba (especificadora, instrumental y coordinadora) son necesarias para que el agente individual forme sus patrones de habituación. Tal y como un atleta que se entrena para una competencia debe seleccionar racionalmente las acciones apropiadas y coordinarlas hacia una buena actuación en el momento de la competencia, el agente individual autónomo debe seleccionar racionalmente las prácticas específicas y coordinarlas a través del tiempo hacia la adquisición del carácter que él desea construir para sí mismo (pp. 21 – 23)⁶².

Estas funciones de la razón que Bermúdez señala son realizadas por la *phrónesis*, según los planteamientos de la misma Moss (2011). La última parte del texto de la autora es un intento de mostrar la importancia decisiva de la *phrónesis*, una vez se la ha despojado de la tarea que los intelectualistas le adjudican, determinar los fines, y por mostrar cómo la tarea de “determinar las cosas que conducen al fin” se puede armonizar con aquella que Aristóteles le atribuye en su definición de la virtud, a saber, determinar el medio al que las virtudes apuntan (*cfr.* Moss, 2011, p. 244).

⁶² “[...] Clearly, care for habits is a task that only reason can perform: it requires considering actions instrumentally as means to build a certain disposition, specifying which actions would better embody that goal, and performing long-term coordination; so all of reason’s functions are implied [...] The functions of reason discussed above (specificatory, instrumental, and coordinating) are necessary for individual agents to shape their habituation patterns. Just as an athlete training for a competition must rationally select appropriate actions, and coordinate them toward doing well at the time of the competition, the autonomous individual agent must rationally select the specific practices, and coordinate them through time toward the acquisition of the character she wants to build for herself”.

Es así como resulta que la virtud, ciertamente, pone el fin, pero es la *phrónesis* la encargada de “determinar el medio”; “identificar lo que es bueno en las circunstancias”; de señalar que “esto conducirá al fin y a lo mejor”; de “identificar las cosas conducentes al fin” (Moss, 2011, p. 247). La virtud pone como fin general “lo bueno”, “lo mejor”, pero determinar qué es lo bueno y lo mejor es tarea de la prudencia, y esta tarea la lleva a cabo a través de la deliberación. En los pasajes que siguen Moss da cuenta de la naturaleza de tal deliberación:

(i) [...] Aristóteles caracteriza la deliberación como una forma de determinar o definir, *ὁρίζειν*: la deliberación es sobre cosas que no están todavía determinadas (*ἠδὲ ὁρίζεσθαι*, 1112b9) [...] (Moss, 2011, p. 246. La traducción es mía)⁶³.

(ii) Todas estas descripciones [determinar el medio”; “identificar lo que es bueno en las circunstancias”; “esto conducirá al fin y a lo mejor”; “identificar las cosas conducentes al fin”] muestran que lo que la deliberación permite es hacer determinado el fin indeterminado con el que el agente comienza. Y así, precisar la mejor forma de alcanzar el fin —encontrando “las mejores cosas hacia este”, es decir, deliberando bien— *es* “determinar el medio”, es decir, especificar correctamente el noble, pero demasiado-general, fin de actuar como uno debería (Moss, 2011, p. 247. La traducción es mía)⁶⁴.

(iii) La *phrónesis* es crucial para la virtud no porque la virtud requiera una mera eficiencia medios-fin, sino porque sin *phrónesis* la intención de hacer lo que uno debería no puede ser especificada de manera adecuada, y por lo tanto tampoco puede ser orientada de manera confiable hacia un curso de acción adecuado⁶⁵.

⁶³ “[...] Aristotle characterizes deliberation as a form of determining or defining, *ὁρίζειν*: deliberation is about things that are as yet “undetermined” (*ἠδὲ ὁρίζεσθαι*, 1112b9) [...]”.

⁶⁴ “All these descriptions show that what deliberation does is to make determinate the indeterminate goal with which the agent began. And thus accurately working out how best to achieve that goal – working out the finest “things toward it,” i.e. deliberating well – is “determining the mean,” i.e. is correctly making specific the worthy but overly-general goal of acting as one should”.

⁶⁵ “*Phronesis* is crucial to virtue not because virtue requires mere means-end efficiency, but because without *phronesis* the intention to do what one should cannot reliably be made specific in an appropriate way, and hence cannot reliably be focused onto an appropriate course of action”.

(iv) La segunda noción... es aquella de algo cuya existencia cuenta ella misma como la realización parcial o total del fin. Este es un componente del fin... [En el] caso de los *constitutivos-del-fin*, un hombre delibera sobre qué clase de vida él desea llevar, o delibera en un contexto determinado sobre cuál de los varios posibles cursos de acción se ajustaría más a cierta imagen que él tiene de sí mismo, o delibera acerca de lo que constituiría la *eudaimonía* aquí y ahora, o sobre lo que constituiría el logro del, todavía no completamente especificado, fin que él mismo se ha fijado en la situación dada (Wiggins, cit. en Moss, 2011, p. 249. La traducción es mía)⁶⁶.

(v) [...] La afirmación de Aristóteles es que mientras que podemos razonar sobre cómo vivir o sobre lo que queremos, *dado* un conjunto de valores últimos, estos valores últimos son fijados y determinados por nuestra crianza [...] La deliberación no puede enseñarnos que la *eudaimonía* consiste en la vida de la actividad virtuosa — sólo el carácter puede hacer esto— pero aquella puede establecer el contenido cabal de ese fin general, mostrando en cada punto lo que cuenta como un logro de ésta (Moss, 2011, p. 250. La traducción es mía)⁶⁷.

Esta caracterización de la deliberación, *iv* y *v*, que realiza Moss está en armonía con la que habíamos propuesto arriba hablando de una deliberación de carácter ascendente que, como había señalado en la página 70 citando a Vigo (2012), “corresponde, más bien, a los procesos reflexivos, de carácter crítico y ponderativo, que apuntan a establecer prioridades, armonizar propósitos y fines más comprehensivos o bien de orden superior. En último término, este tipo de

⁶⁶ “The second notion . . . is that of something whose existence counts in itself as the partial or total realization of the end. This is a constituent of the end . . . [In the] *constituents-to-ends* case a man deliberates about what kind of life he wants to lead, or deliberates in a determinate context about which of several possible courses of action would conform most closely to some idea he holds before himself, or deliberates about what would constitute *eudaimonia* here and now, or about what would count as the achievement of the not yet completely specific goal which he has already set himself in the given situation. (Wiggins (1980), 224-5)”.

⁶⁷ “[...] Aristotle’s claim is that while we can reason about how to live or what to care about, *given* a set of ultimate values, those ultimate values are fixed and determined by our upbringing [...] Deliberation cannot teach us that *eudaimonia* consists of the life of virtuous activity – only character can do that – but it can work out the whole substance of that general goal, showing at every point what counts as an achievement of it”.

deliberación puede preparar la decisión u opción expresa por un cierto tipo de vida” (p. 75). Precisamente en el pasaje *v* Moss apoya esta idea al señalar, siguiendo a Aristóteles, que *dado el conjunto de valores últimos que nuestro carácter muestra como dignos de ser perseguidos, podemos razonar sobre cómo vivir o qué queremos*. Además la autora había señalado que “el intelecto (el propio o el de otros) complementa el carácter dando orientación específica sobre qué hacer” y que la realización de la tarea de la *phrónesis*, establecer las cosas que conducen al fin, presupone que seamos *intelectualmente* consciente del fin en tanto que fin (*cfr.* Moss, 2011, pp. 240-241).

También la caracterización que Bermúdez (en prensa) hace del papel de la razón en el cuidado del carácter reforzaría lo anterior: “el cuidado del hábito — dice Bermúdez, recordemos— es una tarea que únicamente la razón puede realizar: ésta requiere considerar las acciones como medios instrumentales para construir una cierta disposición, especificar cuáles acciones podrían encarnar mejor ese fin, y realizar coordinaciones a largo plazo; es decir que todas las funciones de la razón están implicadas” (p. 21). Si se concede que aunque la formación del carácter comience en la infancia y se estabilice en algún momento de la vida —podría decirse que entre el paso de la adolescencia a la adultez— este proceso no cesa y que, por lo tanto, el cuidado del carácter debería ser una preocupación a lo largo de toda la vida, entonces las acciones que Bermúdez propone como medios instrumentales para ciertas disposiciones podrían pensarse también como fines constitutivos; como acciones virtuosas que se deberían realizar en tanto que fines constitutivos de la felicidad, como lo sugieren Wiggins (1980) y Cooper (1986). Y entonces de cara al cuidado de su carácter, la persona adulta tendría que hacer un ejercicio de su razón que consistiría en la realización de esas funciones que Bermúdez señala, y esto lo haría mediante la deliberación, como lo muestran los pasajes *i-v*.

Sobre la base de una posible obliteración de la distinción entre “estar en lo correcto sobre el fin” y “estar en lo correcto sobre las cosas que conducen al fin”, Moss rechaza la posibilidad —posibilidad a la que la ha conducido su propio análisis; *armonizando* los pasajes que permiten sostener que la deliberación es sólo sobre el fin con aquellos que permitirían sostener que también se podría deliberar sobre los fines tomados como especificaciones del fin general— de afirmar, como según ella lo hacen Wiggins e Irwin, que “en un sentido importante *hay* después de todo una deliberación sobre los fines”(Moss, 2011, p. 250) , cuya tarea sería dar un contenido específico al fin general, y señala que aunque Aristóteles no nos orienta mucho sobre cómo trazar la línea divisoria en esa distinción, deberíamos evitar una interpretación que la impida.

Además añade en un pie de página lo siguiente: “[c]omo he insistido antes, él [Aristóteles] no puede querer decir que la virtud hace el fin correcto simplemente al darnos el fin muy general de la felicidad, porque este fin es común a todo mundo”⁶⁸ (*cfr.* 2011, pp. 249-250). Valdría la pena replicar al respecto que ciertamente la virtud hace el fin correcto al poner como fin la felicidad, pero no cualquier idea de felicidad; no la idea ambigua por la que se dice que se mueven los seres humanos y que es deseada por todo el mundo, sino la felicidad entendida como realización de lo bueno, de lo noble. Decir entonces que hay una deliberación sobre el fin, sería entonces decir que hay una deliberación sobre qué cosas cuentan como lo bueno o lo noble en la vida que se intenta conducir; cuáles son las cosas que conducen a la felicidad, al bien real, según como la muestra un carácter virtuoso.

⁶⁸ “As I have urged above, he cannot mean that virtue makes the goal right simply in giving us the right very general end of happiness, for that end is common to everyone”. (Nota al pie número 85).

Una vez hechas las anteriores anotaciones, retomemos los interrogantes a los que se había llegado siguiendo la afirmación de que la deliberación es sólo sobre los medios que conducen al fin dado de antemano. Éstos eran, recordemos: ¿cómo se establece entonces aquello que se ha de perseguir como bien último?, es decir, ¿mediante qué procedimiento y a través del ejercicio de qué facultad se establece entonces qué fin es correcto perseguir como fin último?; “¿cómo podría jamás el malo darse cuenta de que obra mal y corregirse?”, ¿cómo podría aquel que ha errado el camino hacia la felicidad darse cuenta de ello y reconducir su vida hacia el verdadero bien, hacia una vida humana buena?

Respecto a la primera pregunta, hay que señalar con los anti-intelectualistas, como Moss, que aquello que es principio del movimiento del animal humano; aquello que aparece como bueno y, por lo tanto, es perseguido por el agente moral, es puesto por su carácter⁶⁹. Ahora bien, recordemos que lo que atañe al carácter, que se configura en aquella sub-parte del alma que Aristóteles ubica en la parte no racional en la que tienen lugar las pasiones y los modos de ser —el alma apetitiva, que aunque no es poseedora de la razón, puede escucharla y obedecerla (a la de otros en la infancia y a la propia en la adultez)—, está mediado por el influjo de aquella sub-parte del alma racional en la que tiene lugar aquella deliberación cuya virtud propia es la prudencia. De tal manera que por esta vía podríamos llegar a la conclusión que, aunque de manera indirecta, la razón sí tiene incidencia en el fin en la medida en que la formación y la conservación del carácter están vinculadas a ella, como lo plantea Bermúdez (en prensa), sosteniendo que la razón determina los fines de la acción vía el cuidado de la formación del carácter.

⁶⁹ La premisa mayor que contiene el fin de la acción, por lo que es llamada también *premisa del bien*, no es la expresión de un principio racional práctico, o algo que contendría una norma o regla moral a seguir; es ante todo la articulación de un *deseo* racional (de la *boúlesis*), y en tanto que deseo, es resultado del carácter del agente moral.

Sin embargo, considero que si se tiene en cuenta el tipo de deliberación más comprensiva que he analizado previamente, se puede afirmar que, en los procesos de especificación, de determinación, de coordinación, la razón puede conducir a una reorientación no sólo del fin último, es decir, de lo que cuenta como bueno y digno de ser perseguido por un ser humano, sino también en algún momento determinar el fin de una acción particular, evaluando ya no sólo los medios para obtener tal fin, sino también a éste mismo en relación con otros fines y a la luz de aquel fin último. Me permito citar en extenso el análisis de Morales (2003) al respecto.

Volviendo al tema de los fines y los medios, quizá se objete que Aristóteles afirma en repetidas ocasiones que no se delibera sobre los fines, sino sobre los medios; y que cambiar los fines de nuestras acciones equivale de algún modo a deliberar sobre ellos. La tesis de que no se delibera sobre los fines, sino únicamente sobre los medios, se ha tratado de explicar diciendo que en la ética aristotélica, el fin es puesto por la virtud, mientras que la razón tendría por única finalidad la de buscar los medios más idóneos para lograr los fines deseados por el carácter virtuoso. Tanto EN III, 2 y 3, como VI, 2, parecieran apoyar esta tesis. Sin embargo, si se toma en cuenta que el fin de la deliberación es conducir a elección del bien concreto práctico, la interpretación anterior conduciría a la absurda consecuencia que quien, en el momento de decidir, no tenga de antemano la virtud, no podrá nunca llegar a deliberar bien. Pero entonces, ¿cómo podría jamás el malo darse cuenta de que obra mal y corregirse?

Una solución a esta dificultad sería asumir que lo que Aristóteles quiere decir es que el fin de la acción lo pone *generalmente* el carácter moral, pero no siempre éste. Existiría, pues, la *posibilidad* de que el sujeto tomara distancia frente a los fines que le son dados por su carácter.

Ciertamente, Aristóteles parece dar a entender que usualmente es un deseo (*boulêsis*), proveniente del carácter moral del sujeto en la situación en que se encuentra, lo que determina el fin de la deliberación, o sea, el denominado “bien aparente” (*to phainomenon agathon*, EN III, 4). Pero poco antes (EN III, 2) se había insistido en que no todos los deseos llegan a concretarse en decisiones. Esto coincide con nuestra experiencia cotidiana de los procesos deliberativos, primero porque en el momento de actuar nos vemos confrontados, por lo general, no con un único deseo, sino con una multiplicidad de ellos, cuya satisfacción simultánea es incompatible; y segundo, porque a menudo cambiamos nuestros objetivos durante el proceso mismo de la

deliberación práctica, y, por lo tanto, privilegiamos algunos deseos que inicialmente no estábamos dispuestos a satisfacer.

Posiblemente, cuando Aristóteles habla del fin (*telos*) de la deliberación, se está refiriendo a aquél que finalmente ha servido de guía en el razonamiento práctico que ha conducido a la decisión definitiva. Hasta llegar a ese momento, los deseos (*bouléseis*) no habrían sido sino fines potenciales. En otras palabras, mientras que tener o no deseos es algo que escapa de nuestras manos, tomar a alguno de ellos como norte de nuestras acciones *supondría un momento voluntativo irreductible*. Un deseo no se convertiría, pues, en verdadero fin hasta tanto no se concretara a través de una elección.

Si esta interpretación es correcta, se deliberaría ciertamente sobre los medios, pero a lo largo de una deliberación podría llegarse a la conclusión de que es necesario abandonar el fin inicialmente propuesto, e iniciar otra deliberación con un nuevo fin. Y podrían ocurrir sucesivamente varias deliberaciones “interrumpidas”, antes de poder arribar finalmente a una decisión. (p. 87).

2.2.3. *El hombre puede replantear los fines particulares que persigue a la luz del conocimiento de su télos último*

¿Cómo se determina aquello que es correcto perseguir como fin último de la vida? Los hombres se mueven persiguiendo —o rehuyendo, según corresponda— aquello que les aparece como bueno. Tras las elecciones y acciones particulares hay una imagen de cómo se ha de vivir la vida, de vida buena, que se ha ido configurando desde la infancia, a la vez que se ha ido consolidando también un cierto carácter; esto ha ocurrido a través de una educación inicial en la que se fueron desarrollando algunas disposiciones a través de los hábitos inculcados por quienes estaban a cargo de ello, y que luego, con el desarrollo del juicio, se fueron dotando de razones para elegir actuar de cierto modo. Esta concepción de vida buena que poseen los seres humanos y que orienta sus acciones, la mayoría de las veces de manera no reflexionada, puede, y debería, ser objeto de la razón. La razón, en su parte práctica deliberativa, puede determinar qué contaría como el fin

último de una vida en un ejercicio de la *phrónesis* y a través de la deliberación. Pero habría que señalar que este ejercicio no puede ser algo arbitrario y meramente subjetivo; de allí que sea el *phrónimos*, el hombre prudente, la medida de la vida buena⁷⁰, puesto que, como señala Aristóteles, no hay prudencia sin virtud, ni virtud sin prudencia, y esto garantiza que el modo de vida que elige el prudente sea el mejor modo de vida posible para el hombre.

