



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

La exactitud del conocimiento práctico en la ética de Aristóteles

Esther Miquel Angulo



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

**LA EXACTITUD DEL CONOCIMIENTO PRÁCTICO
EN LA ÉTICA DE ARISTÓTELES**

TESIS DOCTORAL

Esther Miquel Angulo

Facultad de Filosofía
Programa de Doctorado: Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos
Departamento de Filosofía Teórica y Práctica
Directora: Dra. Margarita Mauri Álvarez

Septiembre 2021

Esther Miquel Angulo: *La exactitud del conocimiento práctico en la ética de Aristóteles*. 2021-2022.

DIRECTORA:
Dra. Margarita Mauri Álvarez

TUTORA:
Dra. Margarita Mauri Álvarez

Si le digo a alguien ‘¡Detente aproximadamente aquí!’ - ¿no puede funcionar perfectamente esta explicación? ¿Y no puede también fallar como cualquier otra?

‘¿Pero no es sin embargo inexacta la explicación?’ - Sí, ¿por qué no habría de llamarse ‘inexacta’? ¡Pero entendamos qué significa ‘inexacta’! Pues no significa ‘inusable’. ¡Y consideremos lo que llamamos una explicación ‘exacta’, en contraposición con esta explicación! (...)

‘Inexacto’ es realmente un reproche, y ‘exacto’ un elogio. Pero esto quiere decir: lo inexacto no alcanza su meta tan perfectamente como lo exacto. Ahí depende, pues, de lo que llamemos ‘la meta’. ¿Soy inexacto si no doy nuestra distancia del Sol con 1 metro de precisión; y si no le doy al carpintero la anchura de la mesa al milímetro?

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*.

ÍNDICE

ÍNDICE.....	1
Agradecimientos.....	5
Abreviaturas de las obras aristotélicas citadas.....	7
RESUMEN	9
INTRODUCCIÓN: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	11
Tema y objeto de la investigación.....	13
La investigación sobre la ética aristotélica en la actualidad: estado de la cuestión.....	15
Observaciones metodológicas.....	22
Estructura y partes del trabajo.....	24
PRIMERA PARTE: PRUDENCIA	27
INTRODUCCIÓN: Teoría aristotélica del conocimiento	29
1. LA RELACIÓN DE LA RACIONALIDAD CON EL DESEO.....	35
Cognición y deseo.....	35
Percepción y apetito.....	38
Intelecto y deseo racional.....	41
El objeto de la βούλησις	43
La racionalidad de la βούλησις	52
El problema del θυμός	63
2. LA RACIONALIDAD PRÁCTICA: DELIBERACIÓN Y SILOGISMO PRÁCTICO	67
La deliberación	67
La elección.....	71
El silogismo práctico.....	73
3. LA VIRTUD	78
El concepto de virtud	78
La virtud ética	79
La virtud dianoética	81
La prudencia	83
La relación entre la prudencia y la virtud ética	91
El criterio y la verdad práctica	96
Un criterio humano	103
CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE	107

SEGUNDA PARTE: CIENCIA	111
INTRODUCCIÓN: El concepto aristotélico de ciencia (ἐπιστήμη)	113
1. EL OBJETO DE LA CIENCIA.....	119
Lo que sucede la mayoría de las veces (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ).....	119
El estatuto epistemológico de la física	121
2. EL MÉTODO DE LA CIENCIA	127
El método dialéctico	127
Dialéctica y verdad	134
Utilidad de la dialéctica para la filosofía.....	144
AMPLIACIÓN DEL CONCEPTO DE CIENCIA.....	147
3. LA FINALIDAD DE LA CIENCIA	152
La división de las ciencias	152
Dificultades del concepto de ciencia práctica	154
La distinción entre fines inmediatos y últimos.....	162
Ciencias no teóricas	164
La ciencia práctica: ética y política.....	174
CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE.....	184
TERCERA PARTE: LA EXACTITUD DEL CONOCIMIENTO PRÁCTICO	189
INTRODUCCIÓN: El concepto de exactitud (ἀκρίβεια).....	191
1. EXACTITUD Y PRUDENCIA	210
El término medio	210
El objeto de la prudencia.....	216
Prudencia y percepción.....	218
El valor de la experiencia.....	222
2. EXACTITUD Y ÉTICA	225
Objeto y exactitud	225
Finalidad y exactitud.....	235
La necesidad de la deliberación y la primacía práctica de la prudencia.....	246
Los requisitos para el estudio de la ciencia práctica y el problema de su utilidad	256
3. LA UTILIDAD DE LA ÉTICA	264
Las limitaciones de la prudencia.....	265
Ciencia y universalidad.....	266
Ética y universalidad.....	269

Conocimiento de las causas, justificación y clarificación	273
Conocimiento de los fines y orientación de la acción	276
Ética, política y legislación	280
El carácter arquitectónico de la ciencia práctica	283
La relación entre la ética y la prudencia.....	287
CONCLUSIÓN DE LA TERCERA PARTE.....	295
CONCLUSIONES FINALES	303
BIBLIOGRAFÍA.....	323

Agradecimientos

Para la realización de esta investigación he contado con la ayuda de numerosas personas sin las cuales este trabajo habría resultado imposible y a las que me gustaría expresar mi agradecimiento.

En primer lugar, a mi directora, la doctora Margarita Mauri, por su dedicación y apoyo durante estos años de estudio, así como por enseñarme con su ejemplo en qué consisten el rigor académico y la honestidad intelectual.

A la profesora Lubomira Radoilska de la Universidad de Kent, quien me acogió y orientó durante mi estancia en dicha universidad.

A la profesora Natalia Palomar de la Universidad de Barcelona, por recibirme en sus clases de griego clásico y guiarme en el aprendizaje de esta maravillosa lengua.

También quiero dar las gracias al grupo de investigación *Stageira* y de modo particular a los profesores Jesús Conderana y César Casimiro por su magisterio.

A mis amigos filósofos por enseñarme tanto, especialmente a los integrantes del grupo *Politeia*: Laura Cortés, Martina Marcet, Ignasi Llobera y Jordi Feixas.

A todos los bibliotecarios que me han ayudado a conseguir la documentación que he necesitado, principalmente a Miguel de la Universidad Complutense de Madrid. También a Bruno Gallardo y a Alexandra Elbakyan, sin los cuales el acceso a algunos textos no habría sido posible.

A Flores y a Tomás por su ayuda y aliento.

A mis padres, Paloma y Ginés, y a mi hermano Roberto por su apoyo incondicional.

Y, sobre todo, a Iñaki.

Abreviaturas de las obras aristotélicas citadas

<i>An. post.</i>	<i>Analytica posteriora</i>
<i>An. pr.</i>	<i>Analytica priora</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categoriae</i>
<i>De an.</i>	<i>De anima</i>
<i>De inter.</i>	<i>De interpretatione</i>
<i>De motu</i>	<i>De motu animalium</i>
<i>De part. an.</i>	<i>De partibus animalium</i>
<i>EE</i>	<i>Ethica eudemia</i>
<i>EN</i>	<i>Ethica nicomachea</i>
<i>Hist. an.</i>	<i>Historia animalium</i>
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>MM</i>	<i>Magna moralia</i>
<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>
<i>Po.</i>	<i>Poetica</i>
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>
<i>Rhet.</i>	<i>Rhetorica</i>
<i>SE</i>	<i>De sophisticis elenchis</i>
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>

Nota sobre las ediciones y traducciones utilizadas

Todas las citas a las obras de Aristóteles siguen la edición de I. Bekker (Berlín, 1831) a excepción de la *Política* que toma como referencia la de W. L. Newman (Oxford, 1902). Las traducciones al castellano se recogen de las ediciones indicadas en la bibliografía salvo que se señale lo contrario y generalmente se incluye el texto griego para facilitar la referencia a los términos originales.

RESUMEN

Esta investigación tiene por objeto de estudio la teoría aristotélica del conocimiento práctico desde la perspectiva de su exactitud (ἀκρίβεια). Para ello se parte de la diferencia que puede establecerse entre dos niveles en la actividad intelectual del ser humano que tiene como fin la orientación de la conducta y no únicamente el conocimiento. En primer lugar, se analiza la virtud dianoética de la prudencia, que supone un conocimiento preciso y eficaz capaz de dirigir las acciones concretas. Se tiene en cuenta para este análisis tanto la relación que establece Aristóteles entre la racionalidad y el deseo, por una parte, como las características específicas de la deliberación (βούλευσις). En este contexto se estudian también las nociones de ‘deseo racional’ (βούλησις) y ‘silogismo práctico’, así como la relación que se establece entre las partes racional e irracional del alma en la denominada ‘verdad práctica’.

El segundo nivel de conocimiento práctico que se estudia se centra en la caracterización que hace Aristóteles de la ciencia (ἐπιστήμη) cuyo fin (τέλος) no es exclusivamente cognoscitivo, como en el caso de disciplinas como la retórica o la medicina, y específicamente se presta atención a la ciencia que tiene como finalidad la dirección de la acción. Para ello se analizan tanto las características de su objeto y método como las consecuencias epistemológicas que se siguen de su finalidad práctica. Desde el punto de vista de la precisión del conocimiento, Aristóteles afirma que el conocimiento científico solo puede proporcionar una orientación ‘tosca y esquemática’ (παχυλῶς καὶ τύπῳ) de la conducta al referirse tan solo a ‘lo que pasa la mayor parte de las veces’ (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), lo que conduce a afirmar la primacía práctica de la prudencia. Sin embargo, la constatación de los propios límites que ofrece el tipo de conocimiento que supone la prudencia explica la utilidad que el saber universal y de las causas que proporciona la ciencia puede tener para la acción.

PALABRAS CLAVE:

Aristóteles. Ética. Phronesis. Conocimiento práctico. Akribeia.

INTRODUCCIÓN:
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Tema y objeto de la investigación

El ser humano hace uso de su capacidad racional, es decir, aquella que le permite entender y pensar, cuando quiere saber cómo es el objeto del que se ocupa. El pensamiento, así, puede ponerse en funcionamiento con el único fin de conocer, pero esta misma capacidad puede también ejercitarse con una finalidad diferente y que trasciende el propio conocimiento cuando lo que se busca es guiar el obrar. En este caso, el fin al que se dirige la actividad racional ya no es simplemente cognoscitivo, puesto que lo que se quiere no es solo saber, sino que ahora se pretende orientar un curso de acción, determinar los medios efectivos por los que puede alcanzarse un objetivo o fijar los fines mismos a los que se aspira. Es esta segunda actividad la que se denomina ‘conocimiento o saber práctico’, y su planteamiento en el marco de la filosofía aristotélica constituye el objeto de estudio de la presente investigación.

Una primera dificultad con la que se enfrenta este estudio consiste en establecer el concepto aristotélico de conocimiento, ya que en los textos que han transmitido la filosofía de Aristóteles es posible localizar claramente una ontología, una psicología o una lógica, pero no es fácil determinar si también puede hallarse en ellos una teoría del conocimiento como tal. Consideramos, sin embargo, que a pesar de las dificultades, es posible defender que el *Corpus* ofrece suficiente material como para reconstruir una teoría general del conocimiento, si bien es cierto que esta no se presenta de manera explícita y sistemática. En esta tarea pueden identificarse tres problemas principales:

1. La dificultad de encontrar un uso sistemático y consistente de los términos referidos a las cuestiones epistemológicas.
2. La dispersión de los textos que tratan las cuestiones relativas al conocimiento.
3. La falta de completitud de la teoría aristotélica del conocimiento que puede ser reconstruida.

A pesar de estos problemas interpretativos, Aristóteles trata suficientemente las cuestiones relacionadas con el conocimiento como para que sea posible trazar las líneas generales de su epistemología. El tema de esta investigación, sin embargo, no es la noción aristotélica de conocimiento en general, sino la de conocimiento *práctico*.

El estudio del papel que Aristóteles asigna a la capacidad intelectual y racional del ser humano a la hora de dirigir su acción se encuentra ante una segunda dificultad debido a que esta cuestión aparece planteada en los textos desde dos puntos de vista. En primer lugar, es necesario tener en consideración lo que afirma Aristóteles acerca de la virtud de la prudencia

(φρόνησις). En efecto, definida como «una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre»¹, la prudencia es la excelencia de una operación intelectual del alma y constituye un claro ejemplo de conocimiento práctico, como muestran, por una parte, la aparición del adjetivo *πρακτική* en su definición y, por otra, la referencia a su objeto. Pero, además, en los textos de Aristóteles pueden encontrarse también otros términos que se refieren a una actividad del alma intelectual ocupada asimismo con el ámbito práctico y que, sin embargo, no parece corresponderse con la prudencia. Este es el caso de expresiones como *ἐπιστήμη πρακτική*², *ἠθικὴ θεωρία*³ o *πολιτική*⁴, de las que, por tanto, también es necesario ocuparse en un trabajo dedicado al conocimiento práctico.

La hipótesis de trabajo de la que parte esta investigación, y que tratará de demostrarse a lo largo de su desarrollo, supone que Aristóteles plantea la noción de ‘conocimiento práctico’, es decir, el uso de la capacidad racional humana con la finalidad última de orientar y dirigir la acción, diferenciando dos formas o niveles de conocimiento: la ética y la prudencia. No hacer esta distinción provoca que la expresión ‘conocimiento práctico’ aplicada a la filosofía aristotélica resulte confusa y no siempre esté claro a qué se refiere. Este problema se presenta al estudiar las distintas interpretaciones que se ofrecen de la filosofía práctica aristotélica, puesto que algunos investigadores, como por ejemplo P. Aubenque, utilizan la expresión ‘conocimiento práctico’ para referirse a la prudencia, mientras que otros, como G. Anagnostopoulos, se sirven de la misma denominación para hablar de la ética. El problema de no distinguir claramente entre ética y prudencia se refleja también en el análisis de otros elementos de la teoría aristotélica como, por ejemplo, el denominado ‘silogismo práctico’, del cual algunos autores afirman que constituye la racionalidad propia de la prudencia, mientras que otros investigan si se trata del tipo de demostraciones que son propias de la ética. Un caso en el que esta confusión se manifiesta con claridad es el que se presenta a la hora de interpretar una serie de pasajes que pueden encontrarse en la *Ética Nicomáquea* en los que se hace referencia a la falta de exactitud (*ἀκρίβεια*) del conocimiento que se ocupa de la acción. Esta noción, además, es un elemento clave que permite diferenciar entre los dos planos en los que se plantea el conocimiento práctico en los textos de Aristóteles, razón por la cual se ha considerado que constituye el campo de estudio apropiado para mostrar la diferencia entre la ética y la prudencia, así como para estudiar las relaciones que se establecen entre ambas.

¹ «ἔστιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ» *EN* VI 5, 1140b 4-6.

² *Metaph.* VI, I, 1025b 18-21.

³ *An. post.* I 33, 89b 7- 9.

⁴ *EN* I 2, 1094 a 27.

La investigación sobre la ética aristotélica en la actualidad: estado de la cuestión

El pensamiento de Aristóteles ha sido enormemente influyente a lo largo de toda la historia de la filosofía y a su comprensión han dedicado innumerables trabajos y esfuerzos estudiosos de todas las épocas. Sin embargo, puede identificarse en la filosofía contemporánea un renovado interés por su obra que no responde a su importancia meramente histórica sino, sobre todo, filosófica, lo que ha propiciado que incluso pueda hablarse de un cierto *neoaristotelismo*. Con este término, sin embargo, se hace referencia a un conjunto de autores muy heterogéneos que no configuran una escuela propiamente dicha, por lo que esta expresión sirve únicamente como indicador de la importancia que tiene la figura de Aristóteles entre los filósofos actuales. Esta recuperación de su pensamiento es especialmente apreciable en el ámbito de la ética y se ve reflejada en el número de investigaciones dedicadas al concepto de la virtud, el carácter moral o las características del conocimiento práctico.

Suele considerarse que el origen de este interés por la ética aristotélica se encuentra en la denominada «rehabilitación de la filosofía práctica» que tuvo lugar en Alemania en el último tercio del siglo XX.⁵ Como ha estudiado F. Volpi, la interpretación que F. Brentano hizo de la filosofía aristotélica resultó fundamental para el desarrollo del pensamiento de M. Heidegger, quien, a su vez, influyó de manera decisiva la recuperación de la noción de racionalidad práctica llevada a cabo por algunos de sus discípulos más importantes como H.G. Gadamer. El trabajo de Gadamer, en efecto, defendía «la actualidad hermenéutica de Aristóteles»⁶ y recuperaba algunos de sus planteamientos más importantes en relación con la racionalidad práctica. Se reivindicaba así la necesidad de tener en consideración las características del objeto para determinar el tipo de conocimiento que le corresponde a cada uno, lo que permitía también diferenciar entre el saber que se ocupa del ser humano y el que tiene por objeto la naturaleza. Otro aspecto importante que puede destacarse es la recuperación por parte de Gadamer de la noción aristotélica de ‘saber moral’: aquel que no se busca con la finalidad de conocer sino, sobre todo, de dirigir la acción. En definitiva, lo que para Gadamer justificaba el interés por la reflexión aristotélica es que permite un acercamiento a un modelo de racionalidad adecuado para comprender al hombre y, además, capaz de orientar su acción.

⁵ Volpi, 1999; Berti, 2011.

⁶ Gadamer, 2012, p. 383.

El interés por los planteamientos aristotélicos durante el siglo XX ha alcanzado también a otras tradiciones continentales, y figuras P. Aubenque o J. Maritan, por ejemplo, han ejercido una importante influencia en gran parte del pensamiento francés contemporáneo recuperando el estudio de la obra aristotélica. Sin embargo, es en el ámbito de la filosofía anglosajona donde mayor es la presencia de esta corriente neoaristotélica. Esta tendencia puede encontrarse ya en la denominada ‘escuela de Oxford’ que, partiendo de la obra del segundo Wittgenstein, centró sus investigaciones en el estudio del lenguaje ordinario inspirado en gran medida por Aristóteles. Fruto de este interés son los trabajos de autores como J. L. Austin, P. Strawson, S. Kripke, A. Kenny, D. Wiggins o G.E.M. Anscombe por citar solo a algunos de los más representativos.

En lo que respecta a la filosofía norteamericana, la introducción de cuestiones de corte aristotélico puede encontrarse en el contexto del debate *Mind-Body Problem*, especialmente en los posicionamientos de H. Putnam y J. McDowell. Pero es nuevamente en el contexto de la filosofía práctica donde la presencia de Aristóteles se hace más evidente, especialmente, en el seno de la corriente que se conoce como ‘ética de la virtud’ (*virtue ethics*) denominación con la que se hace referencia al trabajo de autores tan diversos como G.E.M. Anscombe, I. Murdoch, A. MacIntyre, B. Williams, P. Foot, N. Sherman o M. Nussbaum. El término ‘ética de la virtud’ suele presentarse en contraposición a la llamada ‘ética del deber’ (*duty ethics*) con la finalidad de reflejar dos posiciones muy diferentes respecto de la consideración de los actos, las motivaciones y las disposiciones de los agentes morales.⁷ De este modo, los teóricos de la ética del deber suelen presentarse relacionados con la filosofía moral de Kant, mientras que se considera que las posiciones de la ética de la virtud se basan en planteamientos de corte aristotélico. La siguiente tabla muestra los principales elementos mediante los que se suelen distinguir ambas corrientes:

⁷ Mauri, 1992.

Tabla 1: oposición ética del deber y ética de la virtud

Ética del deber	Ética de la virtud
Correcto	Bueno
Deber	Virtud
Universalismo	Particularismo / Comunitarismo
Criterios deontológicos	Aspecto contextual del juicio moral
Prioridad de lo justo sobre lo bueno	Prioridad del bien sobre la justicia
Perspectiva ética de la tercera persona	Perspectiva ética de la primera persona
' <i>Living right</i> '	' <i>Living well</i> '

Sin embargo, Nussbaum, quien suele ser considerada una de las principales figuras de esta ética de la virtud, publicó en 1999 un artículo en el que rechazaba la clasificación de los planteamientos éticos contemporáneos como *utilitaristas*, *kantianos* o pertenecientes a la *ética de la virtud* por ser esta una división que obvia el importante papel que la noción de 'virtud' desempeña en los planteamientos de las otras dos corrientes. Además, Nussbaum afirmaba que esta clasificación presenta la ética de la virtud como alternativa a los modelos utilitaristas y kantianos y, especialmente, supone un rechazo a la ética ilustrada basada en ideales de universalidad, lo que, a su juicio, responde a un estereotipo confuso e irreal. Desde esta perspectiva se afirma que la categoría 'ética de la virtud' carece de utilidad puesto que, a pesar de que puede reconocerse la existencia de una cierta unidad respecto de algunos intereses filosóficos que se suelen asociar con la ética de la virtud, esta coincidencia no permite sostener una oposición sistemática entre estas perspectivas y las utilitaristas o las derivadas de la filosofía kantiana.

A pesar de que las críticas de Nussbaum no carecen de justificación, es significativo el incremento en el número de estudios dedicados al tema de la virtud que se produjo a lo largo de los años 70, 80 y 90 del pasado siglo. En este sentido suele considerarse que el *documento*

fundacional del interés por las cuestiones abordadas por los teóricos de la virtud es el artículo que Anscombe publicó en 1958 bajo el título de *Modern Moral Philosophy*. En este trabajo, Anscombe destacaba el gran contraste que puede encontrarse entre los planteamientos éticos de Aristóteles con los propios de la filosofía moral moderna, identificando la causa de esta diferencia en el desplazamiento que se produce en el ámbito ético como resultado de la aparición de la perspectiva legal que se introduce con el cristianismo. Así, a juicio de Anscombe, el uso de los términos morales, que en la ética aristotélica se limitaba al ámbito de las pasiones humanas, se ve ampliado a partir de ese momento hasta quedar asimilado al concepto legal de obligación. El problema que Anscombe encontraba en esta ampliación es que los conceptos morales que todavía se mantienen responden a un contexto histórico inexistente, por lo que no sería posible su inteligibilidad en los términos legales en los que se presentan. La propuesta de Anscombe consistía en abandonar esta perspectiva y profundizar en el estudio de la psicología moral, prestando especial atención al concepto de virtud. Esta interpretación fue el detonante de un buen número de investigaciones que recurrieron a Aristóteles como fuente principal. Así, muchos de los autores posteriores que han investigado el tema de la virtud en el contexto de la filosofía anglosajona han seguido alguna de las líneas que aparecían en el artículo de Anscombe, como la idea de que la virtud está vinculada a la noción de *'human flourishing'*, lo que explica también la afinidad que puede encontrarse en muchos casos entre los planteamientos aristotélicos y ciertas posiciones de ética naturalista.

Entre los pensadores anglosajones que han tratado de recuperar una teoría ética fundada en las posiciones aristotélicas destaca en la actualidad por su repercusión la figura de MacIntyre. La filosofía de este autor se presenta explícitamente bajo la forma de una propuesta aristotélica, si bien es cierto que se trata de un aristotelismo muy peculiar, ya que está mediado por su propio concepto de tradición.⁸ Así, cuando MacIntyre se refiere a sus planteamientos denominándolos 'aristotélicos' lo hace entendiendo que ambos forman parte del mismo «intrincado cuerpo de teorías y prácticas» que configura la tradición aristotélica. La caracterización histórica de este concepto permite a MacIntyre considerar que, a pesar de los cambios que se han producido durante el proceso de configuración de la tradición, es posible seguir reconociendo un núcleo central que se mantiene en las distintas etapas adaptándose a las variaciones de contexto. La adaptabilidad de esta tradición constituye, a juicio de MacIntyre, uno de sus rasgos más propiamente aristotélicos. Así, la filosofía de MacIntyre se presenta a sí misma como genuinamente aristotélica al incorporar elementos originales que cumplen la

⁸ MacIntyre, 1981.

función de adaptar la teoría de las virtudes a los cambios de contexto producidos, y que tienen como finalidad la superación de las diferentes «crisis epistémicas» a las cuales se enfrenta toda tradición a lo largo de su desarrollo histórico. En este sentido pueden destacarse ciertos aspectos de su filosofía en los que la influencia de Aristóteles está muy presente pero es contemplada desde una perspectiva contemporánea. El primero de ellos se encuentra en la defensa de MacIntyre del carácter teleológico de la moral, lo que considera indispensable para solucionar el que considera el principal problema de la filosofía contemporánea debida a sus consecuencias morales: la falta de unidad del concepto de sujeto. Además, otro elemento central de su filosofía que procede directamente de Aristóteles, pero que se adapta a la situación contemporánea, es el concepto de virtud. Un tercer aspecto del pensamiento de este autor en el que la influencia de Aristóteles es muy clara lo constituye su concepción de la racionalidad práctica, que toma como modelo el concepto de *φρόνησις*, así como las teorías de la deliberación y la elección presentes en la ética aristotélica.

El importante papel que desempeña la tradición en estas propuestas ha dado pie a que algunos intérpretes, como ha mostrado C. Thiebaut,⁹ rechacen este planteamiento por su conservadurismo. El enfoque de MacIntyre, sin embargo, no es el único que puede encontrarse en la actualidad a la hora de aproximarse a la filosofía aristotélica como fuente de la teoría ética. El trabajo de Nussbaum es un ejemplo de un planteamiento que bebe de Aristóteles pero acepta también la influencia del liberalismo político de J. Rawls. En concreto, la influencia de la filosofía de Aristóteles es muy clara en su teoría sobre el desarrollo humano elaborada a partir de los trabajos del economista A. Sen, y conocida con el nombre de ‘enfoque de las capacidades’ (*capabilities approach*).

El panorama de las investigaciones neoaristotélicas ha variado considerablemente en los últimos quince años como consecuencia de la crítica y reevaluación que han sufrido algunas de las tesis más importantes defendidas por estos autores, especialmente en el campo de las teorías de la virtud. Ejemplo de ello son las objeciones presentadas por investigadores como Th. Hurka¹⁰ o Ch. Swanton¹¹ a los planteamientos *eudaimonistas*; así como las de D. Coop y D. Sobel¹² a las teorías naturalistas, o las críticas situacionistas al concepto de carácter que han desarrollado autores como G. Harman.¹³ En este sentido resulta especialmente significativo el

⁹ Thiebaut, 1992.

¹⁰ Hurka, 2001.

¹¹ Swanton, 2003.

¹² Coop y Sobel, 2004.

¹³ Harman, 1999.

rechazo que se ha producido por parte de algunos teóricos de la virtud al concepto de origen aristotélico, como el que puede encontrarse en el citado trabajo de Swanton¹⁴ o en el de R. Adams.¹⁵

Una de las críticas más explícitas que se ha desarrollado en este sentido es la elaborada por Hurka quien, en su artículo *Aristotle on Virtue: Wrong, Wrong, and Wrong* (2012) defiende que la ética aristotélica (y por extensión toda teoría de la virtud que tenga la concepción de Aristóteles como referente) no explica correctamente el funcionamiento de la moral del ser humano. La crítica de Hurka se centra especialmente en el supuesto egoísmo explicativo de esta la teoría moral: según este autor, la noción aristotélica de virtud imposibilita que el estado de otra persona pueda funcionar como motivo en una acción moral, dejando por tanto sin explicar las conocidas como ‘*other-regarding virtues*’. Además, Hurka considera que son rechazables otros aspectos de la filosofía práctica de Aristóteles tan importantes como la doctrina del término medio, la noción de ἔξις, o la relación entre la voluntariedad de la virtud y la alabanza o la censura merecida por la acción. En contraposición, Hurka propone una concepción de la virtud como bien de nivel superior (*higher-level good*) que hace de esta un valor secundario respecto de la bondad o la corrección del objeto. La evaluación de las acciones se hace, por tanto, teniendo en cuenta que el objeto de la acción sea bueno intrínsecamente y querido por las propiedades que lo hacen bueno. Así, en opinión de Hurka, la mejor manera de entender la virtud es como una actitud adecuada y proporcional al valor de ciertos objetos.

Este breve repaso por las investigaciones recientes dedicadas a la filosofía de Aristóteles muestra que autores muy diferentes han recurrido a la filosofía práctica aristotélica adoptando enfoques muy variados, lo que ha producido, por una parte, que los planteamientos aristotélicos se presenten hoy con una vigencia renovada, pero, a la vez, que se haya producido una cierta confusión a la hora de definir con precisión en qué consiste el neoaristotelismo contemporáneo. Por eso, quizá sería más preciso hablar, como Volpi,¹⁶ de una recuperación de la filosofía práctica aristotélica en el pensamiento contemporáneo en lugar de un neoaristotelismo propiamente dicho, ya que esta recuperación se produce de una manera difusa y compleja respondiendo a contextos y problemas filosóficos muy diferentes.

Sin embargo, a pesar de que no pueda considerarse el neoaristotelismo como una corriente de la filosofía actual claramente definida como tal, sí que se puede encontrar en los

¹⁴ Swanton, 2003.

¹⁵ Adams, 2006.

¹⁶ Volpi, 1999.

autores que suelen ser así denominados un interés compartido por conceptos filosóficos procedentes de la filosofía aristotélica tales como el de virtud, carácter, φρόνησις, πράξις o felicidad. Además, las aproximaciones contemporáneas al pensamiento de Aristóteles suelen considerar justificado su interés por la capacidad que reconocen en este planteamiento para responder a problemas éticos contemporáneos debido a que presenta una perspectiva ética de la primera persona, es decir, interna a la práctica misma. Otro elemento que suelen compartir estos planteamientos es su interés por los contenidos sustantivos que de hecho conforman la vida moral y su rechazo a las teorías éticas que no tienen en cuenta los aspectos contextuales y sensibles del razonamiento práctico por considerarlas excesivamente cognitivistas.

Por otra parte, las dificultades más habituales con las que se enfrentan estas posiciones suelen consistir en problemas derivados del relativismo ético y del situacionismo, más o menos moderado según los autores, que muchas veces se deriva de sus definiciones contextuales del bien o de su defensa de la confrontación entre diferentes tradiciones. El recurso a la noción de ‘tradicción’ así como a la comunidad, además, conduce en muchos casos a una difícil articulación de estas nociones con la de individuo. Resultan así especialmente complicadas para estas teorías las cuestiones relacionadas con la imposibilidad de la homogeneidad de los valores dentro de las comunidades plurales, complejas y heterogéneas.

El problema filosófico que se encuentra de fondo en muchos de estas cuestiones consiste en la dificultad de articular la relación entre los elementos universalistas y particularistas en la ética. Este tema ha sido ampliamente estudiado por O. Guariglia,¹⁷ quien sostiene que el aspecto universalista de la ética actual, que suele hacer de la filosofía de Kant su principal referente, consiste esencialmente en la defensa de un criterio moral susceptible de universalización, frente a las propuestas particularistas que reivindican la función que desempeña el contexto en la vida moral del hombre. El propio Guariglia¹⁸ ha defendido la necesidad de reconciliar ambos aspectos sosteniendo que pueden encontrarse elementos irrenunciables tanto en las posturas que defienden una moral de la virtud como en las que apuestan por una moral del deber: las primeras recogen elementos como el deseo y una perspectiva interna de la acción moral, mientras que en las segundas se encuentra el principio universalizante que debe caracterizar toda propuesta moral.

¹⁷ Guariglia, 1987; 1988; 1989; 1994.

¹⁸ Guariglia, 1986.

En esta misma línea ha trabajado también Thiebaut¹⁹ al sostener que es posible reconocer una *verdad del particularismo* y de su forma política, el comunitarismo, basada en una revisión contextualista de la metodología formalista que caracteriza los planteamientos deontológicos. Esta revisión, sin embargo, debe compaginarse con lo que considera la *verdad del universalismo*, que también acompaña a su forma política, el liberalismo, y que consiste en defender la neutralidad y la reflexividad de la esfera pública como consecuencia del reconocimiento de las diferencias existentes entre los distintos sistemas morales.

Parece perfectamente justificado, por tanto, el interés filosófico que puede tener el estudio del papel que desempeñan los elementos universales y particulares en el conocimiento capaz de orientar la conducta humana tal y como se plantea en un autor tan influyente en la ética actual como Aristóteles.

Observaciones metodológicas

Para la elaboración de esta investigación se ha realizado un análisis minucioso tanto de las obras de Aristóteles, que constituyen las fuentes primarias del trabajo, como de la bibliografía secundaria reciente dedicada al estudio de su ética. La labor de selección de las fuentes ha sido laboriosa y es necesario reconocer que, aunque se han tenido en consideración una gran parte de los principales trabajos publicados desde principios del siglo XX, se trata de una tarea que necesariamente ha de quedar incompleta debido a la magnitud de la investigación dedicada en la actualidad al pensamiento de Aristóteles.