Y aquí vale la pena señalar que el *phrónimos*, el hombre prudente, se forma; y tal formación abarca el desarrollo, a través de la costumbre y el hábito, de las virtudes del carácter. Pero, también, saber qué es lo mejor es fruto de un ejercicio del *lógos* —entendido éste como manifestación de lo conveniente y lo perjudicial, y de lo justo y lo injusto; manifestación que involucra el juicio racional de los otros⁷¹— y de la experiencia acumulada —por eso, según Aristóteles, los jóvenes no pueden ser prudentes porque carecen del saber de experiencia que

⁷⁰ Esta interpretación del *phrónimos* como medida de la vida buena concuerda con lo señalado por Aubenque (1999): “Pero si la superioridad del prudente no reposa sobre un saber, es decir, sobre la participación en un orden general, la autoridad de la cual la enviste Aristóteles [a la prudencia] ¿no es arbitraria? He aquí un hombre que, a pesar de todos los atenuantes, no es sólo el intérprete de la regla recta, sino que *es* la regla recta misma, el portador viviente de la norma [...]” (p. 51). También vale la pena señalar aquí que no es el tratadista de la ética el que desde un plano teórico, en ejercicio meramente intelectual, determina qué es lo bueno, en qué consiste una vida buena. Uno podría pensar que la pregunta del teórico de la ética sería ¿por qué la felicidad del hombre debería consistir en una actividad virtuosa? Mientras que la del *phrónimos* es ¿cuál es el modo de vida que debería llevar, cuáles son los bienes que debería perseguir para alcanzar el fin de una vida virtuosa?

⁷¹ Varios intérpretes señalan que la noción de βουλή, de la cual Aristóteles toma el sentido de la noción de βούλευσις, remite a un uso no sólo individual sino que también político de esta última. De tal manera que deliberar tiene el sentido de una indagación llevada a cabo en el foro interno y también de una indagación desarrollada en la asamblea, en el foro público; este último es el uso que, principalmente, se hace del término en *Retórica* cuando se la describe como uno de los géneros del discurso, y refiere al uso que en Homero y en la democracia ateniense se hizo del término de βουλή para designar al Consejo de Ancianos y al Consejo de los Quinientos, respectivamente. (Cfr. Aubenque, 1999, pp. 128 – 133; Vigo, 2012, pp. 63).

ofrece la vida—. Al respecto Aubenque (1999) describe al prudente como aquel en el que se conjuga el juicio crítico y la experiencia.

Que Aristóteles haga de la *phrónesis* en otro lugar una virtud no impide que esta virtud sea algo más que ética: es una virtud de la inteligencia, y no del *ethos*. El prudente sirve de criterio porque está dotado de una inteligencia *crítica*. No sólo es aquello según lo cual se juzga, sino el mismo que juzga; ahora bien, Aristóteles recuerda una vez que no se juzga bien más que de lo que se conoce, y es en ello que se es buen juez [...] La «regla recta» se encuentra, es cierto, individualizada en la persona del *phrónimos*, lo cual parece dar a la prudencia un fundamento existencial; no es tanto la prudencia como el prudente el que es la *recta ratio*, puesto que no hay prudencia sin prudente [...] Pero el prudente no es invocado como juez más que porque tiene juicio, experiencia, en resumen, un «conocimiento», incluso si no se trata de un conocimiento trascendente [...] (p. 62).

Aquello que es correcto perseguir como fin último se determina por medio de un ejercicio de la razón práctica que consiste en una deliberación que, siguiendo a Vigo, es de tipo ascendente en la medida en que sobre lo que se reflexiona de manera crítica es sobre la adopción de un modo de vida como horizonte de acción en tanto que configura la realización de la *eudaimonía*, de una vida feliz, de la cual el hombre prudente es el criterio porque posee virtud, juicio crítico y experiencia de vida acumulada.

La metáfora del arquero dirigiendo la flecha al blanco que ha fijado como objetivo, propuesta en las primeras líneas de la *Ética Nicomáquea*, nos presenta el esbozo del ejercicio del hombre prudente; aquel que se pregunta por la existencia de un *fin último* de todos nuestros actos que queramos por sí mismo, y que sabe que si tal fin existe, éste será *lo bueno* y *lo mejor*, y que el conocimiento de tal bien puede influenciar su vida, permitiéndole alcanzar mejor, como el arquero, el blanco al que debe apuntar (*cfr.* EN I 2, 1094a17).

Emilio Lledó y Francisco Bravo explican de forma magistral este importante pasaje de *EN*. Y para mis intereses en esta investigación, lo que más me satisface es la insistencia de ambos en señalar la importancia, para el individuo, de conocer ese fin último. Veamos.

La famosa comparación del arquero y el blanco en esta primera página de la *EN* aparece en un supuesto contexto «finalista». Hay bienes que elegimos por algo. Pero elegir implica conocer, y el conocimiento no es un saber por sí mismo, sino en función de nuestra propia vida. Es ella la que determina y orienta el significado de nuestros actos. Ese significado, sin embargo, brota del establecimiento de ese objetivo «vital», base y principio de todo sentido. Conocer mejor es influir sobre la vida [...]. (Lledó, 1994, p. 58).

El hombre debe preguntarse a qué está llamado en tanto que hombre⁷², porque es el conocimiento de su fin último lo que dará sentido a su vida, lo que le permitirá conocer hacia dónde conducirla, y en la concreción de las acciones particulares tener claro cuál es el blanco al que hay que apuntar.

El discurso de Aristóteles sobre el dominio específico de la ética procede de esta manera. Al constatar que toda acción se da en vista de un fin y que hay diferentes clases de fines su intención es determinar cuál es la clase que más importa a la vida del hombre globalmente considerada: el fin que recoge en un todo único todos los otros fines, dándoles, a la vez, sentido y coherencia. Al cumplir esta función, tal fin constituirá necesariamente el bien humano por excelencia, es decir, el bien del hombre en tanto hombre. *Conocerlo será, por tanto, de la mayor importancia para la conducción de la vida* (pros tón bión), *pues al conferirnos, como arqueros, un blanco* (skopón) *determinado, nos capacitará para descubrir* lo que debemos hacer (toû déontos) [...] (Bravo, 1989, p. 24. El énfasis es mío).

⁷² Pero, no hay que perder de vista que la respuesta a esta pregunta se da en el horizonte de la *polis* (cfr. Lledó, 1989, p. 59).

Han quedado dos cuestiones en el tintero. Había preguntado también: si la deliberación es sólo sobre los medios más eficaces para alcanzar el fin, “¿cómo podría jamás el malo darse cuenta de que obra mal y corregirse?”, y ¿cómo podría aquel que ha errado el camino hacia la felicidad darse cuenta de ello y reconducir su vida hacia el verdadero bien, hacia una vida humana buena? Como ya hemos visto que hay un cierto tipo de deliberación que puede versar sobre el fin, resta indagar por la forma cómo esta deliberación puede implicar el replanteamiento de los fines perseguidos y la reconducción de la vida hacia el bien supremo, hacia la realización de una vida buena. Por este camino estaré abordando la pregunta cómo y hasta qué punto la reflexión sobre el *télos* puede tener influencia en la vida del hombre.

Para abordar las cuestiones anteriores he de volver sobre una descripción del proceso que conlleva a la realización de una acción, voluntaria y elegida, teniendo en cuenta aquella caracterización que mencioné en el capítulo anterior entre el *tramo distal* y el *tramo terminal o proximal* de la acción, propuesta por A. G. Vigo, y la conexión entre ellos. Voy a presentar a continuación entonces un esquema que daría cuenta de la acción de manera global⁷³.

⁷³ Me basaré para ello en los planteamientos de Vigo (2010); Vigo (2012) sobre la mencionada caracterización de los tramos de la acción y, además, sobre la distinción entre dos tipos de *proaíresis* y, en consecuencia, también dos tipos de *bouleusis*. Y además tendré en cuenta las observaciones del profesor Bermúdez sobre la inclusión del proceso de habituación en el tramo distal. Finalmente, hay que señalar que el siguiente esquema, propiamente, daría cuenta de la acción del *phrónimos*.

Tramo
distal

- *Proceso de habituación*. Bajo la orientación de sus cuidadores el agente moral realiza de manera repetitiva el tipo de acciones que lo conducirán a desarrollar un carácter virtuoso (vicioso).
- *Estabilización del carácter*. El agente moral consolida un carácter que lo mueve a actuar según la *phantasia* del bien que ha adquirido a través de la habituación y que está ahora en capacidad de enjuiciar.
- *Boulesis general*. Deseo racional de la felicidad como fin último. Este deseo se refiere la concepción de vida buena que el agente sostiene y persigue, de manera reflexiva o irreflexiva.
- *Bouleusis ascendente*. Reflexión sobre el contenido de una vida humana buena y sobre el modo de vida que permitiría alcanzar el fin último. El agente moral en un ejercicio de la virtud de la prudencia traza los contornos de una vida feliz para él en tanto que ser humano; en este ejercicio establecerá e intentará armonizar fines de cara a la *eudaimonía*.
- *Proairesis general*. Ésta consiste en una elección, de carácter fundamental, o si se quiere radical, de un modo de vida; es también un deseo deliberado de los bienes, de los fines y de las acciones que constituyen la vida feliz.

Tramo
proximal

- *Bouléseis particulares*. Deseos racionales, que se refieren a fines particulares. Este es el factor oréctico del movimiento, y refiere al objeto deseable que se persigue con la acción en tanto que aparece como bueno al agente moral. Aquí es puesta la premisa mayor del silogismo práctico.
- *Bouleusis descendente*. Deliberación sobre los medios para alcanzar fines particulares. Aquí se articula el factor cognitivo, y entran en función las facultades críticas (la percepción sensible, la imaginación deliberativa y el intelecto práctico), llevando a cabo procesos de cálculo y de indexicalización, y configurando así la premisa menor del silogismo práctico.
- *Proairesis particular*. Surgimiento de un deseo, fruto de la deliberación, sobre los medios, sobre lo que está en nuestro poder, para alcanzar el fin deseado. Este deseo es una decisión deliberada de carácter resolutivo y ejecutivo.

ACCIÓN

En el esquema anterior tenemos entonces una representación de la acción entroncada en una línea que va desde el proceso de habituación pasando por el deseo de felicidad y de una determinada concepción general de la vida buena hasta la elección deliberada particular de esto concreto aquí y ahora. Hay que ver en esta línea una relación de carácter estructural entre los diferentes elementos⁷⁴. Y es importante señalar que en tanto que el tramo terminal está bajo el influjo del tramo distal, una modificación en el primero tiene que tener alcances sobre el segundo. Mi tesis al respecto es que la deliberación ascendente puede modificar la concepción de vida buena que se tiene y se persigue y conllevar a la elección de un modo de vida bueno que repercutirá necesariamente en los deseos particulares, en las *bouléseis*, que ponen en movimiento al hombre en las acciones particulares.

Aquel que ha errado el camino hacia la felicidad, puede darse cuenta de su mal obrar a través de aquel ejercicio de la razón que, siguiendo a Vigo, he nombrado como deliberación ascendente. Y puede entonces corregirse, o reconducir su vida hacia el verdadero bien, hacia una vida humana buena, mediante una modificación del conjunto de sus *bouléseis* particulares a la luz del esclarecimiento de su *télos*, de la vida buena. Pero esto sería sólo el comienzo, una reorientación. Pues, así como a

⁷⁴ Al respecto, estas afirmaciones de Vigo (2012) son bastante esclarecedoras: “[...] Desde un punto de vista puramente general, puede decirse ya, sin embargo, que lo que se expresa en la compleja conexión de elementos mencionada no es otra cosa que una tensión estructural que, en la concepción aristotélica, caracteriza esencialmente a la acción racional y la racionalidad práctica que la orienta, también desde el punto de vista de sus presupuestos temporales, a saber: por una parte, el obrar queda siempre referido a lo particular (περὶ τὰ καθ’ ἑκάστα) (cf. EN II 7, 1107a31; véase también III 1, 1110b6 ss.; VI 8 1141b16; 1143a32 ss.; etc.), pues no hay algo así como el ‘obrar en general’; por otra parte, el trato con lo particular a través del obrar sólo alcanza el nivel de la genuina *πρᾶξις*, allí donde se orienta a partir de articulaciones de sentido más comprensivas, vinculadas con objetivos de mediano y largo plazo, que remiten, en último término, a una cierta comprensión global de la propia vida por parte del sujeto de *πρᾶξις*, pues sólo bajo tales condiciones el obrar puede contar, a juicio de Aristóteles, como expresión de genuina ‘agencia’”. (p. 61).

través de la realización de acciones malas, o equivocadas, el agente moral fue consolidando un determinado carácter que ahora le imprime una fuerza motivacional mayor a ciertos deseos⁷⁵, tendrá que hacer ahora esfuerzos para lograr que el deseo dominante⁷⁶, en el contexto de las acciones particulares, sea siempre el deseo deliberado que está en conformidad con su *bouléseis* general de una vida feliz tal y como la elegiría el hombre prudente.

Hay que señalar a esta altura algo que no se puede perder de vista para no faltar al espíritu de la filosofía de Aristóteles. Conocer no es suficiente para ser bueno, para alcanzar el bien. La reflexión sobre el *télos* sería, insisto, sólo una *reorientación* hacia la vida buena; un primer paso reflexivo en el ejercicio de esa *enérgεια* que es la *eudaimonía*. Me permito entonces traer aquí varios pasajes en los que el Filósofo hace una exhortación al ejercicio de una vida virtuosa a través del entrenamiento de los hábitos correspondientes, realizando las acciones adecuadas.

⁷⁵ Cooper (1986) señala que “[i]t is not difficult to understand why Aristotle should have rejected the idea that theoretical speculation could yield knowledge of what end or ends are the right ones to try to attain. Practical knowledge must make, or tend to make, a practical difference in what a person prefer on the whole to do and does do in his life. But it is one character which determines what one enjoys doing and prefers to do, and character is a function *both* of (developed) desires and (trained) instincts, *and* of rational judgments”. (p. 61).

⁷⁶ Para un análisis detallado sobre cómo el agente moral, en tanto que principio controlador de sus acciones, puede establecer como dominante a un deseo que no corresponda necesariamente con su carácter sino que sea uno que surge como fruto de un ejercicio de la razón, puede leerse el iluminador ensayo de Gómez Espíndola (2015). Allí la autora realiza un estudio minucioso del proceso que conlleva a la realización de una acción, basada en lo que Nussbaum llama modelo anancástico de la acción, y en un diálogo con el determinismo y el indeterminismo; defendiendo la tesis de que “[...] la razón tiene el poder de persuadirnos de que una conducta contraria a nuestro carácter es mejor y, en consecuencia, puede generar un deseo dominante que nos conduzca a actuar de esa manera” (p. 195), y que, en tanto que esto es así, es que Aristóteles dice que el hombre es principio controlador de sus acciones, y que “ha de ser a causa de que la razón siempre conserva la capacidad de ejercer esta influencia, que Aristóteles, pese a cuestionarse si los seres humanos controlamos el carácter con el paso de los años, asegura que nosotros controlamos nuestras acciones de principio a fin” (p. 195).

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), debemos examinar lo relativo a las acciones cómo hay que realizarlas, pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser, como hemos dicho (EN II 2, 1103b26 – 31).

[...] Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno. Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán el alma con tal filosofía (EN II 4, 1105b 7 ss.).

Y pongo énfasis en este fragmento tomado del *Protréptico*, que valora el sentido de la filosofía como un modo de vida virtuoso, o como una reflexión que conlleva de suyo al buen obrar; pero que jamás puede reducirse a una mera especulación teórica —al menos, como la concibe el hombre moderno—.

Es preciso, entonces, que quien va a investigar acerca de estas cuestiones no olvide que todas las cosas buenas y provechosas para la vida del hombre dependen del uso y de la acción, y no sólo del conocimiento; pues no estamos sanos por conocer las cosas que procuran la salud, sino por aplicarlas a nuestros cuerpos, ni somos ricos por conocer la riqueza, sino por poseer una gran hacienda; y lo más importante de todo, tampoco vivimos bien por conocer algunas propiedades de los seres, sino por obrar bien, pues en esto consiste verdaderamente ser feliz. En consecuencia, conviene que también la filosofía, si es provechosa, consista en una práctica de buenas acciones o bien en ser útil para tales prácticas (Protr. Fr. 52).

CAPÍTULO 3

LA RECUPERACIÓN DE LA NOCIÓN ARISTOTÉLICA DE *TÉLOS* ÚLTIMO DE LA VIDA HUMANA

... [E]l hombre, en suma, que ha poseído todo el saber de su tiempo, y donde ha puesto la mano ha dejado la huella única de su genialidad. Aristóteles, por esto, ha gravitado de modo incalculable en toda la filosofía, y es por ello tal vez nuestro primer problema, aquel con el que tiene que enfrentarse más seriamente el pensamiento actual si quiere dar razón de sí mismo y situarse radicalmente en su propio tiempo y en el auténtico problema de la filosofía.

Marías, 1980, p. 57

...[E]l aristotelismo es filosóficamente el más potente de los modos premodernos de pensamiento moral. Si contra la modernidad hay que vindicar una visión premoderna de la ética y la política, habrá de hacerse en términos cercanos al aristotelismo o no se hará.

MacIntyre, 2001, p. 152

La filosofía moral contemporánea ha llevado a Aristóteles al centro de sus reflexiones, intentando mostrar los alcances y la vigencia que los planteamientos del Estagirita tienen en la actualidad, no sólo como paradigma explicativo de la *práxis* humana, sino también como guía ética para el ser humano.

Es así como en las últimas décadas se ha consolidado una tradición que ha realizado significativos esfuerzos para mostrar la importancia del pensamiento de Aristóteles, sin desconocer, por supuesto, sus límites. Entre los filósofos más

destacados de tal tradición cabe señalar a C. Taylor, A. MacIntyre, E. Ascombe, E. Tugendhat, Canto-Sperber, P. Foot, U. Wolf, M. Nussbaum, entre otros. Agrego a esta lista de filósofos al profesor Zúñiga, quien ha venido adelantado a largo de los últimos años en los cursos que ha dictado en la Universidad del Valle y en su reciente investigación sobre la cuestión del *télos* en relatos literarios importantes contribuciones en este sentido.

El objetivo de este último capítulo de la investigación es abordar, en un diálogo con el neoaristotelismo de MacIntyre, principalmente, y de Taylor, la pregunta ¿por qué volver a Aristóteles hoy?, ¿qué tiene que decirnos el Estagirita hoy frente a nuestras inquietudes éticas?

El epígrafe de MacIntyre con el que abro el presente apartado corresponde a un sugerente pasaje de *Tras la virtud*. Es MacIntyre uno de los más asiduos defensores de la ética de Aristóteles, y esa obra suya, publicada en 1984, constituye uno de los trabajos más influyentes en la filosofía moral y política contemporáneas. Allí el autor hace un diagnóstico histórico del debate filosófico y de la cultura moral contemporáneos, mostrando cómo la supuesta inconmensurabilidad de las argumentaciones en torno a los más acuciantes conflictos de valores que enfrentan los individuos y las sociedades actuales, y el estado de “degradación de la moral”, obedecen a la renuncia a cualquier noción del hombre como poseedor de un fin último, *télos*. (cfr. MacIntyre, 2001, pp. 17 – 39; pp. 75 – 86).

La importancia decisiva de una obra como *Tras la virtud* radica en el esfuerzo brillante de MacIntyre para mostrar allí por qué el aristotelismo es *la* alternativa frente a todo el conjunto de sistemas morales modernos; desde los racionalistas de corte deontológico y procedimentalista, hasta los irracionalistas de corte emotivista

o existencialista y el voluntarismo nietzscheano. Y además, lo que es quizá más importante, por qué el aristotelismo es el paradigma ético que mejor capacita al ser humano para la búsqueda de una vida humana plena, no fracasada; de una vida humana buena, y por qué tal aspiración es esencialmente moral.

En el diagnóstico de la moral que hace, MacIntyre denuncia el surgimiento y la consolidación de una cultura emotivista como consecuencia del fracaso del proyecto de justificación racional de la moral que emprendieron los ilustrados; un proyecto que buscaba encontrar un fundamento racional para los preceptos morales que el sujeto moderno, desprendido de la tradición, de un esquema teleológico aristotélico o divino, había recibido. Con el emotivismo se llegó a creer y a defender que los juicios morales no pueden ser justificados racionalmente y que, en tanto que esto es así, cada cual, entonces, tiene sus propios valores, que no son más que la expresión de sus propias preferencias y sentimientos (*cfr.* MacIntyre, 2001, pp. 26 – 36); y no sólo esto, sino que también ahora, dicho sea con las palabras del mismo MacIntyre, “la gente, piensa, habla y actúa en gran medida como si el emotivismo fuera verdadero [...] El emotivismo está incorporado a nuestra cultura” (2001, p. 36).

3.1. El esquema teleológico de la moral⁷⁷

⁷⁷ Este esquema de MacIntyre fue presentado por el profesor Zúñiga en el curso “Ética MacIntyre”, dictado en el periodo Febrero – Junio del 2009. Para lo expuesto en este apartado yo hice la lectura directa del texto de MacIntyre, intentando dar cuenta de los propósitos de esta investigación, pero es necesario aclarar que llegué a la lectura del mismo y a fijar la atención sobre el esquema por lo planteado y discutido en ese curso que tomé con el profesor Zúñiga.

Antes de ocuparme de una de las consecuencias del emotivismo, que considero, con MacIntyre, de las más desafortunadas para la orientación ética del sujeto, a saber, el afrontamiento equívoco de los conflictos éticos, quiero referirme brevemente a lo que el autor describe como el esquema teleológico antiguo de la moral que fue modificado en la modernidad. Y hay que señalar que tal esquema es uno de los más importantes elementos que los defensores de la recuperación de la pregunta por la vida buena intentan retomar de la ética aristotélica.

El esquema —que, como bien señala MacIntyre, Aristóteles analiza en la *Ética Nicomáquea*— está configurado por tres elementos, vinculados esencialmente, estos son: una descripción de (i) “el-hombre-tal-como-es”, una concepción de (ii) “el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial (su *télos*)” y (iii) la ética como aquello que posibilita a los hombres entender cómo pasar del primer estado al segundo (*cfr.* MacIntyre, 2001, p. 76). En la modernidad el elemento *ii* es rechazado; se negó a la razón toda posibilidad de dar cuenta cabal del fin último del hombre y se rebatió la visión teleológica de la naturaleza humana. Esto se debió, entre otras cosas, al desarrollo de una concepción instrumental de la razón —aquella que Horkheimer llamaría en 1947 “razón subjetiva”⁷⁸— que reduce su

⁷⁸ En el primer capítulo de la *Crítica de la razón instrumental*, que lleva por título “Medios y fines”, Horkheimer hace una crítica de la razón subjetiva que en la modernidad vino a desplazar a la razón objetiva. Por razón subjetiva entiende aquella reducción de la función de la razón a la elección de los medios adecuados a unos fines “más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden” y la renuncia a una reflexión racional sobre los fines; sobre “la superioridad de una meta frente a otras”. La razón objetiva es la abandonada concepción de la razón como “fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo: en las relaciones entre los hombres y entre las clases sociales, en instituciones sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones” y la consecuente idea de que una de las funciones de la razón es reflexionar sobre cuáles fines son dignos de ser perseguidos por el hombre en tanto que hombre, más allá de los que apuntan a la mera autoconservación. Me permito citar en extenso esas iluminadoras líneas de Horkheimer, precursoras de las denuncias en contra de la instrumentalización de la razón.

función al cálculo; y en el ámbito práctico al dominio de los medios más eficaces para alcanzar un fin, sin poder pronunciarse sobre los fines mismos; sobre su “bondad”. Así como también a lo que se configuraría bajo la afirmación del principio de que no se puede derivar ningún *debe* de *es*; ninguna conclusión valorativa de premisas fácticas; el planteamiento de la denominada “falacia naturalista”. Y, además, el abandono de lo que MacIntyre llama “conceptos funcionales”; aquellos cuya definición debe hacerse necesariamente en términos de su función, y que implica la valoración en términos de bondad de los mismos. Uno de esos conceptos centrales en la tradición clásica aristotélica es, según MacIntyre, el de ‘hombre’, cuya definición remite a la posesión de una naturaleza esencial, así como también de una función esencial, en relación con la cual se puede caracterizar al ‘buen hombre’ (*cfr.* MacIntyre, 2001, p. 80 - 84).

Ella [la razón subjetiva] tiene que habérselas esencialmente con medios y fines, con la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden. Poca importancia tiene para ella la cuestión de si los objetivos como tales son razonables o no. Si de todas maneras se ocupa de fines, da por descontado que también estos son racionales en un sentido subjetivo, es decir que sirven a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación, ya se trate de autoconservación del individuo solo o de la comunidad, de cuya perdurabilidad depende el individuo. La idea de un objetivo capaz de ser racional por sí mismo —en razón de excelencias contenidas en el objetivo según lo señala la comprensión—, sin referirse a ninguna especie de ventaja o ganancia subjetiva, le resulta a la razón subjetiva profundamente ajena, aun allí donde se eleva por encima de la consideración de valores inmediatamente útiles, para dedicarse a reflexiones sobre el orden social contemplado como un todo.

Por más ingenua o superficial que pueda parecer esta definición de la razón, ella constituye un importante síntoma de un cambio de profundos alcances en el modo de concebir, que se produjo en el pensamiento occidental a lo largo de los últimos siglos. Durante mucho tiempo predominó una visión de la razón diametralmente opuesta. Tal visión afirmaba la existencia de la razón como fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo: en las relaciones entre los hombres y entre clases sociales, en instituciones sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones. Grandes sistemas filosóficos, tales como los de Platón y Aristóteles, la escolástica y el idealismo alemán, se basan sobre una teoría objetiva de la razón. Esta aspiraba a desarrollar un sistema vasto o una jerarquía de todo lo que es, incluido el hombre y sus fines. El grado de racionalidad de la vida de un hombre podía determinarse conforme a su armonía con esa totalidad. La estructura objetiva de ésta —y no sólo el hombre y sus fines— debía servir de pauta para los pensamientos y las acciones individuales. Tal concepto de la razón no excluía jamás a la razón subjetiva, sino que la consideraba una expresión limitada y parcial de una racionalidad abarcadora, vasta, de la cual se deducían criterios aplicables a todas las cosas y a todos los seres vivientes. El énfasis recaía más en los fines que en los medios. La ambición más alta de este modo de pensar consistía en conciliar el orden objetivo de lo ‘racional’, tal como lo entendía la filosofía, con la existencia humana, incluyendo el interés y la autoconservación [...] En el foco central de la *razón objetiva* no se situaba la correspondencia entre conducta y meta, sino las nociones —por mitológicas que puedan antojársenos hoy— que trataban de la idea del bien supremo, del problema del designio humano y de la manera cómo realizar las metas supremas” (Horkheimer, 1973, p. 16)

La modificación del esquema antiguo de la moral mediante el rechazo de la idea de un *télos* humano supuso un cambio en el elemento *iii*, en la ética⁷⁹. Si antes ésta se ocupaba de la determinación de aquello que permitiría al hombre alcanzar su fin —esto es, de la determinación de las disposiciones que configurarían el tipo de vida que le corresponde según su naturaleza; de las virtudes de una buena vida—, ahora la ética se convirtió en un conjunto de reglas y principios abstractos conducentes a una obediencia del deber hacia los demás y a garantizar el bien común y la convivencia pacífica entre los individuos de una sociedad, cuyo intento de justificación racional fracasó; y necesariamente tenía que fracasar, según MacIntyre, precisamente por el abandono de la tradición aristotélica, específicamente, por el rechazo de la noción de *télos*⁸⁰.

⁷⁹ “[...] Dado que toda la ética, teórica y práctica, consiste en capacitar al hombre para pasarlo del estadio presente a su verdadero fin, eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de *telos* deja como residuo un esquema moral compuesto por dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura [...]” (MacIntyre, 2001, p. 78).

⁸⁰ “Pero, ¿qué debemos elegir? Y ¿cómo debemos elegir? Aunque otro de los méritos de Nietzsche es que enlaza su crítica a las morales de la Ilustración con una apreciación del fallo de éstas en instrumentarse adecuadamente, dejando de lado el responder a la pregunta: ¿qué clase de persona voy a ser? De alguna manera es una pregunta ineludible, a la que cada vida humana se da una respuesta en la práctica. Pero para las morales típicamente modernas es una pregunta que sólo admite una aproximación indirecta. La cuestión primordial desde su punto de vista concierne a las reglas: ¿qué reglas debemos seguir? y ¿por qué debemos obedecerlas? Y no es sorprendente que haya sido ésta la pregunta primordial, si rememoramos las consecuencias de la expulsión de la teleología aristotélica del mundo moral. Ronald Dworkin ha argumentado recientemente que la doctrina central del liberalismo moderno es la tesis de que las preguntas acerca de la vida buena para el hombre o los fines de la vida humana se contemplan desde el punto de vista público como sistemáticamente no planteables. Los individuos son libres de estar o no de acuerdo al respecto. De ahí que las reglas de la moral y el derecho no se derivan o justifican en términos de alguna concepción moral más fundamental de lo que es bueno para el hombre. Al argumentar así creo que Dworkin ha identificado una actitud típica no sólo del liberalismo, sino de la modernidad. Las reglas llegan a ser el concepto primordial de la vida moral. Las cualidades de carácter se aprecian sólo porque nos llevarán a seguir el conjunto de reglas correcto [...]”. (MacIntyre, 2001, p. 152).

Habría que analizar con más detenimiento el estudio que hace MacIntyre de la historia que va desde el rechazo del esquema moral aristotélico, pasando por el proyecto ilustrado de justificación de la moral, hasta llegar a la crítica nietzscheana de una moral racional y al declive hacia el emotivismo, pero esto excedería los límites de la presente investigación y nos alejaría de la cuestión que había mencionado antes y de la quisiera ocuparme ahora, a saber, la de cómo el abandono de la idea aristotélica de un *téllos* de la vida humana tiene repercusiones negativas para la orientación moral del agente moral contemporáneo.

3.2. El yo moderno y la unidad de la vida

Las teorías morales modernas se han desarrollado bajo la idea de un “yo” que también es una construcción de la modernidad. Es la modernidad creadora de la idea de un sujeto capaz de desprenderse de toda tradición⁸¹, capaz de pensarse a sí mismo como mera consciencia desligada de todo contexto, de todo lo que lo precede, para encontrar en sí mismo la verdad. En el ámbito moral ese yo —que Taylor (1996) califica como “desvinculado”, “puntual”, “neutro”— se convertirá en la idea de un agente moral “capaz de salirse de todas las situaciones en que el yo esté comprometido, de todas y cada una de las características que uno posea, y hacer juicios desde un punto de vista puramente universal y abstracto, desgajado de cualquier particularidad social” (MacIntyre, 2001, p. 50). El “yo” así entendido amenazará una de las más importantes categorías morales que heredamos de la antigüedad y que, otra vez, está en el corazón de la ética aristotélica, a saber, la de *unidad de la vida humana*.

⁸¹ Esta es una de las ideas enfatizadas por el profesor Zúñiga en su curso sobre MacIntyre, “Ética” dictado en el periodo Febrero – Junio del 2009.

Concebir una vida humana como una unidad es pensarla dotada de una orientación que imprime coherencia a las acciones y proyectos de un ser humano, que de otra forma aparecerían fragmentados y desvinculados. MacIntyre, y también Taylor, insisten en el carácter narrativo de la vida humana. La pregunta por lo que se es y lo que se hace remite a la narración de una historia que va desde el nacimiento hasta la muerte y que tiene un carácter dramático; responderla es trazar un recorrido que va desde el pasado hacia el futuro y que hace inteligible el presente (*cfr.* MacIntyre, 2001, pp. 252 – 271 & Taylor, 1996, pp. 63 – 68). Así pues, frente al yo moderno desvinculado, un yo narrativo⁸².

La unidad de la vida como un todo sobre la que cada ser humano investiga es la unidad de una narración dramática, de una historia cuyo resultado puede ser un éxito o un fracaso para cada protagonista. De no ser así, carecería de aplicación la noción de un bien en general, cuya persecución a lo largo de la vida provee a ésta de cánones de éxito y fracaso. (MacIntyre, 1993, p. 69).

Esta idea de la vida humana como un todo está tan presente en la ética aristotélica que en la *Ética Nicomáquea* encontramos insistentemente la afirmación de que la felicidad requiere de una vida entera y el cuestionamiento de si habría que esperar a la muerte de un ser humano para poder considerarlo feliz, y si, incluso, una vez ha muerto las dichas o infortunios de sus seres queridos podrían afectarlo (*cfr.* EN I 1098a 18; 1100a 3; 1101a 14 – 20; 1101b 5).

⁸² “Por tanto, el concepto narrativo del yo requiere dos cosas. De un lado, soy aquello por lo que justificadamente me tengan los demás en el transcurso de una historia que va desde mi nacimiento hasta mi muerte; soy el *tema* de una historia que es la mía propia y la de nadie más, que tiene su propio y peculiar significado. Cuando alguien se lamenta —como hacen los que intentan suicidarse o se suicidan— de que sus vidas carecen de significado, a menudo y quizá típicamente lamentan que la narración de su vida se ha vuelto ininteligible para ellos, que carece de cualquier meta, de cualquier movimiento hacia un climax o un *telos*. De ahí que a tales personas les parezca que han perdido la razón para hacer una cosa antes que otra en ocasiones fundamentales de sus vidas”. (MacIntyre, 2001, p. 268).