Respecto de las fuentes primarias, puede considerarse que los tres grandes textos que componen la obra aristotélica dedicada al estudio de la acción y la política son *Ética Eudemia*, *Ética Nicomáquea* y *Política*. El *Corpus Aristotelicum* recoge, además, otras obras como *Magna Moralia*, cuya autoría ha sido discutida por diferentes especialistas, el opúsculo *Virtudes y Vicios* y el tratado *Económica*, atribuidos dudosamente a Aristóteles. También se han conservado otros textos procedentes de la escuela del Liceo como las recopilaciones de constituciones griegas, entre las cuales se encuentra la *Constitución de los Atenienses*. Por último, debido a la importancia que tienen en la *Retórica* algunos elementos fundamentales de la teoría ética, esta es una obra que en ocasiones se considera también dentro del campo de la filosofía práctica.

De entre los tratados aristotélicos dedicados específicamente al estudio de la ética, hay acuerdo generalizado entre los especialistas a la hora de reconocer la autenticidad tanto de la

¹⁹ Thiebaut, 1988; 1992.

Ética Eudemia como de la *Ética Nicomáquea*, a pesar de que la relación entre ambas presenta ciertas dificultades²⁰ a la hora de determinar cuál de las dos obras fue escrita con anterioridad. A pesar de que resulta muy complejo alcanzar una posición definitiva al respecto, los investigadores en general reconocen la importancia de la *Ética Nicomáquea* respecto de las demás obras de filosofía práctica. Además, el problema que se estudia específicamente en esta investigación, la precisión, no tiene la misma importancia en los textos de la *Ética Eudemia* ni de la *Magna Moralia*.²¹ En razón de estos dos elementos, consideramos que la *Ética Nicomáquea* es la obra principal para el estudio de la cuestión de la precisión en la ética de Aristóteles, por lo que supone la fuente primaria principal de este trabajo.

El estudio del concepto de ἀκρίβεια ha desempeñado un importante papel en las investigaciones dedicadas a la evolución del pensamiento aristotélico en clave genetista desarrollados a partir de los trabajos de W. Jaeger.²² Como es sabido, este investigador abandona la interpretación tradicional de la filosofía aristotélica como un sistema completo y coherente y propone una hipótesis genético-evolutiva de acuerdo con la cual las obras del *Corpus* recogen posiciones procedentes de diferentes momentos en el desarrollo intelectual de Aristóteles. Esta hipótesis podría explicar algunas contradicciones que se encuentran en los textos al postular que en ellos conviven, por una parte, planteamientos de juventud más cercanos al platonismo y, por otra, tesis del periodo de madurez aristotélico más cercanos al empirismo.

Este trabajo acepta en general la hipótesis genetista por considerar que dota al conjunto de los textos de mayor coherencia, pero se reconocen también las dificultades y limitaciones que presenta su aplicación al análisis de los textos concretos, ya que poner en práctica este planteamiento requiere una investigación filológica completa que supera los límites de este trabajo. Así, el concepto de ἀκρίβεια del que se ocupa este estudio se limita al que aparece en la *Ética Nicomáquea* el cual, a pesar de que pueda presentar una evolución en el pensamiento de Aristóteles tal y como está recogido en los textos que se han conservado, mantiene una unidad suficiente como para permitir su análisis sin necesidad de entrar a valorar este aspecto concreto.

²⁰ Allan, 1961, pp. 304 y ss.; Hardie, 1968, p. 5; Zingano, 2007, p. 302.

²¹ Cf. Devereux, 1986, p. 499; Anagnostopoulos, 1994, p. 409; Irwin, 2000, p. 100; Karbowski, 2019, p. 132.

²² Jaeger, 1993. Cf. Devereux, 1986, pp. 500 y ss.; Anagnostopoulos, 1994, p. 62.

Estructura y partes del trabajo

Para abordar el estudio de la exactitud del conocimiento práctico tal y como se presenta en la ética aristotélica, el presente trabajo se divide en tres partes: en la primera de ellas se aborda la cuestión del conocimiento práctico que resulta de la actividad de la parte racional y calculadora del alma. Para ello, en el primer capítulo se analizan las relaciones que se establecen en la psicología aristotélica entre las capacidades cognitivas y las distintas formas de deseo. En este sentido se revela especialmente importante la vinculación que defiende Aristóteles entre el *λόγος* y el deseo racional. En el segundo capítulo se estudia el papel de la capacidad racional del alma en la acción a través del ejercicio de la deliberación que conduce a una elección. Por último, el tercer capítulo de esta parte se dedica a la investigación de la teoría de la virtud intelectual y práctica, es decir, la prudencia.

Una vez analizado el modo en que puede entenderse la relación entre conocimiento y acción desde el punto de vista de la prudencia, se procede en la segunda parte al estudio del concepto de 'ciencia práctica' en la filosofía de Aristóteles. Para ello es necesario, en primer lugar, definir con claridad la noción de *ἐπιστήμη*, poniendo especial atención a las características del objeto, el método y la finalidad del conocimiento, aspectos a los que se dedica respectivamente cada uno de los capítulos que conforman esta parte.

Diferenciados estos dos planos, la tercera parte del trabajo se ocupa de examinar la noción de precisión y de estudiar, en los dos primeros capítulos, el grado de exactitud que le corresponde a cada una de estas formas de conocimiento práctico. El punto de partida de este análisis lo proporcionan los textos en los que Aristóteles hace referencia al grado de exactitud que corresponde al conocimiento que se ocupa de la acción y que se interpretan, en general, desde la perspectiva de la tesis gnoseológica que vincula las características ontológicas del objeto con las propiedades epistemológicas del conocimiento. Además de esta tesis, se propone tener en cuenta también la finalidad para poder determinar el grado de precisión que se asigna al conocimiento práctico.

El estudio de la falta de precisión que puede identificarse en cierto contenido de la ética muestra, en primer lugar, las limitaciones prácticas con las que se encuentra la ciencia como reflexión filosófica y, en segundo lugar, presenta una dificultad a la hora de considerar la utilidad que Aristóteles le asigna. Para solucionar esta cuestión se procede en el tercer capítulo al análisis del tipo de conocimiento que aporta la ética, los requisitos que se exigen a aquellos

a los que este estudio puede resultar provechoso y también se analiza el modo en que puede orientar la práctica un conocimiento de este tipo.

Cierran el trabajo las secciones dedicadas a la recopilación de las conclusiones alcanzadas mediante la investigación y la selección bibliográfica en la que se incluyen tanto las traducciones y ediciones de las obras de Aristóteles utilizadas, como la bibliografía especializada que ha sido objeto de consulta.

PRIMERA PARTE: PRUDENCIA

INTRODUCCIÓN: Teoría aristotélica del conocimiento

El estudio de la teoría aristotélica del conocimiento presenta algunas dificultades a las que ya se ha hecho referencia en la introducción. El objetivo de este apartado consiste únicamente en mostrar las líneas generales de su epistemología para poder delimitar así el objeto de estudio de la presente investigación. Para ello es necesario partir de la estructura que presenta el alma, ya que el conocimiento es una actividad que el ser humano es capaz de realizar gracias a ella. En efecto, Aristóteles sostiene que el hombre es un ser que está compuesto (σύνθετος) de alma (ψυχή) y cuerpo (σῶμα) y que, a pesar de que el cuerpo puede llevar a cabo actividades esenciales para que tenga lugar el conocimiento, la cognoscitiva es, propiamente, una función psíquica. En los textos aristotélicos pueden encontrarse varias definiciones del alma, pero para los intereses de esta investigación la más importante de todas ellas es la siguiente: «el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente».¹

El punto de partida del estudio aristotélico del alma está constituido por la evidencia de que los seres naturales vivos se caracterizan por realizar ciertas actividades (nutrirse, por ejemplo). El alma es el principio que explica estas capacidades propias de los seres vivos, las cuales, además, presentan una gran diversidad. Así, Aristóteles sostiene que, aunque todos los vivos se alimentan y crecen, no todos ellos pueden desplazarse, y solo algunos, los seres humanos, pueden, además, pensar. La estructura del alma que ofrece la psicología aristotélica está de acuerdo con esta visión acerca de las diferentes capacidades propias de cada viviente, de modo que algunas de las facultades del alma (aquellas que se corresponden con la actividad nutritiva y el crecimiento) son comunes a todos los seres vivos, mientras que otras son específicas de los animales (como, por ejemplo, la facultad motora) y hay, por último, un tercer grupo de facultades que se corresponden específicamente con las actividades que realiza el animal que tiene λόγος, es decir, el ser humano.

Puede presentarse de un modo esquemático la estructura del alma tal y como aparece en la obra aristotélica de la siguiente manera:

¹ «ἡ ψυχή δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτος» *De an.* II 2, 414a 12-13.

Tabla 2: Estructura y funciones del alma

Parte del alma	Potencia / Facultad (δύναμις)	Actividad
Alma irracional (τὸ ἄλογον)	Principio vegetativo (τὸ φυτικόν) Principio nutritivo (τὸ θρεπτικόν)	Nutrirse y crecer (τρέφεσθαι καὶ αὐξέσθαι)
	Facultad sensitiva (τὸ αἰσθητικόν)	Percibir y sentir (αἰσθάνεσθαι)
	Capacidad de movimiento (τὸ κινήτικόν κατὰ τόπον)	Movimiento y reposo local (κίνησις καὶ στάσις κατὰ τόπον)
	Facultad desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν)	Distintas formas de deseo (ὄρεξις) Apetito (ἐπιθυμία) Impulso (θυμός) Deseo racional (βούλησις)
Imaginación (φαντασία)		
Alma racional (τὸ λόγον ἔχον) (τὸ διανοητικόν)	Principio calculador (τὸ λογιστικόν)	Calcular (λόγιζεται) Deliberar (βουλευέται)
	Principio científico (τὸ ἐπιστημονικόν)	Inteligir (νοεῖν) Pensar (διανοέομαι)

A partir de esta estructura básica del alma se puede delimitar el concepto de conocimiento al que se va a hacer referencia a lo largo de esta investigación. Para ello es necesario, en primer lugar, diferenciar entre dos interpretaciones posibles del concepto: la primera de ellas, a la que puede denominarse *conocimiento en sentido estricto*, supone que solo puede entenderse como tal la actividad del alma racional correspondiente a la parte científica,

y específicamente una de sus virtudes, es decir, una de las disposiciones que permiten la realización excelente de esta actividad: la ciencia (ἐπιστήμη). Esta es la interpretación que puede encontrarse, por ejemplo, en la obra de T. Kiefer.²

Sin embargo, también es posible afirmar que el conocimiento *en sentido amplio* incluye varias actividades que llevan a cabo diversas partes del alma y que suponen el establecimiento de una relación cognitiva entre un sujeto y un objeto. La ventaja de este punto de vista es que permite sostener que la percepción o la experiencia también constituyen para Aristóteles formas de conocimiento. Este parece ser, en efecto, el sentido que más se adecua al planteamiento aristotélico, tal y como muestran textos como *De an.* III 3, 427a 17-21, en el que se distinguen dos grupos de funciones del alma: por una parte, aquellas mediante las cuales se mueve el cuerpo y, por otra, las capacidades cuya ejecución implica discernir y conocer algún objeto. Entre estas últimas se incluyen actividades muy diferentes entre sí descritas con verbos como νοεῖν, φρονεῖν o αισθάνεσθαι, pero que tienen en común, precisamente, su referencia a un objeto externo al sujeto y con el cual se establece una relación gnoseológica.

La diferencia entre estos dos sentidos del término conocimiento no es ajena a la filosofía contemporánea. Ejemplos de la interpretación en sentido estricto serían, por ejemplo, su consideración como «pensamiento con pretensiones y exigencia de verdad»³ o la definición que se encuentra en la entrada de la *Enciclopedia Stanford* de Filosofía:

«What does it take to know something? It's not enough just to believe it—we don't know the things we're wrong about. Knowledge seems to be more like a way of getting at the truth. The analysis of knowledge concerns the attempt to articulate in what exactly this kind of 'getting at the truth' consists».⁴

Sin embargo, también pueden encontrarse otras definiciones que se ajustan más al sentido amplio antes señalado. Así, por ejemplo, en el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora se indica:

«Conocer es, pues, fenomenológicamente hablando, 'aprehender', es decir, el acto por el cual un sujeto aprehende un objeto. El objeto debe ser, pues, por lo menos gnoseológicamente, trascendente al sujeto, pues de lo contrario no habría aprehensión de algo exterior».⁵

² Kiefer, 2007.

³ Arce, 1999, p. 12.

⁴ Chikawa. "The Analysis of Knowledge". En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis/>>.

⁵ Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Ariel, 1999.

La diferencia entre ambas aproximaciones es la relación que se establece entre conocimiento y verdad: en sentido estricto, el conocimiento solo puede ser verdadero, mientras que, desde la perspectiva más amplia, no se establece esta relación necesariamente. Volviendo a Ferrater Mora:

«Decir que el sujeto aprehende el objeto equivale a decir que lo representa. Cuando lo representa tal como el objeto es, el sujeto tiene un conocimiento verdadero (si bien posiblemente parcial) del objeto; cuando no lo representa tal como es, el sujeto tiene un conocimiento falso del objeto».⁶

Restringir el concepto aristotélico de conocimiento al primero de estos dos sentidos nos parece que limitaría en exceso el campo de estudio de esta investigación, dejando fuera elementos fundamentales para la comprensión de la teoría del conocimiento práctico y, además, no se correspondería con el uso de los términos epistemológicos que pueden encontrarse en los textos. Un ejemplo que apoya esta interpretación es el siguiente:

«Pues bien, es evidente que percibir sensiblemente (αἰσθάνεσθαι) y pensar (φρονεῖν) no son lo mismo ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos. Pero es que tampoco el inteligir (νοεῖν) - me refiero a aquel en que caben tanto el inteligir con rectitud (ὀρθῶς) como el inteligir sin rectitud; el inteligir con rectitud está constituido por la prudencia (φρόνησις), la ciencia (ἐπιστήμη) y la opinión verdadera (δόξα ἀληθῆς), y el inteligir sin rectitud por lo contrario de ellas -, tampoco inteligir, digo, es lo mismo que percibir sensiblemente: prueba de ello es que la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el razonar (διανοεῖσθαι) puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón (λόγος)».⁷

Sin pretender ofrecer aquí un análisis en profundidad de este fragmento, lo que se quiere señalar es que, por una parte, Aristóteles diferencia la percepción de la actividad que consiste en pensar o inteligir, pero también sostiene que esta última puede ejercitarse con rectitud, dando lugar al conocimiento verdadero, o sin rectitud, siendo este entonces falso.

Parece, por tanto, que restringir el término ‘conocimiento’ para hacer referencia exclusivamente al caso en el que este es verdadero limita excesivamente el sentido en el que la noción aparece en la obra aristotélica. Este fragmento, además, es un buen ejemplo de lo que consideramos que es un problema recurrente en los textos en los que Aristóteles trata cuestiones

⁶ *Íd.*

⁷ «ὅτι μὲν οὖν οὐ ταὐτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν· τοῦ μὲν γὰρ πᾶσι μέτεστι, τοῦ δὲ ὀλίγοις τῶν ζώων. Ἀλλ’ οὐδὲ τὸ νοεῖν, ἐν ᾧ ἐστι τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς, τὸ μὲν ὀρθῶς φρόνησις καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα ἀληθῆς, τὸ δὲ μὴ ὀρθῶς τὰναντία τούτων - ὃ δὲ τοῦτο ἐστι ταὐτὸ τῷ αἰσθάνεσθαι· ἢ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθῆς, καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζώοις, διανοεῖσθαι δ’ ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς, καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος·» *De an.* III 3, 427b 6-14.

epistemológicas: la falta de consistencia que presentan muchas veces los términos utilizados. En concreto, en este texto se utilizan de manera poco diferenciada los términos φρονεῖν, νοεῖν y διανοεῖσθαι que, sin embargo, en otros contextos no se corresponden entre sí. Se trata de una cuestión de la que será necesario ocuparse a lo largo de esta investigación, pero señalarla ahora permite mostrar la utilidad que tiene mantener una significación amplia del término ‘conocimiento’ para poder recoger la complejidad que presenta el planteamiento aristotélico. Esto no es impedimento para, después, identificar y delimitar distintos sentidos en los que puede hablarse de conocimiento desde la perspectiva aristotélica.

Así pues, se propone como punto de partida una noción que se corresponda a toda actividad cognoscitiva llevada a cabo por el alma para, a partir de este sentido general, diferenciar entre formas de conocimiento, actividades y disposiciones, una de las cuales, la ἐπιστήμη ἀποδεικτική, se corresponde con el sentido estricto al que se refieren autores como Kiefer. La ventaja de esta interpretación general es que permite tener en consideración la actividad de otras potencias del alma que resultan muy relevantes para el conocimiento que es objeto de esta investigación, tales como la percepción o la fantasía.

En este sentido interesa resaltar también que el conocimiento es, desde la perspectiva aristotélica, una relación (πρὸς τι), puesto que se establece un vínculo entre dos elementos que no es accidental (τῶν συμβεβηκότων) ni puramente azaroso (πρὸς τὸ τυχόν).⁸ El conocimiento, en efecto, es siempre conocimiento de algo, es decir, relativo a otra cosa, razón por la cual Aristóteles considera ejemplos de relación «lo cognoscible (ἐπιστητόν) respecto del conocimiento (ἐπιστήμη) y lo sensible (αἰσθητόν) respecto de la sensación (αἴσθησις)». ⁹ Como se verá a lo largo de esta investigación, la gnoseología aristotélica se fundamenta específicamente en una relación de semejanza (ὁμοιότης)¹⁰ que se da entre las cosas (τὰ πράγματα) y las afecciones del alma (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων).¹¹

Pero además de un fenómeno relacional, en la filosofía aristotélica el conocimiento se presenta también como un tipo de cualidad (ποιότης), es decir, como aquello por lo que se califica a otra cosa.¹² Desde este punto de vista, y teniendo en cuenta la distinción entre ποιότης

⁸ *Cat.* 7a 22-28.

⁹ *Metaph.* V 15, 1020b 30-32.

¹⁰ Tricot establece que el principio de semejanza entre el objeto y el alma se remonta a Empédocles, y García-Baró, en su comentario al *Primer Libro del Organon* (p. 144), dice al respecto que los *noémata* son «*homoiómata* de las cosas, es decir, semejanzas de ella en el grado sumo del parecido: tal y como las cosas, solo que en el alma, y no fuera de ella. Se ha de tratar de las formas mismas de la realidad natural, solo que en el peculiar ‘estado’ que es, justamente, hallarse ahora ‘en el alma’».

¹¹ *De inter.* 1, 16a 3-4.

¹² *Cat.* 8, 8b 25.

(*qualitates* o cualidad) y ποιός (*qualia* o calificación), puede sostenerse, como hacen los escolásticos, que la cualidad es un accidente modificativo del sujeto mismo, por lo que en este sentido el conocimiento es una cualidad que modifica al propio sujeto que lo posee.

Además, es fundamental para la comprensión de esta noción en la filosofía aristotélica tener en consideración que también consiste en una disposición habitual (ἔξις). El término ἔξις (procedente del verbo ἔχω) tiene como sentido más propio ‘la tenencia’ o ‘el tener’ (así lo traduce M. García Baró en su edición del *Primer Libro del Organon*), por lo que suele traducirse como ‘hábito’, versión directa del latín ‘*habitus*’, procedente a su vez del verbo ‘*habere*’. Aristóteles diferencia dos sentidos de ἔξις: en primer lugar, como posesión se trata del acto (ἐνέργεια) de lo que tiene y es tenido,¹³ pero también significa la disposición (buena o mala).¹⁴ En este segundo sentido es necesario diferenciar entre la mera disposición (διάθεσις) y el hábito o disposición habitual (ἔξις) en función de su durabilidad y estabilidad: en efecto, todo hábito es siempre una disposición, pero no toda disposición es ya un hábito, sino solo aquellas que son, además, estables.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, puede presentarse una noción general del conocimiento en Aristóteles afirmando, en primer lugar, que supone una relación entre dos términos, el objeto conocido y el alma capaz de conocer, que no es ni accidental ni azarosa. Además, es también una cualidad que modifica al sujeto y que permite cualificar al que la posee, como en el caso del sabio, es decir, el que se caracteriza por su sabiduría, o del prudente, que lo es por su prudencia. Por último, el conocimiento supone, además, una disposición estable que no se pierde con facilidad.

El objeto de estudio de esta investigación, sin embargo, no es el conocimiento en general, sino el que es práctico, es decir, el que se vincula específicamente con la acción, por lo que esta determinación general de la noción de conocimiento es únicamente un punto de partida y debe ser completada con el análisis de los aspectos específicos que le corresponden por su carácter práctico.

¹³ *Metaph.* V 20, 1022b 4-5.

¹⁴ *Ib.*, 1022b 10-12.

1. LA RELACIÓN DE LA RACIONALIDAD CON EL DESEO

Cognición y deseo

Para comenzar con el estudio del conocimiento práctico en la filosofía de Aristóteles conviene precisar ciertos aspectos fundamentales de su concepción de la acción, siendo el primero de ellos el género al que pertenece: el movimiento. Aristóteles afirma que todos los animales se caracterizan porque su alma (*ψυχή*) es capaz de generar movimiento local (*τὸ κινητικόν κατὰ τὸ πόνον*)¹ y para que este se produzca, es necesario que participen tres elementos: el motor (*τὸ κινούον*), aquello que es movido (*τὸ κινούμενον*) y, por último, aquello con que se mueve el animal (*ἃ κινεῖ*).² Por esta razón el estudio aristotélico del movimiento de los animales incluye referencias a los cambios físicos que se producen en el cuerpo que es movido, especialmente en la forma de variaciones de frío y de calor,³ así como al papel que desempeñan los órganos como elemento con que se mueven los animales.⁴ Para el estudio de la acción, sin embargo, el elemento más relevante es el que afecta al primero de estos factores: el motor.

Aristóteles sostiene que el motor del movimiento es doble y, por una parte, está constituido por el objeto de deseo (*τὸ ὀρεκτόν*), descrito como motor que permanece inmóvil⁵ y, por otra parte, la facultad desiderativa (*τὸ ὀρεκτικόν*), que en este caso mueve moviéndose. El deseo (*ὄρεξις*) es, por tanto, fundamental en la generación del movimiento, hasta el punto de que Aristóteles asigna a los animales su capacidad de moverse en la medida en que también tienen facultad de desear.⁶

Nussbaum⁷ ha analizado el origen homérico de la palabra *ὄρεξις* y su evolución hasta alcanzar el uso que se encuentra en los textos aristotélicos distinguiendo dos aspectos fundamentales del término: en primer lugar, *ὄρεξις* implica una cierta direccionalidad, de modo que el deseo que puede ser motor del movimiento implica un querer dirigido a un objeto determinado. Por otra parte, el término indica actividad más que pasividad, por lo que desear no es únicamente verse afectado, sino que conlleva también una respuesta activa de la

¹ *De an.* III 432a 15-17.

² *Ib.* III 10, 433b 13-18.

³ *De motu* I 8 701b 34- 702a1.

⁴ *De an.* III 10, 433b 13-18.

⁵ *Ib.* 433b 18.

⁶ *Ib.* 433b 27-28.

⁷ Nussbaum, 1986, pp. 274-5.

inclinación ante el objeto deseado. Este papel del deseo en tanto que motor del movimiento le viene dado de su función propia (ἔργον) que consiste en perseguir (ἢ φεύγοντός τι) o rehuir algún objeto (διώκοντός τί).⁸

Aristóteles asigna al alma de los animales una segunda característica específica y que es también fundamental para que se produzca el movimiento: la capacidad de discernir (δυνάμις κριτική).⁹ Si la facultad desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν) es capaz de reaccionar ante el objeto de deseo (τὸ ὀρεκτόν) es precisamente gracias a la función que lleva a cabo esta otra capacidad al discriminar, cribar o discernir (κρίνειν) ciertos objetos.¹⁰ Esta es la razón por la que Aristóteles puede incluir entre los elementos que mueven (τὰ κινουῦντα) no solo al deseo, sino también facultades cognitivas capaces de discernimiento.

En efecto, en *De motu*¹¹ se encuentra una enumeración en la que se incluyen δίανοια, φαντασία, προαίρεσις, βούλησις y ἐπιθυμία. No parece tratarse de una relación exhaustiva, pero permite distinguir dos grupos de elementos que mueven: por una parte, los que genéricamente pertenecen a la facultad desiderativa y, por otra, las facultades cognitivas capaces de discernimiento. Aristóteles se refiere en este contexto a estos dos grupos con los términos generales de ὄρεξις y νοῦς,¹² incluyendo en este último grupo capacidades cognitivas muy diferentes, como αἴσθησις, φαντασία y el propio νοῦς, término que aquí está usado en sentido general para referirse al ejercicio de la parte racional del alma, es decir, la que se caracteriza por tener λόγος.¹³ Finalmente Aristóteles hace referencia también a la προαίρεσις¹⁴ por involucrar tanto la δίανοια como la ὄρεξις.¹⁵ Así pues, la explicación aristotélica del movimiento implica tanto el deseo como la participación de alguna capacidad que permita la discriminación y el hacer distinciones.

El aspecto sobre el que se quiere llamar la atención en este punto es que la cognición de la que se trata no es mera aprehensión del objeto, sino que conlleva específicamente una

⁸ «ἀεὶ δὲ ἢ κίνησις ἢ φεύγοντός τι ἢ διώκοντός τί ἐστίν» *De an.* III 9, 432b 26-29. Cf. *De motu* I 6, 700b 15-16.

⁹ *De an.* III 10, 432a 15-17.

¹⁰ *Ib.* III 10, 433b12.

¹¹ *De motu* 6, 700b 17 y ss.

¹² *Ib.* 700b 18-19.

¹³ *Ib.* 700b 18-22.

¹⁴ Como se verá más adelante, si bien es cierto que en el *De Motu* la προαίρεσις aparece entre los elementos genéricos capaces de producir el movimiento de los animales, este concepto también es tratado de manera específica por Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, donde se muestra que únicamente el ser humano es capaz de elegir en sentido estricto. L. E. Varela (2013, p. 231) propone solucionar esta cuestión interpretado la προαίρεσις en el contexto biológico como 'propósito'.

¹⁵ *De motu* 6, 700b 23.

evaluación.¹⁶ En efecto, la cognición por sí misma no puede dar lugar a un movimiento si no es mediante la participación del deseo,¹⁷ pero si el discernimiento desempeña un papel en su generación es porque posibilita la discriminación y reconocimiento en el objeto de algún aspecto que lo presenta ante el moviente como algo digno de ser perseguido o rechazado, es decir, como algo bueno o malo. De este modo, el objeto de deseo lo es por ser reconocido como algo deseable, esto es, por presentarse como algún tipo de bien, lo que permite afirmar que el objeto de deseo es un *bien aparente* (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν).¹⁸ Es, por tanto, el carácter evaluativo de la cognición lo que la vincula con el deseo, ya que el reconocimiento del objeto como algo bueno¹⁹ es lo que da lugar a la activación de la función propia de la facultad desiderativa. Para que haya motivación, es decir, para que el agente persiga o rehuya el objeto de deseo o de aversión, este debe aparecerse al animal como algo bueno o malo, y son las capacidades cognitivas como la sensibilidad las que le presenta al moviente objetos bajo la apariencia de un bien.²⁰

Aristóteles menciona tres aspectos²¹ bajo los cuales puede presentarse el objeto que se busca y persigue (εἰς τὰς αἰρέσεις):²² lo placentero (ὁ ἡδύς),²³ lo conveniente (τὸ συμφέρον)²⁴

¹⁶ El aspecto evaluativo de la cognición práctica en la filosofía de Aristóteles ha sido objeto de recientes estudios: McDowell (1997), Conderana (2002), Achtenberg (2002), Radoilska (2007), Price (2011), Moss (2012), Rabinoff (2018).

¹⁷ *De an.* III 10, 433a 22-23.

¹⁸ *Ib.* 433a 27-29. Cf. *Rhet.* I 10, 1369a 2-4; *Metaph.* V 2, 1013b 25-28; *Phys.* II 3, 195a 24-26; *Top.* VI 8, 146b 36-147a11; *Pol.* I 1, 1252a 2-3.

¹⁹ La referencia al objeto de deseo o al bien aparente como motores de la acción no excluye que también los males puedan dar lugar a acciones que busquen evitarlos. De hecho Aristóteles considera que evitar los males es una forma de bien: «(...) incluyo, desde luego, entre las cosas buenas la liberación de las que son malas o aparecen como malas, o también su cambio por un mal menor (puesto que, de alguna forma, ello es digno de preferencia); y de igual modo, entre las cosas placenteras la liberación de las que son molestas o lo parecen o el cambio de las que son más por menos» (τίθημι γάρ καὶ τὴν τῶν κακῶν ἢ φαινομένων κακῶν ἢ ἀπαλλαγὴν ἢ ἀντὶ μείζονος ἐλάττονος μετάληψιν ἐν τοῖς ἀγαθοῖς (αἰρετὰ γὰρ πως), καὶ τὴν τῶν λυπηρῶν ἢ φαινομένων [λυπηρῶν] ἢ ἀπαλλαγὴν ἢ μετάληψιν ἀντὶ μείζονων ἐλαττόνων ἐν τοῖς ἡδέσις ὡσαύτως, ληπτέον ἄρα τὰ συμφέροντα καὶ τὰ ἡδέα, πόσα καὶ ποῖα) *Rhet.* I 10, 1369b 23-28.

²⁰ J. Conderana (2002, p. 214; p. 233) ofrece un completo análisis de la prioridad de la cognición sobre el deseo.

²¹ L. Radoilska (2007 p. 256 y ss.) ha analizado estos tres modos de presentarse el bien en tanto que objeto de deseo y su relación con el grado de finalidad que puede atribuirse a cada uno de ellos, considerando que el deseo constituye para Aristóteles el único acceso al bien práctico que es lo deseable (cf. *ib.*, p.261).

²² El término αἶρεσις aparece recogido en el *Diccionario Griego-Español* del CSIC, donde se traduce como ‘elección’, pero también como ‘inclinación’ o ‘estima’. Hemos preferido no traducirlo por ‘elección’ para reservar el término para προαίρεσις. En el presente contexto, además, αἶρεσις se opone a φυγή, por lo que nos parece claro que se trata de un movimiento de persecución como el que supone la δίωξις propia del deseo. En otras versiones, esta dicotomía presentada aquí por Aristóteles aparece como ‘objetos de preferencia / aversión’ (por ejemplo en la edición de la *EN* de Pallí y en Lledó 1994, p. 70), ‘cose che portano a scegliere / rifiutare’ (Natali), ‘facteurs qui entraînent nos choix / nos répulsions’ (Tricot), ‘objets dignes de choix / à fuir’ (Gauthier et Jolif), ‘objects of choice / avoidance’ (Ross), ‘the things pertinent to choice / avoidance’ (Broadie and Rowe), ‘Gegenstände, die wir erstreben / meiden’ (Dirlemaier).

²³ *EN* II 3, 1104b 31.

²⁴ *Íd.*

y lo noble (τὸ καλόν).²⁵ En otros textos estos tres objetos de preferencia (αἰρετέος) que funcionan como motivos de la acción quedan reducidos a dos: las cosas placenteras (τὰ ἡδέα) y las cosas nobles (τὰ καλά).²⁶ Además es posible la evaluación de un objeto como algo digno de aversión o de rechazo (εἰς τὰς φύγας): este es el caso de lo penoso (τὸ λυπερόν)²⁷ lo perjudicial (τὸ βλαβερόν)²⁸ y lo vergonzoso (τὸ αἰσχρόν).²⁹ Se trate o no de una enumeración exhaustiva, esta clasificación muestra que las capacidades cognitivas presentan los objetos de preferencia o aversión bajo diferentes aspectos, pero que, en todo caso, el deseo puede mover porque al animal le parece que el objeto es digno de ser perseguido o rechazado. Como se verá más adelante, en el caso de los seres humanos, el parecer del agente acerca del objeto de deseo que funciona como motor de la acción es de suma importancia en la propuesta ética de Aristóteles.

Percepción y apetito

Esta vinculación entre cognición y deseo que se produce como consecuencia de la evaluación de los objetos no explica únicamente las acciones, sino toda forma de movimiento, por lo que no es exclusiva de los seres humanos, sino común a todos los animales. Por eso entre las facultades cognitivas capaces de discernir y discriminar Aristóteles incluye la αἴσθησις, la sensación, que es una facultad que comparten todos los miembros del género *animal*.³⁰ El verbo griego αἰσθάνεσθαι indica el verse afectado (πάσχειν) por lo sensible (τὸ αἰσθητόν)³¹ mediante los sentidos, a cada uno de los cuales, además, asigna Aristóteles un objeto propio como, por ejemplo, el sonido que se percibe únicamente mediante el oído. Junto a estos sensibles propios, reconoce, además, la existencia de sensibles comunes como el movimiento, para cuya percepción es necesaria la participación de varios sentidos.³² Pero la αἴσθησις no es solo una

²⁵ EN II 3, 1104b 30.