Pero no se piense que la unidad equivale meramente al desarrollo biológico, a una secuencia que une nacimiento-desarrollo de la vida-muerte, y a la evaluación de los sucesos afortunados y desafortunados en el transcurso de ellos; al conjunto de los “pequeños momentos” buenos y malos acumulados a través del tiempo. Pensar la vida y vivirla en términos de unidad es proveerla de una orientación, de un fin, de un sentido que la hace comprensible y que, como sostiene MacIntyre, permite evaluarla en términos de éxito o fracaso; de una “vida echada a perder, malograda” o de una “vida lograda”. El carácter teleológico es una de las características fundamentales de una vida entera; de una vida evaluada como un todo. Y en tanto que esto es así, la vida adquiere su carácter narrativo: “[l]a unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda” —dice MacIntyre⁸³; así

⁸³ “[...] ¿en qué consiste la unidad de una vida individual? La respuesta es que es la unidad de la narración encarnada por una vida única. Preguntar ¿qué es bueno para mí? es preguntar cómo podría yo vivir mejor esa unidad y llevarla a su plenitud. Preguntar ¿qué es bueno para el hombre? es preguntar por lo que deban tener en común todas las respuestas a la primera pregunta. Pero es importante recalcar que el plantear de modo sistemático estas dos preguntas y el intento de responder a ellas son, tanto en los hechos como en las palabras, lo que proporciona su unidad a la vida moral. La unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda. La búsqueda a veces fracasa, se frustra, se abandona o se disipa en distracciones; y las vidas humanas pueden fallar también de todas esas maneras. Pero los únicos criterios de éxito o fracaso de la vida humana como un todo son los criterios de éxito o fracaso de una búsqueda narrada o susceptible de ser narrada. ¿Una búsqueda de qué?

Hay que repetir dos rasgos claves del concepto medieval de búsqueda. El primero es que sin un concepto parcialmente determinado del *telos* final, por lo menos, no puede existir principio alguno para una búsqueda. Se necesita algún concepto de lo bueno para el hombre [...] Pero, en segundo lugar, está claro que el concepto medieval de búsqueda no significa el ir tras algo que ya está adecuadamente caracterizado, como los mineros buscan oro o los geólogos petróleo. En el transcurso de la búsqueda y sólo mediante encuentros y enfrentamientos con los varios riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que proporcionan a cualquier búsqueda sus incidentes y episodios, se entenderá al fin la meta de la búsqueda. Una búsqueda siempre es una educación tanto del personaje al que se aspira, como educación en el autoconocimiento”. (MacIntyre, 2001, p. 269).

como también lo afirma Taylor (1996)⁸⁴—. Y esa búsqueda es la del *télos*; la del bien de nuestras vidas. Recordemos algunos pasajes de *EE* y *EN* citados antes. En éstos Aristóteles advierte la importancia de la unidad de la vida; la importancia que tiene para una vida individual que ésta esté informada y orientada hacia un fin.

Todo el que es capaz de vivir de acuerdo con su propia elección debe fijarse un blanco para vivir bien [...] y, manteniendo sus ojos en él, regular todos sus actos (pues el no ordenar la vida a un fin es señal de gran necedad), es preciso, pues, principalmente, determinar, ante todo, en sí mismo, sin precipitación y sin negligencia, en qué cosa de las que nos pertenece consiste el vivir bien y cuáles son las condiciones indispensables sin las cuales los hombres no lo poseen [...] (*EE* I 2, 1241b 6 – 15).

Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa —pues así se seguiría al infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro? [...] (*EN* I, 2, 1094a 20).

3.3. La diversidad de los bienes y la unidad de la vida

La fragmentación de la vida humana, la postulación de un yo desarraigado, desvinculado, puntual, neutro, desencarnado... y la concepción atomicista de la acción humana minarán la idea de una vida pensada y vivida como unidad; socavando la perspectiva de “la totalidad de una vida temporalmente desplegada y socialmente encarnada en una diversidad de relaciones” (MacIntyre, 1993, p. 68). Y con ello surgirá un yo “escindido”, “desgarrado”, “desamparado”, “emotivista”; un

⁸⁴ “[...] Puesto que no cabe más que orientarnos al bien y, al hacerlo, determinar nuestro sitio en relación a ello y, por consiguiente, determinar la dirección de nuestras vidas, inevitablemente hemos de entender nuestras vidas en forma de narrativa, como una ‘búsqueda’”. (Taylor, 1996, p. 68).

yo que se encuentra abocado a una multiplicidad de bienes que le plantean exigencias incompatibles y desprovisto de recursos para afrontar unos conflictos cuya resolución racional se plantea como imposible⁸⁵; un yo que “no puede hacer la historia racional de sus transiciones de un estado de compromiso moral a otro. Los conflictos íntimos son para él, *au fond*, la confrontación de una arbitrariedad con otra” (MacIntyre, 2001, p. 52).

Los bienes del ámbito familiar pueden plantearle a un sujeto exigencias que chocan con las exigencias de los bienes de su profesión; las exigencias de integridad personal pueden llegar a chocar con las exigencias del trabajo que se desempeña; los deberes como ciudadano de un país pueden llegar a verse en conflicto con los anhelos de fidelidad a las más profundas convicciones; el amor filial puede demandar exigencias opuestas a los anhelos de justicia y de cumplimiento de los deberes patrióticos⁸⁶. Estos conflictos que han sido planteados como “*límites de la racionalidad práctica*” (Lariguet, 2010), en tanto que no se concibe la posibilidad de una solución de los mismos que no sea arbitraria porque supuestamente no habría “criterios racionales de valoración” (MacIntyre, 2001, p. 50), y de los que se podría conceder que frecuentemente, o quizá siempre, implican una pérdida⁸⁷, pueden —como se puede apreciar en la lectura de Taylor

⁸⁵ Para un análisis detallado de la naturaleza y la tipología de los conflictos de valores puede consultarse Lemmon, E. J. (1962) y Williams, B. (1993). Este último fue discutido en el seminario temático “Problemas Éticos Actuales. Fundamentos del liberalismo: conflicto de valores” dictado por el profesor Zúñiga en el periodo académico Agosto – Diciembre de 2010.

⁸⁶ Caso que nos plantea Sartre en el *Existencialismo es un humanismo* para ilustrar su idea de “desamparo” (*Cfr.* s.f.: 44). Y que también es el de la Antígona, de Sófocles, aunque añadiendo las demandas de la ley natural.

⁸⁷ Esta es una idea en la que también ha insistido el profesor Zúñiga en sus seminarios, especialmente en el seminario “Problemas Éticos Actuales. Fundamentos del liberalismo: conflicto de valores” dictado en el periodo académico Agosto – Diciembre de 2010.

(2005), Nussbaum (1995)⁸⁸ y MacIntyre (2001); y dicho con las palabras de éste último— *ser vividos de mejores y peores maneras*; y esa manera de vivirlos conllevar al fracaso de la vida de un ser humano o a un florecimiento más pleno de la misma.

En la ética aristotélica encontramos recursos que permiten al ser humano vivir de mejor manera esos conflictos e idear una vida florecida en la que se aspire a integrar diversos bienes. La unidad de la vida —bajo la idea de un *télos* que se persigue, de una vida buena, y de las virtudes integradas a ella; así como también de la percepción y el cuidado del propio carácter—; la prudencia y la deliberación como criterios de la buena elección, constituyen esos valiosos recursos —se ha encargado de mostrarlo muy bien esa tradición neoaristotélica en la que he ubicado a MacIntyre⁸⁹, a Taylor, a Nussbaum y a Canto-Sperber, entre muchos más—.

Frente a un yo “escindido”, “desgarrado”, “desamparado”, “emotivista”, un ser humano que aspira a actuar *prudentemente*. El prudente, el *phrónimos*, es alguien que sabe cómo ejercer el juicio en casos particulares, es decir, sabe situar su acción en el contexto en el que se encuentra, en lo contingente, y con miras a un *télos*, que no

⁸⁸ “Las situaciones de conflicto pueden entenderse como una prueba de carácter. Estos casos nos brindan nueva información sobre cómo es y ha sido siempre el carácter del agente. Sin embargo, es preciso añadir que la experiencia de conflicto puede revelarse también como una ocasión que favorece el aprendizaje y el desarrollo personal. El significado profundo del proverbial *páthei máthos*, repetido justo antes y después del sacrificio de Ifigenia (177, 250), es que este tipo de situaciones difíciles, si uno se permite verlas y experimentarlas realmente, puede favorecer el propio desarrollo personal, dado que aporta mayor conocimiento de uno mismo y del mundo. El esfuerzo sincero por hacer justicia a todos los aspectos de una situación difícil, por ver y sentir todas sus facetas encontradas, puede mejorar la calidad de la deliberación en circunstancias futuras” (Nussbaum, 1995, p. 80. El énfasis es mío).

⁸⁹ “He apuntado que salvo que exista un *telos* que trascienda los bienes limitados de las prácticas y constituya el bien de la vida humana concebido como una unidad, ocurre que cierta arbitrariedad subversiva invade la vida moral y no somos capaces de especificar adecuadamente el contexto de ciertas virtudes [...]”(MacIntyre, 2001, p. 251).

es otro más que la búsqueda de una vida buena, elige de la “mejor manera posible”. Y este de la “mejor manera posible” implica a la luz de una previa deliberación, que muchas veces el conflicto exige que sea *ascendente*. Pero ese ejercicio de la prudencia requiere, además, de la percepción de la forma de la propia vida como un todo (Taylor, 2005)⁹⁰; de lo que se es y de lo que se aspira a ser, del propio carácter y de la forma de cuidarlo o de enderezarlo; de qué bienes se ajustan más dentro de la propia vida en el lugar y en el momento en que se encuentra (*cfr.* Taylor, 2005, p. 301)⁹¹.

[...] Algunos han objetado que Aristóteles parece caer en [una] confusión —o tal vez nos juega una mala pasada— en la discusión del bien [supremo] en la *Ética*, I, vii. En efecto, en un principio habla como si pudiera haber uno o varios de esos fines (por ejemplo, en 1097 *a* 24), pero más adelante parece inclinarse a suponer que sólo hay una meta última.

A mi modo de ver, es preciso hacer un desplazamiento de ese tipo. De hecho, la reflexión se divide en dos etapas, que Aristóteles tal vez no separa aquí: podemos determinar cuáles son los bienes que, a nuestro juicio buscamos ‘por sí mismos’, y también su ubicación relativa, si la hay. Pero a continuación, aunque veamos una pluralidad de fines últimos de igual rango, aún nos resta [*vivirlos*]; debemos idear, entonces, una vida en la cual puedan integrarse de algún modo, en alguna proporción, dado que toda vida es finita y no puede admitir una búsqueda ilimitada de ningún bien. Esta idea de una vida —o su concepción o su plan, si queremos hacer hincapié en nuestras facultades de conducirla— es necesariamente única. Si ese es nuestro fin último, sólo puede haber una.

La vida ética real se vive ineludiblemente entre la unidad y la pluralidad. No podemos eliminar la diversidad de los bienes (o al menos es mi argumentación contra la teoría moral moderna) ni la aspiración a la unicidad implícita en el hecho de conducir nuestra vida. Sostengo que Aristóteles lo sabía, y esa es otra de sus intuiciones fundamentales que nosotros, los modernos, olvidamos durante demasiado tiempo (Taylor, 2005, p. 302)⁹².

⁹⁰ Idea sobre la que también ha insistido el profesor Zúñiga en sus cursos e investigaciones.

⁹¹ En *EN* I 10, 1100b 35 ss. Aristóteles dice que: “[...] el hombre verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia, como un buen general emplea el ejército de que dispone para la guerra, y un buen zapatero hace el mejor calzado con el cuero que se le da, y de la misma manera que todos los otros artífices [...]”. Asimismo, frente a un conflicto el prudente actuará no apelando a reglas universales y a principios abstractos, ni se resignará a la supuesta arbitrariedad de cualquier decisión, pero elegirá y hará lo mejor *posible*.

⁹² Las modificaciones de la cita las introduzco siguiendo la versión en inglés, “Leading a life”, que aparece en Ruth Chang, ed., (1997).

CONCLUSIONES

No nos imaginamos a Platón y a Aristóteles más que con grandes togas de sabibondos. Eran gente honrada y, a semejanza de los demás, reían con sus amigos; y, cuando se divertieron haciendo sus Leyes y su Política, las hicieron como quien juega; era la parte menos filosófica y menos seria de su vida; la más filosófica era vivir simple y tranquilamente.

Pascal (cit. en Hadot, 1998, p. 10).

Desde el interior de este trabajo

Partiendo de la creencia de que una reflexión sobre el *télos* último puede tener influencia sobre la vida del ser humano, se buscó seguir una línea argumentativa que permitiera mostrar, primero, que tal creencia se puede justificar, y, segundo, *cómo* es que se da tal influencia del conocimiento del *télos* en una vida y *hasta qué punto* llega, cuáles son sus alcances y límites.

Fue así entonces como se inició con una revisión de la concepción teleológica de Aristóteles, de la que se extrajo la siguiente premisa. Las cosas por naturaleza, los entes naturales, tienen un fin (*télos*), y el fin es “aquello para lo cual, y el principio de la definición y del concepto” (*Fís.* II 9, 200a 34). La causa final y la causa formal se funden: la definición de la esencia contiene necesariamente aquello para lo cual algo es. La causa final remite a la *entelécheia*, a la actualización de lo potencial, y opera en el proceso de cambio como impulso, en tanto que es aquello en vistas a lo cual se da el movimiento, pero también es logro, realización consumada, es decir, también es la actualización de la forma potencial.

Se mostró, siguiendo la argumentación de Aristóteles, que de lo anterior se desprende que el hombre, como los demás seres de la naturaleza, debe tener un fin último. El *télos* del hombre está dado por su *érgon*, por su función propia. Y ésta se determina atendiendo a su esencia, a su forma. El hombre *es* un animal poseedor de *lógos*, esto es lo propio de él y su diferencia específica, por lo tanto su función propia será una actividad del alma según la razón. Como se acepta que la felicidad es obrar bien y vivir bien —es decir, ejercitar la razón bien, esto es, de acuerdo con la(s) virtud(es)— entonces el *érgon* del hombre es la felicidad.

Se concluyó, a partir de lo anterior —y de la mano del Filósofo—, que el *télos* del hombre se alcanzaría a través de un ejercicio constante de las excelencias humanas de que el hombre es capaz; del ejercicio de las virtudes intelectuales y de las virtudes éticas, y que cuando el hombre no desarrolla su función propia adecuadamente, es un ser humano incompleto, que no tiene una vida plenamente humana.

Acercándonos a la psicología de la acción humana —con el fin de mirar cómo se podía articular con lo anterior en esa línea argumentativa que se estaba trazando—, se planteó lo siguiente. El movimiento local humano, la acción, se origina a partir de un objeto deseable; el objeto deseable es aquello que aparece como bueno al animal, en el sentido de ser perseguible, y se convierte en el fin de la acción. En este movimiento intervienen dos conjuntos de elementos: los referidos al deseo (*órexis*) y los referidos al pensamiento (*noûs*), además de la elección (*proáiresis*), que, al ser un deseo deliberado, se sitúa entre los dos. La acción humana puede ser explicada mediante el silogismo práctico de la siguiente manera: hay una *boulesis* (deseo racional) referida al fin del movimiento, ésta se configura

como premisa mayor; hay también una premisa menor que remite a los medios por los cuales se puede alcanzar el fin referido en la premisa mayor, y que constituye el factor cognitivo involucrado en la acción; finalmente, hay también un nuevo deseo que surge de la deliberación, un deseo deliberado, esto es, la elección; y como conclusión del razonamiento, se sigue la acción.

El movimiento local humano —podemos pensar en una acción concreta con un fin particular— se inscribe, sin embargo, en un proceso más amplio que el explicado en el silogismo práctico. Habría un tramo en el que se involucra la adopción de un modo de vida, que puede ser fruto de una deliberación que, en tanto que versa sobre el fin último de la vida, es de carácter ascendente; ésta es la que el Filósofo llama *euboulía*, buena deliberación, y es la que realiza el *phrónimos*. El asunto sobre el que versa la deliberación del hombre prudente es sobre la vida que más le conviene llevar en tanto que ser racional; el prudente delibera sobre el bien y el mal humanos, y sobre su propio bien particular. Pero además el prudente es el que con miras a un *télos*, a una vida buena, sabe elegir bien el curso de acción en una situación concreta.

Mi tesis es que la deliberación ascendente puede modificar la concepción de vida buena que se tiene y se persigue, y conllevar a la elección de un modo de vida bueno que repercutirá necesariamente en los deseos particulares, en las *bouléseis*, que ponen en movimiento al hombre en las acciones particulares. Quien ha errado en la orientación de su vida hacia la felicidad puede darse cuenta de su mal obrar a través de aquel ejercicio de la razón que consiste en reflexionar sobre el *télos* último de la vida humana; sobre aquello a lo que se está llamado a ser en tanto que ser racional y sobre cómo perseguirlo en las acciones, que dadas las particularidades de lo que ese individuo concreto es, debería elegir y realizar. Puede, entonces, ese

individuo reconducir su vida hacia el verdadero bien, hacia una vida humana buena, mediante una modificación del conjunto de sus *bouléseis* particulares a la luz del esclarecimiento de su *télos*, de la vida buena —he aquí un intento de respuesta al “cómo” de la pregunta central de la investigación—.

Pero esto sería sólo el comienzo de una reorientación de la vida —y entonces el “hasta qué punto” de esa pregunta orientadora se muestra aquí—. Conocer no es suficiente para ser bueno; para ser feliz. Pues, así como a través de la realización de acciones malas, o equívocas, el agente moral fue consolidando un determinado carácter que le imprime una fuerza motivacional mayor a ciertos deseos, ahora tendrá que hacer esfuerzos para lograr que el deseo dominante, en el contexto de las acciones particulares, sea siempre el deseo deliberado que está en conformidad con su *boúlesis* general de una vida feliz tal y como la elegiría el *phrónimos*.