²⁶ «(...) es por ello por lo que todos hacen todas las cosas» (τούτων γὰρ χάριν πάντες πάντα πράττουσιν) EN III 1, 1110b 11.

²⁷ *Ib.* III 3, 1104b 32.

²⁸ *Ib.* 1104b 31-32.

²⁹ *Ib.* 1104b 31.

³⁰ *De an.* III 12, 434a 30-3. E. Rabinoff (2018) defiende en su estudio que es posible distinguir en la filosofía aristotélica una αἴσθησις específicamente humana, determinada por el hecho de que el hombre es un animal con λόγος y este desempeña un papel específico en la cognición evaluativa humana.

³¹ Para un análisis de los diferentes usos que pueden encontrarse en Aristóteles del término αἴσθησις puede consultarse: Rabinoff 2018, p. 40.

³² *De an.* III 1-2.

afección, sino que es también descrita como una capacidad de discernir³³ y, de hecho, es considerada por Aristóteles la facultad que permite conocer por excelencia en el ámbito de lo particular.³⁴ Al tratarse de la forma más básica de cognición, la sensación está vinculada a otras facultades como la memoria y la capacidad de soñar,³⁵ y es también la base de la φαντασία³⁶ e, incluso, de la formación de los conceptos.³⁷

Sin embargo, el aspecto más relevante de la sensación en lo que se refiere a su relación con el deseo es que se trata de la capacidad que permite la percepción del placer y del dolor (ἡδονή καὶ λύπη).³⁸ El placer y el dolor desempeñan un papel fundamental en la teoría de la virtud aristotélica,³⁹ ya que están vinculados específicamente con pasiones tales como la ira (ὀργή), el miedo (φόβος), la envidia (φθόνος) y el odio (μίσος), así como con la alegría (χαρά), el amor (φιλία) y la compasión (ἔλεος)⁴⁰ e incluso ellos mismos aparecen en algunos textos considerados como una pasión (τίνος πάθος).⁴¹ La capacidad de sentir placer y dolor pertenece genéricamente a todos los animales como consecuencia de su facultad sensitiva, y por eso es también común al género animal la forma de deseo que está asociada a la sensación: el apetito (ἐπιθυμία):⁴² «(...) pues allí donde hay sensación hay también dolor y placer, y donde hay éstos, hay además y necesariamente apetito».⁴³

La sensación, como cualquier otra facultad cognitiva, no puede ser causa de movimiento por sí misma, pero al permitir la percepción de placer y dolor posibilita que aparezca una forma específica de deseo: el deseo de lo placentero (τοῦ ἡδέος ὄρεξις), que es como Aristóteles define el apetito.⁴⁴ Así, gracias a la sensación los animales acceden a un

³³ *De an.* III 9, 432a 15-16; *ib.* II 9, 424a6.

³⁴ *EN* II 9, 1109b 22-23; IV 5, 1126b4-5. Sobre esta cuestión se volverá en el tercer capítulo.

³⁵ Cf. Rabinoff, 2018, p. 18.

³⁶ *De an.* III 3, 428a 14-16.

³⁷ *Metaph.* I 1, 980b 28-981a24. Cf. «Introducción» a *De Anima*. Traducción del griego, estudio preliminar, notas y apéndice por Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Editorial Colihue, 2009, pp. 88-89.

³⁸ *De an.* 413b 21-24.

³⁹ *EN* II 3, 1104b 15.

⁴⁰ *EN* II 5, 1105b 21-23.

⁴¹ *Rhet.* I 11, 1370a 27-28. Sobre el concepto de pasión puede verse la nota 157 (parte I, cap. 1).

⁴² En castellano las traducciones consultadas utilizan por lo general el término ‘apetito’ para verter el griego ἐπιθυμία. En francés Tricot varía entre ‘appétit irrationnel’, ‘désir aveugle’ y ‘concupiscence’; por su parte, la traducción de Gathier-Jolif del término es ‘convoitise’; en italiano Natali traduce por ‘desiderio’; en inglés, tanto Ross como Broadie escogen ‘appetite’; mientras que en alemán Dirlmeier se decanta por ‘Begehren’.

⁴³ «ὄπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία» *De an.* II 2, 413b 23-24.

⁴⁴ *Ib.* II 3, 414b 5-6. J. Moss (2012, p. 43) ha estudiado en profundidad el modo en que la percepción del placer y del dolor a través de la αἴσθησις se vincula con el deseo, afirmando que la propia percepción del objeto como un bien es placentera, siendo esta la clave que, a su juicio, permite la relación entre cognición y deseo.

mundo de objetos placenteros o dolorosos, y es el hecho de que se presenten como tales lo que hace que se persigan o rehúyan por parte del apetito. El placer y el dolor son fundamentales en la teoría de la acción no solo cuando están efectivamente presentes a través de la sensación, sino que también funcionan como motor de la acción cuando son «pasados en el recuerdo, o futuros en la esperanza».⁴⁵

En efecto, la sensación no es la única facultad cognitiva que participa en el movimiento en relación con el placer y el dolor, ya que Aristóteles asigna también un papel clave en este sentido a la imaginación (φαντασία). Esta facultad, en la que se originan las imágenes (φάντασμα)⁴⁶ y que se asocia explícitamente con la facultad de desear,⁴⁷ no se identifica ni con la percepción sensible ni con el pensamiento racional, aunque ocupa una posición intermedia entre ambas capacidades.⁴⁸ Además, Aristóteles distingue dos formas de imaginación:⁴⁹ la sensible (αἰσθητική), asociada con la percepción, y la racional (λογιστική) o deliberativa (βουλευτική), que implica el ejercicio de alguna forma de pensamiento y es exclusiva de los seres humanos. La relación de la imaginación con el movimiento ha sido objeto de múltiples estudios, algunos de los cuales han prestado especial atención a su dimensión evaluativa,⁵⁰ y un análisis detallado de la misma sobrepasa los objetivos de esta investigación. Para los intereses de este estudio basta señalar que se trata de una capacidad cognitiva que Aristóteles considera esencial para que pueda producirse el deseo,⁵¹ razón por la cual participa de la generación del movimiento, y que, además, puede implicar también el ejercicio de la parte intelectual del alma.

⁴⁵ «ἐν τῷ μεμνησθαι γεγενημένα ἢ ἐν τῷ ἐλπίζειν μέλλοντα» *Rhet.* I 11, 1370a 32-34.

⁴⁶ *De an.* III 3, 428a 1-2.

⁴⁷ «(...) la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación» (ὄρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας) *De an.* III 10, 433b 28-29.

⁴⁸ *Ib.* III 3, 427b 14-16.

⁴⁹ *De an.* III 10, 433b 29-30. D. Achtenberg (2002, p. 28) considera que esta distinción es, en realidad, tripartita, por lo que propone diferenciar entre la φαντασία racional (λογιστική) y la deliberativa (βουλευτική), pero consideramos que no ofrece suficiente apoyo textual como para establecer esa diferencia.

⁵⁰ Por ejemplo, el comentario de Nussbaum al *De Motu*, especialmente a partir de la p. 239, y también en p. 246. También puede verse Moss, 2012, p. 50.

⁵¹ «En vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue» (τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει. ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φύσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει) *De an.* III 7, 431a 14-16. Cf. *Aristotle's De Motu Animalium*. Text with translation, commentary and interpretative essays by Martha Craven Nussbaum. Princeton: Princeton University Press, 1985, p. 238.

Intelecto y deseo racional

La tercera de las formas de cognición que Aristóteles reconoce que puede participar en la acción es el intelecto (νοῦς). Es necesario introducir aquí un apunte sobre la terminología utilizada por Aristóteles en el campo epistemológico, puesto que presenta una dificultad para su interpretación derivada de la falta de consistencia del uso de algunos términos en los textos y a la que ya se hizo referencia en la introducción. Tomás Calvo se refiere a este problema en su edición del *De Anima* de la siguiente manera:

«El léxico relativo a las distintas formas de conocimiento adolece en Aristóteles - y muy especialmente en esta obra - de enormes ambigüedades en cuanto a sus significados (...). Todo esto hace que la delimitación precisa del significado de esos términos deba buscarla el lector en cada contexto a través de las oposiciones que en cada caso adquieran relevancia».⁵²

Otros intérpretes, sin embargo, sostienen que es posible mantener una misma significación de manera estricta en todas las apariciones de un término a lo largo de los distintos textos. Kiefer, por ejemplo, defiende una propuesta de este tipo para traducir el léxico aristotélico en el campo de la epistemología:

«I assumed that the key terms in his philosophy are technical and have specific meanings which are the same throughout, albeit recognizing that Aristotle might be utilizing, emphasizing or playing off a certain connotation that term has at the expense of another. (...) you will see the application of a strict one-to-one correspondence between these terms and appropriate English counterparts in my translations and usage, with variants of the English term strictly corresponding to their ancient Greek variants wherever is possible».⁵³

El término νοῦς, sin embargo, es un ejemplo claro de lo que expresa Calvo y hace imposible un intento como el que propone Kiefer, siendo necesario acudir al contexto en el que aparece la palabra para delimitar su sentido y, en consecuencia, adaptar su traducción. Así, cuando se hace referencia al νοῦς como una capacidad cognoscitiva vinculada a la generación de la acción, hay que especificar, en primer lugar, que se trata de una actividad propia de una parte específica del alma (ψυχή). Como se ha visto en la introducción, y a pesar de las dificultades⁵⁴ que presenta la división de las partes del alma, la clasificación aristotélica utiliza

⁵² «Introducción» a *De Anima*. Presentación, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2010, pp. 117-8, nota 66.

⁵³ Kiefer, 2007, p. 3.

⁵⁴ Un resumen de estos problemas puede encontrarse en el estudio de D. Garrocho (2015, p. 56). Para un análisis diferente de los diversos criterios utilizados por Aristóteles en su división de las partes que componen el alma puede consultarse también el trabajo de Kiefer (2007, p. 42).

como criterio una distinción entre las diferentes funciones que el organismo es capaz de realizar. Algunas de estas se asocian a la parte irracional (τὸ ἄλογον) del alma, como las que tiene que ver con la nutrición y el crecimiento, posibles gracias a la capacidad vegetativa (τὸ φυτικόν) del alma. Además, Aristóteles diferencia el ámbito de lo desiderativo (τὸ ὀρεκτικόν) sede, como se ha visto ya, de diferentes formas de deseo. Hay actividades que son, sin embargo, específicamente humanas y cuyo ejercicio es posible gracias a la parte del alma que se caracteriza por «tener *logos*» (λόγον ἔχον). Es en esta parte *racional* del alma donde se asientan las capacidades intelectuales del ser humano (τὸ διανοητικόν), es decir, aquellas que le permiten conocer y ejercer el pensamiento y a cuya actividad Aristóteles se refiere con verbos tales como νοεῖν, κρινεῖν, φρονεῖν, λογίζεσθαι, διανοῦεσθαι, βουλευέσθαι, etc.

La actividad racional, sin embargo, no puede, por ella misma, dar lugar a un movimiento, ya que, de acuerdo con el planteamiento aristotélico, el motor de la acción es siempre el deseo.⁵⁵ Ahora bien, como se ha mencionado ya, el objeto deseable (τὸ ὀρεκτόν) es también considerado por Aristóteles motor del movimiento en tanto que participa «al ser inteligido o imaginado»,⁵⁶ por lo que el pensamiento puede participar del movimiento y la acción y, por tanto, ser práctico (διάνοια πρακτική), cuando tiene como principio (ἀρχή) el objeto deseable (τὸ ὀρεκτόν):

«Con razón, por consiguiente, aparecen como causantes del movimiento los dos, el deseo y el pensamiento práctico. Efectivamente, el objeto deseable mueve y también mueve el pensamiento precisamente porque su principio es el objeto deseable».⁵⁷

Hay, en efecto, una forma de deseo asociada específicamente con la cognición racional: la βούλησις deseo racional.⁵⁸ Respecto a este concepto, sin embargo, es necesario aclarar dos cuestiones: en primer lugar, cuál es el objeto propio de la βούλησις, ya que este es el criterio que utiliza Aristóteles para distinguir los tipos de ὄρεξις, y, además, cabe preguntarse en qué sentido ha de entenderse que se trata de un deseo *racional*.

⁵⁵ «(...) el intelecto no mueve sin deseo» (ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως) *De an.* III 10, 433a 22-23.

⁵⁶ «τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι» *De an.* III 10, 433b 12.

⁵⁷ «ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινῶντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική τὸ ὀρεκτόν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκτόν» *De an.* III 10, 433a 17-20.

⁵⁸ En las traducciones del *De Anima* al castellano se encuentran algunas diferencias: Boeri se decanta por ‘anhelo o deseo racional’, mientras que Calvo varía en función del contexto entre ‘volición’ y ‘voluntad’. Este último término es el escogido también por Araujo y Marías para su traducción de la *Ética Nicomáquea*. En otras lenguas pueden encontrarse opciones similares, como la de Tricot, que vierte como ‘souhait’ especificando que se trata de ‘désir volontaire, rationnel, raisonné’; en italiano Natali elige ‘volere’; en inglés es común la traducción por ‘wish’, y en alemán Dirlmeier traduce por ‘Wünschen’.

El objeto de la βούλησις

De la misma manera que el apetito era definido como deseo de lo placentero, también la βούλησις se define por su objeto: en este caso se trata de «un deseo de bien (pues nadie quiere (βούλεται) algo sino cuando cree que es bueno)».⁵⁹ Esta definición plantea un problema inmediatamente, puesto que, tal y como se ha visto ya, para que un objeto de deseo pueda ser tal es necesario que se presente como algo bueno al agente, por lo que parecería que en este sentido todo objeto de deseo es un bien, al menos aparente, y que, por tanto, esta definición de la βούλησις es, en realidad, aplicable a toda forma de ὄρεξις. Además, si se distingue la βούλησις por su objeto y se afirma que este es un bien, ¿quiere esto decir que el objeto de deseo del apetito, es decir, el placer, no lo es?

El placer

Parece que esta no puede ser la solución, puesto que Aristóteles, en los últimos capítulos del libro VII dedicados al estudio del placer, defiende que este puede ser un bien,⁶⁰ aunque no sea el bien supremo. Pese a que hay autores que distinguen dos teorías diferentes del placer en Aristóteles cuyas relaciones son complejas,⁶¹ creemos que, sin necesidad de entrar en estas cuestiones, es posible defender que lo más característico de su tratamiento radica en el reconocimiento de que «hay muchas especies de placeres».⁶²

Algunos ejemplos muestran la complejidad de la consideración aristotélica del placer: la diferencia que se establece entre placeres producidos por cosas que son agradables por naturaleza (ἡδέα φύσει) y cosas que no lo son,⁶³ o la que hay entre los placeres del cuerpo y los del alma,⁶⁴ o, también, la clasificación que puede hacerse en función de si el placer acompaña a actividades necesarias (ἀναγκαῖα) o no necesarias (ἀναγκαῖα μὲν οὐχί).⁶⁵ Sin embargo, y a pesar de esta diversidad de formas de placer, Aristóteles afirma que la noción se presenta asociada muy a menudo al placer corporal, hasta el punto de que pareciera que estos

⁵⁹ «ἀγαθοῦ ὄρεξις (οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῆ εἶναι ἀγαθόν)» *Rhet.* I 10, 1369a 2-4. Nos desviamos ligeramente de la traducción de Q. Racionero, quien traduce aquí 'ὄρεξις' como 'apetito'.

⁶⁰ En la *Retórica*, por ejemplo, Aristóteles justifica que el placer es un bien afirmando: «puesto que todos los animales tienden por naturaleza a él» (πάντα γὰρ ἐφίεται τὰ ζῷα αὐτῆς τῆ φύσει) *Rhet.* I 5, 1362b 6-7. También aquí diferimos de la versión de Racionero, quien traduce 'τὰ ζῷα' como 'los seres vivos'.

⁶¹ Cf. Nussbaum, 1986, p. 294.

⁶² *EN* X, 3 1173b 29-30.

⁶³ *Ib.* VII 5, 1148b 15-18.

⁶⁴ *Ib.* III, 10 1117b 27-1118b 7.

⁶⁵ *Ib.* VII 4, 1147b 22-29.

placeres «se han apropiado el nombre porque son aquellos a que con más frecuencia tienden los hombres y porque todos participan de ellos».⁶⁶

La cuestión de los placeres corporales es, desde luego, importante, ya que hay actividades consideradas necesarias por Aristóteles que producen placer corporal, como las relacionadas con el alimento y las relaciones sexuales.⁶⁷ Estos placeres tienen lugar en los seres humanos debido a su condición animal,⁶⁸ es decir, son comunes a todas las especies que comparten el género y, por tanto, no tienen que ver con su diferencia específica.⁶⁹ Los placeres que se denominan del alma, por el contrario, son los que se vinculan a actividades propias de los seres racionales, como la afición a los honores y los que se derivan del aprendizaje.⁷⁰

Además, otro aspecto fundamental que caracteriza a los placeres del cuerpo es que se trata de un ámbito en el que Aristóteles reconoce que es posible el exceso,⁷¹ en eso consiste precisamente el desenfreno (ἀκολασία), pero también la moderación (σωφροσύνη).⁷² El exceso y el defecto no son posibles, sin embargo, en todo lo placentero⁷³ ya que algunos placeres son siempre nocivos o vergonzosos,⁷⁴ mientras que otros placeres son «propios del morigerado» (σώφρονος).⁷⁵ Sin embargo, aunque el placer corporal tiene una gran importancia en la teoría ética aristotélica, no todo el placer tiene que ver con el cuerpo y con los apetitos, como en el caso mencionado de los placeres del alma y que se corresponden con actividades como el aprendizaje o la contemplación. Con respecto a estos placeres Aristóteles afirma que los hombres no son ni licenciosos ni morigerados⁷⁶ y que, además, son un elemento que favorece la propia actividad.⁷⁷

⁶⁶ *EN* VII 13, 1153b 14-1154a 1.

⁶⁷ *Ib.* III 11, 1118b 9-15; VII 4, 1147b 22-29.

⁶⁸ *Ib.* III, 10, 1118b 3-4.

⁶⁹ *Ib.* III 10, 1118a 23 y ss.

⁷⁰ *Ib.* III 9, 1117b 31-32.

⁷¹ *Ib.* VII 14 1154a 15-17.

⁷² Respecto a si es posible un defecto en lo que se refiere a los placeres parece que Aristóteles considera al menos su posibilidad teórica en *EN* VII 9, 1151b 23, donde se plantea la insensibilidad como condición de los hombres que se deleitan «menos de lo debido en los placeres corporales». Aunque en otros textos como *EN* III 11, 1118b 15-16 parece que Aristóteles tan solo considera posible el exceso en el terreno del placer.

⁷³ *EN* VII 14 1154b 15-17.

⁷⁴ *Ib.* VII 14, 1154a 31-33.

⁷⁵ *Ib.* VII 12, 1153a 35-36

⁷⁶ *Ib.* VII 12, 1152b 36-1153a 1; III, 10, 1117b 31-32.

⁷⁷ «Tampoco es un obstáculo ni para el pensamiento ni para disposición alguna, el placer que deriva de ella [*la contemplación*], sino los que le son ajenos, ya que los placeres que resultan de pensar y aprender nos harán pensar y aprender más» (ἐμποδίζει δὲ οὐτε φρονήσει οὐθ' ἔξει οὐδεμιᾶ ἢ ἀφ' ἐκάστης ἡδονῆς, ἀλλοθαί ἀλλότριαι, ἐπεὶ αἱ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν καὶ μαθάνειν μᾶλλον ποιήσουσι θεωρεῖν καὶ μαθάνειν) *EN* VII 12, 1153a 21-24.

La postura aristotélica acerca del placer, por lo tanto, incluye el reconocimiento de la complejidad de la materia y de la necesidad de diferenciar entre formas de placer. No se pretende ofrecer aquí un análisis exhaustivo ni detallado de las posiciones aristotélicas acerca del placer, sino simplemente destacar dos planos que consideramos que vertebran las diferentes clasificaciones que ofrece Aristóteles y que creemos que puede ayudar a aclarar la cuestión de la diferencia entre los objetos de deseo. Así, los criterios que ofrece Aristóteles para diferenciar entre formas de placer combinan dos planos: el del *qué* y el del *cómo*.

En efecto, las clasificaciones que se encuentran en los diferentes textos tienen en cuenta tanto la clase de cosas que producen placer y dolor, como la clase de ente que padece el placer o el dolor y el modo como este se relaciona con el objeto placentero o doloroso. Esto último incluye tanto la naturaleza del sujeto que siente el placer (si se trata de un hombre o de otro animal, por ejemplo), como las circunstancias concretas en las que se encuentra el individuo del que se trata (si está sano o enfermo, por ejemplo). Ambos planos pueden, además, combinarse como sucede cuando Aristóteles, para tratar de la continencia y la incontinencia, distingue entre las cosas que producen placer (ποιῶν ἡδονήν) y que son necesarias (ἀναγκαῖα) y las que no son necesarias pero sí apetecibles por sí mismas (αἰρετὰ δὲ καθ'αὐτά) y, además, son susceptibles de exceso (καθ'αὐτὰ ἔχοντα δ'ὑπερβολήν).⁷⁸ La clasificación implica la consideración del tipo de cosa de la que se trata pero también del modo en el que el sujeto se relaciona con esta.

Otro ejemplo de este tipo de combinación lo proporciona *EN VII 5*, 1148b 15-18 donde se establece una primera distinción entre las cosas que son agradables por naturaleza y aquellas que no lo son. A esta primera distinción se añade una subdivisión en cada clase en función de un criterio no ya objetivo, sino que hace referencia al sujeto, de tal manera que entre las cosas naturalmente agradables se pueden distinguir las que lo son absolutamente y las que lo son únicamente para determinadas clases de animales y hombres. A su vez, las cosas no naturalmente placenteras pueden llegar a serlo en función de las circunstancias del sujeto: a consecuencia de trastornos (τὰ μὲν διὰ πηρώσεως), por hábito (τὰ δὲ δι'ἔθης) o por depravación de la naturaleza (τὰ δὲ διὰ μοχθηρὰς φύσεως).

Así pues, el planteamiento aristotélico, al establecer diferencias entre formas de placer, permite responder a la pregunta acerca de si este es un bien de una manera matizada, pudiendo distinguir entre los placeres de cosas nobles y buenas (καλός καὶ σπουδαῖος), de cosas

⁷⁸ *EN VII 4*, 1147b 22-29.

contrarias a estas (τὰ δ' ἐναντία τούτων) y de cosas intermedias (τὰ δὲ εταξύ).⁷⁹ Es posible, por tanto hablar de placeres dañinos (βλαβερὰς) y no dañinos (ἀβλαβεῖς) y que, además, son censurables (φαῦλος) o no.⁸⁰ Por esa razón la tesis aristotélica afirma que el placer puede ser un bien y que es posible «complacerse y contrariarse bien o mal»⁸¹ e, incluso, defiende la existencia de cosas que *deben* ser placenteras como la educación o la salud.⁸² El tipo de objetos que se encuentran placenteros revela, además, parte de la cualidad moral del agente, puesto que placer y dolor son indicios (σημεῖον) de los hábitos.⁸³ De hecho, como se verá más adelante, uno de los elementos que permite distinguir entre el tipo moral que Aristóteles califica de 'continente' del que denomina 'virtuoso' consiste en la presencia de dolor o placer ante la elección correcta. El placer y el dolor, por tanto, permiten el acceso a un cierto conocimiento de la índole moral del agente:

«Hay que considerar como un indicio de los hábitos el placer o dolor consiguiente a las acciones. El que se aparta de los placeres corporales y se complace en eso mismo es morigerado, el que siente contrariedad, licencioso, el que confronta los peligros y se complace o por lo menos no se contrista es valiente, el que se contrista, cobarde».⁸⁴

El caso de la valentía muestra que el concepto de placer y dolor que asocia Aristóteles con el carácter virtuoso del agente no puede limitarse a las sensaciones corporales, puesto que parece difícil imaginar el placer físico que pueda sentir un soldado valiente en la batalla. Aristóteles, sin embargo, afirma que el hombre virtuoso es capaz de soportar males⁸⁵ y se complace con la práctica de las acciones virtuosas del mismo modo que le desagradan las contrarias.⁸⁶ Como se ha indicado ya, la teoría aristotélica del placer es compleja y matizada, por lo que cabe pensar que la relación del virtuoso con los placeres tiene en cuenta tanto los diferentes objetos de placer como las distintas formas de relacionarse el sujeto con estos. Así, el virtuoso se caracteriza por encontrar placer del modo correcto en los objetos correctos lo que, aplicado al ámbito de la acción quiere decir que le resultan agradables las acciones

⁷⁹ EN VII 4 1148a 22-25.

⁸⁰ *Ib.* VII 14, 1154b 4-5.

⁸¹ «εὖ ἢ κακῶς χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι» EN II 3, 1105a 6-7.

⁸² EN III 1, 1111a 30-31.

⁸³ *Ib.* II 3 1104b 4 -8.

⁸⁴ «Σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἔξεων τὴν ἐπιγινόμενην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις: ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῶ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ' ἀξυθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρεῖος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός» EN II 3 1104b 4 -9.

⁸⁵ EN I 10, 1101a 1-5.

⁸⁶ *Ib.* IX 9, 1170a 8-10.

virtuosas.⁸⁷ Como, además, los objetos que el agente encuentra placenteros o dolorosos muestran también el carácter de este, Aristóteles afirma que:

«... el deleitarse es algo anímico, y para cada uno es placentero aquello de lo que se dice aficionado, como el caballo para el aficionado a caballos, el espectáculo para el aficionado a espectáculos, y del mismo modo también las cosas justas para el que ama la justicia, y en general las cosas conformes a la virtud para el que ama la virtud».⁸⁸

Este «placer de lo justo» (ἡσθηναί τὴν τοῦ δικαίου) es propio de aquel que ya es justo porque «no es posible gozar del placer del justo si no se es justo»,⁸⁹ pero no describe únicamente el carácter del agente, sino que incluso se presenta como un requisito para que pueda ser considerado como tal, puesto que «nadie llamaría justo al que no se complace en la práctica de la justicia».⁹⁰ Las acciones virtuosas, por tanto, deben ser, entre otras cosas, placenteras para el sujeto que las practica,⁹¹ ya que, como indica W. Wieland, «el comportamiento del agente solo muestra realmente conformidad con las normas cuando este encuentra agrado en hacer lo que la norma le exige».⁹² Como, además, el placer desempeña un papel fundamental en la acción,⁹³ es lógico que Aristóteles le conceda una gran importancia a este aspecto a la hora de hablar de virtud moral:

«(...) parece también que es de la máxima importancia para la virtud moral hallar gusto en aquello en que debe hallarse y odiar lo que se debe odiar; porque esto dura toda la vida, y tiene importancia y fuerza para la virtud».⁹⁴

Así pues, a pesar de que el placer y el dolor explican en gran medida tanto el vicio como la incontinencia, razón por la cual Aristóteles puede afirmar que la virtud se parece a una «especie de impassibilidad y serenidad»,⁹⁵ frente al placer y al dolor, la posición aristotélica supone también la defensa del placer como un aspecto fundamental de la virtud y el rechazo a su consideración como un mal absoluto. La visión compleja que presenta Aristóteles de las

⁸⁷ EN I 8 1099a 14-15.

⁸⁸ «τὸ μὲν γὰρ ἡδεσθαι τῶν ψυχικῶν ἐκάστῳ δ' ἐστὶν ἡδὺ πρὸς ὃ λέγεται φιλοτιοῦτος, οἷον ἵππος μὲν τῷ φιλίπῳ, θέαμα δὲ τῷ φιλοθεωρῷ· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὰ δίκαια τῷ φιλοδικαίῳ καὶ ὅλως τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ» EN I 8, 1099a 8-12.

⁸⁹ «καὶ οὐκ ἔστιν ἡσθηναί τὴν τοῦ δικαίου μὴ ὄντα δίκαιον» EN X 3, 1173b 30-32.

⁹⁰ «οὔτε γὰρ δίκαιον οὐθεὶς ἂν εἴποι τὸν μὴ χαίροντα τῷ δικαιοπραγεῖν» EN I 8 1099a 19-20.

⁹¹ EN I 8 1099a 21-23.

⁹² Wieland, 1999, p. 222.

⁹³ EN II 3 1105a 4-5.

⁹⁴ «δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἡθους ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ. διατείνει γὰρ ταῦτα διὰ παντός τοῦ βίου, ῥοπήν ἔχοντα καὶ δύναμιν πρὸς ἀρετὴν» EN X 1, 1172a 21-24.

⁹⁵ «διὸ καπὶ ὀρίζονται τὰς ἀρετὰς ἀπαθείας τινὰς καὶ ἡρεμίας» EN II 3, 1104b 23-24.

diferentes especies de placer le permite afirmar que se trata de un aspecto capaz de perfeccionar las actividades a las que acompaña,⁹⁶ incluyendo la acción virtuosa.⁹⁷

La dificultad reside, por tanto, en determinar el criterio que permite distinguir entre los placeres buenos y malos vinculados a la virtud y al vicio respectivamente. Para ello, Aristóteles recurre a la figura del hombre bueno (σπουδαῖος), ya que es quien acierta⁹⁸ y se sirve bien de los placeres,⁹⁹ por lo que «serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquello en que él se deleite».¹⁰⁰

Esta aproximación a la cuestión del placer en Aristóteles permite mostrar que también puede ser considerado un bien y que, al ser el objeto propio del apetito, la caracterización del deseo racional como un deseo de bien necesita ser explicada con mayor detalle. En efecto, para determinar el sentido en el que el bien es objeto exclusivo de la βούλησις hay que recurrir a la distinción entre el plano de lo que se dice ἀπλῶς (de modo absoluto) y el de lo que se dice κατὰ τι (relativamente).

Tal y como indica el *DGE* del CSIC, el adjetivo ἀπλόος se refiere a lo que es único frente a lo que es múltiple, así como a lo que es puro frente a lo que está mezclado, o a lo simple frente a lo que es complejo o está compuesto por partes. Es también aplicable al carácter de las personas, indicando su sencillez, sinceridad o, incluso, su estupidez. En cuanto al adverbio ἀπλῶς, este puede hacer referencia a lo que es de una única forma o de manera absoluta. Este término aparece en los textos aristotélicos opuesto a expresiones como κατὰ τι (bajo algún aspecto),¹⁰¹ πρὸς τόδε (respecto de tal cosa),¹⁰² τινί (para algunos),¹⁰³ ἑκάστῳ ο καθ' ἑκάστον (para cada uno)¹⁰⁴ o πρὸς ἡμᾶς (para nosotros).¹⁰⁵

Estas oposiciones muestran que ἀπλῶς es el decir que no hace referencia a otra cosa, que no distingue entre diferentes tipos¹⁰⁶ y que no añade cualificación específica alguna. Así, frente a lo que se dice ἀπλῶς, hay un decir que es relativo, que hace referencia a otra cosa, a

⁹⁶ *EN* X 4, 1174b 23-24; 1175a31-37.

⁹⁷ *Ib.* X 5, 1176a 27-30.

⁹⁸ *EN* II 3, 1104b 32-34.

⁹⁹ *Ib.* II 3, 1105a 12-13.

¹⁰⁰ «καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει» *EN* X 5, 1176a 19-20.

¹⁰¹ *Top.* II 11, 115b 12.

¹⁰² *An. pr.* I 23, 41a 5-6.

¹⁰³ *EE* VII 2, 1235b 32-33.

¹⁰⁴ *EN* III 4, 1113a 24; *EN* I 2, 1095a1.

¹⁰⁵ *An. post.* I 2, 72a 1-3.