Es esta la línea argumentativa que seguimos en la lectura de los escritos de Aristóteles y en la escritura de este trabajo.

Finalizamos esta investigación revisando, de la mano de MacIntyre y Taylor, el rechazo de la visión teleológica del ser humano, e intentando seguir la idea de unidad de la vida humana y su carácter narrativo. Se dijo entonces que pensar la vida y vivirla en términos de unidad es proveerla de una orientación, de un fin, de un sentido que la hace comprensible y que, como sostiene MacIntyre, permite evaluarla en términos de éxito o fracaso; de una “vida echada a perder, malograda” o de una “vida lograda”. El carácter teleológico es una de las características fundamentales de una vida entera; de una vida evaluada como un todo. Y en tanto que esto es así, la vida adquiere su carácter narrativo: “[l]a unidad de la vida

humana es la unidad de un relato de búsqueda” (MacIntyre, 2001, p. 269). Esa búsqueda es la del *télos*; la del bien de nuestras vidas.

En diálogo con algunos planteamientos y posturas éticas contemporáneas se señaló lo siguiente. La fragmentación de la vida humana, esto es, la postulación de un yo desarraigado, desvinculado, puntual, neutro, desencarnado... y la concepción atomista de la acción humana, minarán la idea de una vida pensada y vivida como unidad. Esto es lo que sucede con el paso a la modernidad. Se sugirió que frente a ese yo que es fruto de la modernidad, es necesario plantear la idea de un *yo encarnado*; que sería un ser humano que aspira a actuar *prudentemente*, a ser un *phrónimos*.

Hacia el exterior de este trabajo

Desde una perspectiva aristotélica, las cuestiones planteadas por el filósofo moral y las planteadas por la persona corriente son hasta cierto punto inseparables. Así sucede con las cuestiones que aparecen al emprender la investigación: la persona corriente preguntándose «¿qué es mi bien?» y «¿qué tipo de acciones lo procuran?», y el filósofo moral investigando «¿qué es *el* bien para los seres humanos?» y «¿qué *tipo* de acciones alcanzan *el* bien?». Cualquier intento sistemático y tenaz de dar respuesta a alguno de estos grupos de cuestiones lleva inmediatamente a preguntar por el otro. El filósofo moral ha de reconocer que toda descripción correcta del bien humano es incompleta e inadecuada, a menos que, y hasta que, tenga en consideración el modo en que cada persona corriente, incluido él mismo, puede dirigirse hacia su bien particular. Si yo, como persona corriente, me pregunto qué bien es ese que está en juego para mí aquí y ahora, en esta situación particular, ineludiblemente me veo abocado a ir a la cuestión filosófica: «¿qué es en general el bien para alguien como yo, con una historia particular, y en esta situación concreta?». Lo cual nos remite a su vez a la cuestión filosófica fundamental: «¿qué es el bien como tal para los seres humanos en tanto que humanos?» (MacIntyre, 1993, p. 63).

Estas palabras de MacIntyre son aquí sólo un pretexto para decir que desde nuestras perplejidades, y desde una perspectiva aristotélica, hemos intentado ser

felices; que como Aristóteles, empezamos a reír más con los amigos y a vivir más simple y tranquilamente; a *vivir* más sería y filosóficamente. Y seguimos empeñados en nuestra búsqueda; conduciendo nuestra vida, con manos temblorosas y visión un tanto nublada a veces, pero apuntando al blanco. Si este trabajo tiene algún mérito, no es más que éste.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos de Aristóteles y sus abreviaturas

[DA] *Acerca del alma*

(1995) *Acerca del alma* (trad. Tomás Calvo Martínez). Barcelona: Planeta-De Agostini.

[EE] *Ética Eudemia*

(1985) *Ética a Nicómaco* (trad. M. Araujo & J. Marías). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

[EN] *Ética Nicomáquea*

(1985) *Ética a Nicómaco* (trad. M. Araujo & J. Marías). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

(1988) *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia* (trad. Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos.

(2009) *The Nicomachean Ethics* (trad. David Ross). Oxford: Oxford University Press.

[Fís.] *Física*

(1998) *Física* (trad. Guillermo R. De Echandía). Madrid: Gredos.

[MA] *Movimiento de los animales*

(2000) *Partes de los animales, Marcha de los animales, Movimiento de los animales* (trad. Elvira Jiménez). Madrid: Gredos.

[Met.] *Metafísica*

(1970) *Metafísica* (trad. Valentín García Yebra). Madrid: Gredos.

(1984) *The Complete Works of Aristotle* (ed. Jonathan Barnes). New Jersey: Princeton University Press.

[PA] *Partes de los animales*

(2000) *Partes de los animales, Marcha de los animales, Movimiento de los animales* (trad. Elvira Jiménez). Madrid: Gredos.

[Pol.] *Política*

(1988) *Política* (trad. Manuela García Veldés). Madrid: Gredos.

[Prot.] *Protréptico*

(2006) *Protréptico. Una exhortación a la filosofía* (Ed. Bilingüe Carlos Megino Rodríguez). Madrid: Adaba Editores.

[Ret.] *Retórica*

(1999) *Retórica* (trad. Quintín Racionero). Madrid: Gredos.

Otros textos

Ambrose, Z. P. (1965). "The Homeric Telos". *Glotta*, (43), 38-62. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/40265954>.

Aubenque, P. (1974). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.

Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.

Barnes, J. (1993). *Aristóteles*. Madrid: Cátedra.

Bermúdez, J. P. (en prensa). "Practical reason, habit, and care in Aristotle." *Praxis Filosófica*.

Bradie, M. & Miller, F. D. (1984). "Teleology and Natural Necessity in Aristotle". *History of Philosophy Quarterly*, 1(2), 133-146. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/27743674>

Bravo, F. (1992). *Ética y razón*. Caracas: Monte Avila Editores.

Canto-Sperber, M. (2001). "La felicidad". *Diccionario de ética y filosofía moral*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Cooper, J. M. (1986). *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Frankena, W. (1965). *Ética* (trad. Carlos Gerhard). México, D. F.: U.T.E.H.A.
- Frede, D. (2003). "The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle". *Essays on Aristotle's De Anima* (Ed. Amélie Oksenberg Rorty & Martha C. Nussbaum). Oxford: OUP, 279-296.
- Gagin, F. (2014). "El filósofo de la vida –El método de la vida". *La praxis filosófica*, 1, 243-259.
- Gomez Espindola, L. L. (2015). "De la posibilidad a la necesidad en el ámbito de la acción. Sopesando las lecturas deterministas e indeterministas de Aristóteles". *Ideas y Valores*, 64(158), 169-197.
- González Valencia, D. N. (2012). *El paradigma ético de Aristóteles como alternativa frente al relativismo y al procedimentalismo* (Tesis de pregrado, Universidad del Valle, Colombia) Recuperado de <http://hdl.handle.net/10893/8704>.
- Gottself, A. (1976). "Aristotle's Conception of Final Causality". *The Review of Metaphysics*, 30 (2), 226-254.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* (trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heller, A. (1983). *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona: Península.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental* (trad. H. A. Murena y D. J. Vogelmann). Buenos Aires: Sur.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia* (trad. Joaquín Xiral). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lariguet, G. (2010). "Los dilemas morales *qua* límites de la racionalidad práctica". *Diánoia*, 55(64), 71-108. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502010000100004&lng=es&tlng=es.

- Lear, J. (1994). *Aristóteles. El deseo de comprender*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lledó, Emilio. (1994). *Memoria de la ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*. Madrid: Taurus.
- MacIntyre, A. C. (1993). "Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes". *Convivium* [en línea] 5, 63-80. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/73305>.
- MacIntyre, A. C. (2001.) *Tras la virtud* (trad. Amelia Valcárcel). Barcelona: Crítica.
- Marías, J. (1980). *Historia de la filosofía*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente.
- Meyer, S. S. (1992). "Aristotle, Teleology, and Reduction". *The Philosophical Review*, 101(4), 791-825.
- Meyer, S. S. (2008). *Ancient Ethics: A Critical Introduction*. London and New York: Routledge.
- Montserrat T., J. (1997). "La gnosis". *Historia de la filosofía antigua* (ed. Carlos García Gual). Madrid: Trotta.
- Morales, F. (2003). "Libertad y deliberación en Aristóteles". *Ideas y Valores*, 55 (121), 81-93
- Moss, J. (2011). "'Virtue makes the goal right': Virtue and *Phronesis* in Aristotle's Ethics." *Phronesis* 56:3, 204-261.
- Nussbaum, M. C. (1995). *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor.
- Oriol S., M. (2004). "La estructura del silogismo práctico en Aristóteles". *Revista de Filosofía*, 29 (1), 53-75.
- Price, A. W. (2011a). *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Price, A. W. (2011b.) "Aristotle on the Ends of Deliberation". *Moral Psychology and Human Action in Aristotle* (Eds. Michael Pakaluk and Giles Person). Oxford: Oxford University Press, 135-158.

- Ramos-Umaña, L. (2012). *Sobre la formación del carácter en Aristóteles* (Tesis de maestría inédita). Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, D.F., México.
- Sartre, J. P. (s.f.). *El existencialismo es un humanismo*. Recuperado de <http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20pdf%20de%20trabajo%20umsh/Leer%20escribir%20PDF%202014/Sartre-existencialismoeshumanismo.pdf>.
- Segvic, H. (2011). "Deliberation and Choice in Aristotle". *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. (Eds. Michael Pakaluk and Giles Person). Oxford: Oxford University Press, 159-185.
- Seneca. (1984). *De la brevedad de la vida y otros diálogos* (trad. Juan Carlos García Borrón). Madrid: SARPE.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad* (trad. Pablo Carbajosa Pérez). Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo* (trad. Ana Lizón). Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1997). "Leading a Life". *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Ed. Ruth Chang. Cambridge: Harvard University Press, 170-183.
- Taylor, C. (2005). "La conducción de una vida y el momento del bien". *La libertad de los modernos* (trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Amorrortu, 283-302.
- Tugendhat, E. (1988). "Ética antigua y moderna". *Problemas de la ética* (trad. Jorge Vigil). Barcelona: Crítica, 38- 65.
- Vigo, A. (2010). "La concepción aristotélica del silogismo práctico: En defensa de una interpretación restrictiva" *Diánoia*, 55(65), 3-39. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502010000200001&lng=es&tlng=es.
- Vigo, A. (2012). "Deliberación y decisión según Aristóteles". *Topicos (México)*, (43), 51-92. Recuperado de

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-66492012000200003&lng=es&tlng=es.

Zúñiga B., J. (2015). “Deber y felicidad como temas fundamentales de ética”. *Transformaciones del pensamiento ético* (ed. Raúl Cuadros Contreras). Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas.

Zúñiga B., J. (en prensa). *Problemas éticos fundamentales en el mundo contemporáneo*. Cali: Editorial Universidad del Valle.

Recursos electrónicos

Perseus Digital Library. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> (ed. Crane, G. R.). TUFTS University.

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

SEMINARIO TEMÁTICO:
TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA ACCIÓN
PROFESORA:
LAURA LILIANA GÓMEZ ESPÍNDOLA

ESTUDIANTE:
DOLLY GONZÁLEZ VALENCIA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
FEBRERO — JUNIO DE 2013
(06-05-2013)

Reseña

“Aristotle and the Pursuit of Happiness”

Meyer, Susan S. (2008) *Ancient Ethics*. London: Routledge. pp. 50–94

En *Ancient Ethics*, Susan Meyer examina las grandes éticas de la antigüedad empezando por Platón, pasando por Aristóteles y Epicuro, hasta llegar a los estoicos. “Aristotle and the Pursuit of Happiness” es el tercer capítulo del libro; en éste Meyer presenta de manera crítica los planteamientos centrales de la ética de Aristóteles. El capítulo está dividido a su vez en dieciséis apartados, de los cuales presentaré las ideas centrales, agrupándolos en algunas ocasiones.

Meyer se ocupa principalmente de los planteamientos de Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*. Y empieza por señalar que los objetivos de Aristóteles en la tal obra son básicamente tres: (i) clarificar la noción de *eudaimonía*, (ii) resolver (sellar) la disputa sobre las respuestas dadas a la pregunta por qué es la *eudaimonía*, y (iii) ofrecer consejo práctico acerca de cómo alcanzar la *eudaimonía*. Según Meyer este último es el más importante (cf. Meyer, 2008: 50)

1. La felicidad como el fin de la vida (“*Happiness as the goal of life*”)

Como bien lo señala la autora, antes de dar respuesta a la pregunta ¿qué es la felicidad? Aristóteles se ocupa de clarificarla. Y en esta clarificación dos caracterizaciones preliminares de la felicidad son fundamentales, a saber: (i) la *eudaimonía* o felicidad es nuestro fin último (*télos*) de la vida, es aquello por lo cual hacemos todo lo que hacemos y (ii) *eudaimonía* significa obrar bien (*eu prattein* – *doing well*) y vivir bien (*eu zēn* – *living well*). Respecto a esto último hay que señalar que, al hablar de *eudaimonía* Aristóteles se refiere, dice Meyer, a la *bondad* de una vida sin entrar a determinar inicialmente qué sea aquello que hace buena esa vida. La primera caracterización (i) es analizada por Meyer a lo largo del primer apartado de este capítulo. Veamos.

Meyer analiza la noción de *télos*. *Télos* en sentido aristotélico es algo hacia lo que se está dirigido, orientado (... *is something aimed at*), y en el caso de la actividad humana, un *télos* es el sentido, propósito (*point*) o razón por la cual se hace algo, y en todas las actividades humanas esta característica está siempre presente. Todas las actividades y acciones que realizamos, las llevamos a cabo siempre con miras a algún fin, con algún propósito, por alguna razón (cf. Meyer, 2008: 51). Y entre los fines (*telē*) que perseguimos hay (a) unos que son perseguidos por otros ulteriores y (b) unos fines que son perseguidos por ellos mismos. Esta distinción es importante, porque son estos últimos fines los que impiden que la cadena de fines se convierta en un regreso al infinito; es el hecho de que haya algo deseado por sí mismo lo que le da a la secuencia de actividades un sentido. Así se explica, dice Meyer, la afirmación aristotélica de que a menos de que haya algo que queramos por sí mismo, nuestro deseo será vacío y vano (cf. 2008: 52).

Entre los fines que son perseguidos por ellos mismos hay, no obstante, uno con vistas al cual¹ todos los demás fines, incluso éstos que se persiguen por ellos mismos, son perseguidos. Este fin es la felicidad. Así,

¹ “*For the sake of*”: “con vistas a”, “a causa de”. Véase Meyer, 2008: 89 N. 8

(a) y (b) son perseguidos por la felicidad, y esta es el fin de fines, el fin más último de todos; la felicidad, señala Meyer, no es simplemente *un* fin de nuestras acciones, es *el* fin de ellas (2008: 52). Cosas como el placer, el honor, la prosperidad, la salud, los amigos y la familia son cosas que deseamos por sí mismas, pero incluso estas cosas las perseguimos con vistas a la felicidad.

Meyer insiste en que cuando Aristóteles habla de la estructura teleológica de las actividades y acciones humanas, está partiendo de un dato constatable, no está planteando un *deber ser*. No es que *debamos perseguir* un fin último de nuestra vida, es que *de hecho lo hacemos* (y en este “lo hacemos” se incluye no sólo a los filósofos y a los monomaniáticos, sino también a las personas comunes). Es este hecho lo que nos permite aplicar la idea de *unidad* a la vida: el que persigamos un fin en la vida es lo que unifica las actividades que desarrollamos y lo que nos permite establecer jerarquías entre ellas; unas actividades son perseguidas con vistas a otras más elevadas. Nuestra vida entonces no es una colección aleatoria y azarosa de acciones: en tanto que seres que perseguimos fines, en tanto que seres teleológicos, no solamente tenemos unos propósitos para las cosas particulares que hacemos, sino que nuestra vida como un todo supone una coherencia y una estructura que atraviesa todas las diferentes actividades que hacemos (cf. 2008: 53-54).

Esta idea, dice Meyer, podría conducir a malinterpretaciones como que “al perseguir la felicidad, el fin último de uno en la vida es la única cosa que uno persigue o desea por causa de ella misma” (2008: 54). Sin embargo –arguye Meyer–, Aristóteles insiste en que “nosotros deseamos ciertas cosas por ellas mismas además de que las deseamos también con vistas a la felicidad” (2008: 54). El énfasis que hace Meyer en esto obedece a la necesidad de dar cabida a una variedad de fines que perseguimos en nuestras vidas y que valoramos *por ellos mismos* (la paternidad, una profesión, la jardinería), mientras los perseguimos, además, con vistas a la felicidad. “Entonces la clave para entender la búsqueda de la felicidad [concluirá Meyer], tal como Aristóteles la concibe, es comprender lo que implica perseguir algo por sí mismo *además de* ‘con vistas a (a causa de)’ un fin ulterior”² (2008: 54).