¹⁰⁶ Como, por ejemplo, en *De an.* II 5, 417a 22.

un cierto respecto o que depende de alguna condición. El decir que se califica como ‘ἀπλῶς’, por tanto, es un decir *simpliciter*:¹⁰⁷

«Es *sin más* (τὸ ἀπλῶς) aquello de lo que, sin añadir nada, dirás que está bien, o lo contrario; v.g.: de sacrificar al propio padre no dirás que es lícito, sino que, para algunos (τισὶ), es lícito: ciertamente no es lícito sin más, pero sí dirás que está bien honrar a los dioses, sin añadir nada: pues ciertamente está bien. De modo que aquello que parezca estar bien o mal, o cualquier cosa de este tipo, sin añadir nada, se dirá sin más».¹⁰⁸

Aristóteles plantea la cuestión del objeto de la βούλησις en *EN* III 4 y aplica esta distinción entre el decir absoluto y el relativo para determinar si se trata del bien (ταγαθόν) o del bien aparente (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν), para concluir que, desde el punto de vista absoluto y de la verdad (ἀπλῶς καὶ κατ’ἀλήθειαν),¹⁰⁹ el objeto del deseo racional es el bien (τὰγαθόν), pero desde el punto de vista del agente, de cada uno de ellos (ἐκάστῳ), el objeto del deseo racional es el bien aparente (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν).¹¹⁰ En principio esto implica que el placer queda relegado a la categoría de bien meramente aparente, y hay textos en los que Aristóteles se expresa de esta manera. Un ejemplo se encuentra en la afirmación de que el placer tiene efectos para el juicio del agente respecto del bien y que «(...) en la mayoría el engaño (ἀπάτη) parece originarse por el placer, pues sin ser un bien lo parece, y así eligen lo agradable como un bien y rehuyen el dolor como un mal».¹¹¹

Podría considerarse que esto contradice la idea de que el placer puede ser un bien y no es necesariamente siempre un mal. Sin embargo, la afirmación de que el placer es un bien aparente debe interpretarse teniendo en cuenta el contexto en el que aparece, esto es, la determinación del objeto propio de una determinada forma de deseo. De este modo, lo que se

¹⁰⁷ Barnes, en su edición de los *Análiticos Posteriores* explica su traducción de ἀπλῶς por *simpliciter* indicando el sentido en el que se ha de entender el término: «(...) a thing is noble or base *simpliciter* if you will say (sc. truly) without adding any qualification that it is noble or the opposite; e.g. you won’t say that sacrificing one’s father is noble, but that it is noble for a certain people - therefore it is not noble *simpliciter*. But you will say that honouring the gods is noble, without adding any qualification; for it is noble *simpliciter*. Hence whatever seems to be noble or base or anything else, without adding any qualification, is called so *simpliciter*». *Aristotle’s Posterior Analytics*. Translated with a commentary by Jonathan Barnes. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 87.

¹⁰⁸ «τὸ δ’ἀπλῶς ἐστὶν ὁ μηδενὸς προστεθέντος ὅτι καλὸν ἐστὶν ἢ τὸ ἐναντίον· οἷον τὸ τὸν πατέρα θύειν οὐκ ἐρεῖς καλὸν εἶναι ἀλλὰ τισὶ καλὸν εἶναι· οὐκ ἄρα ἀπλῶς καλόν· ἀλλὰ τὸ τοὺς θεοὺς τιμᾶν ἐρεῖς καλὸν οὐδὲν προσθεῖς· ἀπλῶς γὰρ καλὸν ἐστὶν· ὥστε ὁ ἄν μηδενὸς προστιθεμένου δοκῆ καλὸν ἢ αἰσχροὺν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἀπλῶς ῥηθήσεται» Top. II 10, 115b 29-35.

¹⁰⁹ *EN* III 4, 1113a 22-23.

¹¹⁰ *Ib.* III 4, 1113a 24.

¹¹¹ «ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν εἴκοι γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὕσα ἀγαθὸν φαίνεται· αἰροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν» *EN* III 4, 1113a 32-1113b 2. Del mismo modo puede entenderse el texto de la *Ética Eudemia* en el que se afirma que «lo agradable es deseado (ὀρεκτόν) porque es un bien aparente; pues unos opinan que es un bien (τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ); otros se lo imaginan así sin ser de esta opinión (τοῖς δὲ φαίνεται κἂν μὴ δοκῆ)» *EE* VII 2, 1235b 28-29.

pone de manifiesto es que encontrar un objeto placentero, aunque supone reconocerlo como algo bueno mediante los sentidos,¹¹² no implica que se trate de un objeto bueno *ἀπλῶς*. De hecho, se ha señalado ya que es posible encontrar placenteras cosas que son males, por lo que el placer puede parecer un bien sin serlo realmente. Sin embargo, la distinción entre bien *ἀπλῶς* y bien aparente, por una parte, y la asociación del placer a esta segunda forma de bien, por otra, muestran que el bien *ἀπλῶς* puede ser objeto de una única forma de deseo: el deseo racional ο βούλησις, mientras que el objeto deseado por ser considerado placentero, supone que la forma de deseo que se activa es el apetito.

Aristóteles reconoce, por tanto, que hay una forma de deseo que busca y quiere su objeto no por encontrarlo placentero, sino por encontrarlo bueno *ἀπλῶς*. Esto no quiere decir que el deseo racional esté completamente dissociado del placer, puesto que, como se acaba de ver, las acciones virtuosas motivadas por esta forma de deseo son también placenteras para el que las practica cuando es un agente virtuoso. Es más, Aristóteles sostiene que también en el ámbito del placer es posible distinguir entre los planos de lo absoluto y lo relativo:

«(...) y, además, lo agradable es, por una parte, lo absolutamente agradable y absolutamente bueno, y, por otra, lo que es agradable para unos y aparentemente bueno».¹¹³

Aristóteles afirma, además, que lo que es placentero *ἀπλῶς* es también lo placentero por naturaleza, pero lo que interesa destacar ahora es que en el plano absoluto se da una concordancia tal que «las mismas cosas son absolutamente buenas y absolutamente agradables»,¹¹⁴ de modo que el bueno puede ser el criterio porque en él concuerdan tanto el plano de su parecer particular con lo que es placentero *ἀπλῶς*.

Así pues, aunque Aristóteles defiende que el placer acompaña a todo lo preferible,¹¹⁵ también distingue claramente el papel que desempeña en cada una de las formas de des: en el caso del apetito, el objeto se desea porque se percibe como algo placentero, mientras que en el caso del deseo racional no es el placer lo que determina a querer el objeto, aunque este pueda,

¹¹² Es especialmente relevante en este contexto la consideración que hacen Gauthier y Jolif en su comentario (p. 209) al respecto en su comentario: «Le plaisir dont il s'agit ici est exclusivement le plaisir sensible, objet de la convoitise, sinon le plaisir déréglé; car Aristote reconnaît qu'il y a des plaisir, et même sensibles, qui sont un bien réel; cf. plus loin, VII, 12-15, et X, 1-5».

¹¹³ «ἔτι δὲ τὸ ἡδὺ τὸ μὲν ἀπλῶς καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς, τὸ δὲ τινὶ καὶ φαινόμενον ἀγαθόν» *EE* VII 2, 1236a 9-10.

¹¹⁴ «τὰ αὐτὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ καὶ ἀπλῶς ἡδέα» *EE* VII 2, 1235b 32-33.

¹¹⁵ *EN* II 3, 1104b34-1105a1. Moss (2012 p. 63-4) considera que esta tesis es de máxima importancia para explicar la motivación en Aristóteles y defiende que el placer es fundamental en la cognición práctica hasta el punto de considerar que el propio acto de conocer es él mismo placentero. Por otra parte, M.F. Burnyeat (1980 p. 86-88) ha señalado que en el caso del agente virtuoso lo placentero, lo bueno y lo conveniente, que él interpreta como tres categorías irreductibles entre sí, coinciden.

además, resultar placentero. Como ha señalado Vigo,¹¹⁶ cuando Aristóteles afirma que el objeto del deseo racional es el bien desde el punto de vista absoluto, pero un bien aparente desde el punto de vista del agente, está también teniendo en cuenta lo que en la filosofía contemporánea se denomina la diferencia entre la perspectiva de la primera y la tercera persona. Ambos puntos de vista pueden coincidir o no, y esto depende, como se verá más adelante, del carácter moral de cada agente. Así, el que es bueno (σπουδαῖος) se caracteriza para Aristóteles por poseer un carácter que le permite mantener ambas perspectivas en armonía, hasta el punto de que podría definirse al hombre bueno como aquel que tiene como objeto de su deseo el bien que lo es conforme a la verdad (τὸ κατ'ἀλήθειαν).¹¹⁷ En cambio, el malvado (φᾶλος), es decir, aquel cuyo carácter es malo, tiene como objeto de su deseo cualquier cosa (τὸ τύχον),¹¹⁸ ya que para él se trata de un bien, puesto que así se le presenta, aunque este parecer no se corresponde con el bien en sentido absoluto y conforme a la verdad. Cuando Aristóteles habla en el texto de *EN* III 4 de un engaño (ἀπάτη) causado por el placer que tiene como consecuencia que se tome por bien algo que no lo es realmente, está refiriéndose, precisamente, a un caso en el que la perspectiva del agente no está en armonía con la perspectiva ἀπλῶς.

Se puede concluir, por lo tanto, que Aristóteles mantiene, de manera general, que todo objeto de deseo es un bien aparente, ya que es precisamente esa apariencia la que hace que sea deseable y perseguible por el deseo. Esta explicación es aplicable a toda forma de movimiento y no solo a la acción en sentido estricto. Pero al diferenciar entre formas de deseo en función de sus objetos, Aristóteles reconoce una capacidad desiderativa exclusiva de los seres humanos. El objeto de la βούλησις, en tanto que objeto deseable, es también un bien aparente, pero su característica específica es que se presenta como algo bueno ἀπλῶς y no como algo placentero. Esta forma de deseo manifiesta la posibilidad de una motivación distinta al dolor y al placer, y si es exclusiva de los seres humanos es porque está vinculada a una capacidad que solo ellos poseen: el λόγος. Por eso es necesario plantear también la cuestión de la racionalidad de la βούλησις.

¹¹⁶ Vigo, 2002, p. 393.

¹¹⁷ *EN* III 4, 1113a 24

¹¹⁸ *Ib.* 1113a 24-25.

La racionalidad de la βούλησις

La relación entre las dos partes del alma

Como se ha visto ya, las capacidades responsables de la nutrición y el crecimiento, los principios vegetativo (τὸ φυτικόν) y nutritivo (τὸ θρεπτικόν), forman parte de lo que Aristóteles denomina la parte irracional del alma (τὸ ἄλογον). Estas funciones son propias de todos los seres vivos y no tienen ningún vínculo con la parte del alma que tiene razón (τὸ λόγον ἔχον). Esta no es, sin embargo, la situación que Aristóteles describe para la facultad desiderativa de los seres humanos puesto que, aunque admite que «es una naturaleza irracional del alma»,¹¹⁹ también especifica que «participa de la razón en cierto modo».¹²⁰ Si puede decirse que τὸ ὀρεκτικόν participa (μετέχω)¹²¹ del λόγος es porque es capaz de escuchar (ἀκουστικόν)¹²² y se deja persuadir de algún modo por la razón (πεισθεταί πως ὑπὸ λόγου).¹²³

De la misma manera que Aristóteles atribuye al deseo una función propia (ἔργον) consistente en la persecución y la huida, también al intelecto se le asigna la afirmación y la negación (κατάφασις καὶ ἀπόφασις)¹²⁴ como función específica, términos que pertenecen a la teoría aristotélica del lenguaje tal y como aparece en el *De Interpretatione*. Allí Aristóteles afirma que los elementos más básicos del lenguaje, el nombre (ὄνομα) y el verbo (ῥῆμα), se unen dando lugar a un enunciado u oración (λόγος) el cual puede ser, además, un enunciado asertivo (λόγος ἀποφαντικός) cuando «se enuncia que algo se da o no».¹²⁵ El enunciado asertivo es, además, aquel en el que pueden darse lo verdadero y lo falso.¹²⁶ Sin embargo, cuando la parte racional se relaciona con el deseo no solo afirma o niega, sino que recomienda (ἐπαινέω), exhorta (παρακαλέω), manda (τάσσω) y persuade (πείθω),¹²⁷ y el deseo, por su parte, a pesar de ser una potencia irracional, tiene la capacidad de ser persuadido (πειθεσθαι) por la razón.¹²⁸

¹¹⁹ «τις φύσις τῆς ψυξῆς ἄλογος» *EN I* 13, 1102b12-13.

¹²⁰ «μετέχουσα μέντοι πη λόγου» *EN I* 13, 1102b 13.

¹²¹ Aristóteles define ‘participar de algo’ como «admitir el enunciado [explicativo] de lo participado» (ὄρος δὲ τοῦ μετέχειν τὸ ἐπιδέχεσθαι τὸν τοῦ μετεχομένου λόγον) *Top.* IV 121a 11-12.

¹²² *EN I* 13, 1103a 2-3.

¹²³ *Ib.* I 13, 1102b 34.

¹²⁴ *Ib.* VI 2, 1139a 20-22.

¹²⁵ «ἀποφαίνεσθαι ὡς ὑπάρχει τι ἢ μὴ» *De inter.* 7, 17b 1-3.

¹²⁶ *Ib.* 4, 17a 1-7.

¹²⁷ *EN I* 13, 1102a 15-17; III 12, 1119b 18.

¹²⁸ *Rhet.* I 11, 1370a 18-27.

Aristóteles considera que la posibilidad de que exista esta relación entre la razón y el deseo está presupuesta en la existencia misma de las advertencias: «que lo irracional se deja en cierto modo persuadir por la razón lo indica también la advertencia y toda represión y exhortación».¹²⁹ Además, la relación entre razón y deseo es descrita por Aristóteles como un «imperio político» (πολιτική ἀρχή) o «regio» (βασιλική),¹³⁰ y por eso se contrapone al vínculo que se da entre el alma y el cuerpo, que es semejante a un «imperio despótico» (δεσποτική ἀρχή).¹³¹ Se trata de una analogía que no puede aplicarse completamente, ya que el gobierno político es definido por Aristóteles como «un mando sobre los que son de la misma clase y los libres»,¹³² lo que no puede aplicarse a la relación deseo y razón, ya que, desde la perspectiva aristotélica, entre estas partes se da por naturaleza (κατὰ φύσιν) una relación jerárquica en la cual hay un elemento rector (τὸ ἄρχειν) y uno regido (τὸ ἄρχεσθαι).¹³³ De este modo, que la inteligencia gobierne sobre el deseo no solo es conforme al orden natural, sino que, además, es conveniente (συμφερόν) para ambas partes¹³⁴ y, si esto no sucede, lo que se produce es una situación mala y antinatural (φάυλως καὶ παρὰ φύσιν):¹³⁵

«(...) resulta manifiesto que es conforme a la naturaleza y conveniente que el cuerpo sea regido por el alma, y la parte afectiva por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que la igualdad entre estas partes o la relación inversa son perjudiciales para todas».¹³⁶

La alusión al concepto de gobierno político para describir la relación del alma racional sobre la irracional se debe al hecho de que el deseo, ante lo que la razón manda (τάσσω) perseguir o evitar (διώκειν, φεύγειν),¹³⁷ puede responder de varias formas. En primer lugar, el deseo puede obedecer (πειθαρχέω) a la razón¹³⁸ o, incluso concordar (ὁμοφωνέω, συμφωνέω) con la razón;¹³⁹ pero puede, también, luchar (μάχομαι) y oponerse (ἀντιτείνω) a ella,¹⁴⁰ como

¹²⁹ «ὅτι δὲ πείθεται πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νοουθέντις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις τε καὶ παράκλησις» *EN* I 13, 1102b 34-35.

¹³⁰ *Pol.* I 5, 1254b 2-6.

¹³¹ *Ib.* I 4, 1254b 2-6.

¹³² «ἔστι τις ἀρχὴ καθ' ἣν ἄρχει τῶν ὁμοίων τῷ γένει καὶ τῶν ἐλευθέρων» *Pol.* III 4, 1277b 7-8.

¹³³ *Ib.* I 5, 1254a 21.

¹³⁴ *Ib.* I 5, 1254b 5-7.

¹³⁵ *Ib.* I 5, 1254b 2.

¹³⁶ «ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφερόν τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος, τὸ δ' ἐξ ἴσου ἢ ἀνάπαλιν βλαβερόν πᾶσιν» *Pol.* I 4, 1254b 6-9.

¹³⁷ *EN* III 12, 1119b 18.

¹³⁸ *Ib.* I 13, 1102b 26-27.

¹³⁹ *Ib.* I 13, 1102b 27-29; III 12, 1119b 15-16.

¹⁴⁰ *Ib.* I 13, 1102b 17-18.

cuando «el deseo mueve contraviniendo al razonamiento».¹⁴¹ La articulación de la parte racional e irracional del alma es un elemento fundamental de la filosofía aristotélica que tiene varias implicaciones y que se encuentra en la base de su teoría de la continencia y la incontinencia.

Continencia e incontinencia

Conviene advertir que se trata de una cuestión que presenta problemas no solo filosóficos, sino también textuales.¹⁴² La principal cuestión discutida por los especialistas, sin embargo, se refiere al planteamiento aristotélico de la incontinencia en términos únicamente cognoscitivos y sin postular una facultad de la voluntad.¹⁴³ A pesar de esto, se trata de un tema cuyo estudio puede resultar de utilidad al ejemplificar las relaciones que pueden establecerse entre las partes racional y desiderativa del alma. En este sentido es especialmente esclarecedor el planteamiento que ofrece Vigo¹⁴⁴ de esta cuestión al presentarla en el marco general que proporciona la teoría de la virtud aristotélica y, específicamente, desde el punto de vista de las disposiciones habituales y su papel en la motivación de la acción.¹⁴⁵ Entendida de este modo, la respuesta aristotélica al problema de la incontinencia muestra que la razón y el deseo pueden entrar en conflicto y que esto pone de manifiesto, además, que el agente no cuenta con una disposición habitual en la que las partes racional e irracional del alma mantienen una relación armónica.

Aristóteles circunscribe el fenómeno de la incontinencia (ἀκρασία) a un ámbito determinado: el de los placeres y, más específicamente, el de los placeres corporales. Es cierto que también distingue diversos sentidos en que es utilizado el término en relación a la ira, al honor o al lucro,¹⁴⁶ pero todos ellos indican tan solo una cierta semejanza (καθ'ὁμοιότητα)¹⁴⁷ con el sentido propio de incontinencia (ἡ ἀπλή ἀκρασία),¹⁴⁸ cuyo ámbito específico es el del

¹⁴¹ «ἡ δ' ὄρεξις κινεῖ καὶ παρὰ τὸν λογισμὸν» *De an.* III 10, 433a 25-26

¹⁴² Un ejemplo de este tipo de dificultades puede encontrarse en el comentario a la *Ética Nicomáquea* de Gauthier y Jolif (*op. cit.* II 2, p. 602), donde se discuten los estudios que J. Cook Wilson dedicó a tratar de demostrar que los textos de la EN a los que vamos a referirnos pueden atribuirse a diferentes autores.

¹⁴³ Puede verse a este respecto lo que dice Ross (1995 p.228) acerca de la incontinencia como 'weakness of the will'.

¹⁴⁴ Vigo, 1999.

¹⁴⁵ No es esta, sin embargo, la única interpretación que puede hacerse de la ἀκρασία y de los problemas que se tratarán en esta sección. Para una lectura diferente puede verse: Hardie 1968, p. 272 y ss.; Achtenberg 2002, p. 24 y ss.

¹⁴⁶ Vigo (1999, p. 82 nota 20) presenta un completo esquema de la clasificación de los tipos de incontinencia.

¹⁴⁷ *EN* VII 4, 1148b12-13.

¹⁴⁸ *Ib.* VII 5, 1149a 2.

placer y el dolor.¹⁴⁹ Así, el agente incontinente (ἀκρατής) lo es, sobre todo, respecto de los placeres, y el blando (μαλακός) lo es respecto del dolor. Esta delimitación del ámbito propio de la incontinencia es la que permite vincularla con la forma de deseo en que consiste el apetito. De hecho, Aristóteles habla específicamente de incontinencia relativa al apetito (ἡ ἀκρασία περὶ ἐπιθυμίας)¹⁵⁰ y la relaciona con las acciones cuyo motor es el deseo que tiene como objeto de persecución o rechazo los placeres y dolores corporales. Sin embargo, el aspecto esencial que define el deseo del incontinente es su cualidad moral: el apetito que mueve al incontinente, es calificado por Aristóteles como malo (φαύλα ἐπιθυμία),¹⁵¹ y el fundamento de esta afirmación se encuentra en el hecho de que es un deseo *contrario a la razón* (παρὰ τὸν λόγον).¹⁵² Así, es la facultad racional (διὰ τὸν λόγον) la que permite saber al incontinente que lo que apetece es malo (εἰδὼς ὅτι φαῦλαι αἱ ἐπιθυμῖαι)¹⁵³ y, sin embargo, movido por la pasión (διὰ πάθος), obra mal (φαῦλα πράττει),¹⁵⁴ de modo que «el incontinente se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe decretar y que tiene buenas leyes, pero que no hace ningún uso de ellas».¹⁵⁵

Así, lo que produce que el agente incontinente esté inclinado a apartarse de la razón (ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ)¹⁵⁶ es la pasión (διὰ πάθος)¹⁵⁷ y, por eso, cuando se distinguen dos formas de incontinencia, la que se produce por debilidad (τὸ ἀσθένεια) y la que es resultado

¹⁴⁹ EN VII 4, 1147b 20-22.

¹⁵⁰ *Ib.* VII 6, 1149b 25. Aristóteles se refiere también a la incontinencia διὰ θυμόν, de la que se tratará más adelante.

¹⁵¹ *Ib.* VII 8, 1152a 2.

¹⁵² *Ib.* VII 4, 1148a 28-29. También en los textos se encuentra las expresiones ‘παρὰ τὴν διάνοιαν’ (EN VII 4, 1148a 10), ‘παρὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν διάνοιαν’ (EN VII 4, 1148a 9-10), ‘παρὰ τὸν λόγον’ (EN VII 4, 1148a 28-29). En rigor, el apetito del incontinente no se opone simplemente a la razón, sino a la *recta* razón. Aristóteles plantea la cuestión de la razón a la que desatiende el hombre incontinente (EN VII 9, 1151a 28-1151b 4) y responde que, por accidente, se trata de cualquier (ὅποῖος) razón, pero que, propiamente hablando, la incontinencia en sí, es consecuencia de un deseo que se opone a la *recta* (ὀρθός) razón, concepto que se analizará más adelante.

¹⁵³ EN VII 1, 1145b.

¹⁵⁴ *Ib.* VII 1, 1145b 12.

¹⁵⁵ «καὶ ἔοικε δὴ ὁ ἀκρατὴς πόλις οὐδὲ βουλευτικὸς ὅλως. καὶ ἔοικε δὴ ὁ ἀκρατὴς πόλις ἢ ψηφίζεται μὲν ἅπαντα τὰ δέοντα καὶ νόμους ἔχει σπουδαίους, χρῆται δὲ οὐδέν» EN VII 10, 1152a 22-24.

¹⁵⁶ *Ib.* VII 1, 1145b 11.

¹⁵⁷ *Ib.* VII 1, 1145b 12. Aunque el concepto de pasión (πάθος) no coincide con el de deseo (ὄρεξις) y el estudio de la relación de ambos elementos sobrepasa los límites de esta investigación, puede afirmarse que en los textos en los que Aristóteles, analizando la motivación de las acciones, contraponen la racionalidad a un elemento desiderativo irracional, suele encontrarse también alguna referencia a las pasiones. Las pasiones (πάθη) forman parte de «las cosas que pasan en el alma» (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα. EN II 5, 1105b 19-18) y, aunque se diferencian de las capacidades (δύναμεις) y de los hábitos (ἔξεις), también pueden desempeñar un papel en la motivación de la acción, ya que de ellas se afirma que son capaces de mover al agente (EN II 5, 1106a 4-6). En la cuestión que se está analizando aquí, la relación con la ἐπιθυμία parece justificada por el hecho de que el término se utiliza para referirse a los afectos que van acompañados de placer o dolor (ὄλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη. EN II 5, 1105b 23) e, incluso, para hablar del propio apetito (EN II 5, 1105b 21). La pasión, además, es considerada la causa (διὰ πάθος) que puede llevar a actuar contra la *recta* razón (παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. EN VII 8, 1151a 20-26).

del apresuramiento (τὸ προπέτεια), en ambos casos el elemento que se señala como causa de la diferencia entre lo que indica la razón y la acción efectiva del agente es el elemento pasional.¹⁵⁸ Además, el placer y el dolor son considerados por Aristóteles dos elementos capaces de afectar y obstaculizar el pensamiento, y su efecto aumenta, además, cuanto mayor es el goce (καὶ ὅσῳ μᾶλλον χαίρει).¹⁵⁹ De hecho, cuando el deseo de lo placentero es muy grande (μέγας) o intenso (σφοδρός) puede llegar, incluso, a anular o expulsar (ἐκκρούω) a la razón (τὸν λογισμόν).¹⁶⁰ Conviene observar, sin embargo, que aunque la pasión domine la acción del incontinente esto no implica que su conducta sea no voluntaria, puesto que tanto el continente como el incontinente saben (εἰδέναι)¹⁶¹ lo que hacen (τινα εἰδῶς καὶ ὃ ποιεῖ) y para qué lo hacen (οὗ ἕνεκα),¹⁶² es decir, en términos de la teoría de la acción aristotélica, ambos obran voluntariamente y por eso su actitud es reprochable o laudable.

El análisis aristotélico del incontinente muestra un conflicto en el alma del agente que, por otra parte, se presenta también en el caso del continente (ἐγκρατής). Para este tipo moral Aristóteles identifica una situación en la que los apetitos también son contrarios a la razón y, sin embargo, en el continente la parte racional rige y determina efectivamente la acción. Esto es, pues, lo que diferencia al continente y al incontinente: el primero está dispuesto a acatar (ἐμμεντικός) lo que la razón le indica¹⁶³ y, de hecho, se deja guiar por la ella y no sigue (οὐκ ἀκολουθεῖ) su apetito.¹⁶⁴ Esta diferencia explica también que Aristóteles considere la continencia (ἐγκρατεία) una disposición buena y laudable (σπουδαῖος, ἐπαινετός)¹⁶⁵ mientras que la incontinencia supone una disposición que debe evitarse por ser algo malo (φαῦλος).¹⁶⁶

Ahora bien, la relación entre las dos partes del alma no es siempre necesariamente conflictiva, ya que el deseo puede también concordar con la razón, como en el caso del morigerado (σώφρων). En efecto, este es definido por Aristóteles por su deseo que está en armonía (συμφωνεῖν) con la razón,¹⁶⁷ de manera que se parece al continente¹⁶⁸ en que «se deja

¹⁵⁸ *EN* VII 7, 1150b 18-25.

¹⁵⁹ *Ib.* VII 11, 1152b 16-18.

¹⁶⁰ *Ib.* III 12, 1119b 10-11.

¹⁶¹ *Ib.* VII 1, 1145b 9-14.

¹⁶² *Ib.* VII 10, 1152a 16-17.

¹⁶³ *Ib.* VII 1, 1145b 10-11.

¹⁶⁴ *Ib.* VII 1, 1145b.

¹⁶⁵ *Ib.* VII 1, 1145b 8-9.

¹⁶⁶ *Ib.* VII 1, 1145a 15-16.

¹⁶⁷ *Ib.* III 12, 1119b 15-16.

¹⁶⁸ *Ib.* VII 9, 1151b 34-1152a 1.

guiar por la recta razón»,¹⁶⁹ pero se diferencia de él en que la parte racional del morigerado no se opone a su apetito porque «no puede sentir placer contrario a la razón».¹⁷⁰ En este caso, por lo tanto, la ὄρεξις no es contraria a la razón sino que concuerda con ella¹⁷¹ y hay, por tanto, una situación de armonía que supone que el agente «está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma».¹⁷² Además, el morigerado se caracteriza por su templanza (σωφροσύνη), lo que quiere decir que el apetito es de lo que se debe (ὧν δεῖ), cómo se debe (ὡς δεῖ) y cuándo se debe (ὅτε), es decir, conforme a lo que manda la razón (οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος).¹⁷³

Tampoco hay conflicto entre las partes del alma del licencioso o desenfrenado (ἀκόλαστος), puesto que este «obra deliberadamente, creyendo que siempre se debe perseguir el placer presente»,¹⁷⁴ y por eso no se arrepiente.¹⁷⁵ En su caso, por tanto, tampoco se produce ningún conflicto entre la razón y la inclinación, por lo que «es semejante a una ciudad que hace uso de sus leyes, pero de leyes malas».¹⁷⁶

La tipología estudiada por Aristóteles muestra que para la evaluación moral de los agentes no se tienen en consideración solo los fines perseguidos o la conformidad con la razón del deseo, sino que también es relevante el tipo de disposición interna que caracteriza al agente. La relación entre las dos partes del alma es un signo de la cualidad de estas disposiciones y permite diferenciar, por una parte, entre el licencioso y el incontinente y, por otra, entre el virtuoso y el meramente continente. Así, a pesar de que las acciones del ἀκρατής son reprobables, Aristóteles considera que este agente es malo «solo a medias» (ὥσθ' ἡμιπόνηρος)¹⁷⁷ y no malvado (πονηρός) como el licencioso. La incontinencia es diferente del vicio (κακία)¹⁷⁸ porque no es un mal continuo (συνεχής),¹⁷⁹ es decir, no es todavía una disposición del carácter estable, y, aunque el incontinente sabe que lo que hace está mal,¹⁸⁰ no

¹⁶⁹ «ὁ δὲ σῶφρων οὐ τοιοῦτος, ἀλλ' ὡς ὀρθὸς λόγος» *EN* III 11, 1119a 20-21.

¹⁷⁰ «μὴ ἥδεσθι παρὰ τὸν λόγον» *EN* VII 9, 1152a 3.

¹⁷¹ *EN* I 13, 1102b 27-29.

¹⁷² «οὕτως γὰρ ὁμογενωμονεῖ ἑαυτῷ, καὶ τῶν αὐτῶν ὀρέγεται κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν» *EN* XI 4, 1166a 12.

¹⁷³ *EN* III 12, 1119b17-18.

¹⁷⁴ «ὁ μὲν γὰρ ἄγεται προαιρούμενος, νομίζων ἀεὶ δεῖν τὸ παρὸν ἡδὺ διώκειν» *EN* VII 3, 1146b 21-22.

¹⁷⁵ *EN* VII 7, 1150a 20; 8, 1150b 29.

¹⁷⁶ *Ib.* VII 10, 1152a 26-27.

¹⁷⁷ *Ib.* VII 10, 18-19.

¹⁷⁸ *Ib.* VII 1, 1145b 1-2.

¹⁷⁹ *Ib.* VII 8, 1151a 33-34.

¹⁸⁰ «ὁ μὲν ἀκρατής εἰδὼς ὅτι φαῦλα πράττει» *EN* VII 1, 1145b 12.

obra por convencimiento,¹⁸¹ puesto que no está persuadido (πεπεισθαι),¹⁸² y por eso se arrepiente cuando el apetito ha sido saciado.¹⁸³ De ahí que se considere que la conducta del licencioso es peor.¹⁸⁴

El continente, por su parte, tampoco es propiamente virtuoso puesto que, a pesar de que sus acciones están efectivamente motivadas por un deseo que no se opone a la razón, la pugna que se encuentra en el interior de su alma muestra que esta concordia entre razón y deseo tampoco es todavía una disposición estable. El conflicto común al continente y al incontinente es un signo de que, tal y como lo expresa Vigo, el agente «no ha logrado transformar su ideal de vida en un ἥθος, sino que carácter e ideal de vida permanecen en él ampliamente disociados».¹⁸⁵ Esto explica que la oposición entre las partes del alma pueda ser considerada un signo de maldad y que Aristóteles caracterice al φαύλος como aquel que está «en disensión consigo mismo»,¹⁸⁶ es decir, que «apetece unas cosas pero quiere otras»,¹⁸⁷ de modo que:

«(...) su alma, en efecto, está dividida por la discordia, y una parte de ella, por causa de su maldad, sufre si se la aparta de ciertas cosas, mientras que otra parte se goza, y una parte la arrastra en una dirección y otra en otra, como desgarrándola».¹⁸⁸

Esta tipología moral presentada por Aristóteles muestra las diferentes relaciones que pueden establecerse entre las partes racional y desiderativa del alma. Así, puede afirmarse que estas pueden de dos tipos: o bien se produce un conflicto, pugna u oposición entre ambas, o bien una relación de armonía en la que el deseo tiene como objeto aquello que la razón presenta como un bien. Así pues, de acuerdo con el planteamiento aristotélico, el alma desiderativa puede responder de tres formas ante la persuasión de la razón: mediante la oposición, la obediencia y la concordia. De este modo puede decirse que el incontinente es ejemplo de esa primera respuesta, el continente de la segunda y el morigerado, por último, de la tercera.

¹⁸¹ «μη διὰ τὸ πεπεισθαι» *EN VII 8*, 1151a 11.

¹⁸² *EN VII 8*, 1151a 22.

¹⁸³ *Ib.* VII 8, 1150b 29-31.

¹⁸⁴ *Ib.* VII 7, 1150a 30-31.

¹⁸⁵ Vigo, 1999, p. 76.

¹⁸⁶ «διαφέρονται γὰρ ἑαυτοῖς».

¹⁸⁷ «καὶ ἐτέρων μὲν ἐπιθυμοῦσιν ἄλλα δὲ βούλονται» *EN IX 4*, 1166b 6-8.

¹⁸⁸ «στασιάζει γὰρ αὐτῶν ἡ ψυχὴ, καὶ τὸ μὲν διὰ μοχθηρίαν ἀλγεῖ ἀπεχόμενόν τινων, τὸ δ' ἥδεται, καὶ τὸ μὲν δεῦρο τὸ δ' ἐκεῖσε ἔλκει ὥσπερ διασπῶντα». *EN IX 4*, 1166b 19-21. En este texto parece claro que Aristóteles se está refiriendo a un caso de incontinencia, ya que en la descripción del caso se hace referencia explícita al arrepentimiento, un aspecto definitorio del incontinente: «Y si no es posible sentir a la vez dolor y placer, transcurrido un poco de tiempo, siente dolor por haber sentido placer, y querría que aquello no le hubiera sido agradable, porque los malos están llenos de arrepentimiento (μεταμελείας γὰρ οἱ φαῦλοι γέμουσιν)» *EN IX 4*, 1166b 21-24.

El ἀκόλαστος, por su parte, presenta un caso en el que no hay conflicto porque la facultad racional no se opone a lo que quiere el apetito sino que concuerda con él al presentar el placer como el máximo bien o como el bien ἀπλῶς. Su caso, por tanto, no puede interpretarse como una concordancia del deseo con la razón sino, más bien, de esta con el apetito. Como se ha visto ya al plantear la cuestión del objeto del deseo racional, la perspectiva particular y la absoluta respecto del bien pueden o no coincidir en el agente a consecuencia del carácter moral. El caso del ἀκόλαστος muestra, como se verá al estudiar la cuestión de la verdad práctica, un ejemplo del que ha perdido el principio hasta el punto de no ser capaz de acceder al plano de la verdad a causa de su carácter.

Puede concluirse este breve repaso de la teoría aristotélica de la continencia y la incontinencia señalando, en primer lugar, que el conflicto que se encuentra tanto en el continente como en el incontinente se produce en el plano motivacional entre un deseo que es κατὰ τὸν λογισμόν y otro παρὰ τὸν λογισμόν, siendo la primera de estas formas de deseo la que propiamente puede considerarse deseo racional o βούλησις. En segundo lugar cabe destacar que la incontinencia supone un caso en el que no se respetan las relaciones que Aristóteles considera que deben establecerse por naturaleza entre las dos partes del alma, ya que en la acción del incontinente no rige el elemento que naturalmente debe hacerlo en el caso de los animales racionales: el deseo racional.

El papel de la racionalidad en la generación de la acción

La noción aristotélica de βούλησις, por lo tanto, se refiere a un deseo *racional*, en primer lugar, por mover κατὰ τὸν λογισμόν,¹⁸⁹ ya que «cuando se mueve en virtud de un razonamiento es que se mueve en virtud de un deseo racional».¹⁹⁰ Esto significa que esta forma de deseo supone una relación entre las partes del alma en la que lo irracional obedece (πειθαρχέω) y concuerda (ὁμοφωνέω, συμφωνέω) con la razón, frente a otros tipos de deseo que, como se ha visto ya, pueden implicar una oposición a la racionalidad.

Es importante destacar que, debido a que esta relación se produce en el plano motivacional, Aristóteles sostiene que la capacidad racional (νοῦς, διάνοια) puede estar involucrada en la generación de la acción en la medida en que puede producir un decir (λέγειν) que ordena (ἐπιτάσσω) perseguir o evitar (διώκειν, φεύγειν).¹⁹¹ En efecto, Aristóteles

¹⁸⁹ *De an.* III 10, 434a 23-26.

¹⁹⁰ «ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμόν κινήται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται» *De an.* III 10, 433a 23-25. Nos desviamos aquí ligeramente de la versión de T. Calvo que traduce βούλησις por ‘volición’.

¹⁹¹ *De an.* III 9, 433a 1-3. También *EN* III 12, 1119b 18.

diferencia, tomando como criterio la finalidad (τέλος),¹⁹² entre un intelecto práctico (νοῦς πρακτικός) que razona con vistas a un fin (ὁ ἔνεκά του λογιζόμενος),¹⁹³ y, por otra, un intelecto teórico (νοῦς θεωρητικός) que no tiene por objeto de contemplación lo práctico (οὐθὲν θεωρεῖ πρακτόν) ni produce ningún decir acerca de los objetos de persecución o rechazo (οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐθέν).¹⁹⁴ A pesar de las dificultades interpretativas que puede presentar esta diferencia,¹⁹⁵ consideramos que es un ejemplo que muestra con claridad que Aristóteles defiende que la capacidad intelectual es capaz de participar en el movimiento¹⁹⁶ por su posibilidad de ser práctica y estar orientada a un fin (ἢ ἔνεκά του καὶ πρακτική).¹⁹⁷ Ahora bien, por sí sola, el alma racional no puede dar lugar a ninguna forma de movimiento,¹⁹⁸ por lo que el λόγος solo puede ser motor de la acción en la medida en que sus recomendaciones o exhortaciones sobre los objetos de persecución o rechazo sean capaces de persuadir al deseo para que se deje guiar por la razón. Por eso el concepto de βούλησις supone la afirmación de la capacidad del λόγος para indicar al deseo un objetivo (σκοπός).¹⁹⁹

Tal y como se ha señalado ya, para que el deseo pueda funcionar como motor de la acción es necesaria la participación de una cognición evaluativa que reconozca algo como un bien o un mal y, por ello mismo, como posible objeto de persecución o de rechazo, es decir, de deseo o de aversión. El apetito es el deseo que está vinculado a la sensación porque gracias a ella es posible acceder al placer y al dolor, es decir, al objeto propio de la ἐπιθυμία. Pero Aristóteles considera que esto no es lo único que pueden mover a los seres humanos y que también lo conveniente (τὸ συμφέρον) y lo noble (τὸ καλόν) pueden ser objetos de persecución, del mismo modo que lo perjudicial (τὸ βλαβερόν) y lo vergonzoso (τὸ αἰσχρόν) pueden motivar el rechazo.²⁰⁰

¹⁹² *De an.* III 10, 433a 14-15.

¹⁹³ *Ib.* III 10, 433a 14.

¹⁹⁴ *Ib.* III 9, 432b 27-28.

¹⁹⁵ Se ha discutido ampliamente por parte de los especialistas acerca de cómo debe entenderse la expresión νοῦς πρακτικός y si debe diferenciarse de otros términos como διάνοια πρακτική (*EN VI 2*, 1139a 26-27) (cf. Conderana 1999). Hay textos en los que parece claro que puede diferenciarse un sentido específico para el término νοῦς que no englobaría todo ejercicio de la parte racional del alma sino que se referiría únicamente a una función específica. Así, por ejemplo, en *EN VI 11* el término νοῦς no incluye toda la actividad de la parte intelectual del alma, ya que se diferencia de otras virtudes intelectuales como la ἐπιστήμη. Consideramos, sin embargo, que en el contexto de la generación de la acción acción la expresión 'intelecto práctico' puede entenderse de manera mucho más global, es decir, como el ejercicio de las funciones del alma racional cuando tienen como objeto (τὸ διανοητόν) un fin práctico (τὸ τῶν πρακτῶν τέλος) (*De motu 1*, 700b 23-25).

¹⁹⁶ *De motu* 700b 16-17.

¹⁹⁷ *EN VI 2*, 1139a 35-1139b 4.

¹⁹⁸ *De an.* III 10, 433a 22-23.

¹⁹⁹ *EN II 12*, 1119b 16-17.

²⁰⁰ *Ib.* II 3, 1104b 30-32.

La βούλησις, por lo tanto, es el deseo que se origina (γίγνομαι) en la parte racional del alma (ἐν τε τῷ λογιστικῷ)²⁰¹ porque la cognición evaluativa que presenta un objeto como un bien en tanto que algo καλόν, o como un mal en tanto que αἰσχρόν, es de origen racional.²⁰² Así, y de acuerdo con lo que ha defendido Nussbaum, la racionalidad de la βούλησις no puede consistir tan solo en un acompañamiento de la razón al deseo, sino que se refiere específicamente al origen de la cognición que presenta el objeto de deseo:²⁰³

«(...) motion according to reason is motion according to βούλησις (433a 22) should be taken to mean not that βούλησις desire plus reasoning about how to achieve the object, but desire for a privileged object, which must be presented by reason. Hence animals do not have it, though Aristotle would admit that at least some of them could calculate about how to get food; they do have both of the other species».²⁰⁴

En efecto, Aristóteles afirma que el λόγος es la capacidad que permite «manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto».²⁰⁵ La razón, por tanto, es la cognición evaluativa que puede presentar lo noble al deseo como un objetivo (σκοπός)²⁰⁶ y exhortar (παρακαλέω) a lo mejor (ἐπι τὰ βέλτιστα).²⁰⁷ El deseo racional consiste, por lo tanto, en la respuesta de la ὄρεξις ante lo que se considera bueno por ser τὸ καλόν, y por eso el objeto de deseo de la βουλησις (βουλητόν) puede ser considerado racional y bueno ἀπλῶς. De este modo, Aristóteles sostiene que es virtuoso aquel que orienta su vida hacia lo noble (διὰ τὸ πρὸς τὸ καλὸν ζῆν)²⁰⁸ y realiza acciones que son también καλαί y que se hacen por su nobleza (τοῦ καλοῦ ἔνεκα),²⁰⁹ mientras que lo vergonzoso (τὸ αἰσχρόν) es propio del

²⁰¹ *De an.* III 9, 432b 5-6.

²⁰² Burnyeat (1980, p. 80) lo expresa de la siguiente manera: «(...) something is desired as noble or just, something inspires shame because it is thought of as disgraceful. The responses are grounded in an evaluation of their object, parallel to the way appetite is oriented to a conception of its object as something pleasant».

²⁰³ También C.M.M. Olfert (2017) ha estudiado la motivación racional en la ética de Aristóteles identificándola con el deseo que tiene como objeto lo que es bueno (cf. Conderana 2002, p. 216). En contra de esta interpretación de la racionalidad de la βούλησις se posiciona Broadie, quien defiende que se trata de una forma de deseo racional en la medida en que el deseo es expresado en una prescripción racional (Broadie 1991, p. 105) y no porque proceda de una cognición evaluativa de origen racional (Broadie 1991 p. 106).

²⁰⁴ Nussbaum, 1985, p. 335.

²⁰⁵ «ὁ δὲ λόγος ἐπι τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβέρον, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν» *Pol.* I 2, 1253a 14-18. Como indica Lledó (1994, p. 163) «(...) el λόγος tiene que ver con el bien, con todos aquellos niveles que, en el entramado social, van creando la cultura, o sea, la vida específicamente humana».

²⁰⁶ *EN* III 12, 1119b 16-17.

²⁰⁷ *Ib.* I 13, 1102b 16-17.

²⁰⁸ *Ib.* IV 1, 1121b 10.

²⁰⁹ *Ib.* IV 1, 1120a 23-24.

malo (φαῦλος).²¹⁰ Esto explica, además, que en el análisis que ofrece Aristóteles de las virtudes éticas a lo largo del libro IV se encuentren referencias a τὸ καλόν como principal motivación de la acción.²¹¹

La racionalidad de la βούλησις explica asimismo otro aspecto crucial de esta forma de deseo: su relación con el tiempo. El λόγος permite evaluar objetos como algo bueno más allá de la inmediatez de la situación, por lo que el deseo racional, al contrario que el apetito, es capaz de tener en cuenta aspectos no inmediatos de la acción y considerar también las consecuencias futuras (διὰ τὸ μέλλον):

«Lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiende a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro».²¹²

Este aspecto temporal del deseo racional ha sido estudiado en profundidad por Vigo,²¹³ quien ha puesto de manifiesto que la racionalidad es la capacidad que permite a los seres humanos el acceso a fines más allá de la situación presente y posibilita también su consideración en el contexto de la totalidad de la propia vida. Por eso para Aristóteles el λόγος es la vía de acceso al bien ἀπλῶς, es decir, el bien tal y como se le presenta al hombre en tanto que ser racional, lo que permite establecer que el deseo racional es el más específicamente humano y el que supone la excelencia de su facultad de desear. Como se ha visto ya, el σῶφρων tiene ordenadas las partes racional e irracional del alma de la manera más propia a su naturaleza, puesto que el principio que debe regir lo hace efectivamente, y por eso tiene como objeto de su deseo y como fin (σκοπός) de sus acciones aquello que su razón le indica que debe querer: τὸ καλόν.²¹⁴

Así pues, aunque Aristóteles afirma claramente que la motivación del movimiento y, por tanto, también de las acciones, implica siempre alguna forma de deseo, esto no puede

²¹⁰ EN IV 9, 1128b 24-25.

²¹¹ El caso más claro es el del generoso, del que se dice que su acción de dar es «τοῦ καλοῦ ἔνεκα» (EN IV 1, 1120a 25). Otras referencias al papel de τὸ καλόν en la motivación de la acción virtuosa pueden encontrarse en EN IV 1, 1121b 4-5; 2, 1123a 25; 4, 1125b 10; 6, 1126b 29; 7, 1127a 29-30.

²¹² «γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἰσθησιν ἔχουσιν ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἢ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη· φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺν καὶ ἀπλῶς ἡδὺν καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς διὰ τὸ μὴ ὄραν τὸ μέλλον» *De an.* III 10, 433b 6-10.

²¹³ Vigo, 1999; 2006. Esta misma idea puede encontrarse también en otros autores como Nussbaum (1985 p. 336) o, más recientemente, Rabinoff (2018).

²¹⁴ EN III 12, 1119b 16-17. En su comentario, Gauthier y Jolif (II 1, p. 211), quienes traducen βούλησις por 'désir raisonnable', afirman acerca de esta forma de deseo que «seul le souhait est le principe d'une action vraiment humaine, qui est l'action vertueuse».

interpretarse de modo que se excluya la posibilidad de una motivación racional. Desde la perspectiva aristotélica, la participación de la capacidad racional del ser humano en la acción no se limita a un papel meramente instrumental por ocuparse solo del cálculo de los medios, sino que la posibilidad de un deseo racional constituye, precisamente, el ámbito en el que la razón puede implicarse en la determinación de los fines. La βούλησις, sin embargo, no es únicamente racional, sino que es una forma de deseo, por lo que conviene enfatizar la tesis aristotélica según la cual la razón por sí misma no puede mover a ninguna acción. Es, por tanto, la combinación de deseo y razón, es decir, la armonía entre el alma irracional y racional, la que supone el ejercicio de la función propia en la acción de un animal racional.

Este no es, sin embargo, el único papel que Aristóteles asigna a la dimensión práctica del λόγος, ya que también es la razón la que, además de indicar qué debe quererse (ὅν δεῖ), puede señalar aspectos relativos a las circunstancias concretas en las que se realiza la acción, tales como el cuándo (ὅτε) y el cómo (ὡς δεῖ),²¹⁵ dando lugar a la actividad de la deliberación.

El problema del θυμός

Antes de pasar al estudio de la deliberación, sin embargo, es necesario hacer una breve referencia a la tercera de las formas de deseo que reconoce Aristóteles: el θυμός. Se trata de un término de difícil traducción,²¹⁶ ya que supone tanto un elemento de brío, impulsividad y fuerza, como también un aspecto relacionado con la cólera. Al tratarse de un deseo específicamente diferenciado tanto del apetito como del deseo racional,²¹⁷ parecería que el criterio que permite identificar al θυμός debería ser su objeto específico. La determinación de este, sin embargo, no es una tarea sencilla y, de hecho, hay un acuerdo generalizado entre los comentaristas respecto a la dificultad que presenta el análisis del tratamiento aristotélico del

²¹⁵ EN III 12, 1119b 16-17.

²¹⁶ En castellano se pueden encontrar diferentes versiones: ‘brío’ (Araujo y Marías); ‘impulso colérico’ (Boeri en su trad. de *De an.*); ‘apetito irascible’ (Racionero en su trad. de *Rhet.*); ‘impulso’ (Calvo en su trad. de *De an.*). En francés Tricot varía entre ‘courage’, ‘l’impulsion’, ‘l’humeur’, ‘l’emportement’, ‘impulsivité’ y ‘colère’; por su parte, Gauthier y Jolif se decantan por ‘colère’. En italiano Natali traduce por ‘impulso’. Las versiones en inglés también ofrecen variación: ‘spiritedness’, ‘emotion’ (Nussbaum en su trad. de *De Motu*), ‘anger’ (Ross en su trad. de *EN*), ‘temper’, ‘impulse’ (Broadie en su trad. de *EN*). Por último, en alemán Dirlmeier vierte el término como ‘Aufwallung’.

²¹⁷ Ya en Platón (*República* 440e) puede encontrarse el θυμός como una parte del alma diferenciada tanto del apetito como de la razón.

θυμός, y autores como Nussbaum han afirmado que no puede encontrarse en los textos de Aristóteles un análisis claro y suficiente respecto a esta forma de deseo.²¹⁸

Sin embargo, a pesar de estas dificultades es posible reconocer ciertos rasgos característicos que Aristóteles identifica como propios del impulso o del arrebató. En primer lugar, parece que Aristóteles observa una cierta relación entre la ira (ὀργή) y el θυμός,²¹⁹ lo que queda reflejado en algunas traducciones del término. En este sentido, Broadie²²⁰ afirma que las referencias a la ira (*anger*) se explican por tratarse del ejemplo más claro del tipo de impulsos a que Aristóteles se refiere con el término θυμός. Además, la relación con la ira parece estar causada por la percepción de una injusticia,²²¹ un ultraje o un insulto²²² ante los que el θυμός aparece como un deseo de venganza por parte del agente. Por esta razón, Nussbaum²²³ defiende que este podría ser el mejor candidato para ser considerado el objeto propio de esta forma de deseo e interpreta de este modo los textos referidos a la valentía que se encuentran en el libro III de la *EN* en los que Aristóteles incluye el θυμός entre varias nociones vinculadas con la valentía, tales como la experiencia previa en otras guerras o el valor cívico.²²⁴

En efecto, el θυμός desempeña un papel importante en la descripción que hace Aristóteles de esta virtud al afirmar que «la valentía más natural parece ser la que es movida por el brío, cuando se le añaden elección y finalidad».²²⁵ Aunque también más adelante sostiene que «los hombres, ciertamente, sufren cuando están irritados y se complacen cuando se vengan, pero los que luchan por esas causas son combativos, no valerosos, porque no lo hacen por una causa noble ni según la razón, sino por apasionamiento;²²⁶ tienen sin embargo, alguna afinidad con aquellos».²²⁷ Según este texto, por tanto, el valiente es el que actúa διὰ τὸ καλὸν y ὡς ὁ λόγος, mientras que el ‘combativo’ lo hace διὰ πάθος y escuchando mal a la razón.

²¹⁸ «Aristotle nowhere gives a sufficiently clear analysis of the objects of θυμός, of its relation to reason and to pleasure, and of its various types and manifestations» Nussbaum, 1985, p. 336.

²¹⁹ *Rhet.* II 2 1378a 30-32.

²²⁰ Broadie, 1991, p. 106.

²²¹ *EN* V 8, 1135b 29-30. En su comentario, Broadie y Rowe (*ad locum*) enfatizan que la cuestión relevante es que se trata de una apariencia de injusticia, no si el hecho es injusto realmente.

²²² *EN* VII 6, 1149a 32-33. También en la obra de Platón (*República* 440d) puede encontrarse el término asociado con la percepción de una injusticia.

²²³ Nussbaum, 1985, p. 336.

²²⁴ También Platón (*República* 432e) asocia la virtud de la valentía (ἀνδρεία) con la parte ‘activa’ del alma (θυμικόν).

²²⁵ «φυσικωτάτη δ’ ὅμοιος ἢ διὰ τὸν θυμὸν εἶναι, καὶ προσλαβοῦσ προαίρεσιν καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἀνδρεία εἶναι» *EN* III 7, 1117a 3-5.

²²⁶ «οὐ γὰρ διὰ τὸ καλὸν οὐδ’ ὡς ὁ λόγος, ἀλλὰ διὰ πάθος».

²²⁷ *Ib.* III 7, 1117a 5-9.

Esto conduce al último rasgo distintivo del θυμός y uno de los más difíciles de interpretar: Aristóteles parece establecer una relación entre θυμός y racionalidad,²²⁸ pero afirma que esta es imperfecta. El sentido de esta vinculación presenta ciertos problemas debido a que se trata de una forma de deseo que es común a los animales.²²⁹ Una posible explicación es la que ofrecen Broadie y Rowe en la introducción a su edición de la *Ética Nicomáquea*²³⁰ afirmando que, incluso aunque pudiera hablarse de *temperamento* en el caso de los animales para hacer referencia a su reacción ante lo que perciben como un peligro para sí mismos, la forma de deseo que puede denominarse del mismo modo en los seres humanos depende para su aparición de la participación de la racionalidad mostrando, por ejemplo, un caso de injusticia. Pero la relación entre este tipo de deseo y la razón en el caso específicamente humano resulta también difícil de interpretar porque el θυμός «oye en parte a la razón (ἀκούειν μὲν τι τοῦ λόγου), pero la escucha mal (παρακούειν δέ)».²³¹ Aristóteles se refiere específicamente a un «acaloramiento y precipitación natural»²³² que acompañan a esta impulsividad como causas que dificultan la escucha por parte del deseo a la razón, de modo que el agente movido por el impulso «oye, sí, a la razón, pero no se entera de lo que esta le ordena».²³³

Si Aristóteles sostiene que el deseo escucha *mal* a la razón es porque el agente movido por el θυμός no consigue mantenerse sereno (ἀτάρος εἶναι), sino que se deja llevar por la pasión (ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους).²³⁴ Por eso no escucha bien la orden (οὐκ ἐπίταγμα ἀκούσας) de la razón y su acción no concuerda completamente con ella.²³⁵ Por eso es posible encontrar alusiones al θυμός también cuando Aristóteles se refiere a la incontinencia (ἀκρασία ἢ τοῦ θυμοῦ),²³⁶ puesto que los agentes movidos por esta vehemencia no actúa como la razón le ordena (ὡς ἂν ὁ λόγος τάξει) sino:

²²⁸ Este vínculo entre racionalidad y θυμός suele ser reconocido en general también por los comentaristas. Gauthier y Jolif, por ejemplo, afirman en su comentario (II 1, p. 133) que tanto el θυμός como la βούλησις «impliquent plus ou moins directement la raison». Se trata, además, de una cuestión que está presente en otros elementos de la filosofía aristotélica no vinculados específicamente con la teoría de la acción, como, por ejemplo, en las consideraciones que se encuentran en la *Política* acerca de la esclavitud natural (*Pol.* I 4-9).

²²⁹ *EN* III 2, 1111b 10-12.

²³⁰ *Nicomachean Ethics*. Translation, Introduction, and Commentary by Sarah Broadie and Christopher Rowe. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 57.

²³¹ *EN* VII 6, 1149a 25-26.

²³² «διὰ θερμότητα καὶ ταχυτήτα τῆς φύσεως».

²³³ «ἀκούσας μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας» *EN* VII 6, 1149a 30-32.

²³⁴ *Ib.* IV 5, 1125b 23-1126a 1

²³⁵ *Ib.* VII 6, 1149a 30-32.

²³⁶ *Ib.* VII 6, 1149a 24-25.

«(...) como los servidores demasiado apresurados, que antes de haber oído todo lo que se les está diciendo, salen corriendo, y después no cumplen bien la orden, y como los perros, que en cuanto oyen la puerta ladran, antes de ver si es un amigo».²³⁷

Parece, por tanto, que la relación con la racionalidad no implica, como en el caso de la βούλησις, una capacidad de distanciarse del objeto, sino que el θυμός se traduce en una impulsividad que precipita una reacción inmediata (εὐθύς).²³⁸ Por esta razón las acciones motivadas por el θυμός no son premeditadas, sino que son lo que se suele denominar ‘un acto impulsivo’ y por eso cuando Aristóteles presenta la clasificación de los males en *EN* V 8 se refiere a las acciones que son «ἐκ θυμοῦ» como acciones no premeditadas (οὐκ ἐκ προνοίας).²³⁹

Teniendo todo esto en cuenta, es posible afirmar que el θυμός es para Aristóteles una forma de ὄρεξις porque puede funcionar de motor de las acciones y que, además, se trata de un deseo que surge ante la percepción evaluativa por parte del agente, como, por ejemplo, la apariencia de injusticia. Esto muestra que las acciones motivadas por el θυμός pueden conllevar la participación de la razón y, sin embargo, la vehemencia del deseo precipita impulsivamente la respuesta del agente, por lo que la razón no participa de manera plena, como sí lo hace en el caso de las acciones movidas propiamente por el deseo racional. Por eso consideramos que, aunque el θυμός como motor de la acción implica una apertura a la racionalidad, no puede interpretarse como una forma de deseo racional en sentido estricto.

²³⁷ *EN* VII 6,1149a 26-29.

²³⁸ *Ib.* VII 6,1149a 32-34.

²³⁹ *Ib.* V 8 1135b 26-28. Sobre esta expresión, Broadie y Rowe indican en su comentario que procede de la ley ateniense y se asocia a la culpabilidad. Además, en el diccionario Liddel and Scott la expresión se recoge para indicar los crímenes cometidos dolosamente. Este es el sentido que aparece también en *Pol.* VI 16, 1300b 26-27, donde Aristóteles se refiere a los homicidios premeditados. Tricot en su comentario (p. 274 nota 2), hace referencia, incluso, a una posible falta de responsabilidad por parte del agente respecto de su acción, lo que explica la indulgencia que suelen conllevar.

2. LA RACIONALIDAD PRÁCTICA: DELIBERACIÓN Y SILOGISMO PRÁCTICO

La deliberación

La noción aristotélica de deliberación (βούλευσις) consiste en una actividad del alma intelectual¹ que se ocupa de lo que se ordena a un bien práctico (πρακτὸν ἀγαθόν) tomado como fin (τέλος).² Se trata, así, de un ejercicio del pensamiento en el campo de la acción, pero es necesario delimitarlo todavía más, puesto que la deliberación no tiene por objeto lo que no es realizable por los agentes mismos,³ sino que se ocupa de lo que es práctico y, además, está en nuestra mano realizar (περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν),⁴ es decir, aquello que puede hacerse por mediación del propio sujeto que piensa.⁵

El objeto de la deliberación se caracteriza, además, por otro aspecto que interesa especialmente para esta investigación: se delibera acerca de las cosas que no siempre suceden de la misma manera (μὴ ὡσαύτως δ' αἰεὶ)⁶ pero que, sin embargo, no ocurren de manera completamente azarosa (ἀπὸ τύχης).⁷ Este es el ámbito que Aristóteles denomina con la expresión 'ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ', lo que sucede la mayor parte de las veces,⁸ concepto al que se dedicará un apartado más adelante. Esto significa, también, que queda excluido como objeto de la deliberación lo que es eterno (αἰδίος) o sucede por necesidad (ἐξ ἀνάγκης).

La deliberación presenta un modelo de racionalidad específicamente diferenciado de la ciencia (ἐπιστήμη), tal y como han puesto de manifiesto diversos investigadores.⁹ No es, por tanto, un ejercicio del pensamiento capaz de conocer verdades matemáticas,¹⁰ sino que es la actividad intelectual que llevan a cabo quienes reflexionan sobre cuestiones de negocios o acerca de la navegación,¹¹ y es, también, la racionalidad que ejercen los médicos.¹² Por eso, de

¹ En efecto, no hay deliberación sin λόγος (EN VI 9, 1142b 12).

² EN VI 7, 1141b 11-12.

³ *Ib.* III 3, 1112a 19-20.

⁴ *Ib.* III 3, 1112a 30-31.

⁵ *Ib.* III 3, 1112b 27; 31-32; 1113a 9.

⁶ *Ib.* III 3, 1112b 3-4.

⁷ *Ib.* III 3, 1112b 32.

⁸ *Ib.* III 3, 1112b 8-9.

⁹ Nussbaum, 1978, pp. 165-6; Aubenque, 2010, pp. 170 y ss. La noción aristotélica de ciencia será objeto de estudio en la segunda parte.

¹⁰ EN III 3, 1112a 21-22.

¹¹ *Ib.* III 3, 1112b 4-5.

¹² La medicina será objeto de análisis posteriormente.

entre las partes del alma intelectual que distingue Aristóteles utilizando el objeto como criterio,¹³ la deliberación no constituye la actividad propia del alma racional *científica* (τὸ ἐπιστημονικόν) que puede conocer lo necesario, sino que corresponde a la parte *calculadora* (τὸ λογιστικόν), es decir, aquella que permite el conocimiento de lo contingente.¹⁴ La contingencia, en efecto, constituye el campo en el que es posible la acción, por lo que la deliberación¹⁵ consiste en el pensamiento que se ocupa de aquello «que se hace por mediación nuestra»¹⁶ y «cuyo resultado no es claro»¹⁷ o «es indeterminado» (ἀδιόριστον).¹⁸

Aubenque¹⁹ ha estudiado las raíces políticas del concepto de βούλευσις, que pueden encontrarse en el Consejo de los Quinientos (βουλή),²⁰ es decir, en el órgano de la democracia ateniense en el que se discutían los temas de la ciudad que serían después llevados ante la Asamblea (ἐκκλησία). En este contexto el razonamiento no busca únicamente el conocimiento, sino guiar la toma de decisiones. Los miembros del Consejo deliberaban acerca de cuestiones bélicas, las relaciones con otros pueblos, la organización de festividades cívicas y religiosas o la regulación de los impuestos, temas todos ellos en los que la contingencia impide la certeza y sobre los que no se razona mediante demostraciones apodícticas. Estas mismas cuestiones, además, son objeto del discurso deliberativo (συμβουλευτικόν) tal y como aparece descrito en la *Retórica*.²¹ En esta obra, dedicada al estudio de lo que es adecuado decir en cada caso para convencer, Aristóteles diferencia entre tres formas de discurso: el epidíctico, el judicial y el deliberativo, afirmando que este último tiene como finalidad persuadir al ciudadano que debe juzgar qué curso de acción es conveniente (τὸ συμφέρον) o perjudicial (τὸ βλαβερὸν) para la ciudad en una determinada circunstancia.²² Esta clase de discursos se sirven del consejo (τὸ

¹³ Para una interpretación de la división de las dos partes del alma intelectual no basada en el criterio del objeto puede verse Olfert, 2017 p. 58.

¹⁴ EN VI 1, 1139a 4-8. Aubenque (2010, p. 164 y ss.) ha estudiado la relación que puede establecerse entre la descripción que hace Aristóteles del proceso de la deliberación y la noción de análisis matemático y concluye que la diferencia entre ambos consiste en que la deliberación se ocupa de una relación medios-fines en la que un mismo fin puede ser realizado por varios medios, y además, la imprevisibilidad que acompaña a la acción puede provocar que los medios que se consideraron adecuados para adquirir los fines buscados no lo sean efectivamente (p. 165). Otro estudio del análisis matemático puede encontrarse también en Hardie, 1968 p. 166.

¹⁵ Como indica Lledó (1994 p. 173): «(...) por estar en el mundo, por estar rodeado de cosas que pueden ser y pueden no ser, por el horizonte de ambigüedad y posibilidad que cerca la vida, no hay más remedio que deliberar, determinarnos y, en consecuencia, elegir».

¹⁶ «ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν» EN III 3, 1112b 3-4.

¹⁷ «ἀδήλοις δὲ πῶς ἀπονήσεται» EN III 3, 1112b 8-9.

¹⁸ EN III 3, 1112b 8-9.

¹⁹ Aubenque, 2010, p. 167 y ss.

²⁰ Aubenque (2010, p. 168) afirma que «la deliberación consigo mismo no es sino la forma interiorizada de la deliberación en común».

²¹ *Rhet.* I 4, 1359a 19-23.

²² *Ib.* I 4.