2. La elección de las vidas: ¿‘vida ética o vida intelectual’ o ‘vida ética y vida intelectual’? (“*The choice of lives: EN I.5 and X.7-8*”, “*The political life*” y “*Philosophy in the political life*”)

En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles identifica tres contendores para la vida feliz: la vida de placer, la vida política y la vida de reflexión (*theoretikos*), sucintamente añade a éstas la vida de riquezas. La vida de placer es descartada por Aristóteles en tanto ésta sería una vida de bestias, igualmente la vida de riquezas es rechazada, puesto que el dinero se busca con miras a algo más. Los dos grandes contendores para la vida feliz resultan siendo entonces la vida política y la vida reflexiva. De la primera se ocupa Aristóteles en *EN* I.5 y de la segunda en *EN* X.7-8.

La vida reflexiva consiste exclusivamente en la reflexión (*theoria*) sobre las verdades eternas, es la vida del intelecto, a través de la cual se comprende lo verdaderamente real y divino. Esta es, según Meyer, una versión del retrato del filósofo que hace Platón en la *República*. En contraste con la vida política, la vida de reflexión está estrictamente focalizada, incluso se podría decir que es una vida monomaniática; los asuntos sociales, corporales y emocionales son evitados. La vida de reflexión apunta a que lleguemos a ser como los dioses (2008: 55). Pero aunque esta vida cuente como superior, no es una vida que el ser humano sea capaz de llevar. Para los seres humanos, insiste Meyer, la vida feliz es lo que Aristóteles llama *EN* I.5 “la vida política”, esto es, la vida de una persona que participa de los asuntos de la *polis*, quien ejerce excelencias como la justicia, el coraje, la temperancia y las demás excelencias propias de la vida pública y de la vida privada.

² “So the key to understanding the pursuit of happiness, as Aristotle conceives it, is to grasp what is involved in pursuing something for its own sake *as well as* ‘for the sake of’ a further goal”.

La vida política comprende entonces el ejercicio de todas las excelencias éticas (*êthikê aretê*). La persona ética, es decir, la que cultiva las excelencias éticas, organizará su actividad en orden a un sólo fin: “lo admirable”. (cf. Meyer, 2008: 56). Por lo tanto, lo *kalón*, esto es, lo admirable, y lo *aischron*, es decir, lo vergonzoso, será lo que se perseguirá y lo que se evitará, respectivamente, en todas nuestras actividades, las cuales comprenden los ámbitos privado, social y político. Y como lo había hecho antes, Meyer insiste en que señalar que lo *kalón* es el fin último de la vida política, es decir, aquello con vistas a lo cual se persiguen los otros fines, no implica que tal vida sea una vida monomaniática, una vida *empobrecida*, puesto que:

Una vida dedicada a la persecución de lo *kalón* puede involucrar la búsqueda de una amplia variedad de fines que son valorados y perseguidos por ellos mismos, mientras la persecución de estos por parte de una persona esté regulada o limitada por su búsqueda del fin último. Ciertamente, esta vida debe contener estos otros fines, o de lo contrario esta persona será incapaz de hacer la mayoría de elecciones a las que se enfrenta en la vida (Meyer, 2008: 58).³

Después de haber analizado el fin de la vida política, Meyer se ocupa del lugar que tiene la filosofía, la actividad reflexiva, en aquella. Aunque los seres humanos debamos vivir una vida política en vez de una vida de reflexión, la actividad de reflexión continúa siendo una parte importante de la vida humana, la mejor parte, y por eso debe permanecer como algo por lo que hay que esforzarse: “llegar a ser como los inmortales” al ocuparnos de ella. La actividad de reflexión es la más completa y autosuficiente, características éstas que son propias del *télos* último. Meyer sostiene que la actividad de la reflexión es el fin (*goal*) de la vida ética. Esto, sin embargo, plantea una paradoja (*puzzle*): si, como hemos visto, la vida ética tiene su propio *télos*: lo *kalón*, ¿cómo puede ésta perseguirse también con vistas a la reflexión? (cf. 2008: 59)⁴.

Un primer paso para responder esta cuestión consiste en apelar a la idea de que hay cosas que se persiguen por ellas mismas y también con vistas a un fin ulterior, este sería el caso de la actividad ética: se persigue por ella misma, pero también con vistas a la actividad de reflexión (*theoria*). Se supone entonces que la búsqueda de la reflexión regula la búsqueda de la actividad práctica. Pero aquí surge otra cuestión: ¿acaso, no implica esto que los compromisos de uno hacia los ideales éticos es sólo provisional?⁵, ¿No podría el fin de la vida ética, determinado por lo *kalón*, ser impedido o verse comprometido al ser subordinado a la persecución de oportunidades para ejercer la actividad de reflexión? (cf. Meyer, 2008: 59).

Meyer responderá estas cuestiones insistiendo en que, aunque haya un compromiso superior con la reflexión, un compromiso que determina si una persona debería, en un caso dado, ocuparse de la actividad práctica en oposición a la opción de ocuparse de la actividad reflexiva y cuándo, tal compromiso no compromete su capacidad de conducirse por los estándares de lo *kalón* cuando se ocupa de búsquedas prácticas. Esto es, entre la reflexión y la actividad práctica la persona debería escoger ocuparse de la reflexión porque ésta es un fin superior, más elevado, pero esta misma elección no deberá hacerla cuando las circunstancias en que se ocuparía de la reflexión sean vergonzosas (*shameful*), esto es, cuando se alejen del fin de la vida ética, de lo *kalón* (cf. Meyer, 2008: 61). “Pero, [finalmente concluye Meyer] ya que la *theoria* es la mejor actividad en la vida, no simplemente otra meta para ser regulada por lo *kalón*, una persona cuyo

³ “A life devoted to the pursuit of the *kalon* can involve the pursuit of a wide variety of other goals that are valued and pursuit for their own sakes, as long as a person’s pursuit of the is regulated or limited by her pursuit of the ultimate goal. Indeed, it must contain such goals, or else she will be unable to make most of the choices she faces in life”.

⁴ “[...] We have just seen that the ethical life has its own *télos*: abiding by the *kalon*. How can it also be for the sake of reflection?”

⁵ “Does this not imply that one’s commitment to ethical ideals is only provisional? For example, if I can finance a year’s sabbatical by embezzling some money (let us assume that this will allow me to engage in uninterrupted *theoria*), why should I not do it? Yes, it would be shameful and unjust, but if it goes undetected, is it not an excellent means to my highest and most important goal of engaging reflection? The worry in its general form is that the goal of the ethical life, abiding by the *kalon*, may be impeded or compromised by being subordinated to the pursuit of opportunities for reflection”.

fin más elevado es ocuparse de la reflexión, está obligada (no sólo autorizada) a ocuparse de la reflexión cuando ésta es una alternativa genuina a la actividad práctica” (2008: 61)⁶.

Según lo que hemos visto, la propuesta interpretativa de Meyer consiste, entonces, en una integración de la vida ética (vida política dedicada a la actividad práctica, al ejercicio de las virtudes) y de la vida intelectual (vida filosófica dedicada a la actividad reflexiva, a la comprensión de las verdades eternas) como partes integrantes de la vida feliz para el hombre:

Desde la perspectiva de Aristóteles, vivir una vida ética y ocuparse de la actividad intelectual reflexiva son las dos cosas más grandes de las que el ser humano es capaz. Una vida feliz las contendrá a las dos. La mayor parte de la vida consistirá en actividades prácticas, que ejercitan las virtudes del carácter. Mucho menores serán los episodios de la actividad reflexiva, pero éstos son mucho más importantes, y uno no puede llevar una vida humana excelente sin ocuparse de la reflexión. ‘Porque aunque esta parte sea pequeña, el grado por el cual ésta sobrepasa a todas las cosas en poder y dignidad es mucho más grande’ (Meyer, 2008: 62).⁷

3. La función humana (*The human function*)

Con la intención de mostrar por qué para Aristóteles tanto la vida ética como la vida filosófica cuentan como felices (*eudaimón*), Meyer se ocupa del llamado “argumento de la función”. En contraste con la vida de placer, la vida ética y la vida filosófica son propiamente humanas, en tanto que involucran el uso de la capacidad que distingue al ser humano de los otros animales, a saber, la razón. Y el ejercicio de la razón al ser la actividad distintiva del ser humano es entonces la función del hombre. Ahora bien, se pregunta Meyer: (i) ¿por qué piensa Aristóteles que el ser humano tiene una función y que esa función es el uso de la razón? Y (ii) ¿incluso, si el uso de la razón es la función humana, cómo puede esto ayudarnos a responder la pregunta sobre la felicidad? (cf. Meyer, 2008: 62).

En cuanto a (i), Meyer señala que para Aristóteles el que algo tenga un *érgon* (función) significa que algo tiene una actividad característica, esto es, su *érgon* es tal actividad. Así, la función de X es aquello que X hace en tanto que es X. La función de un ser humano, por lo tanto, es aquello que un ser humano hace en tanto que es un ser humano. Un ser humano particular es muchas cosas además de ser humano, puede ser un bailarín o un carpintero, y en tanto que es esto, su función es bailar o construir. Un ser humano es también una cosa viviente, y en cuanto tal su función es crecer, conservarse y reproducirse. Un ser humano es también un animal, y como animal su función es percibir, desear y moverse. Pero como ser humano, en tanto que ser humano, su función es realizar una cierta actividad que lo distingue de los otros animales; tal función es, según Aristóteles, el uso de la razón (cf. 2008: 62).

Veamos ahora (ii). Meyer había señalado que una de las definiciones preliminares de felicidad en *EN* era “obrar bien” (*doing well*) o “vivir bien” (*living well*). De esta definición Aristóteles extrae la conclusión de que la felicidad es la realización de la función humana, porque “obrar bien” para un ser humano será hacer bien *aquello que el ser humano hace en tanto que (como) ser humano*. Y como el ser humano en tanto que ser humano usa la razón se sigue, entonces, que para un ser humano obrar bien es usar bien la razón. Esto significa que la felicidad es la actividad excelente de la razón (*excellent activity of reason*), el ejercicio de la excelencia (*aretê*) de la razón, en términos aristotélicos (cf. 2008: 63).

⁶ “But since *theoria* is the best activity in life, not simply another goal to be regulated by the pursuit of the *kalon*, a person whose highest goal is to engage in reflection is mandated (not just permitted) to engage in reflection when it is a genuine alternative to practical activity”.

⁷ “In Aristotle’s view, living an ethical life and engaging in reflective intellectual activity are the two greatest things of which a human being is capable. A happy life will contain both. The greatest bulk of that life will consist of practical activity, which exercises the virtues of character. Much smaller in bulk will be the episodes of reflective activity, but these are far more important, and one cannot lead an excellent human life without engaging in reflection. ‘Even though it is small in bulk, the degree to which it surpasses everything in power and dignity is far greater’ (*EN* 1177b34-1178a2)”

El argumento de la función

1. La felicidad es “obrar bien”. (1095a18-20; implícito (*unstated*) en EN I 7)
2. “Obrar bien” para un ser humano es realizar la función humana bien. (1098a8-11, 14-16)
3. La función humana es ejercitar la razón. (1098a7)
4. Por lo tanto, la felicidad para un ser humano consiste en usar la razón bien. (*unstated*, de 1, 2, 3)
5. Por lo tanto, la felicidad para un ser humano es la actividad de la excelencia de la razón (*activity of excellence of reason*). (1098a16-17; de 4)

4. La excelencia ética y la doctrina del medio (“*Ethical excellence*” y “*The doctrine of mean*”)

En correspondencia con la división del alma en una parte que en sentido estricto razona, que es capaz de pensar y juzgar, y una parte que es capaz de seguir a la razón, Aristóteles distingue dos tipos de excelencias racionales; por un lado, están las excelencias intelectuales que corresponden a la primera, por otro lado, están las excelencias éticas que corresponden a la segunda. Aquí se ocupa Meyer de estas últimas.

Las excelencias éticas involucran no sólo las potencias racionales, sino que se refieren al conjunto de emociones, deseos y sentimientos que enriquecen la experiencia humana; las virtudes del carácter son disposiciones hacia estas capacidades. (cf. Meyer, 2008: 65). Pero estas disposiciones sólo son excelencias (virtudes) si disponen a la persona a tener los sentimientos y deseos apropiados, y a realizar las acciones apropiadas en un dominio particular. Cuando las disposiciones son malas entonces son vicios del carácter.

Las virtudes del carácter se dan según la conocida doctrina del medio. La doctrina del medio plantea que dado el dominio de una virtud del carácter, uno puede estar o demasiado (en exceso) o muy poco (en efecto) involucrado (*engage*) en las acciones y sentimientos correspondientes (p. ej. en una ocasión particular uno podría enojarse más de lo que debería). Una disposición que cae en el exceso o en el defecto es un vicio del carácter, mientras que una disposición que evita tanto el exceso como el defecto es una virtud del carácter. De esta manera se entiende el que Aristóteles sostenga que por cada virtud del carácter hay dos vicios opuestos, uno por exceso y otro por defecto. En contraste con los vicios, la disposición virtuosa es intermedia, y la persona virtuosa es aquella que alcanza el medio apropiado en sus sentimientos y acciones dadas las particularidades de una situación (cf. Meyer, 2008: 66-67).

Meyer señala que cuando Aristóteles afirma que el medio observado en las excelencias éticas es relativo a nosotros, no está sugiriendo que se apliquen diferentes parámetros (*standards*) éticos a personas diferentes. Lo que él plantea es que las circunstancias, las características, los hechos (*the facts*), relativos a una persona (y a las otras que estarían involucradas) pueden introducir una diferencia en las acciones que sería apropiado que tal persona realizara. La noción de “medio” o “intermedio” (*meson*) está relacionada con la noción de “*kairos*”, que hace referencia a la idea del “momento correcto o apropiado”, y con la noción de “*prepon*”, apropiado (2008: 67-68).

El medio, además, es siempre relativo a un fin. La noción de medio se aplica cuando unas ciertas actividades están reguladas con referencia a un fin ulterior (p. ej. el general que determina cuándo y dónde es mejor para la caballería atacar (ni muy pronto ni muy tarde, ni muy cerca ni muy lejos de la posición de los enemigos) está regulando la actividad de sus tropas a la luz del propósito (fin) general de ganar la batalla) (Meyer, 2008: 68).

Con referencia a las excelencias éticas, el medio es relativo a nuestro fin como seres humanos, esto es, a vivir bien, lo cual implica regular nuestras actividades, sentimientos y acciones, a la luz de la búsqueda de lo *kalón*. (Meyer, 2008: 68)

5. La *Prohairesis*

La *Prohairesis*, según Meyer, engloba el fenómeno general de hacer algo por una razón. La noción tal y como la emplea Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* y en la *Ética Eudemia* tiene dos características, a saber, (i) es una decisión de hacer algo que está en poder de quien decide (*to do then and there*); en contraste con el deseo, general y vago, la *prohairesis* es una decisión determinada de tomar unos pasos específicos hacia la realización del fin deseado (*the wished-for goal*). (ii) La *prohairesis* está informada por la deliberación (*bouleusis*), y ésta se da siempre a la luz de un fin –sin embargo, Meyer señala que, en ciertos contextos, las acciones no siempre requieren de una previa deliberación (cf. 2008: 69).

Meyer le asigna un papel fundamental a la *prohairesis* en la identificación del carácter del agente. Según ella, son las razones que uno tiene para hacer algo más que las acciones las que dan cuenta de nuestro carácter. Meyer no traduce el término *prohairesis*, pero parece equipararla a la motivación, esto es, a las razones que mueven a un agente a realizar una acción.

Por lo tanto, actuar según la *prohairesis* se acomoda al esquema teleológico general que Aristóteles esboza al inicio de la *EN* (1094a 1-3). La misma acción, hemos visto, puede resultar de *prohairesis* (plural) muy diferentes (1144a13-20). Por lo tanto, cuando Aristóteles dice que es la *prohairesis* en vez de la acción la que mejor revela el carácter de uno, se está refiriendo no a lo que uno ha decidido hacer, sino al fin (*télos*) o razón por causa de la cual [con vistas al cual] uno realiza la acción. Porque es el fin, en vez de la acción por la que se ha optado, la que revela el carácter del [agente] (*giver's character*). En tal contexto, la *prohairesis* de uno es la razón por la cual uno actúa (Meyer, 2008: 70)⁸.

6. La acción voluntaria (*Voluntary action*)

El análisis de la *prohairesis* se da en el contexto de la discusión sobre lo voluntario. Y esto se debe a la relación entre las acciones hechas por *prohairesis* y las acciones voluntarias: las acciones que dan cuenta del carácter del agente, esto es, aquellas que son hechas desde la *prohairesis*, la deliberación y el deseo, tienen la característica común de que son voluntarias (cf. Meyer, 2008: 70).

Según Meyer, Aristóteles se ocupa de las acciones voluntarias porque por éstas es por las cuales las personas son elogiadas o reprochadas, y él está interesado en el elogio y el reproche porque la virtud es una disposición elogiada y el vicio una disposición reprochable, la primera da en el medio y la última se desvía (2008: 70). Al determinar y defender el ámbito de lo voluntario, Aristóteles se propone introducir las condiciones en las cuales la actuación de una persona muestra si su disposición da en el medio o se desvía de él (Meyer, 2008: 71).

Para Meyer, lo voluntario, más que la *prohairesis*, es la noción central para dar cuenta del carácter de la persona, debido a que la acción también es reveladora. La autora pone el ejemplo del incontinente; éste actúa en contra de su *prohairesis*, pero, aun así, su acción revela una significativa debilidad en su carácter. En general, una buena persona, dice Meyer, nunca hace algo malo voluntariamente (Meyer, 2008: 71).