προτροπή) y de la disuasión (τὸ ἀποτροπή), es decir, de formas enunciativas que buscan guiar la conducta. Además, el oyente al que va dirigido el discurso deliberativo tiene que considerar acciones que no han tenido lugar sino que se encuentran todavía por hacer, razón por la cual Aristóteles afirma que el tiempo al que propiamente se refiere la deliberación es el futuro, aunque el pasado pueda también iluminar en cierto modo el porvenir. Ahora bien, el futuro del que se ocupa la deliberación no es cualquiera, sino solo el que es posible (τὸ δυνατόν) y lo es, además, para aquellos que actúan.²³ La deliberación tiene lugar, por tanto, cuando se comparan las diferentes posibilidades, se sopesan las consecuencias que cabe esperar de cada una de ellas y, a la luz de estas consideraciones, se determina la acción más conveniente a la circunstancia,²⁴ razón por la cual algunos intérpretes han otorgado gran importancia práctica a la imaginación deliberativa (φαντασία βουλευτική).²⁵

Aristóteles afirma acerca de este proceso que consiste en una forma de investigación (ζήτησις) y análisis (ἀναλυσις)²⁶ mediante la cual el que delibera indaga (ζητεῖ) y calcula (λογίζεται).²⁷ Pero la deliberación no es cualquier clase de investigación, sino la que es puesta en marcha por un fin práctico querido por el agente. Este es el supuesto que da lugar a que se inicie la deliberación, y por ello Aristóteles afirma que se delibera acerca de «los medios que conducen a los fines» (περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη)²⁸ y no sobre los fines propiamente dichos. Se trata de una tesis que ha sido objeto de un intenso debate por parte de la crítica, especialmente la cuestión de la interpretación adecuada del término ‘τὰ πρὸς τὸ τέλος’.

Autores como C. Natali²⁹ defienden que lo que Aristóteles denomina deliberación consiste en una búsqueda de cadenas causales que permitan la conexión entre la situación en la que se encuentra el agente y aquella en la que la obtención del fin es posible. Por esa razón sostiene que la deliberación se parece más a la elaboración de un plan que detalla qué pasos deben seguirse, es decir, las acciones que deben llevarse a cabo, para obtener el fin buscado. De acuerdo con su interpretación, la deliberación implica también el análisis de aquello que constituye el fin, pero solo en tanto que especificación que gradualmente se adapta a la

²³ *Rhet.* I 4, 1359a 30-38.

²⁴ Cf. Aubenque, 2011, p. 179.

²⁵ *De an.* III 11, 434a 5-9. Moss, 2012, pp. 144 y ss.

²⁶ *EN* VI 9, 1142a 32-33.

²⁷ *Ib.* VI 9, 1142b 14-15.

²⁸ *Ib.* III 3 1112b 11-12.

²⁹ Natali, 2001, p. 60. La deliberación como una forma de razonamiento causal ha sido estudiada recientemente por Karbowski, 2019, p. 156 y ss.

situación concreta en la que el agente se encuentra, de tal manera que finalmente se obtiene una acción practicable por el propio agente.³⁰

Sin embargo, en un influyente artículo, D. Wiggins³¹ planteó que los medios de los que se ocupa la deliberación no deben entenderse como algo externo a los fines, sino como elementos constitutivos del propio fin, de tal manera que los propios medios suponen también su realización parcial. Si se interpreta desde esta perspectiva, la deliberación aristotélica no puede considerarse un razonamiento meramente instrumental. Así, para Wiggins deliberar supone partir de fines tan generales como «una vida buena» y, mediante el razonamiento, descubrir lo que realmente constituye una realización posible del fin buscado en la situación concreta en la que se encuentra el agente. También J.M. Cooper³² ha defendido una interpretación no restrictiva de la tesis referida a la deliberación sobre los medios, considerando que los fines no son objeto de deliberación en tanto tales, pero cuando se trata de fines intermedios, es decir, que ellos mismos son medios para otros fines superiores, entonces también es posible la deliberación acerca de ellos. A su juicio, esto es aplicable en realidad a cualquier fin a excepción del último, es decir, la εὐδαιμονία.

La deliberación, en efecto, constituye la capacidad del intelecto de pensar y razonar acerca de lo que permite, en unas circunstancias concretas y sujetas a la contingencia, la consecución de un fin al alcance del sujeto que delibera. En este sentido consideramos que Aristóteles es lo suficientemente claro cuando afirma que los fines no son propiamente objeto de deliberación, sino su punto de partida, es decir, lo que pone en marcha esta forma de razonamiento que se ocupa de lo que conduce hasta ellos (τὰ πρὸς τὸ τέλος).³³ Sin embargo, tal y como han mostrado los investigadores mencionados, el concepto aristotélico de medio no puede entenderse de manera instrumental o como algo externo al fin, sino que es una parte constitutiva del mismo, ya que implica también las condiciones que posibilitan el fin en sentido amplio. La deliberación, por lo tanto, aun cuando no se ocupe específicamente de los fines, no es un razonamiento indiferente a ellos, puesto que son los fines los que guían y dotan de sentido todo el proceso racional. Así, la búsqueda de los medios viene ya orientada por el fin, puesto que es el objetivo propuesto el que puede guiar la búsqueda de los instrumentos y permitir la valoración de estos en función de su eficacia para la consecución del objetivo perseguido. Este

³⁰ Natali, 2001, p 81. También Gill (2015, p. 95) defiende que la deliberación exige un proceso de determinación progresiva del fin.

³¹ Wiggins, 1975, p. 37.

³² Cooper, 1975, p. 60. Una crítica a este planteamiento puede encontrarse en Natali, 2001 p. 45.

³³ EN III 3, 1112b 28-30; 33-34; *Rhet.* I 6, 1362a 17-19.

aspecto es de gran importancia en la noción aristotélica de deliberación porque, como se verá en el apartado dedicado a la virtud intelectual que supone la excelencia en esta forma de razonamiento, es decir, la prudencia, es la cualidad de los fines la que permite diferenciar esta virtud de la mera eficacia racional.

Para esta investigación, sin embargo, el aspecto más importante de la deliberación es el que tiene que ver con su relación con lo particular, ya que este es un razonamiento que, partiendo del deseo de alcanzar un fin, supone un proceso de determinación de los medios concretos que permiten su consecución en unas circunstancias particulares. La necesidad de acotamiento a lo concreto viene dada por el hecho de que la acción es siempre particular (*πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα*),³⁴ y por eso la deliberación supone un ejercicio de la racionalidad que puede ocuparse de las circunstancias concretas y una capacidad para especificar el fin en el contexto que proporciona la situación en la que se encuentra el que actúa.³⁵ Así, la deliberación alcanza el nivel de particularidad suficiente que permite identificar los medios que están al alcance del agente, puesto que se ocupa de la realización de una acción efectiva. Para que se produzca la acción, sin embargo, no basta con que el *λόγος* identifique los medios que conducen al fin, sino que es necesario, también, la participación del deseo, único motor de la acción, y por eso el final de la deliberación es una elección.³⁶

La elección

En efecto, una de las características por las que Aristóteles define el proceso de deliberación es que no es infinito, sino que tiene como fin y culminación una elección (*προαίρεσις*),³⁷ es decir, un «deseo deliberado de cosas a nuestro alcance».³⁸ Esta es una noción de la teoría de la racionalidad práctica aristotélica en la que, de nuevo, participan tanto el pensamiento (*διανοία*) como el deseo (*ὄρεξις*),³⁹ ya que la elección es definida por Aristóteles

³⁴ *EN VI 7*, 1141b 14-16.

³⁵ Cf. Natali, 2001 p. 47.

³⁶ Cf. Natali, 2001, p. 48.

³⁷ *EN VII 3*, 1113a 11-12. Cf. Broadie, 1991, pp. 179-180.

³⁸ «βουλευτική ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν» *EN III*, 3, 1113a 10.

³⁹ *De motu* 700b 21-22.

como «inteligencia deseosa» (ὄρεκτικὸς νοῦς) o «deseo inteligente» (ὄρεξις διανοητική).⁴⁰ Esta referencia a las capacidades intelectuales implica la pertenencia exclusiva al dominio de los seres racionales⁴¹ y el hecho de que el λόγος del que participa la elección esté orientado a un fin (ὁ ἔνεκά τινος)⁴² indica el carácter práctico del pensamiento involucrado. Por eso Aristóteles afirma que la elección es el deseo que se produce de acuerdo con la deliberación (κατὰ τὴν βούλευσιν).⁴³ El elemento desiderativo que configura una elección, además, no puede ser entendido como una mera veleidad, sino que se trata de un deseo que, por ser genuinamente práctico, persigue un fin que está efectivamente al alcance del agente y, por eso, tal como indica Aubenque, el que elige persigue lo que es posible para él en la circunstancia concreta:

«La elección no puede desinteresarse de la realización del fin, y cuando Aristóteles le asigna como objeto el δύνατον no hay que entenderlo como un posible lógico (...) sino como humanamente posible. El δύνατον señala los límites, no de la inteligibilidad sino del poder (δύνασθαι) del hombre en general y del individuo que soy en particular».⁴⁴

El hecho de que la elección se produzca en el plano de la particularidad propia de la acción⁴⁵ quiere decir también que tiene por objeto los medios concretos⁴⁶ que han sido determinados por la deliberación.⁴⁷ En efecto, este razonamiento termina cuando su objeto (βουλευτόν) es acotado (ἀφωρισμένον) a los límites del caso concreto, convirtiéndose entonces en un objeto de elección (προαίρετόν)⁴⁸ que está a nuestro alcance.⁴⁹

⁴⁰ EN VI 2, 1139b 4-6. Existe un debate entre los especialistas en lo que se refiere a la cuestión de la imputabilidad de la elección, ya que puede entenderse, por una parte, que esta consiste en un acto de la facultad intelectual o que, por el contrario, es producto de la facultad desiderativa (cf. Gauthier y Jolif II 2, p. 445). En cualquier caso, y como señala Broadie (1991, p. 217), la noción aristotélica de elección implica que la razón y el deseo forman una «unidad de aspectos complementarios», por lo que tanto el deseo como la racionalidad práctica pueden participar en la motivación de la acción.

⁴¹ EN III 2, 1111b 12-13.

⁴² *Ib.* VI 2, 1139a 32.

⁴³ *Ib.* III 3, 1113a 11-12. Se ha discutido también si el concepto de προαίρεσις posee un único sentido a lo largo de la obra de Aristóteles o si, además de este sentido de elección como culminación de una deliberación, puede distinguirse un segundo uso del término que se refiere a la intención y que tendría que entenderse en el marco de la cuestión de la voluntariedad y la responsabilidad de la acción. Cf. Varela, 2013 p. 237.

⁴⁴ Aubenque, 2010, p. 197.

⁴⁵ Cf. Gauthier, 1973, p. 37; Aubenque, 2010, p. 199.

⁴⁶ EN III 2, 1111b 26-27.

⁴⁷ *Ib.* III 3, 1113a 2-4. Cf. Aubenque, 2010 p. 199; Vigo, 2002 p. 372.

⁴⁸ EN III 3, 1113a 2-4.

⁴⁹ En este sentido, Conderana (1999 p. 374 y ss) presenta un interesante análisis según el cual, para que el razonamiento pueda ser verdaderamente práctico, es necesario que los elementos desiderativos se transmitan también a través de los distintos pasos que constituyen la deliberación.

El silogismo práctico

En la obra aristotélica se encuentra también otro modelo de pensar (voeiv) que acompaña a la acción (πράττειν)⁵⁰ además de la deliberación: se trata del denominado ‘silogismo práctico’. La propia locución es en sí problemática,⁵¹ ya que el término ‘silogismo’ (συλλογισμός) hace alusión en la lógica aristotélica a una determinada combinación de proposiciones. La proposición (πρότασις), es decir, el «enunciado afirmativo o negativo de algo acerca de algo»,⁵² se combina con otras proposiciones configurando un silogismo cuando la relación que se establece entre ellas da lugar a una conclusión. Por eso el silogismo es definido por Aristóteles como:

«El enunciado en el que, sentadas ciertas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de lo ya establecido por el [simple hecho de] darse esas cosas».⁵³

En los συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν⁵⁴ tal y como los describe Aristóteles encontramos, en primer lugar, una *premisa mayor*, también denominada universal o acerca de lo bueno,⁵⁵ que «enuncia que un individuo de tal tipo ha de realizar tal clase de conducta».⁵⁶ El contenido de esta premisa mayor suele ser identificado con el fin de la acción⁵⁷ y el elemento desiderativo,⁵⁸ pero también ha sido interpretado como el tipo de acción que se ha de realizar⁵⁹ o una regla de prudencia.⁶⁰ Combinada con esta se encuentra la *premisa menor* o de lo posible,⁶¹ que establece «que tal individuo de tal clase ha de realizar esta conducta concreta de ahora y que yo soy un individuo de tal clase».⁶² Esta segunda premisa es para Aristóteles la que propiamente mueve

⁵⁰ *De motu* I 7, 701a 7.

⁵¹ Cf. Hardie, 1968, p. 228 y ss.; Natali, 2001, p. 63; Conderana, 1999, p. 364 nota 2.

⁵² «λόγος ἀποφατικός ἢ καταφατικός τινὸς κατὰ τινὸς» *An. pr.* I, 1, 24a 16-17.

⁵³ «ἔστι λόγος ἐν ᾧ τε θεντων τιμῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι» *An. pr.* I, 24b, 18-20

⁵⁴ *EN* VI 12, 1144a 30. Los ejemplos de silogismo práctico se encuentran sobre todo en *De motu* (7, 701a 13-16; 701a 16-17; 701a 17-22; 701a 32-33) y en *EN* (VI 7, 1141b 17-20; 8, 1142a 21-24; VII 3, 1147a 4-7; 1147a 28-30), aunque también hay ejemplos en otros textos (*Met.* VII 7, 1032 b 6-10) que también pueden considerarse como casos de este tipo de razonamiento práctico.

⁵⁵ *De motu* 7, 701a 24.

⁵⁶ «ἢ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν» *De an.* III, 11, 434a 17-18.

⁵⁷ Cf. Berti, 1990, p. 59; Natali, 2001, p. 73.

⁵⁸ Cf. Nussbaum, 1978, p. 190; Vigo, 2002, p. 386.

⁵⁹ Cf. Cooper, 1975, p. 25.

⁶⁰ Cf. Hardie, 1968, p. 231.

⁶¹ *De motu* 7, 701a 24.

⁶² «ἢ δὲ ὅτι τόδε τοιόνδε, κἀγὼ δὲ τοιόσδε» *De an.* III, 11, 434a 18-19.

(κινεῖ)⁶³ y dirige la acción (κυρία τῶν πράξεων),⁶⁴ y es también la que contiene los medios para la realización de la acción,⁶⁵ por lo que se ha relacionado, además, con el ejercicio de la virtud de la φρόνησις.⁶⁶

Lo característico del silogismo práctico, sin embargo, es que de la combinación de ambas premisas, expresando la primera los fines deseados por el agente, y refiriéndose la segunda a las circunstancias concretas que permiten la adquisición del fin, surge una conclusión de la que Aristóteles afirma que consiste en una acción (πρᾶξις).⁶⁷ La interpretación de esta tesis acerca de la conclusión del silogismo práctico es uno de los aspectos que mayores dificultades presenta.

El principal debate gira en torno al sentido de la afirmación de que la conclusión del silogismo es una acción o que «constituye el principio de la conducta».⁶⁸ Aunque se puede interpretar que Aristóteles hace referencia a una proposición que prescribe una acción, creemos que, de acuerdo con un buen número de especialistas,⁶⁹ los textos aristotélicos son los suficientemente claros como para aceptar que es la propia acción la que es resultado del proceso de razonamiento, lo que no impide que ésta pueda ser, también, objeto de enunciación.⁷⁰

Un aspecto que conviene destacar es que, a pesar de la terminología, el silogismo práctico presenta considerables diferencias con el modelo teórico de los *Analíticos*. Este hecho ha propiciado un cuestionamiento acerca de la clase de racionalidad que representan estos silogismos para Aristóteles.⁷¹ En efecto, la expresión ‘silogismo práctico’ puede resultar engañosa y, tal y como ha señalado Aubenque, dar lugar a una interpretación cientifista del modelo aristotélico de racionalidad práctica. Consideramos, sin embargo, que tienen razón los intérpretes⁷² que afirman que el silogismo práctico constituye un esquema explicativo formal que da cuenta de la generación de la acción y no es una forma especial de razonamiento práctico.⁷³

⁶³ *De an.* III, 11, 434a 19-20.

⁶⁴ *EN VII 3*, 1147b 10.

⁶⁵ Cf. Berti, 1990, p. 59; Vigo, 2002, p. 386.

⁶⁶ Cf. Natali, 2001, p. 84.

⁶⁷ *De motu I 7*, 701a 11-13.

⁶⁸ «τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως» *De an.* III 10, 433a 17.

⁶⁹ Cooper, 1975, p. 26; Nussbaum, 1978, p. 186; Conderana, 1999, p. 402; Vigo, 2002, p. 366.

⁷⁰ Cf. Natali, 2001, p. 92.

⁷¹ Sobre las diferencias entre los silogismos teórico y práctico pueden consultarse Nussbaum, 1978, p. 180; Conderana, 1999, p. 364; Vigo, 2002, p. 367.

⁷² McDowell, 1997, p. 155; Vigo, 2002, p. 366; Conderana, 1999, p. 374.

⁷³ Natali, 2001, pp. 95-6.

Así, lo que muestra este modelo es cómo la razón puede participar en la determinación de la acción y, tal como se ha visto ya, el modelo de racionalidad práctica que propone Aristóteles no es científico, sino deliberativo, es decir, producto de la actividad de la parte *opinadora* del alma.⁷⁴ Ahora bien, puesto que también la deliberación proporciona un patrón explicativo de la racionalidad práctica, surge la cuestión, no exenta de dificultades,⁷⁵ de qué relación puede establecerse entre ambos modelos. En los textos dedicados al análisis de la deliberación se pueden encontrar también referencias al silogismo,⁷⁶ a las premisas universal y particular⁷⁷ o al medio,⁷⁸ por lo que algunos intérpretes han considerado que el silogismo práctico presenta el modelo propio de la deliberación⁷⁹ o de la deliberación específica del agente virtuoso.⁸⁰

Sin embargo, la manera en la que pueden combinarse ambas teorías resulta compleja de establecer, lo que ha dado lugar a diversas posibilidades interpretativas: Natali,⁸¹ por ejemplo, considera que la deliberación puede entenderse como una búsqueda de la determinación del término medio que haría posible la conexión entre las premisas. Conderana,⁸² por su parte, defiende que la primera premisa no es objeto de deliberación, sino más bien lo que puede ponerla en marcha, siendo la segunda premisa a la que se llega como resultado de la deliberación. En esta misma línea, Vigo⁸³ afirma que la deliberación tiene su momento de actuación entre la premisa mayor (que expresa un deseo y es previo a la deliberación) y la determinación de la premisa menor (en la que se determinan los medios que permiten la adquisición del fin deseado).

Una de las mayores dificultades que presenta la relación entre silogismo práctico y deliberación tiene que ver con la manera en que el razonamiento determina la acción efectiva y, más en concreto, con el vínculo que pueda establecerse entre la conclusión del silogismo práctico y la elección. Aristóteles⁸⁴ se refiere tanto a la elección como a la conclusión del

⁷⁴ Aubenque, 2001, p. 207.

⁷⁵ Cf. Hardie, 1968, p. 249.

⁷⁶ *EN* VI 9 1142b 22.

⁷⁷ *Ib.* VI 8 1142a 21-22.

⁷⁸ *Ib.* VI 9, 1142b 23-24.

⁷⁹ Cf. Berti, 1989, p. 147.

⁸⁰ Cf. Radoilska, 2007, p. 202.

⁸¹ Natali, 2001, p. 79.

⁸² Conderana, 1999, p. 371.

⁸³ Vigo, 2002, p. 386.

⁸⁴ *EN* VI 2, 1139a 30-31, 1139b 4-6; *De an.* III 10, 433a 17.

silogismo práctico como el principio de la acción, lo que ha llevado a varios comentaristas⁸⁵ a defender la tesis según la cual la conclusión del silogismo práctico se corresponde con la elección. Esta interpretación, sin embargo, también ha recibido críticas. Vigo,⁸⁶ por ejemplo, defiende que la elección como tal no constituye ninguna conclusión del silogismo práctico, ya que esta es la acción misma, por lo que, a su juicio, la elección podría encajar en el modelo del silogismo práctico como movimiento que permite el paso de las premisas a la conclusión.

Estas dificultades muestran que, aunque pueda defenderse que hay una relación entre el silogismo práctico y la deliberación en tanto que dos modelos explicativos que utiliza Aristóteles para dar cuenta del papel de la parte intelectual del alma en la generación de la acción, estos no son modelos completamente equivalentes. De acuerdo con el estudio realizado por Natali⁸⁷ sobre las dificultades que presenta el silogismo práctico como modelo de racionalidad de la acción y, en concreto, sobre la cuestión de si se corresponde con la deliberación, puede afirmarse que se trata de teorías que no pueden separarse por completo pero cuya relación, sin embargo, no justifica una interpretación de la deliberación como razonamiento compuesto por silogismos.⁸⁸ En esta misma línea, Hardie⁸⁹ defiende que el silogismo práctico desempeña un papel bastante más limitado en la teoría aristotélica del razonamiento práctico y que, aunque puede formar parte de una deliberación no es el único modelo de pensamiento práctico.⁹⁰

En cualquier caso, estos análisis muestran que, tanto el silogismo práctico como la deliberación, son formas de razonamiento práctico orientadas a la acción y que Aristóteles considera que funcionan como modelos explicativos de la misma. Como ha puesto de manifiesto Aubenque,⁹¹ las diferencias que presentan pueden interpretarse atendiendo al punto de vista desde el que se establecen: el silogismo considera la inmediatez de la acción, mientras que la deliberación se centra en el largo proceso que la precede. En ambos casos, sin embargo, se encuentra un pensamiento dirigido a un fin práctico, así como un vínculo entre pensamiento y deseo.

⁸⁵ Cf. Berti, 1990, p. 59; Broadie, 1991, p. 219; Conderana, 1999, p. 373; Aubenque, 2010, p. 206.

⁸⁶ Vigo, 2002, p. 374, nota 13.

⁸⁷ Natali, 2001, p. 66-7.

⁸⁸ Natali, 2001, pp. 45-6; pp. 60-61.

⁸⁹ Hardie, 1968, p. 249.

⁹⁰ Hardie, 1968, p. 240.

⁹¹ Aubenque, 2010, p. 207. En esta línea también Cooper (1975, pp. 57 y ss.) defiende la necesidad de diferenciar entre la racionalidad del silogismo práctico, que se relaciona con la acción concreta que va a realizarse, y la deliberación, que se ocupa de identificar el tipo de acción que puede servir para alcanzar el fin.

Puede concluirse que la teoría aristotélica de la deliberación explica el proceso por el cual un agente es capaz de identificar aquello que permite la realización de una acción concreta, lo que no es incompatible con el esquema del silogismo práctico que, sin embargo, parece orientado a la explicación de las acciones deliberadas pero, también, los movimientos de los animales. Sin embargo, aunque pueda establecerse una relación entre el silogismo práctico y la deliberación, esto no implica que puedan reducirse el uno al otro ni que la deliberación consista en un razonamiento de tipo puramente deductivo. El concepto aristotélico de deliberación enfatiza el análisis, la búsqueda y la indagación, así como la comparación y la ponderación de las consecuencias, elementos que no se encuentran en los ejemplos que Aristóteles proporciona de silogismo práctico. Lo que sí tienen en común ambas formas de razonamiento práctico, y se ha de destacar especialmente, es que se trata de un pensamiento que, precisamente por su carácter práctico, es capaz, por una parte, de lidiar con lo concreto y lo particular y en el que, por otra parte, es el deseo el que funciona como punto de partida del razonamiento.

3. LA VIRTUD

El concepto de virtud

El concepto aristotélico de ἀρετή implica la excelencia en el desempeño de una cierta actividad, de modo que «toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación».⁹² Genéricamente la ἀρετή es un tipo de cualidad (ποιότης) que se tiene⁹³ y que conlleva para el que posee la capacidad de realizar bien (εὖ ἀποδίδωμι) la función propia de aquello de lo que es una virtud, posibilitando así que se alcance la perfección y culminación (ἀποτελέω). El conocido ejemplo que pone Aristóteles es el de la excelencia del ojo (ἢ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετή), según el cual se dice que el ojo es excelente cuando ejecuta bien su función propia (ἔργον), es decir, cuando proporciona una buena (σπουδαῖος) visión.⁹⁴ Del mismo modo que el ojo tiene una función que le es propia, Aristóteles afirma que también en el caso del ser humano puede hablarse de un ἔργον⁹⁵ y, por tanto, también puede aplicarse el concepto de excelencia en su ejecución, lo que permite reconocer una virtud propia del ser humano (ἢ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετή).⁹⁶

La virtud es, además, una cualidad que se define por su durabilidad (πολυχρόνιος) y estabilidad (μόνιμος), puesto que no es simplemente una disposición (διάθεσις),⁹⁷ sino que se trata de una disposición habitual (ἔξις).⁹⁸ En tanto que disposición habitual la virtud es, por una parte, un estado adquirido como consecuencia del ejercicio repetido de cierto tipo de

⁹² «πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ἢ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν» *EN* II 6, 1106a 14-16

⁹³ Es una «de las cosas que pasan en el alma» (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα) que se mencionan en *EN* II 5, 1105b 19-18.

⁹⁴ *EN* II 6, 1106a 15-17.

⁹⁵ Vigo (2011 p. 131) ha explicado las dificultades que pueden encontrarse en los textos respecto de la justificación aristotélica de la función específica del hombre y ha defendido que Aristóteles asume una cierta familiaridad en su auditorio con el concepto de ἔργον que ya en Platón designa la función específica y que se aplica también al caso del ser humano.

⁹⁶ *EN* II 6, 1106a 20-22.

⁹⁷ *Cat.* 8, 8b 26-28.

⁹⁸ *EN* II 5, 1105b 19-1106a 12. Para el término ἔξις preferimos la traducción ‘disposición habitual’ (de acuerdo con Gauthier) para marcar la diferencia con διάθεσις (*Cat.* 8, 8b 26) manteniendo la noción de disposición (cf. Kiefer, 2007, p. 13).

actividades⁹⁹ y es, además, una tendencia estable,¹⁰⁰ es decir, que no se pierde con facilidad.¹⁰¹ Además, al tratarse de una virtud, esta clase de disposición habitual proporciona una «facilidad operativa»¹⁰² en la realización de una cierta actividad: la elección.¹⁰³

La virtud ética

Aristóteles diferencia en la *Ética Nicomáquea* dos tipos de virtud: la ética y la dianoética. La virtud ética y su contrario, el vicio, son identificados como aquello por lo que se llama buenos (ἀγαθοί) o malos (κακοί) a los seres humanos¹⁰⁴ y en función de lo cual se los elogia (ἐπαινούμεθα) o censura (ψεγόμεθα).¹⁰⁵ La definición que proporciona Aristóteles es la siguiente:

«La virtud es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente».¹⁰⁶

Así definida, la virtud ética supone, en primer lugar, la excelencia de la parte desiderativa del alma, por lo que los hábitos concretos a los que se refiere son aquellos que determinan específicamente si «nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones»,¹⁰⁷ y su ámbito propio está constituido en referencia al placer y al dolor,¹⁰⁸ las pasiones,¹⁰⁹ e, incluso, Aristóteles vincula virtud ética con una determinada forma de deseo: el apetito.¹¹⁰ En este sentido, interesa especialmente destacar que la noción de virtud ética se refiere a la relación de la parte irracional y desiderativa del alma con la parte racional que se ha venido estudiando a lo largo del capítulo y con el efecto que el placer, el dolor y la pasión en general pueden tener

⁹⁹ EN III 5, 1114a 4- 1114b 29.

¹⁰⁰ *Ib.* I 10, 1100b 11-16.

¹⁰¹ La disposición habitual implica la dificultad de su erradicación una vez se ha adquirido. Esto sucede no solo en el caso de la virtud y el vicio, sino con todas las ἐξέεις. Así, por ejemplo, es difícil que alguien que adquiere una ciencia vuelva a ser un ignorante en ese campo.

¹⁰² Sánchez Madrid, 1991, p. 59.

¹⁰³ EN II 5, 1106a 2-4.

¹⁰⁴ *Ib.* II 5, 1105b 29-30; *Pol.* IV 14, 1333a 16-19.

¹⁰⁵ EN II 5, 1106a 1-2.

¹⁰⁶ «ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν». EN II 6, 1106b 36-1107a 2.

¹⁰⁷ «ἕξεις δὲ καθ' ἅς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς» EN II 31105b 25-26.

¹⁰⁸ *Ib.* II 3 1104b 14-15; 6, 1106b 19.

¹⁰⁹ *Ib.* II 3 1104b 14-15.

¹¹⁰ *Ib.* II 6, 1106b 18. La virtud de la justicia supone en este sentido un caso especial puesto que, a pesar de ser una virtud moral, su referencia son las acciones y no las pasiones.

sobre sobre el juicio práctico al nivel de los principios de la acción. Así, Aristóteles compara esta disposición habitual del alma irracional con la configuración de un «ojo del alma»¹¹¹ porque la virtud y el vicio tienen que ver con la manera en que le aparece o se presenta (φαίνω) el fin (τέλος) al agente.¹¹² La virtud ética implica que la acción se realiza movida por un deseo que tiene por objeto lo noble (καλόν)¹¹³ y el virtuoso, en efecto, es el que vive orientado hacia lo noble (τὸ πρὸς τὸ καλὸν ζῆν).¹¹⁴ Además, del mismo modo que la virtud implica la función excelente de la parte desiderativa del alma, el vicio la pervierte y distorsiona (διαστρέφω), causando que el agente se engañe (διαψεύδω) en lo que se refiere a los principios de la acción.¹¹⁵

La virtud ética, sin embargo, no solo tiene que ver con los objetos de deseo que se proponen como fines de las acciones, sino que se refiere también al *modo* en que nos afectan las pasiones, ya que «no se elogia al que tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se encoleriza sin más, sino al que lo hace de cierta manera».¹¹⁶ Así pues, La virtud, y también el vicio, suponen una disposición estable a verse afectado bien (εὖ) o mal (κακῶς)¹¹⁷ por la pasión, de forma que quien posee virtud ética se caracteriza por su modo de temer (φοβέω), atreverse (θαρσέω), airarse (ὀργίζω), compadecerse (ἐλεέω)¹¹⁸ o apetecer en general (ἐπιθυμέω).¹¹⁹ Por eso la definición aristotélica de la virtud ética incluye también la conocida noción de medio (τὸ μέσον)¹²⁰ según la cual la virtud consiste en un término medio (μεσότης)¹²¹ entre dos vicios (μεσότης δύο κακιῶν)¹²² los cuales, por exceso o por defecto, destruyen la

¹¹¹ EN VI 12, 1144a 29-30.

¹¹² *Ib.* VI 13, 1144a 33-35.

¹¹³ «Las acciones conformes a la virtud son nobles y se hacen por su nobleza» (αἱ δὲ κατ'ἀρετὴν πράξεις καλαὶ καὶ τοῦ καλοῦ ἕνεκα) EN IV 1, 1120a 23-24. Como se ha señalado ya (parte I, cap. 1, nota 211), la referencia a lo noble como motivo de la acción virtuosa puede encontrarse también en el análisis aristotélico de las virtudes éticas y, asimismo, también se relaciona lo vergonzoso (αἰσχρόν) con la motivación del malo (φᾶλος) (EN IV 9, 1128b 24-25).

¹¹⁴ EN IV 1, 1121b 10.

¹¹⁵ *Ib.* VI 12, 1144a 33-35.

¹¹⁶ «οὐ γὰρ ἐπαινεῖται ὁ φοβούμενος οὐδὲ ὁ ὀργιζόμενος οὐδὲ ψέγεται ὁ ἀπλῶς ὀργιζόμενος, ἀλλ'ὁ πῶς» EN II 5, 1105b 32-1106a 1.

¹¹⁷ *Ib.* II 5, 1105b 25.

¹¹⁸ *Ib.* II 6, 1106b 17-19.

¹¹⁹ *Ib.* II 6, 1106b 18.

¹²⁰ La noción de término medio será objeto de estudio en un apartado posterior en el contexto del análisis de la precisión del conocimiento práctico.

¹²¹ EN II 6, 1106b 26-27.

¹²² *Ib.* II 9, 1109a 19-21.

virtud.¹²³ La excelencia, por tanto, se manifiesta en las pasiones y las acciones¹²⁴ apuntando al medio (τὸ στοχαστικὴ τοῦ μέσου)¹²⁵ y permitiendo de este modo que la acción sea conforme a lo mejor (βέλτιστος).¹²⁶ El término medio, además, se caracteriza por estar de acuerdo con la recta razón (ὀρθὸς λόγος),¹²⁷ noción a la que ya se había aludido al tratar la cuestión de la incontinencia. Ahora puede especificarse que el deseo del incontinente es contrario a la recta razón¹²⁸ mientras que, por el contrario, el del continente es conforme a ella¹²⁹ debido a su relación con el término medio, puesto que «lo que dice la recta razón» es, precisamente, el término medio: «τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει». ¹³⁰

El caso del morigerado ilustra también el modo en que la virtud ética implica tanto el objeto de deseo como la relación con la recta razón, puesto que su deseo es, por una parte, de lo que se debe (ὄν δεῖ), ya que tiene como objeto (σκοπός) lo que es noble (τὸ καλόν),¹³¹ y, por otra, está de acuerdo con la razón (οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος) por ser también ‘como se debe’ (ὡς δεῖ) y ‘cuando se debe’ (ὅτε).¹³² La referencia a la recta razón como elemento determinante del término medio explica asimismo que en la definición de la virtud ética se encuentre una alusión a una disposición excelente del alma propiamente intelectual: la φρόνησις, puesto que es esta virtud intelectual la que es capaz de determinar, distinguir o demarcar (ὀρίζω) el término medio correctamente.¹³³

La virtud dianoética

La φρόνησις es, como la virtud ética, una disposición habitual (ἔξις), pero se diferencia de esta en que la prudencia es una virtud *dianoética*, lo que quiere decir que implica la excelencia operativa de la parte del alma que tiene λόγος, esto es, que permite la adquisición

¹²³ EN II 2, 1104a 11-12.

¹²⁴ Natali señala en su edición (p. 465, nota 145) la dificultad de interpretar la noción de término medio con respecto a las acciones, y presenta una posible solución defendiendo que la referencia a las acciones ha de entenderse en tanto que estas pueden poner de manifiesto una pasión.

¹²⁵ EN II 9, 1109a 21-22.

¹²⁶ *Ib.* II 3, 1104b 26-28.

¹²⁷ *Ib.* III 5, 1114b 26-29.

¹²⁸ *Ib.* VII 8, 1151a 20-21.

¹²⁹ *Ib.* III 11, 1119a 20-21.

¹³⁰ *Ib.* VI 1, 1138b 19-20.

¹³¹ *Ib.* III 12, 1119b 16-17.

¹³² *Ib.* III 12, 1119b 17-18.

¹³³ «ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησις ἐστὶν» EN VI 13, 1144b 28. Cf. Moss, 2012, p. 192.

de la verdad mediante el ejercicio de la función propia del alma racional, la cual consiste en la afirmación y la negación.¹³⁴ Ahora bien, la división que establece Aristóteles de la parte racional del alma, y a la que se ha hecho referencia ya, tiene como criterio el objeto de conocimiento, de modo que se diferencia entre, por una parte, aquella parte del alma que permite conocer «la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera»¹³⁵ y, por otra, la que posibilita el conocimiento de los objetos «que tienen esa posibilidad».¹³⁶ A la parte que se ocupa del conocimiento de los objetos necesarios, es decir, la científica (τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν) se dedica un apartado posterior en esta investigación, es, por tanto de la segunda, a la que Aristóteles denomina ‘calculadora’ (τὸ δὲ λογιστικόν)¹³⁷ u ‘opinadora’ (τὸ δοξαστικόν),¹³⁸ de la que conviene ocuparse ahora, puesto que es la que permite calcular (λογίζεται) y deliberar (βουλευεται) y su ejercicio excelente es lo que constituye la virtud intelectual de la prudencia.¹³⁹

Para poder definir la prudencia, sin embargo, es necesario establecer también una diferencia entre dos formas en las que puede ejercitarse la inteligencia capaz de considerar lo que no siempre es de la misma manera: por una parte, la producción (ποίησις) y, por otra, la acción (πράξις),¹⁴⁰ así como entre lo que es objeto de producción (ποιητόν) y lo que es objeto de acción (πρακτόν).¹⁴¹ La actividad de la producción se caracteriza por ser diferente del objeto al que da lugar (el producto), mientras que en el caso de la acción la actividad no puede distinguirse de su propio objeto.¹⁴² Esta distinción entre dos formas de orientar la inteligencia en el terreno de lo contingente implica que también son diferentes las disposiciones mediante las cuales el alma racional realiza bien estas operaciones: el arte (τέχνη) y la prudencia φρόνησις (prudencia).¹⁴³

¹³⁴ «ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῶ καταφάναι ἢ ἀπφάναι» *EN VI 3*, 1139b 15.

¹³⁵ «τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχοντα ἄλλως ἔχειν» *EN VI 1*, 1139a 7-8.

¹³⁶ «ἔν δὲ ὧ τὰ ἐνδεχόμενα» *EN VI 1*, 1139a 9.

¹³⁷ *EN VI 1*, 1139a 11-12.

¹³⁸ *Ib.* VI 5, 1140b 26. La diferencia entre las partes τὸ ἐπιστημονικόν y τὸ δοξαστικόν refleja también la contraposición epistemológica entre opinar (δοξάζσαι) y saber (ἐπίστασθαι). La opinión es, en efecto, la actitud cognitiva que Aristóteles asocia al ámbito de lo contingente, puesto que «versa sobre lo verdadero o sobre lo falso que es admisible que se comporte también de otra manera» (περὶ τὸ ἀληθές μὲν ἢ ψεῦδος, ἐνδεξόμενον δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. *An. post.* I 33, 89 a 3-4). Esta asociación de la contingencia con la opinión es explicada por Aubenque (2010, p. 153) en los siguientes términos: «no es por el conocimiento de lo general, sino por la opinión, que uno se familiariza con las circunstancias (καιροί), que, en su infinita diversidad, escapan a la ciencia».

¹³⁹ *EN VI 5*, 1140b 25-26.

¹⁴⁰ *Ib.* VI 4, 1140a 1- 6.

¹⁴¹ *Ib.* VI 4, 1140a 1-2.

¹⁴² *Ib.* VI 4, 1140a 1-2.

¹⁴³ *Ib.* VI 2, 1139b 18; 4, 1140a 3-5.

En efecto, el arte es la virtud dianoética propia del ámbito de la producción¹⁴⁴ y consiste en una disposición racional verdadera (ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς)¹⁴⁵ que permite al que la posee la adquisición de conocimiento cierto acerca de lo que puede ser producido (ποιητόν). Así, a pesar de que se trata de una virtud intelectual, el saber que proporciona el arte tiene como fin el producto¹⁴⁶ y no el propio saber. Por eso quien posee τέχνη no solo tiene conocimiento, sino que es capaz, además, de realizar ciertas operaciones, ya que lo que sabe es producir bien. Este aspecto operativo, que diferencia el arte del conocimiento teórico, es también propio de la virtud de las cosas prácticas (τὰ πρακτά)¹⁴⁷ y que es la que propiamente interesa en esta investigación.

La prudencia

Aristóteles define la prudencia¹⁴⁸ como «disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre».¹⁴⁹ Esta definición permite delimitar el ámbito de esta virtud, en primer lugar, en tanto que *disposición racional* (ἡ μετὰ λόγου ἔξις),¹⁵⁰ ya que, al tratarse de una virtud *dianoética*, es decir, una excelencia de la parte intelectual¹⁵¹ del alma, su función consiste en alcanzar la verdad.¹⁵² Además, la prudencia, como se ha visto

¹⁴⁴ EN VI 4, 1140a 6-10.

¹⁴⁵ *Ib.* VI 4, 1140a 19-21.

¹⁴⁶ *Ib.* VI 5, 1140b3-7. Gauthier, 1973, p. 40; Berti, 1989, p. 153. Para una interpretación diferente del objeto de producción puede verse Broadie, 1991, p. 207-8.

¹⁴⁷ EN VI 11, 1143a 32-33.

¹⁴⁸ Aunque el término φρόνησις presenta diferencias en la obra aristotélica, tal y como ha estudiado Aubenque (2010, p. 29 y ss.), en esta investigación nos centramos en el sentido de φρόνησις que aparece recogido en los textos de la *Ética Nicomáquea*, especialmente en el libro VI, puesto que el objetivo es estudiar la exactitud propia del tipo de conocimiento que aparece allí reflejado.

¹⁴⁹ «ἔξις ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ» EN VI 5, 1140b 4-6.

¹⁵⁰ EN VI 4 1140a 3-4.

¹⁵¹ Algunos especialistas enfatizan este aspecto intelectual de la φρόνησις en sus traducciones del término. Así, por ejemplo, Broadie elige el término ‘wisdom’ y Gauthier y Jolif traducen como ‘sagesse’.

¹⁵² EN VI 2, 1139b 12-14. En la definición aristotélica de la prudencia, que incluye una referencia a la verdad al considerarla una «ἔξις ἀληθῆ μετὰ λόγου», se plantea una cuestión textual referida al modo en que debe entenderse el adjetivo ‘verdadero’ tanto en 1140b 4-6 como en 1140b 20-21. Como indican Gauthier y Jolif en su comentario (p. 161), se discute la fijación del texto y algunos críticos a partir de Apelt defienden que la lectura que debe preferirse no es ‘ἀληθῆ’ sino que debe corregirse por ‘ἀληθοῦς’, manteniendo de ese modo la misma estructura que puede encontrarse en la definición de la τέχνη en 1140a 10 («ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς»). Lo que se discute, por tanto, es el sustantivo al que acompaña el adjetivo ‘ἀληθής’: si se acepta la lectura en la que adjetiva a ‘ἔξις’, entonces la prudencia consiste en un hábito que es verdadero, y puede entenderse que lo es por permitir que el alma intelectual afirma la verdad. La prudencia, por tanto, sería posesión de la verdad (Gauthier y Jolif, *op. cit.*, p. 461). Esta interpretación, sin embargo, no soluciona el problema que supone que, en rigor, solo el λόγος puede ser verdadero (cf. Aubenque, 2010, p. 64 nota 109).

ya, se identifica específicamente con el ejercicio de la parte racional y calculadora del alma¹⁵³ y, en concreto, con su aplicación al ámbito de la acción, razón por la cual se especifica que es una disposición racional *práctica*. Aristóteles introduce en la definición de la prudencia, además, una referencia al ámbito de lo humano (*περὶ τὰ ἀνθρώπινα*)¹⁵⁴ y, más en concreto, la *φρόνησις* se presenta como la disposición intelectual que permite conocer con verdad «lo que es propio del hombre bueno hacer».¹⁵⁵ Por eso, al igual que el arte, la prudencia proporciona un conocimiento que no se busca por sí mismo, sino que también es operativo, es decir, que capacita para realizar una operación distinta del propio acto de conocer. El carácter práctico de la prudencia se muestra también en el hecho de que no puede considerarse como una forma de conocimiento meramente teórico, puesto que tiene como fin otra cosa distinta del propio saber: la acción. Como, además, se trata de una *ἀρετή*, la prudencia permite al ser humano actuar *bien*, por lo que el fin propio de la prudencia no es solo la acción, sino la acción buena o *εὐπραξία*,¹⁵⁶ como se verá al estudiar su relación con la virtud ética.

El objeto de la prudencia es identificado por Aristóteles como «aquello sobre lo que se puede deliberar»,¹⁵⁷ lo que quiere decir que esta virtud implica la excelencia operativa en el ejercicio de la parte del alma que delibera y calcula¹⁵⁸ acerca de lo contingente y de lo que puede ser de otra manera.¹⁵⁹ Se trata, por tanto, de la virtud de la deliberación, es decir, del razonamiento que se ocupa de los asuntos prácticos al alcance de uno mismo y acerca de lo cual se pueden presentar dificultades¹⁶⁰ debido a que su resultado no es claro. Por eso Aristóteles se refiere al prudente también como el que es «capaz de deliberar» (ὁ βουλευτικός)¹⁶¹ y especifica que la operación (*ἔργον*) que le caracteriza es deliberar bien.¹⁶²

¹⁵³ Propiamente hablando, la *φρόνησις* consiste en el ejercicio de esta parte del alma, pero debido a las características del objeto que conoce, también implica la actividad de otras capacidades cognitivas tales como la percepción, que permite el discernimiento de los objetos particulares, la memoria, que posibilita la experiencia, y la fantasía, a cuyo papel en la deliberación se ha hecho alusión anteriormente. Esta cuestión será objeto de estudio también en el apartado dedicado a la precisión del conocimiento que proporciona la prudencia.

¹⁵⁴ *EN VI 7*, 1141a 8-10.

¹⁵⁵ «ἅ τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶν ἀνδρὸς πράττειν» *EN VI 12*, 1143b 20-22.

¹⁵⁶ *Ib.* VI 2, 1139b 2-3.

¹⁵⁷ «περὶ ὧν ἔστι βουλευέσασθαι» *EN VI 7*, 1141a 8-10. Cf. 1141b 9- 12.

¹⁵⁸ *Ib.* VI 1 1139a 12-13.

¹⁵⁹ «περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν» *EN VI 1*, 1140b 25-26. Como ha señalado Aubenque (2010, p. 107), la contingencia es un supuesto ontológico necesario para que sean posibles tanto la acción como la producción.

¹⁶⁰ «περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις» *EN VI 10*, 1143a 6.

¹⁶¹ *Ib.* VI 5 1140a 29-30.

¹⁶² «τὸ εὖ βουλευέσασθαι» *EN VI 7*, 1141b 9- 12; También «καλῶς βουλευέσασθαι» *EN VI 5*, 1140a 24-27.

En efecto, la deliberación es una actividad que puede desarrollarse bien (εὖ) o mal (κακῶς),¹⁶³ por lo que la introducción del concepto de virtud permite aproximarse a la noción de ‘buena deliberación’ (εὐβουλία). Aristóteles aborda esta cuestión señalando, en primer lugar, aquello que no es. Así, afirma que se diferencia tanto de la ciencia (ἐπιστήμη), puesto que tiene por objeto lo que es contingente, como de la opinión (δόξα), ya que, aunque la deliberación es resultado del ejercicio de la parte del alma intelectual denominada ‘τὸ δοξαστικόν’, la deliberación no es todavía una enunciación (φάσις),¹⁶⁴ sino que supone una búsqueda y un cálculo.¹⁶⁵ Aristóteles también afirma que la deliberación excelente no debe confundirse con otras capacidades intelectuales positivas, tales como el buen tino (εὐστοχία) o la vivacidad mental (ἀγχίνοια).¹⁶⁶

Así pues, lo que caracteriza propiamente el concepto de ‘buena deliberación’ que puede asociarse con la virtud de la prudencia es su rectitud (ὀρθότης).¹⁶⁷ Esto, sin embargo, no permite todavía identificar completamente el sentido que Aristóteles quiere determinar, puesto que la rectitud «se dice de muchas maneras»,¹⁶⁸ por lo que es todavía necesario especificar el sentido que corresponde a la buena deliberación del prudente. Cuando ‘rectitud’ califica al pensamiento (διανοία)¹⁶⁹ indica, en primer lugar, que se trata de un uso eficaz del mismo, por lo que, aplicado a la deliberación, el término quiere decir que se trata de un razonamiento que proporciona los medios eficaces para la consecución de un fin buscado. En este sentido, por lo tanto, la deliberación recta sería aquella que no se equivoca, de modo que la noción de ‘rectitud’ puede aplicarse, incluso, al caso del incontinente (ἀκρατής) o del malo (φαῦλος)¹⁷⁰ cuando descubre, por medio del razonamiento, los medios adecuados para la consecución de sus fines, los cuales son explícitamente señalados como contrarios a la recta razón. Por esta razón Aristóteles distingue expresamente la buena deliberación que caracteriza la virtud de la prudencia del razonamiento que puede llevar a cabo un sujeto habilidoso pero malo, es decir, alguien capaz de calcular adecuadamente lo que es necesario hacer para alcanzar un objetivo que consiste en un mal.

¹⁶³ *EN* VI 9, 1142b 14-15.

¹⁶⁴ *Ib.* VI 9, 1142b 13.

¹⁶⁵ *Ib.* VI 9, 1142a 34- 1142b 2; 1142b 6-7.

¹⁶⁶ *Ib.* VI 9, 1142b 2-6.

¹⁶⁷ *Ib.* VI 9, 1142b 15- 16.

¹⁶⁸ «ἡ ὀρθότης πλεοναχῶς» *EN* VI 9, 1142b 17-20.

¹⁶⁹ *Ib.* VI 9, 1142b 12.

¹⁷⁰ *Ib.* VI 9, 1142b 17-20.

La eficacia del razonamiento, es cierto, es una condición necesaria de la εὐβουλία pero no es suficiente. La deliberación verdaderamente buena y excelente es considerada recta no por ser eficaz, sino, sobre todo, porque permite alcanzar un bien (ἡ ἀγαθοῦ τευκτική)¹⁷¹ y hacerlo, además, por medio de razonamientos verdaderos¹⁷² y utilizando el tiempo adecuado,¹⁷³ de modo que:

«... la rectitud consiste en una conformidad con lo conveniente, tanto por lo que se refiere al objeto de la deliberación, como al modo y al tiempo».¹⁷⁴

Así pues, solo la deliberación que es recta en este sentido, es decir, aquella que lo es tanto en lo que se refiere a su objeto, como al modo y al tiempo, es propiamente una buena deliberación (εὐβουλία). La racionalidad característica del prudente, por lo tanto, no consiste en mera destreza (δεινότης) y se diferencia específicamente de lo que Aristóteles denomina ‘habilidad perversa’ (πανουργία),¹⁷⁵ a pesar de que también la destreza consiste en la capacidad (δύναμις) «que hace posible realizar los actos enderezados al blanco propuesto y alcanzarlo»,¹⁷⁶ y, por lo tanto supone también una cierta excelencia del alma racional capaz de tratar con objetos contingentes.¹⁷⁷ La eficacia del razonamiento en el orden práctico no es, ciertamente, suficiente para caracterizar la virtud intelectual práctica a la que Aristóteles se refiere con la palabra ‘φρόνησις’, ya que, a pesar de que el prudente es también diestro o habilidoso,¹⁷⁸ la prudencia no es indiferente a la cualidad moral de los fines.¹⁷⁹

¹⁷¹ EN VI 9, 1142b 21-22.

¹⁷² Aristóteles considera también la posibilidad de acertar acerca del fin pero a través de razonamientos falsos, caso que tampoco puede entenderse como una buena deliberación en sentido propio (EN VI 9, 1142b 22-25).

¹⁷³ Tampoco es buena la deliberación que dura demasiado tiempo (EN VI 9, 1142b 25-27).

¹⁷⁴ «ἀλλ’ ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὐ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε» EN VI 9, 1142b 27-28.

¹⁷⁵ EN VI 12, 1144a 26. Cf. Aubenque, 2010, p. 18. En su traducción, Broadie y Rowe vierten el término como ‘unscrupulousness’ para enfatizar el hecho de que un hombre πάνουργος es aquel que está dispuesto a hacer cualquier cosa con tal de conseguir sus objetivos, e indican en su comentario que parece tratarse de una inteligencia más ejecutiva que deliberativa. En este sentido, creemos que la indicación de H.G. Gadamer (2012, p. 395) acerca de la contraposición con el hombre δεινός es enteramente relevante: «Aristóteles ilustra de nuevo la peculiaridad del saber moral y de su virtud con la descripción de un sucedáneo natural y degenerado de este saber moral. Habla del *deinós* como del hombre que dispone de todas las condiciones y dotes naturales de este saber moral, que en todas partes es capaz de percibir su ventaja y de ganar a cada situación sus posibilidades con increíble habilidad y que en todo momento sabe encontrar una salida. Pero esta contraimagen natural de la *phrónesis* se caracteriza porque el *deinós* ejerce su habilidad sin guiarse por un ser moral, en consecuencia, desarrolla su poder sin trabas y sin orientación hacia fines morales. Y no puede ser casual que el que es hábil en este sentido sea nombrado con una palabra que significa también ‘terrible’. Nada es en efecto tan terrible ni tan atroz como el ejercicio de capacidades geniales para el mal».

¹⁷⁶ «ἔστι δὴ δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα· αὕτη δ’ ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτοῦ» EN VI 12, 1144a 23-25.

¹⁷⁷ *Ib.* VI 13, 1144b 14-15.

¹⁷⁸ *Ib.* VI 12 1144a 26-27.

¹⁷⁹ *Ib.* VI 12, 1144a 25-26.

Así, el planteamiento aristotélico de la virtud de la racionalidad práctica tiene en consideración, por tanto, tanto la eficacia de los medios como la cualidad moral de los fines. Como se ha visto anteriormente, la noción aristotélica de deliberación supone una racionalidad que tiene como objeto propiamente aquello que conduce al fin (τὰ πρὸς τὸ τέλος), lo que no quiere decir que implique un razonamiento meramente instrumental, ya que la virtud asociada a la buena deliberación tiene en cuenta, además, la cualidad moral del fin. Por esta razón, según el planteamiento aristotélico, solo se puede considerar virtuoso a aquel que razona bien con vistas a un fin bueno.¹⁸⁰

Esta relación de la virtud de la prudencia con los fines ha generado una intensa polémica entre los especialistas.¹⁸¹ Es cierto que en la obra aristotélica hay textos que pueden dar lugar a una interpretación de la prudencia como un conocimiento no solo acerca de los medios, sino también de los fines propiamente dichos, razón por la cual algunos comentaristas¹⁸² han defendido que la noción de φρόνησις no puede limitarse únicamente a la determinación de los medios.¹⁸³ Desde la perspectiva de estos intérpretes, la prudencia constituye la virtud fundamental que dirige la πράξις y, por tanto, debe ocuparse también de los fines de la acción. Uno de los textos fundamentales para defender que la prudencia implica no solo el razonamiento sobre los medios, sino también una apercepción verdadera de los fines prácticos se localiza al final del capítulo 9 del libro VI de la *Ética Nicomáquea*, en cuyas últimas líneas se encuentra la siguiente afirmación: «ἢ εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν».¹⁸⁴

Se trata de una frase que ha dado lugar a una compleja discusión de la que no se pretende aquí sino señalar su principal problemática por representar un ejemplo del debate relativo a la cuestión del objeto de la prudencia. El principal elemento de conflicto se refiere al antecedente que corresponde al relativo ‘οὗ’, puesto que, si se considera que es el sustantivo ‘τέλος’, entonces es posible defender que la prudencia tiene explícitamente como objeto el fin

¹⁸⁰ «πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὔ λογίσωνται» *EN VI 5*, 1140a 28-29.

¹⁸¹ Un resumen de las posiciones que pueden encontrarse en la literatura especializada puede encontrarse en Natali 2002 y en Varela 2013.

¹⁸² Como por ejemplo D.J. Alan, R.A. Gauthier, J. Conderana, J. Cooper.

¹⁸³ J. Conderana (1999, p. 17) presenta en estos términos las consecuencias que, a su juicio, una noción de prudencia limitada a los medios tendría para la fundamentación de la ética aristotélica: «conduce, si se lleva al límite, a convertir la ética aristotélica en una inmensa maquinaria que rueda en el vacío: la prudencia aplica unas virtudes que no determina por sí misma, pero que tampoco vienen dadas de parte del conocimiento teórico, y se arriesga a tomar por virtud los valores que en cada caso dominan en una sociedad».

¹⁸⁴ La traducción que puede encontrarse en la versión de Araujo y Marías es la siguiente: «(...) la buena deliberación consistirá en una rectitud conforme a lo conveniente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia» *EN VI 9*, 1142b 31-33.

particular de la acción. Esta es la lectura que prefieren algunos estudiosos y que se refleja en las traducciones que proponen del pasaje citado. Así, Vigo traduce:

«La capacidad de correcta deliberación (*euboulía*) sería la rectitud (*orthótes*) que concierne a lo conveniente (*tò symphéron*) para aquel fin (*pròs tò télos*) del cual (*hoú*) la prudencia (*phrónesis*) constituye una representación (*hypólepsis*) verdadera».¹⁸⁵

Esta lectura, además, permite fundamentar una interpretación intuicionista de la prudencia según la cual la función específica de esta virtud intelectual consiste en el conocimiento de los principios prácticos a través de una intuición intelectual.¹⁸⁶ De ahí que Conderana proponga como traducción del mismo texto:

«La buena deliberación consistirá en una rectitud conforme a lo conveniente para el fin del que la prudencia es la aprehensión verdadera».¹⁸⁷

En esta misma línea se encuentra también la traducción elegida por Cooper:

«Excellence at deliberation turns out to be correctness as regards what conduces to the end of which practical intelligence is the true apprehension».¹⁸⁸

Sin embargo, también puede sostenerse que el relativo ‘οὗ’ tiene como antecedente ‘τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος’, por lo que la frase indicaría que la prudencia consiste en una percepción verdadera de lo que es útil para la consecución de un fin. Esta es la interpretación¹⁸⁹ defendida por Aubenque,¹⁹⁰ y supone que la comprensión que conlleva la φρόνησις es resultado de una buena deliberación.¹⁹¹ A partir de esta lectura, Aubenque presenta una traducción diferente para la definición de εὐβουλία que aparece en el pasaje citado:

¹⁸⁵ Vigo, 2002, p. 399 nota 35.

¹⁸⁶ Conderana, 2002, p. 8.

¹⁸⁷ Conderana, 2002, p. 206.

¹⁸⁸ Cooper, 1975, pp. 63-4.

¹⁸⁹ En contra de esta lectura se posicionan tanto Cooper (1975 pp. 64 nota 84) como Gauthier y Jolif, quienes vinculan este texto con *EN VI 5 1140a27-28*, en el que se afirma que la prudencia es un conocimiento sobre el vivir bien en general, lo que puede justificar una interpretación de la prudencia como un conocimiento de los fines. Consideramos, sin embargo, que Aubenque (2011, p. 15) muestra convincentemente que, aunque puede distinguirse en dicho texto entre una prudencia ‘περί τι’ y una absoluta o ‘ὅλως’ que conduce a la vida feliz, en ambos casos se trata de descubrir la vía que conduce a dichos fines y no en la percepción de los fines.

¹⁹⁰ Aubenque 2010, p. 178 nota 511.

¹⁹¹ En este sentido también se posicionan Broadie y Rowe, en su comentario (*ad locum*).

«(...) une rectitude relative à ce qui est utile à la réalisation d'une fin, utilité dont la prudence est l'aperception vrai». ¹⁹²

Una interpretación similar es la que puede encontrarse en la versión de la *Ética Nicomáquea* de Broadie y Rowe, quienes se decantan por la siguiente traducción:

«Deliberative excellence will be that sort of correctness that corresponds to *what conduces to the end*, of which wisdom is the true grasp». ¹⁹³

Como puede comprobarse, se trata de una cuestión compleja que exige un detallado análisis textual y que excede los objetivos de este estudio. Sin embargo, sin pretender zanjar esta cuestión y reconociendo las dificultades que se presentan, no parece posible dejar de tener en cuenta los textos en los que Aristóteles afirma explícitamente que tanto la deliberación como su virtud, la prudencia, tratan con los medios y no con los fines. ¹⁹⁴ En este sentido, y en línea con la lectura de un buen número de intérpretes, ¹⁹⁵ consideramos que la prudencia implica específicamente un ejercicio de la racionalidad que tiene como objeto propio aquello que conduce a los fines (περί τῶν πρὸς τὰ τέλη). Esto no supone defender una noción meramente instrumental de la racionalidad práctica, ¹⁹⁶ puesto que, como se ha visto ya, la noción aristotélica de τὰ πρὸς τὸ τέλος implica mucho más que un mero instrumento.

Desde este punto de vista, es especialmente relevante el hecho de que la noción aristotélica de prudencia no consiste en una mera habilidad técnica caracterizada por la eficacia y la utilidad. La deliberación que lleva a cabo el prudente supone también un ejercicio de pensamiento crítico que implica la capacidad para sopesar diferentes alternativas y considerar las consecuencias, para lo cual es relevante también la finalidad buscada. En efecto, la determinación de los elementos concretos de la acción supone un proceso guiado por el

¹⁹² Aubenque, 2010, p. 178 nota 511. En este caso citamos por su versión original en francés: *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963, p. 118, nota 5.

¹⁹³ *Nicomachean Ethics*. Translation, Introduction, and Commentary by Sarah Broadie and Christopher Rowe. Oxford: Oxford University Press, 2011, *ad locum*.

¹⁹⁴ *EN VI 13*, 1144a 8-9. Pueden encontrarse referencias textuales en este mismo sentido también en la *Ética Eudemia*, por ejemplo en *EE II*, 1227b 25-30.

¹⁹⁵ Podemos destacar en este sentido las interpretaciones de W.W. Jaeger, J. Walter, E. Berti, P. Aubenque o P. Ricoeur.

¹⁹⁶ Cf. Moss, 2012, p. 195.

τέλος,¹⁹⁷ de modo que, aunque la prudencia se refiere específicamente a los medios, también presupone el conocimiento del fin. Es este conocimiento lo que dota de sentido la deliberación del prudente, puesto que esta se caracteriza específicamente por su cualidad moral, lo que supone que el fin funciona también como criterio moral de la buena deliberación¹⁹⁸ por implicar una orientación y proporcionar un sentido que delimita el propio campo en el que puede desarrollarse el razonamiento.¹⁹⁹

Que la prudencia suponga el conocimiento del fin no quiere decir, sin embargo, que su tarea específica, es decir, su ἔργον, consista en una aprehensión directa de los fines, ni tampoco en una investigación discursiva de los principios de la acción.²⁰⁰ Parece claro que la función propia que Aristóteles asigna a la prudencia consiste en la deliberación, y por eso repite en numerosas ocasiones que su objeto no es el fin, sino que este es el presupuesto que la pone en marcha.²⁰¹ Así pues, en tanto que pensamiento orientado a un fin que es un bien práctico (πρακτὸν ἀγαθόν),²⁰² la deliberación supone también la necesaria participación del deseo, puesto que es el objeto deseado lo que se persigue o rehuye y, por tanto, el fin de la acción para cuya realización se delibera. Los fines, es decir, aquello para lo cual se realiza la acción (οὗ ἕνεκα), son propiamente, por tanto, objeto de deseo (ἡ δ' ὄρεξις τούτου), y por esta razón es el factor desiderativo el que comporta que la deliberación eficaz sea considerada, además, prudente si tiene un fin bueno y puede dar lugar a una acción buena.²⁰³

Además, defender una interpretación de la prudencia limitada a la deliberación de los medios no implica necesariamente sostener una lectura de la ética aristotélica en la que los fines constituyan un ámbito ajeno a la racionalidad. Como se ha visto al estudiar el concepto de βούλησις, Aristóteles también contempla la posibilidad de que la razón participe en la determinación de los fines, pero esto puede hacerlo únicamente a través de la mediación del

¹⁹⁷ Como ha señalado Natali (2001, p. 185): «(...) everyone agrees that *phronesis*, as the capacity of grasping concrete ways and means of achieving an end on the basis of deliberation, must have a certain knowledge of the end itself. It's a matter of fact that one cannot decide which way to go if one does not know where one is headed. But the question is this: does *phronesis* itself establish practical ends, or does it acquire them from a superior faculty or discipline?».

¹⁹⁸ Se trata de un aspecto de la deliberación que ha sido enfatizado por Moss (2012, p. 181): «a crucial part of what it is to do something through deliberation is to recognize what one is doing as being for the sake of an end, and to use that end to guide one's deliberations».

¹⁹⁹ Cf. Sánchez Madrid, 2010, p. 71.

²⁰⁰ Cf. Bodéüs, 1982, p. 74.

²⁰¹ «Puesto que el que delibera, siempre delibera a causa de algo, y hay siempre un objeto para aquel que delibera, en relación con el cual él indaga lo que es útil, nadie delibera sobre el fin, sino que este es principio e hipótesis, como las hipótesis en las ciencias teóricas» *EE* II 10, 1227a 6-10.

²⁰² *EN* VI 7, 1141b 12.

²⁰³ *Ib.* VI 2 1139a 30-31; 1139b 2-3.

deseo. Los juicios racionales pueden, por supuesto, pensar sobre los fines, pero para que estos sean efectivamente prácticos es necesario que sean objetos queridos o rechazados por el deseo. Como se ha señalado ya, para Aristóteles la capacidad racional no involucra por sí misma un movimiento de atracción o de repulsión, puesto que esta es la función específica del deseo. La teoría aristotélica de la ὁρεξις, sin embargo, supone que esta responde a las cogniciones evaluativas mediante las cuales se presentan al agente diferentes objetos bajo la apariencia de algo bueno y, por tanto, perseguible, o malo y, por eso mismo, rechazable. Por eso, aunque Aristóteles afirme que la razón por sí misma no puede mover a la acción, le asigna, sin embargo, un papel en la determinación de los fines cuando presenta un objeto como algo bueno o malo, ya que esto puede dar lugar a una forma de deseo que, por concordar con la razón, es un deseo racional. Así, cuando los objetos racionalmente estimados como buenos o malos son objetos de deseo o aversión es cuando propiamente pueden ser considerados fines y, por tanto, funcionar como motores de la acción. La propuesta aristotélica, por tanto, no hace de la razón práctica un mero instrumento al servicio del deseo ni del deseo algo completamente ajeno a la racionalidad.