⁸ “Acting on *prohairesis* therefore conforms to the general teleological schema that Aristotle sketches at the opening of the *EN* (1094a1–3). The same action, we have seen, can result from very different *prohairesis* (plural) (1144a13–20). Therefore, when Aristotle says that it is *prohairesis* rather than action that best reveals one’s character, he is referring not to what one has decided to do, but rather to the goal (*télos*) or reason for the sake of which one does it. For it is this goal, rather than the action decided upon, that reveals the giver’s character. In such contexts, one’s *prohairesis* is the reason for which one acts”.

Lo voluntario tiene que cumplir con dos criterios, a saber, (i) uno concerniente al rol causal del agente en la acción y (ii) otro concerniente al conocimiento del agente. El primero, (i), señala que la acción se debe “originar” en el agente; es el agente, y no alguien o algo más, el que mueve sus propias partes corporales. Ser el “origen de la acción” cubre también los casos de comportamiento involuntario (*unwilling*) o indeseado (*reluctant*) (p. ej. entregar el dinero que uno tiene al ser apuntado con un arma), estos también cuentan como voluntarios. El segundo, (ii), se refiere a que el agente debe conocer lo que Aristóteles llama “los particulares” de la acción (p. ej. la acción de Edipo de cometer patricidio no es voluntaria porque el ignoraba que el hombre al que se estaba enfrentando era su propio padre) (Meyer, 2008: 71).

Es importante señalar con Meyer que Aristóteles distingue entre el conocimiento que tiene el agente de los particulares de la acción, del conocimiento ético que éste tiene respecto a lo que debería o no hacer dado tales particulares. Pues la ignorancia respecto a este último (ignorancia en la *prohairesis*, ignorancia del bien o ignorancia de los universales) no hacen que la acción sea involuntaria (2008: 72). Esto último es importante en la medida en que Aristóteles está refutando la idea platónica de que nadie actúa mal voluntariamente.

Si, como lo sostiene Platón, las malas actuaciones (*wrongdoing*) se deben a la ignorancia entonces éstas no son voluntarias. Sin embargo, Aristóteles considera que aunque las malas actuaciones se deben a la ignorancia ética, esto no implica que tales acciones sean involuntarias. De ser así, esto implicaría que sólo nuestras acciones buenas serían voluntarias y que las malas serían siempre involuntarias. Y, en palabras de Meyer:

Aristóteles insiste en que la ignorancia del bien, cuando se da en una acción, revela el carácter del agente (1110b32). Por contraste, la ignorancia de los hechos particulares rompe la conexión entre el carácter del agente y lo que *she* hace. Una acción realizada en tal ignorancia falla en ser regulada por la opinión del agente sobre lo que es *kalon* y lo que es *aischron*. Por lo tanto, concluye él, sólo la ignorancia de la última clase es una base para llamar una acción involuntaria (2008: 72).⁹

7. La *phronêsis* y su rol en las excelencias éticas (“*The role of reason in ethical excellences*” e “*Intellectual activities and excellences*”)

Para Aristóteles todas las excelencias humanas son excelencias racionales. Los deseos y sentimientos que involucran las excelencias éticas, no son racionales en sí mismo, pero sí en la medida en que son capaces de seguir a la razón. Y la recta razón (*ortho logos*) que determina el medio de los deseos y sentimientos es la de las excelencias intelectuales (cf. Meyer, 2008: 73).

Las excelencias intelectuales se dividen en dos clases, a saber, aquellas que están implicadas en la comprensión de las verdades eternas, necesarias e inmutables; esta actividad es la *theoria*, la “razón teórica”. En contraste, la “razón práctica (*praktike*)” es aquella que delibera acerca de lo que se debería hacer, el dominio de la razón práctica es el de las cosas variables (contingentes), que podrían ser de otra manera. Meyer se ocupa de las excelencias implicadas en esta última (cf. Meyer, 2008: 73 y 76).

Las excelencias de la razón práctica son dos: el arte (*technê*) y la sabiduría práctica (*phronêsis*). Ésta última es la excelencia de la razón implicada en las excelencias éticas; la *phronêsis* es la recta razón (*ortho logos*) que identifica el medio. Tanto el arte como la razón práctica son tipos de conocimientos sobre cómo realizar fines, pero en el caso de la razón práctica el fin no es un producto específico (*an easily specifiable product, result,*

⁹ “Aristotle insists that ignorance of the good, when displayed in action, reveals the character of the agent (1110b32). By contrast, ignorance of the particular facts severs the connection between the agent’s character and what she does. An action performed in such ignorance fails to be regulated by the agent’s views about what is *kalon* and *aischron*. Thus, he concludes, only ignorance of the latter sort is a basis for calling an action involuntary”.

or activity)), sino actuar bien (*doing well*) o vivir bien (*living well*), esto es, mientras que el arte concierne a la producción (*poiésis*), la sabiduría práctica concierne a la acción (*praxis*) (cf. Meyer, 2008: 73-74).

Y tal acción tiene que ver con lo que se debe hacer como ser humano. De ahí que la deliberación que realiza el *phrónimos* no sea un razonamiento instrumental ni mera astucia (*cleverness, deinotês*), porque el fin perseguido debe ser bueno.

[E]l bien a la luz del cual la persona de sabiduría práctica delibera es el más general y es el fin último que un ser humano persigue: vivir bien (1140a28). La sabiduría práctica es la correcta comprensión de este fin (1142b 33). Es conocimiento de lo que es justo, noble y bueno (1143b21-3) y de “lo que uno debe hacer o no” (1143a8-9). Ésta no nos dice *cómo* ejecutar algunos fines determinados (tales como cometer adulterio o aliviar la pobreza), pero, en vez de eso, nos dice si es bueno o noble o justo hacer tales cosas –en general o en circunstancias particulares. (Meyer, 2008: 74).¹⁰

La importancia de la *phronêsis* se puede apreciar en el hecho de que aun cuando una persona poseyese las excelencias éticas “por naturaleza”, podría cometer errores éticos. Y esto se debe a que en ausencia de la *phronêsis* tal persona podría no saber cuándo, en una situación particular, debería actuar de esta o aquella manera para dar en el medio con vista a lo que es justo, noble y bueno. La persona con sabiduría práctica se caracteriza precisamente por ejercitar el “buen juicio” (*good judgment*); Según Meyer “buen juicio” es una buena traducción del término “*phronêsis*” (cf. Meyer, 2008: 75-76).

8. Universales y particulares (*Universals and particulars*)

El conocimiento expresado en las excelencias éticas es práctico y no teórico. Para Aristóteles en ética no hay verdades universales, pues lo que es justo y bueno varía de acuerdo con las circunstancias y no admite la formulación de principios prácticos inviolables (*exceptionless*). Sin embargo, Meyer advierte que esto no implica que no haya una verdad (*fact of the matter*) acerca de si una acción particular que alguien realiza sea justa o buena, o vergonzosa. Y tampoco implica que no pueda haber conocimiento de verdades prácticas, de lo *kalón*, de la justicia, etc., porque la sabiduría práctica es precisamente el conocimiento de tales cosas (cf. 2008: 77).

Según Meyer, saber cómo vivir bien no es tan fácil como tener un conjunto de reglas para seguirlas mecánicamente. Al contrario, ello implica tener buen juicio (*having good judgment*) sobre cómo realizar nuestros fines, sobre cómo dar en el medio, en las situaciones concretas en las cuales nos encontramos. La competencia cognitiva que caracteriza al *phrónimos* es una comprensión de los particulares. Y en contraste con éstos, los universales son principios prácticos generales sobre lo que es *kalón* y lo que es *aischron*; a la luz de éstos el *phrónimos* regula su búsqueda de las cosas que valora en la vida (cf. 2008: 78-79). Pero, dice Meyer, “lo que distingue la competencia del *phrónimos* no es su comprensión de tales principios generales [...] Es el buen juicio sobre [...] si una situación particular cae bajo un principio general lo que es una habilidad (*expertise*) distintiva del *phrónimos*. De ahí la descripción de Aristóteles de esto como una comprensión de los ‘particulares’”¹¹

¹⁰ “Rather, the end in the light of which the person of practical wisdom deliberates is the most general and ultimate end that a human being pursues: living well (1140a28). Practical wisdom is the correct grasp of this goal (1142b33). It is knowledge of what is just and fine and good (1143b21–3) and of ‘what one must do and refrain from’ (1143a8–9). It tells us not *how* to execute some determinate goal (such as committing adultery or alleviating poverty), but rather *whether* it is good or fine or just to do so – in general, or in particular circumstances”.

¹¹ “What distinguishes the *phrónimos*’ competence is not his grasp of such general principles. Knowing that injustice is shameful is relatively easy, as is knowing that, in general, it is just to return what you have borrowed. However, knowing whether returning what you’ve borrowed in this particular situation would be shameful is more difficult (EN V 9 1137a9–17). It is good judgment

9. Razón, deseo y conocimiento (*Reason, desire, and knowledge*)

Aristóteles, dice Meyer, insiste en que la razón sin el deseo no mueve nada. El deseo y los sentimientos correctos son necesarios para el conocimiento práctico, para la sabiduría práctica; las deliberaciones prácticas tienen como punto de inicio un *télos*, y este mismo es el objeto de un deseo, además, la decisión que surge de la deliberación también debe ser deseada por el agente. Así como sin disposición ética no se puede tener *prohairesis*, sin excelencias éticas no se puede tener sabiduría práctica, y aquellas se refieren a los deseos y a los sentimientos de placer y dolor acerca de las cosas correctas (cf. 2008: 79-80).

La función de la razón es comprender las verdades. En el caso de la razón práctica la verdad buscada es aquella que está de acuerdo con el recto deseo. La interpretación que hace Meyer de esto es que una persona no comprende firmemente tal verdad a menos que la desee, esto es, uno no conoce verdaderamente que algo es *kalón*, a menos que desee hacerlo (cf. Meyer, 2008: 80).

10. Aprender a ser bueno (*Learning to be good*)

Aprender cómo vivir bien requiere de un entrenamiento de las pasiones (*pathê*): de los sentimientos y de los deseos; la sabiduría práctica consiste precisamente en adquirir las sensibilidades afectivas y emocionales apropiadas (cf. Meyer, 2008: 81).

La *paideia* (la educación cultural y física) tiene un papel fundamental en tanto que entrena al individuo en los sentimientos de placer y dolor de acuerdo con la razón. En tal educación son importantes la literatura, los ritmos y las canciones; Aristóteles recoge esta visión platónica de la educación. El fin de tal educación sentimental es modelar las almas para que se deleiten en lo *kalón* y sientan dolor en la perspectiva de hacer lo que es *aischron* (cf. Meyer, 2008: 82).

Desde la perspectiva de Aristóteles, dice Meyer, podemos distinguir tres etapas del desarrollo y del aprendizaje moral. (i) Una etapa de crianza y cuidado (*'nurture and care'*). Esta etapa es aquella en la cual, desde la edad temprana, se cultivan las sensibilidades y se da forma a las aspiraciones. (ii) Una etapa de habituación a través de la práctica de las actividades correctas. Para completar la buena disposición inculcada en la niñez es necesario practicar la clase de acciones correctas; y esto requiere que la persona esté inmersa en el mundo y se entrene a sí mismo actuando apropiadamente allí. Y finalmente, (iii) una etapa de investigación intelectual que conlleva a la sabiduría práctica. Sin embargo, adquirir tal sabiduría exige estar inmerso en el dominio completo de la vida humana social, y adquirir entonces no sólo los sentimientos y deseos correctos, sino también las convicciones correctas y la capacidad de discernimiento (cf. Meyer, 2008: 84).

11. Responsabilidad del carácter (*Responsability for character*)

Teniendo en cuenta las etapas del desarrollo y el aprendizaje moral, especialmente la etapa de habituación que se da a través de la práctica de las acciones virtuosas, se puede entender la afirmación de Aristóteles de que nosotros somos responsables de nuestro carácter.

Aristóteles insiste en que es por la práctica de las acciones correspondientes que nos volvemos virtuosos o viciosos, y que nosotros somos conscientes de que las acciones que realizamos forman nuestro carácter. Nos volvemos justo realizando acciones justas, y al realizar tales acciones, nosotros sabemos que estamos

about the latter sort of question – about whether a particular situation falls under a general principle – that is the distinctive expertise of the *phronimos*. Hence Aristotle's description of it as a grasp of the 'particulars'".

haciendo lo que nos hará justos. Por tal motivo, nosotros nos convertimos voluntariamente en la clase de personas que somos (cf. Meyer, 2008: 85), somos entonces responsables del estado de nuestro carácter (*our state of character*).

Meyer tiene en cuenta la objeción que se plantea a partir de la idea de que el contexto social en el cual se crece influye en la formación del carácter, y que conlleva a la tesis de que no somos responsables del estado de nuestro carácter. Según Meyer, “esto supone, erradamente, que el argumento de Aristóteles depende de la asunción de que nosotros somos *responsables* de conocer qué clase de acciones son justas, intemperantes, y así sucesivamente” (2008: 85). Esta suposición es errada porque Aristóteles parte de la idea de que nosotros (o más bien los interlocutores a los que se dirige) ya sabemos eso, ya sabemos qué clases de acciones son justas, intemperantes, etc., porque hemos recibido una buena educación ética, y la cuestión que él intenta responder es más bien ¿qué debemos hacer para llegar a ser buenos? (cf. 2008: 85). Así como los que han recibido una buena educación no son responsables por tener un punto de vista general sobre lo que es bueno y lo que es malo, los que han crecido en contextos sociales deficientes no son responsables por tener un punto de vista equivocado sobre lo que es bueno y lo que es malo. Es por lo anterior que Aristóteles insiste, en la misma línea de Platón, en la importancia de la educación temprana; porque es consciente de que sólo quien ha sido criado en óptimas condiciones tendrá las opiniones correctas sobre lo que es noble y lo que es vergonzoso.

Meyer insiste también en que la importancia que Aristóteles le da al tema de lo voluntario no concierne exclusivamente a la voluntariedad del carácter; Aristóteles está más interesado en lo voluntario como expresión del carácter que como una fuente del carácter. Esto es, Aristóteles se ocupa de las acciones voluntarias porque éstas permiten dar cuenta del carácter de la personas, del tipo de persona que es; la cuestión de si el carácter que tenemos se debe a una adquisición voluntaria no es lo que el filósofo tiene en miras.

Los lectores modernos tienden a asumir que a menos que nuestros estados de carácter estén *up to us*, no somos moralmente responsables de nuestras acciones. Aristóteles, por el contrario, es bastante inocente de esta suposición. Él reconoce explícitamente que la clase de responsabilidad del carácter por la cual aboga es en el mejor de los casos parcial: ‘de cierto modo nosotros somos co-causas (*sunaitioi pôs*) de nuestros caracteres’. Tal responsabilidad parcial, sin embargo, está lejos de lo que los lectores modernos buscan como una base para la agencia moral, y es, en cambio, suficiente para el proyecto práctico en el cual Aristóteles y su pretendida audiencia están interesados (Meyer, 2008: 86).¹²

12. Los bienes externos (“*External goods*”)

Finalmente, Meyer señala que para Aristóteles la felicidad requiere de los bienes externos (salud, poder, amigos, familia, etc.) en la medida en que éstos permiten que la persona ejercite las excelencias éticas. Pero, además, hace énfasis en que una correcta interpretación de los planteamientos de Aristóteles no puede perder de vista que para el filósofo la felicidad depende del ejercicio de las excelencias éticas, y no de la posesión de tales bienes externos. Los bienes externos son necesarios como medios para las actividades de la excelencia. Sin embargo, Aristóteles no aborda la cuestión de si una persona que vive una vida de excelencia ética puede ser feliz aun si sufre una pérdida significativa en los bienes externos (cf. Meyer, 2008: 86-89).

¹² “Modern readers tend to assume that unless our states of character are up to us, we are not morally responsible for our actions. Aristotle, by contrast, is quite innocent of this assumption. He explicitly acknowledges that the sort of responsibility for character he argues for is at best partial: ‘we are co-causes in a way (*sunaitioi pôs*) of our characters’ (1114b23; cf. 1114b2). Such partial responsibility, however far it is from what modern readers seek as a basis for moral agency, is perfectly sufficient for the practical project with which Aristotle and his intended audience are concerned”.

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

SEMINARIO TEMÁTICO:
TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA ACCIÓN
PROFESORA: LAURA LILIANA GÓMEZ
ESPÍNDOLA
PONENTE: DOLLY GONZÁLEZ VALENCIA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
FEBRERO — JUNIO DE 2013
(15-04-2013)

Las partes del alma y las virtudes del carácter

Hoy nos corresponde abordar el tema de las partes del alma y las virtudes del carácter a partir del tratamiento que le da Aristóteles en el libro II de la *Ética Eudemia* y en los libros I y II de la *Ética Nicomáquea*.

Como ustedes ya saben el tema de las *Éticas* es el tema de la felicidad; Aristóteles busca definir cuál es la vida que más conviene al hombre, cuál es el bien supremo que éste puede realizar. El hombre es un ente esencialmente diferente de los demás entes de la naturaleza, y para saber cuál es la vida buena y el bien más excelente de los que éste puede realizar es necesario, entonces, conocer su función propia, su *érgon*. Y tal función está determinada por la naturaleza del alma humana. Recordemos que en *Acerca del alma* Aristóteles, después de definir el alma en general, señala que “en relación con cada uno de los vivientes deberá investigarse cuál es el alma propia de cada uno de ellos, por ejemplo, cuál es la de la planta y cuál es la del hombre o la de la fiera [...]” (*DA* II 3, 414b32); es esta investigación sobre el alma propia de cada uno de los seres vivientes la que permitiría conocer la función propia de cada uno de ellos.

A continuación, desarrollare lo expuesto por Aristóteles sobre las virtudes del carácter en relación con las partes del alma: (1) en la *Ética Eudemia* y (2) en la *Ética Nicomáquea*.

1. Las partes del alma y las virtudes del carácter en la *Ética Eudemia*

En el libro II de la *Ética Eudemia*, Aristóteles señala que los bienes son exteriores al alma o interiores a ella, y añade que de éstos los más preferibles son los bienes interiores al alma. Entre los bienes del alma pone Aristóteles a la prudencia¹, la virtud y el placer. Estos bienes pueden ser entendidos como fines, y en tanto que contenidos del alma, pueden ser modos de ser o facultades, actividades y movimientos (cf. *EE* II 1, 1218b30-36). Sin ocuparse del placer y de la prudencia, Aristóteles señala que la virtud, en tanto que contenido del alma, es “la mejor disposición, modo de ser o facultad de todo lo que tiene un uso o función” (*EE* II 1, 1218b37).

¹ Esto podría conducir a pensar que la prudencia no es una virtud, sin embargo, en el libro VIII de la *EE* Aristóteles dirá claramente que la prudencia es una virtud: “[y] son rectas las palabras de Sócrates de que «nada es más poderoso que la prudencia», pero se equivocó cuando dijo que es una ciencia, pues es una virtud, y no una ciencia, sino otra clase de conocimiento” (*EE* VIII 1, 1246b34).

Esta definición precisa de una aclaración de las nociones de “uso” y “función”, y esto es lo que hace Aristóteles. Y dice, entonces, que “la función de cada cosa es su fin” (*EE* II 1, 1219a8), y que el término “función” tiene dos acepciones: (i) la función como algo distinto del uso. En el caso de la arquitectura, por ejemplo, su función es algo distinto del uso mismo; su función es una casa, no el acto de construir. (ii) La función como el uso mismo; la función de la visión, por ejemplo, es el acto mismo de ver. Volvamos ahora sobre la definición de virtud: la virtud sería una excelencia en relación con el uso o función de algo. La excelencia de la arquitectura se da en relación con el buen estado de la casa construida; la excelencia de la vista consistiría en un ver bien.

Ahora bien, en el caso del hombre, ¿cuál sería su función y su excelencia? Para responder a esto hay que preguntarse por la función propia del alma humana: “concedamos [dice Aristóteles] que la función del alma es hacer vivir, y que esto consiste en un uso y un estar despierto (pues el sueño es una especie de inactividad y de reposo); por consiguiente, ya que la función del alma y de su virtud es, necesariamente, una e idéntica, la función de la virtud será una vida buena” (*EE* II 1, 1219a23).

Aristóteles introduce en las líneas 1219b27 y ss. del libro II, la distinción entre las partes del alma humana, aclarando que no es necesario saber si el alma es o no divisible para sostener que ella tiene facultades que se pueden diferenciar unas de otras. Primero señala que hay dos partes del alma que participan de la razón, y que no lo hacen de la misma manera: (i) aquella a la que es natural el mandar y (ii) aquella a la que es natural el obedecer y escuchar –la distinción que se da aquí corresponde, creo yo, a la distinción entre la parte apetitiva del alma y la parte razonadora (deliberativa), de la que se hace mención en la *Ética Nicomáquea*–. Como lo que se está buscando es lo propio del hombre, la parte vegetativa, que se refiere a la nutrición y al crecimiento, no se tiene en cuenta.

Esta distinción entre la entre (i) la parte que manda y (ii) la parte que obedece y escucha, lleva a Aristóteles a plantear que hay una distinción entre, por un lado, unas virtudes intelectuales y, por otro lado, unas virtudes éticas: “[y] puesto que las virtudes intelectuales se acompañan de razón, éstas pertenecen a la parte racional, la cual por tener razón, gobierna el alma; en cambio, las virtudes éticas pertenecen a la parte irracional, que, a pesar de ello, por su naturaleza es capaz de seguir a la parte racional[...]

” (*EE* II 1, 1220a9). Las virtudes intelectuales tienen como obra la verdad acerca de la naturaleza y de su origen; las virtudes éticas se refieren a los deseos (cf. *EE* II 4, 1221b30).

Aristóteles define con mayor precisión las cosas que se dan en el alma, a saber, pasiones, facultades y modos de ser. Las pasiones son aquellas cosas que suceden en el alma y que en sí mismas van acompañadas de placer o de dolor. Una facultad es aquello en virtud de lo cual los que actúan según sus pasiones son llamados de acuerdo con ellas. Los modos de ser son las disposiciones que hacen que lo que hay en nosotros sea conforme o contrario a la razón (cf. *EE* II 2, 1220b13).

Las virtudes no son ni pasiones ni facultades; son modos de ser, disposiciones. Aristóteles se ocupa en los capítulos del 1-5 de la virtud ética y la define como la “[...] disposición que resulta de los mejores movimientos del alma, y es también la fuente de las mejores acciones y pasiones del alma; y, de alguna manera es producida y destruida por las mismas causas, y su uso se extiende a las cosas que producen su crecimiento y su destrucción y para las cuales ella nos dispone de la mejor manera” (*EE* II 1, 1220a30). Y si la virtud es una disposición que se adquiere a partir de los mejores movimientos del alma (y al contrario el vicio), el carácter es una cualidad que se desarrolla, se forja, a partir de la

realización de números movimientos de cierto tipo, del hábito. El carácter se desarrolla en la parte irracional del alma y es capaz de obedecer a la razón (cf. *EE* II 2, 1220b5). ¿En qué consiste tal disposición? ¿En qué consiste la virtud? Aristóteles dirá entonces que la virtud es un término medio entre un exceso y un defecto en relación mutua o respecto a nosotros, esto es, un modo de ser intermedio (cf. *EE* II 3, 1220b24 y ss.). La mansedumbre es el término medio entre la irascibilidad, que sería el exceso, y la indolencia, que sería el defecto; la virilidad es el término medio entre la temeridad, exceso, y la cobardía, defecto; la magnanimidad es el término medio entre la vanidad, que es un exceso, y la pusilanimidad, que es el defecto.

La parte irracional del alma, dice Aristóteles, posee un deseo. Y es en virtud de esto que el carácter del hombre es bueno o malo: por el hecho de buscar o evitar ciertos placeres y dolores. Lo que implica que las virtudes están en relación con éstos, igual que las facultades. La definición más completa de la virtud ética será entonces esta que da Aristóteles en las líneas 1222a6 del libro II:

[L]a virtud es este modo de ser que nos hace capaces de realizar los mejores actos y que nos dispone lo mejor posible de cara al mayor bien, siendo el mejor y el más perfecto el que está de acuerdo con la recta razón, o sea, el término medio entre el exceso y el defecto relativamente a nosotros, se deduce necesariamente que la virtud ética será un término medio propio de cada uno, y que está en relación con determinados términos medios en los placeres y dolores, en las cosas agradables y dolorosas[...] (*EE* II 5, 1222a6)

2. Las partes del alma y las virtudes del carácter en la *Ética Nicomáquea*

En la *Ética Nicomáquea* Aristóteles partiendo de una visión teleológica de las actividades humanas, se pregunta si del hombre no hay también un fin último, un *télos*. A esto responde que tal *télos* es el bien supremo realizable. Tras examinar los diferentes modos de vida y los bienes que cada uno ellos ensalzan, se niega a identificar el bien supremo con los mismos, pues éstos no cumplen con los criterios del bien que se busca. El bien supremo ha de ser un bien último y autosuficiente. La felicidad parece ser el único bien que reúne estas condiciones. Y parece haber acuerdo en que la felicidad es el mejor de los bienes, el mayor que pueda realizarse.

Ahora bien, hecho lo anterior, Aristóteles examina lo que es ese ser del que la felicidad sería su bien supremo realizable. Aristóteles se preguntará por qué es lo propio, qué es lo que define, cuál es la función (*érgon*) de ese ser que es el hombre. Si en el caso de todos aquellos que realizan una actividad u oficio podemos señalar una función que les es propia y en virtud de la cual son lo que son y hacen lo que hacen, no podríamos dejar de pensar en una función propia del hombre en tanto que hombre.

Para saber qué es lo propio del hombre Aristóteles lo analiza en relación con los otros entes de la naturaleza y de la vida que le es propia. El hombre es un ser que crece y se nutre, es decir, que participa de la vida vegetativa; pero en ésta no podríamos hacer residir lo propio del hombre puesto que esta vida es compartida también con las plantas y los animales. El hombre participa también de la vida sensitiva, pero ésta, que ya no es compartida con las plantas, sigue siendo compartida con los demás animales. “Resta, pues, [señala Aristóteles] cierta actividad propia del ente que tiene razón (*lógos*)” (*EN* I 7, 1098a2). ¿Cuál es pues tal actividad propia de este ser cuya característica esencial es la de ser el único ente poseedor de razón? La función propia del hombre, nos dice Aristóteles, es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón. Y aquí llegamos al tema que nos ocupa hoy.

Hay que indagar sobre cómo Aristóteles concibe el alma, puesto que el bien supremo no lo ubicará ni entre los bienes del cuerpo, ni entre los bienes exteriores, sino entre los bienes del alma, y la función del hombre consistirá entonces en una actividad del alma (cf. *EN* I 7, 1098a5).

En primer lugar, hay que señalar que para Aristóteles todos los seres vivientes tienen alma. Como ya vimos, en *Acerca del alma* el Estagirita define el alma en los siguientes términos: “[...] el alma es entelequia [actualización de algo que estaba en potencia] primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (*DA* II 1, 412a27); “[...] el alma es entelequia y forma [disposición, configuración de la materia para que una determinada sustancia cumpla bien su función] de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo” (*DA* II 2, 414a25).

Podemos decir que, en general, el alma es la actualización primera de aquello en virtud de lo cual decimos que un ente tiene vida, y que estaba en él en potencia. Pasemos entonces a ocuparnos del alma propiamente humana.

En las líneas 1102a29 y ss. de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles plantea que el alma humana tiene una parte no-racional y una parte racional. La parte no-racional no es exclusiva del hombre, ésta es compartida con los demás seres animados en tanto que participan de la nutrición y del crecimiento, de la parte vegetativa. Pero en la parte no-racional, hay, además, una sub-parte que participa de la razón en la medida en que la escucha y obedece. “Así también [señala Aristóteles] lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece [...] será la parte irracional la que habrá que dividir en dos: una, primeramente y en sí misma; otra, capaz sólo de escuchar <a la razón>, como se escucha a un padre” (*EN* I 13, 1102b27 y ss.).

Teniendo en cuenta la división entre la parte racional y la parte no-racional, las virtudes se dividen, a su vez, en dianoéticas y éticas. Entre las primeras ubica Aristóteles la sabiduría, la inteligencia y la prudencia; a las segundas pertenecen virtudes como la liberalidad y la moderación (cf. *EN* I 13, 1102b37 y ss.). Las virtudes dianoéticas se originan y se desarrollan por la enseñanza, mientras que las virtudes éticas proceden de la costumbre. Estas últimas, dirá Aristóteles, no se dan, entonces, ni por naturaleza ni contra naturaleza (cf. *EN* II 1, 1103a20 y ss.).

¿En qué consiste la virtud? ¿Cómo la define Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*? Como en la *Ética Eudemia*, Aristóteles nos dice que en el alma suceden tres cosas: (i) pasiones, como la ira, el miedo, la envidia, la alegría, etc.; (ii) facultades o capacidades, en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por las pasiones, como la facultad de entristecernos; y (iii) modos de ser (hábitos), aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones, por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos nos comportamos bien o mal dependiendo de si obramos desmesuradamente o moderadamente (cf. *EN* II 5, 1105b20). ¿A cuál de éstas cosas pertenece la virtud? Las virtudes no son ni pasiones ni facultades, las virtudes son modos de ser (hábitos).

Y la virtud del hombre es el modo de ser (hábito) por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su propia función (cf. *EN* II 6, 1106a21). ¿En qué consiste este hábito? Para dar cuenta de ello, Aristóteles introduce la noción de “término medio”. En la naturaleza de ciertas cosas está el destruirse por defecto o por exceso, ahora bien, el término medio de una cosa es el que dista lo mismo

del exceso y del defecto (cf. *EN* II 1, 1104a13 y *EN* II 6, 1106a29). La virtud, entonces, es un término medio, relativo a nosotros, entre dos extremos viciosos, uno por exceso y otro por defecto. Sin embargo, dirá Aristóteles, con respecto a lo mejor y al bien, la virtud es un extremo (cf. *EN* II 6, 1107a1-5).

Igual que en la *Ética Eudemia*, Aristóteles sostiene que la virtud ética está referida a los placeres y al dolor: “[1]a virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación” (*EN* II 3, 1104b10-14). La virtud tiende a hacer lo que es mejor con respecto a los placeres y a los dolores, mientras que el vicio tiende a hacer lo contrario (*EN* II 3, 1104b28). Lo que es mejor es el término medio indicado por la recta razón.

¿Cómo llega un hombre a hacerse virtuoso? Primero, un hombre es virtuoso no sólo por el hecho de llevar a cabo acciones justas —dice el Estagirita—, sino que además si está en una cierta actitud: (i) si sabe lo que hace; (ii) si elige la acción por ella misma; y si, además, (iii) la hace con firmeza e inquebrantablemente (cf. *EN* II 4, 1105a29-1105b1). Y segundo, es a través de un entrenamiento, practicando las virtudes, como el hombre llega a hacerse virtuoso:

[...] Y este es el caso también de las virtudes: pues por nuestra actuación en las transacciones con los demás hombres nos hacemos justos o injustos, y nuestra actuación en los peligros acostumbrándonos a tener miedo o coraje nos hace valientes o cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y mansos, otros licenciosos o iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo. En una palabra, los modos de ser surgen de las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de efectuar cierta clase de actividades, pues los modos de ser siguen las correspondientes diferencias en estas actividades. Así, el adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tienen no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total (*EN* II 1, 1103b13).

3. Consideraciones finales

En la *Ética Nicomáquea* Aristóteles establece una distinción entre tres tipos de vida de los que participan los seres animados: la vida vegetativa, la vida sensitiva y la vida racional. Las plantas sólo poseen la primera, en virtud de que crecen y se nutren; de ahí que sean los seres menos perfectos. Los animales no humanos poseen la primera y además la segunda: los animales crecen, se nutren, sienten y tienen deseos; éstos tienen un grado de perfección mayor al de las plantas. El hombre participa de las tres: de la vida vegetativa, en tanto que crece y se nutre; de la vida sensitiva, en tanto siente y tiene deseos; y de la racional, que le es propia, que no comparte con los demás seres vivientes. El hombre es entonces el ser más perfecto. (cf. *EN* I 7, 1097b30 y ss. e *HA* VIII 1, 588b, 5 y ss.) Estos tres tipos de vida se dan en correspondencia con las tres facultades del alma: la nutritiva, la sensitiva y la intelectual².

La importancia del estudio sobre el alma humana es definitiva. Si se quiere encontrar el bien propiamente humano, el bien supremo realizable por el hombre, entonces, se debe conocer qué es

² Véase la nota 6 que al respecto introduce Pallí Bonet en *HA*.

aquello que es propio de su alma. En *Ética Nicomáquea* Aristóteles señala que “el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera” (EN I 7, 1098a16). Las distinciones que establece Aristóteles entre las distintas facultades o partes del alma, están orientadas a encontrar lo más excelente que hay en el hombre, aquello acorde con lo cual éste debería vivir. Y las virtudes entonces deberán hacer florecer las potencialidades propias del ser humano, el mejor modo de vida será aquel en el que se ejerciten las virtudes propias de la parte más excelente, de la parte mejor del alma humana.

La racionalidad es lo propio del alma humana. De acuerdo con ésta se ejercen las virtudes tanto éticas como intelectuales. Las éticas, en la medida en que la parte irracional a la que corresponden escucha y obedece a la razón; las intelectuales, en la medida en que la parte racional delibera y manda, y contempla. La vida propia del ente que tiene razón será entonces una vida de acuerdo con la racionalidad, y en esto consistirá su bien supremo, su felicidad.

Referencias bibliográficas

ARISTÓTELES

(1988) *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia* (trad. Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos.

(1995) *Acerca del alma* (trad. Tomás Calvo Martínez). Barcelona: Planeta-De Agostini.

(2008) *Investigación sobre los animales* (trad. Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos.

Seres vivientes (animados)

Vida racional

Cierta actividad propia del ente que tiene razón.
(El hombre)

Vida sensitiva

En virtud de la facultad sensitiva se da la desiderativa: el apetito, los impulsos y la voluntad.
(Los animales y el hombre)

Vida vegetativa

Vida de nutrición y crecimiento.
(Las plantas, los animales y el hombre)

La división del alma humana y las virtudes en la
Ética Eudemia



La división del alma humana y las virtudes en la
Ética Nicomáquea