La relación entre la prudencia y la virtud ética

No es posible ser prudente sin virtud ética

Esta característica de los fines de la prudencia es la que explica que se encuentre íntimamente ligada (συζεύγνυμι) a la virtud ética,²⁰⁴ es decir, a una determinada disposición habitual del alma irracional. Como se ha visto ya, la virtud ética supone la disposición armoniosa entre el deseo y la razón que permite la función excelente de la parte desiderativa del alma del ser humano, es decir, la persecución o el rechazo a ciertos objetos de deseo. En efecto, en el caso del virtuoso el elemento que por naturaleza debe regir (la razón) es el que gobierna sobre el que debe ser regido (el deseo). La facultad desiderativa del bueno, además, no solo es capaz de escuchar y obedecer a la parte racional, sino que concuerda (ὁμοφωνέω, συμφωνέω) con ella, por lo que la virtud ética puede entenderse como una «racionalización del deseo».²⁰⁵

²⁰⁴ EN X 8 1178a 16-17.

²⁰⁵ Gauthier, 1973, p. 79.

La virtud ética, además, implica tanto la excelencia de la facultad desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν) como la de su objeto (τὸ ὀρεκτόν) debido al doble papel que tiene el deseo como motor de la acción. Por eso la ὄρεξις que mueve al virtuoso se identifica con lo que Aristóteles denomina βούλησις y tiene como objeto lo que la razón juzga (κρίνειν) como noble (καλόν) o vergonzoso (αἰσχρόν).

La virtud de la parte desiderativa es especialmente relevante en lo que respecta al efecto que el placer y el dolor tienen para el juicio práctico, ya que estos pueden afectar al modo en que el principio aparece (φαίνω) al agente,²⁰⁶ razón por la cual Aristóteles afirma que son la causa de que los hombres se vuelvan malos (φαῦλοι γίνονται).²⁰⁷ Gracias a que cuenta con una disposición estable de la facultad desiderativa que Aristóteles denomina virtud ética, el placer y el dolor no producen en el juicio del virtuoso un obstáculo para el pensamiento recto, sino que, incluso, pueden reforzarlo,²⁰⁸ ya que el bueno es el que encuentra placenteras las cosas que son nobles. En este sentido es fundamental la virtud de la templanza (σωφροσύνη), definida por Aristóteles como un término medio respecto de los placeres²⁰⁹ y, especialmente respecto de los que son comunes al género animal y proceden de los sentidos del gusto y del tacto.²¹⁰ Es la templanza, por lo tanto, lo que impide que el placer y el dolor perviertan (διαστρέφω) los principios de los juicios prácticos (ὑπόληψις περὶ πρακτόν), es decir, los fines de la acción, mientras que el vicio, por el contrario, es destructivo (φθαρτικός)²¹¹ en este ámbito.

Esto explica que Aristóteles afirme que «la virtud hace recto el fin propuesto»,²¹² y recto quiere decir en este contexto de acuerdo con la verdad.²¹³ Por eso el hombre bueno (σπουδαῖος), como se ha señalado ya, puede ser presentado por Aristóteles como el criterio de los placeres, puesto que es su impresión respecto de estos, es decir, lo que a él le parece (τὸ φαινόμενον), lo que es verdadero.²¹⁴ En efecto, en su caso el punto de vista de cada uno (ἐκάστω) concuerda con el plano absoluto y de la verdad (ἀπλῶς καὶ κατ' ἀλήθειαν), de modo que «(...) respecto de todo esto el bueno acierta y el malo yerra, pero sobre todo respecto del

²⁰⁶ *EN* VI 5, 1140b 16-18.

²⁰⁷ *Ib.* II 3 1104b21-22.

²⁰⁸ *Ib.* VII 12, 1153a 21-24.

²⁰⁹ *Ib.* III 10, 1117b 24-25.

²¹⁰ *Ib.* III 10.

²¹¹ *Ib.* VI 5, 1140b 13-19.

²¹² «ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν» *EN* VI 12 1144a 6-8.

²¹³ «ὀρθὴ δ' ἡ τοῦ ἀληθοῦς» *EN* VI 11, 1143a 23-24.

²¹⁴ *Ib.* X 5, 1176a 16-19.

placer».²¹⁵ Así pues, es por su virtud ética por lo que el bueno puede ser canon (κανών) y medida (μέτρον) del bien,²¹⁶ ya que la virtud supone que el fin (τέλος), que «no aparece claro sino al bueno»,²¹⁷ además de un bien aparente, es un bien ἀπλῶς. La importancia de la virtud ética, por tanto, deriva de su papel en la determinación de los fines, es decir, de los principios de la acción,²¹⁸ y sin ella no es posible hablar propiamente de prudencia, ya que los principios del prudente son los que están de acuerdo con la virtud ética.²¹⁹

Tampoco es posible ser bueno sin prudencia

Pero no solo la prudencia depende de la virtud ética para la determinación de los fines, sino que también el virtuoso, que lo es por elegir el término medio y rehuir tanto el exceso como el defecto, necesita de la virtud intelectual de la prudencia. Así, aunque los fines sean buenos, Aristóteles sostiene que no es posible ser realmente virtuoso sin inteligencia práctica, es decir, sin la capacidad para determinar la manera en la que pueden alcanzarse los fines buenos en las circunstancias concretas en las que se encuentra cada agente. Así, tal y como indica Aubenque «la acción (...) debe ser técnicamente exitosa si se quiere que sea moralmente buena».²²⁰ Por eso, además de la rectitud de los fines es necesaria también la virtud que permite determinar los elementos que posibilitan la realización del fin (τὰ πρὸς τὸ τέλος). Como la acción tiene lugar en el ámbito de lo contingente y los medios que pueden conducir a la obtención de los fines son varios, la consideración racional de su adecuación se vuelve una cuestión fundamental.²²¹ Esta es, precisamente, la tarea de la deliberación, cuya excelencia operativa es la virtud de la prudencia, la cual permite el conocimiento de la verdad en el ámbito de lo que es contingente, presenta dificultades y no sucede siempre de la misma manera. Esta relación de mutua dependencia entre la virtud ética y la prudencia, entre los fines y los medios,

²¹⁵ «περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικὸς ἐστὶν ὁ δὲ κακὸς ἀμαρτητικὸς, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν» *EN* II 3, 1104b 32-33.

²¹⁶ *Ib.* III 4, 1113a 31-32.

²¹⁷ *Ib.* VI 13, 1144a 33-35.

²¹⁸ «(...) en las acciones el fin es el principio» «ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὗ ἕνεκα ἀρχή» *EN* VIII 8, 1151a 15-16.

²¹⁹ *Ib.* X 8 1178a 17-19.

²²⁰ Aubenque, 2010, p. 203.

²²¹ Como indica Sánchez Madrid (2010, p. 70), el virtuoso que busca la realización de acciones valientes o generosas «(...) toma como hipótesis, a modo, pues, de tarima práctica – de solución conocida de antemano -, estos modos de actuar que la ciudad conserva y tutela como memoria colectiva, sabiendo que lo difícil estriba en acertar al ‘re-actualizarlos’ en una situación determinada. Nadie duda acerca de que la valentía, la magnanimidad o las virtudes del trato sean buenos fines. Tampoco el político, el médico y el orador tienen ninguna duda a propósito de lo que buscan: legislar, curar y convencer. Pero todos dedican un tiempo precioso, en un sentido más intensivo que extensivo, a averiguar por qué cauce llegarán a esos fines, conducentes en último término al fin final que es la *eudaimonía*».

es a lo que se refiere Aristóteles cuando dice que no pueden darse la una sin la otra: «(...) resulta claro, por tanto, de lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral».²²²

El hombre excelente y virtuoso, aquel que es verdaderamente ἄριστος, es el que realiza las mejores acciones (al igual que el buen guitarrista es el que toca bien la guitarra) y las hace, además, de una cierta manera.²²³ El agente realiza estas acciones movido por lo que es bueno y noble, ya que es esto lo que encuentra deseable su ὄρεξις, puesto que está de acuerdo con la mejor y más propia de sus capacidades: la razón. Su juicio práctico, por tanto, no está distorsionado por las pasiones, por lo que los principios de los mismos, esto es, los fines a los que aspira, son los que la razón le presenta como buenos. Por eso la virtud ética, y más en concreto la templanza (σωφροσύνη), es la que salvaguarda (σώζω) la prudencia (φρόνησις),²²⁴ ya que los bienes que son objeto de deseo, y que funcionan como motor de todo el proceso que da lugar a la acción, son verdaderos bienes. Pero además, el agente virtuoso sabe encontrar los medios que le permiten actuar con valentía, justicia o generosidad en la situación en la que se encuentra, ya que su inteligencia práctica le permite identificar los medios adecuados para la realización de esta clase de acciones en las circunstancias particulares. La εὐπραξία, por tanto, no es posible si los fines no son bienes reales, pero tampoco sin buena deliberación, y, por eso, «(...) el que delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre».²²⁵

El círculo vicioso

El planteamiento aristotélico en el que, por una parte, la definición de la virtud ética hace referencia a la prudencia y, a su vez, la prudencia se define por su relación con la virtud ética, ha sido acusado por algunos especialistas de constituir un argumento circular. Algunos autores proponen diferentes soluciones para tratar de solventar esta supuesta circularidad. Así, por ejemplo, Berti²²⁶ sostiene que la solución pasa por suponer que la virtud que es presupuesta

²²² «δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς» EN VI 13, 1114b 31-33.

²²³ *Ib.* II 4, 1105a 31-1105b 1.

²²⁴ *Ib.* VI 5, 1140b 11-12.

²²⁵ «ὁ δ'ἀπλῶς εὐβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπου τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμὸν» EN VI 5, 1141b 12-14.

²²⁶ Berti, 1989 p. 150. En contra de esta interpretación de la virtud natural como base de la prudencia se posiciona Bodéüs, 1982, p. 76.

por la prudencia es la virtud natural (φυσική)²²⁷ y se diferencia, por tanto, de la virtud ética propiamente dicha que se adquiere como resultado del ejercicio de la prudencia. Conderana,²²⁸ por su parte, propone distinguir dos formas de φρόνησις que se vinculan a dos usos distintos de la razón práctica: un intelecto práctico universal que permite el conocimiento de los fines, y uno particular que se ocupa de los medios y sirve al deseo para guiar las acciones concretas.

Es cierto que la relación que establece Aristóteles entre la prudencia y la virtud moral no es meramente accidental, puesto que no se pueden dar la una sin la otra, y que se describe una situación en la que, como ha señalado Aubenque,²²⁹ el σπουδαῖος es el mismo hombre que el φρόνιμος. Sin embargo, y de acuerdo con las posiciones que ha defendido intérpretes como Natali,²³⁰ se trata de dos virtudes distintas que corresponden a partes diferentes del alma que, aunque funcionan en colaboración, no se encuentran necesariamente subordinadas la una a la otra. En efecto, la φρόνησις es una virtud intelectual, lo que en términos aristotélicos supone que se trata de una disposición que permite el acceso a la verdad, pero el conocimiento acerca de lo que es bueno y justo para el ser humano²³¹ y puede proporcionar la felicidad²³² no es suficiente por sí mismo para dar lugar a la acción. De nuevo es necesario recordar que en el planteamiento aristotélico el motor de la acción es siempre el deseo, por lo que, además de la virtud intelectual que permite conocer los medios que permiten la realización de buenas acciones, también es necesaria la virtud del carácter que dispone al deseo para querer precisamente esos bienes y que, de ese modo, constituyan los fines de la acción. Por eso para que se produzca la acción virtuosa no solo es necesario el conocimiento verdadero, sino también el deseo recto. Esto es lo que pone de manifiesto el vínculo que expone Aristóteles entre la virtud de la capacidad intelectual y desiderativa del animal racional, cuya excelencia conlleva siempre razón y deseo.

²²⁷ El concepto de virtud natural no ha sido abordado directamente en esta investigación por sobrepasar los límites de nuestro estudio. Se trata de una noción que presenta dificultades pero que se relaciona con la buena inclinación que ciertas personas tienen y que no es resultado del desarrollo de un hábito, sino que se da de manera ‘natural’ en ellas. No se trata, por tanto, de una disposición habitual del tipo de las que se han tratado hasta ahora, que son resultado de una serie de elecciones que dan lugar al desarrollo de un hábito.

²²⁸ Conderana, 1999, p. 242.

²²⁹ «Solo porque es solo uno y el mismo personaje, quien es a la vez virtuoso y prudente, se podrá decir que la virtud moral es la virtud natural del prudente y que la prudencia es la habilidad del virtuoso» Aubenque, 2010 p. 102. En esta misma idea de que el φρόνιμος y el σπουδαῖος no pueden existir separadamente insiste también Bodéüs (1982). Para una interpretación diferente puede verse Varela, 2013, p. 294.

²³⁰ Natali, 2001, p. 55.

²³¹ «ἡ περὶ τὰ δίκαια καὶ καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἀνθρώπου» *EN VI 12*, 1143b 20-21.

²³² «ἐξ ὧν ἔσται εὐδαιμων ἄνθρωπος» *EN VI 12*, 1143b 18-19.

El criterio y la verdad práctica

Que la virtud y la prudencia se den siempre unidas implica también que el papel del φρόνιμος es paralelo al del σπουδαῖος quien, como se ha visto ya, funciona de medida (μέτρον) en el ámbito de las pasiones. Del mismo modo que el bueno puede ser el criterio debido a que su virtud ética le permite tener una impresión verdadera acerca de los bienes, especialmente en el ámbito de los placeres, también puede ser criterio el φρόνιμος por el grado de excelencia de su conocimiento. Es, por tanto, la virtud lo que fundamenta que los seres humanos buenos y prudentes puedan ser considerados el criterio del ámbito práctico. Pero si el criterio descansa en el virtuoso, entonces cabe preguntarse por aquello que fundamenta tanto el juicio del hombre prudente como el parecer del hombre bueno. Planteado de esta forma, el problema del criterio podría conducir a una interpretación de corte convencionalista de la posición aristotélica, puesto que parecería que el juicio del hombre virtuoso depende de la educación recibida que, en última instancia, recoge las convenciones sociales de su propio tiempo histórico. Esta línea interpretativa, que hace del virtuoso una medida válida únicamente en su propio contexto, conduce finalmente al relativismo moral.²³³ Esta no es, sin embargo, la posición que sostiene Aristóteles en sus obras en las que se encuentra una teoría de la verdad práctica vinculada específicamente con la noción de virtud que se ha venido estudiando.

La verdad práctica

Un estudio en profundidad de la teoría aristotélica de la verdad sobrepasa los límites de este estudio, pero es posible presentar sus líneas fundamentales para delimitar así el concepto de verdad práctica. Aristóteles establece en el *De Interpretatione* que entre los pensamientos (νοήματα) y las cosas (τὰ πράγματα) hay una relación de semejanza (ὁμοιότης) de tal manera que las afecciones que se dan en el alma son un reflejo de las realidades objetivas externas.²³⁴ Esta semejanza y parentesco (οἰκειότης) es la que permite el conocimiento²³⁵ precisamente porque no se trata de una relación meramente convencional, como sí lo es el reflejo del pensamiento en la palabra y la escritura,²³⁶ sino que está fundada en la naturaleza de las cosas. El lenguaje (λόγος) es, a su vez, símbolo (σύμβολα) del pensamiento y puede ser considerado

²³³ Varela, 2013 p. 291.

²³⁴ *De inter.* 1, 16a 3-4.

²³⁵ *EN VI* 1, 1139a 10-11.

²³⁶ *De inter.* 1, 16a 4.

verdadero cuando es «según las cosas reales».²³⁷ Ahora bien, según Aristóteles, la verdad y la falsedad se dan en el enunciado asertivo (λόγος ἀποφαντικός), que se caracteriza por la combinación (συμπλοή) de términos²³⁸ y puede ser de dos tipos: la afirmación (κατάφασις) cuando lo que se enuncia es «algo acerca de algo»,²³⁹ y la negación (ἀπόφασις) cuando lo que se enuncia es «algo que se separa de algo».²⁴⁰ Así pues, la verdad (τὸ ἀληθές) y la falsedad (τὸ ψευδός) son propiedades del enunciado asertivo (λόγος ἀποφαντικός) que mediante la combinación (συμπλοκή) expresa una afirmación (κατάφασις) o una negación (ἀπόφασις).

La función (ἔργον) de la parte intelectual del alma es identificada por Aristóteles con el conocimiento de la verdad²⁴¹, pero en el caso de la parte intelectual y práctica (τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ δοανοητικοῦ), la verdad, además, está en armonía (ὁμολόγως)²⁴² con el deseo recto.²⁴³ Es en este sentido en el que se puede interpretar la noción de ‘verdad práctica’ (ἀλήθεια πρακτική)²⁴⁴ que aparece en el segundo capítulo del libro VI de la *Ética Nicomáquea*,²⁴⁵ dedicado al estudio de las virtudes intelectuales, y que proporciona las claves fundamentales de esta noción tal y como se articula en la ética aristotélica:

²³⁷ «ἐπεὶ ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὡσπερ τὰ πράγματα» *De inter.* 9, 19a 32-33.

²³⁸ *De inter.* 4, 17a 1-7. Esta es la razón que aduce Aristóteles por la cual la propiedad de ser verdadero o falso no puede atribuirse a las categorías (*Cat.* IV, 1b 25) ni a otras formas lingüísticas como las plegarias (*De inter.* 4, 17a 1-7). A este respecto W. Kneale y M. Kneale (2008, p. 42), sin embargo, afirman que «(...) Aristóteles da a entender que los predicados verdadero y falso corresponden primariamente a los pensamientos, al parecer sobre la base de que, mientras que las expresiones verbales son diferentes para diferentes personas, los pensamientos o las cosas de los que son imágenes (ὁμοιώματα) son a la vez los mismos para todos. Las expresiones verbales serían entonces verdaderas o falsas por derivación».

²³⁹ «ἀπόφασις τινος κατὰ τινος» *De inter.* 6, 17a 25.

²⁴⁰ «ἀπόφασις τινος ἀπὸ τινος» *De inter.* 6, 17a 25-26.

²⁴¹ *EN* VI 2 1139b 12-14.

²⁴² Boeri en su comentario al *De an.* (pp. 184-5) hace referencia a la capacidad evaluativa de la razón que permite considerar los objetos como buenos o malos, por lo que interpreta que el vínculo entre razón y deseo que se produce en la verdad práctica debe entenderse como una analogía con la que Aristóteles expresa que «cuando uno afirma o niega una noción práctica o evaluativa (bueno, malo, etc.) se produce un cierto movimiento en el plano de la acción». Gauthier y Jolif, sin embargo, señalan en su comentario a la *Ética Nicomáquea* (II 2, p. 448), que el origen matemático del término ὁμολόγως muestra que la noción de verdad práctica supone que la verdad del intelecto práctico es el *homólogo* de la rectitud del deseo, de manera que la verdad es al intelecto lo que la rectitud es al deseo.

²⁴³ «ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῆ ὀρέξει τῆ ὀρθῆ» *EN* VI 2, 1139a 29-30.

²⁴⁴ Broadie (1991 p. 122) ha estudiado las dificultades que presenta la interpretación de esta noción si se tienen en cuenta las críticas y planteamientos de Hume aunque, como ella misma indica, no puedan aplicarse a la filosofía de Aristóteles.

²⁴⁵ No es este, sin embargo, el único texto en el que aparecen relacionadas las funciones de afirmación y persecución, por una parte, y de negación y rechazo, por otra. Puede verse también *De an.* III 6, 431a9-10 donde, de acuerdo con la observación que hace Ross en su comentario (*ad locum*), es ἡ ψυχὴ y no ἡ αἴσθησις el sujeto que afirma, niega, persigue y rechaza.

«Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son en el deseo la persecución y la huida; de modo que, puesto que la virtud moral es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga. Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica. Del entendimiento teórico y no práctico ni creador, el bien y el mal son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues en esto consiste la operación de todo lo intelectual), mientras que el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto».²⁴⁶

Así, si la verdad y la falsedad pueden aplicarse al ámbito del pensamiento práctico (διάνοια πρακτική) es porque, a pesar de diferenciarse específicamente del teórico por su finalidad, también en este caso su función propia consiste en la afirmación y la negación (κατάφασις καὶ ἀπόφασις).²⁴⁷ El pensamiento, sin embargo, solo puede participar en la acción cuando se produce también la participación del deseo (ὄρεξις), cuyo ἔργον consiste en la persecución o la huida (δίωξις καὶ φυγή), por eso la especificidad de la verdad práctica es que, al contrario que en el campo de la teoría, en el que Aristóteles considera que la verdad y la falsedad son independientes de las pasiones, cuando se trata de la acción, además de la semejanza entre el λόγος y los πράγματα, es necesaria también la consideración del deseo.

Verdad práctica y virtud

Esta vinculación entre deseo y razón es la que explica también el efecto que las pasiones pueden tener sobre el juicio práctico: «las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer».²⁴⁸ Esto es, en efecto, lo que justifica el interés que puede tener el estudio de las pasiones para la retórica, puesto que «las cosas no parecen iguales para el que siente amistad que para el que experimenta odio»²⁴⁹ y, por lo tanto, el orador que busca convencer encontrará muy útil el conocimiento de aquello que puede modificar el juicio del que escucha. Como se ha mencionado ya, Aristóteles destaca especialmente el efecto que el placer puede tener sobre los juicios (ὑπόληψις) prácticos y señala que este puede provocar que el agente se

²⁴⁶ «ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὄρεξις δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔστι προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ· τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὲ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τάληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον) τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὄρεξει τῇ ὀρθῇ» *EN VI 2*, 1139a 20-30.

²⁴⁷ *Ib.* VI 2, 1139a 26-29.

²⁴⁸ «ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή» *Rhet. II 2*, 1378a 19-21

²⁴⁹ *Ib.* II 2, 1377a 31- 1378a 1.

engañe (διαψεύδω), llegando a distorsionar (διαστρέφω), pervertir e, incluso, destruir (διαφθείρω) los juicios prácticos. Esto no ocurre, sin embargo, con los juicios teóricos como los matemáticos,²⁵⁰ sino que se trata de una característica que solo afecta a los que tienen que ver con la acción como consecuencia de la necesaria participación del deseo. En concreto, el efecto del placer sobre los juicios prácticos tiene lugar en el plano de los principios de la acción (αἰ ἀρχαί), es decir, el fin perseguido (τὸ τέλος) o el para qué se realiza la acción (τὸ οὗ ἕνεκα)²⁵¹ y tal y como se ha indicado ya pero conviene recordar ahora, el placer afecta específicamente al modo en que el fin se aparece (φαίνομαι) al agente:²⁵²

«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 seguirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa: el vicio destruye el principio».²⁵³

La concepción aristotélica del placer, como se estudió previamente, es compleja y permite distinguir diversas formas de placer y, por lo tanto, también diferentes efectos sobre el juicio práctico. De hecho, algunas de ellas, lejos de ser un obstáculo para el pensamiento, lo refuerzan.²⁵⁴ Pero además del tipo de placer del que se trate, la cuestión más relevante a la hora de determinar su efecto sobre el juicio práctico se encuentra en la disposición estable (ἔξις) en la que están las distintas partes del alma. En este sentido el elemento fundamental es la disposición que es causa (αἰτία) de que el deseo siga la iniciativa de la razón (κατὰ λόγον ὑπάρχειν)²⁵⁵ y, por lo tanto, que capacite al agente para una conducta buena (εὖ) respecto a las pasiones (τὰ πάθη).²⁵⁶ Esta disposición es lo que Aristóteles denomina, precisamente, virtud ética.

Así pues, si se tienen en cuenta las consideraciones acerca de la relación entre la virtud ética y la prudencia, puede concluirse que en la noción de verdad práctica se articulan ambos modos de virtud. Por una parte, la virtud ética, que consiste en la excelencia de la función de la parte desiderativa, es decir, la excelencia en la persecución y la huida, supone que el objeto

²⁵⁰ *EN* VI 5, 1140b 14-15.

²⁵¹ *Ib.* VI 5, 1140b 15-16; VI 12, 1144a 30-33; VI 12, 1144a 34-35.

²⁵² *Ib.* VI 12, 1144a 33-34.

²⁵³ «αἰ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτά· τῶ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τοῦτο ἕνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἰρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν· ἔστι γὰρ ἡ κακία φαρμακὴ ἀρχῆς» *EN* VI 5, 1140b 15-19.

²⁵⁴ *Ib.* VII 12, 1153a 21-24.

²⁵⁵ *Ib.* II 2, 1220b 18-20.

²⁵⁶ *Ib.* I 5, 1105b 25-26.

de deseo es lo que es noble (καλόν), ya que lo que se presenta (φαίνομαι) como deseable al virtuoso es lo que es bueno ἀπλῶς. Por otra parte, la virtud dianoética implica la excelencia en la función del alma intelectual, es decir, la afirmación y la negación, por lo que la prudencia supone que se conoce de manera cierta lo contingente y se delibera bien. La excelencia del deseo y de la razón práctica es, por lo tanto, lo que da lugar a la verdad práctica.

La noción de verdad práctica que se aplica en el ámbito de la acción supone la combinación de una propiedad que corresponde al λόγος, la verdad, y otra que se aplica al deseo, la rectitud.²⁵⁷ Por esa razón Aristóteles asocia esta noción de verdad a un ámbito en el cual participan tanto la facultad desiderativa como la parte racional del alma: la προαίρεσις. La elección que, como se ha visto ya, está compuesta por deseo (ὄρεξις) y razón orientada a un fin (λόγος ὁ ἕνεκά τινος), puede ser considerada buena (προαίρεσις σπουδαία) cuando el λόγος es verdadero y el deseo es recto.²⁵⁸ Por eso puede afirmarse, que la elección, en tanto que deseo deliberado (βουλευτική ὄρεξις) es buena o recta gracias a la virtud ética y, también, es verdadera a causa de la prudencia, ya que de una depende el fin (τὸ τέλος) y de la otra las cosas que conducen al fin (τὰ πρὸς τὸ τέλος).²⁵⁹ La verdad práctica, por tanto, consiste en la buena elección (ἡ προαίρεσις σπουδαία) y supone la vinculación²⁶⁰ entre el fin bueno y la deliberación verdadera.

En su estudio dedicado al conocimiento práctico en Aristóteles, Conderana²⁶¹ advierte acerca de las dificultades que pueden surgir de una interpretación de la verdad práctica entendida en términos de armonía entre el deseo y la razón, ya que si este es el único criterio que se proporciona para hablar de verdad en el ámbito de la acción, entonces también podría aplicarse al caso del vicioso. Por esta razón Conderana afirma que «la armonía entre razón y deseo es una condición necesaria, pero no suficiente para que la elección sea buena».²⁶²

²⁵⁷ Cf. Vigo, 2002, p. 372 y p. 402; Broadie, 1991, pp. 219-225.

²⁵⁸ *EN* VI 2, 1139a 23-25.

²⁵⁹ *Ib.* VI 13, 1114a 4-6.

²⁶⁰ Este vínculo entre la noción de elección y el papel de las virtudes en la verdad práctica ha sido señalado por varios intérpretes: Nussbaum (1986, p. 308); Berti (1990, p. 52); Natali (2001, p. 14); Varela (2013, p. 14).

²⁶¹ Cf. Conderana, 2002, p. 205. Conderana (*id.*, p. 209) propone una noción de verdad práctica en la que el criterio de rectitud del deseo procede de la facultad racional capaz de identificar los fines buenos. En su opinión la tesis aristotélica no hace referencia únicamente a un agente que hace bien lo que le parece bueno, sino que este, además «debe indagar para asegurarse de qué es lo realmente bueno. Hay que indagar si las cosas son lo que parecen ser, sin perder de vista que, aunque podemos encontrar el bien, no podemos estar seguros de haberlo alcanzado. No hay duda de que esta búsqueda es la tarea principal de la vida. Una tarea que consiste no tanto en hacer cosas buenas cuanto en hacerse bueno. En palabras de Aristóteles: hay que hacer lo debido, pero hay que hacerlo fundamentalmente como es debido».

²⁶² Conderana, 2002, p. 209.

En efecto, como se ha visto ya, el caso del ἀκόλαστος supone un ejemplo en el que no hay un conflicto entre las partes racional e irracional del alma. Sin embargo, consideramos que no puede interpretarse que la armonía (συμφωνέω) que se produce entre las dos partes del alma en el caso del σώφρωνος sea la misma que se encuentra en la disposición habitual del ἀκόλαστος, ya que en el primer caso el deseo del morigerado concuerda con la razón, y por eso puede entenderse que es recto, al tener como objeto lo que la razón indica que es algo bueno por ser καλόν. Pero esta no es la situación en la que se encuentra el ἀκόλαστος, en cuyo caso no se produce un conflicto entre el deseo y la facultad racional porque es esta la que coincide con el apetito al considerar que el placer es el bien ἀπλῶς. Es, por tanto, la virtud ética lo que diferencia al morigerado y al desenfrenado. Pero en la elección no solo participa el deseo, sino también la deliberación, por eso lo que aporta la virtud intelectual de la prudencia a la noción de verdad práctica es la capacidad de deliberar bien acerca de cómo alcanzar, mediante los medios adecuados y del modo en que lo precisa la situación concreta, el fin bueno deseado.

Se ha señalado, además, que afirmar que la buena elección es resultado de la virtud ética y la prudencia puede llevar a suponer que toda acción virtuosa es consecuencia de una deliberación, puesto que este es el razonamiento que da lugar a la elección. Como ha indicado Cooper,²⁶³ esto supondría una dificultad a la hora de explicar las acciones virtuosas en las que no hay tiempo para llevar a cabo una deliberación. Aubenque, por su parte, ha defendido que en la obra de Aristóteles puede encontrarse una acepción del término προαίρεσις que no indica la elección que sigue a la deliberación, sino que tiene que ver con la intención. En este sentido, la προαίρεσις podría entenderse como el fundamento de los actos que se hacen voluntariamente, y se correspondería con el sentido del término que puede aplicarse en la definición de la virtud como ἕξις προαιρετική. La dificultad de entender así la elección, sin embargo, se encuentra en que en los textos aristotélicos, como reconoce también el propio Aubenque,²⁶⁴ no puede encontrarse una teoría de la responsabilidad propiamente dicha. Además, cuando Aristóteles se refiere a las acciones súbitas (τὰ ἐξαίφνης) en el contexto de su exposición de la teoría de la acción, las considera específicamente como acciones voluntarias pero no elegidas.²⁶⁵ El ámbito de lo voluntario, por lo tanto, es considerado por Aristóteles más amplio que el de la elección propiamente dicha, por lo que no todo lo voluntario es, además, elegido.

²⁶³ Cooper, 1975, p. 6.

²⁶⁴ Aubenque, 2011, p. 188.

²⁶⁵ EN III 2, 1111b 8-10.

Esto no quiere decir, sin embargo, que todas las acciones virtuosas se sigan necesariamente de la realización efectiva de una deliberación. Afirmar que la elección es resultado de una deliberación no supone la necesidad de explicitar todos los pasos de un razonamiento, puesto que en ciertas ocasiones, aquellas en las que no hay tiempo para deliberar pero también en las que el agente tiene mucha experiencia, el razonamiento se ve sustituido por el hábito o el carácter.²⁶⁶ Esto es lo que ha llevado a algunos autores²⁶⁷ a considerar que la deliberación no solo explica la génesis de las acciones, sino que también funciona como modelo que las puede justificar. En esta línea, Cooper²⁶⁸ propone que el agente racional es capaz de explicar su conducta virtuosa mediante un argumento cuya forma sería muy similar a una deliberación. Ha de tenerse en consideración, además, que la noción aristotélica de virtud como disposición habitual supone que su adquisición, como resultado de la repetición de un cierto tipo de elecciones, llega a constituir un carácter (ἦθος) que funciona como una segunda naturaleza. De este modo, las acciones que proceden del carácter, aun cuando se produzcan sin que tenga lugar una deliberación efectiva, son resultado de las elecciones previas que dieron lugar a la formación del carácter del agente. Así, como ha señalado Vigo, el hábito es un elemento fundamental en la producción de las acciones, especialmente en las que no hay tiempo para deliberar:

«Uno de los objetivos fundamentales del proceso de formación de hábitos, tanto de tipo práctico-operativo como de tipo específicamente ético, consiste justamente en posibilitar que, al menos en situaciones de acción de carácter normal o típico, el agente produzca de modo espontáneo y sin mediación de deliberación expresa acciones adecuadas a las exigencias del caso. Se trata justamente de acciones tales que retrospectivamente pueden ser justificadas como si hubieran sido el resultado de la mediación de procesos de deliberación expresa».²⁶⁹

En todo caso, lo que la noción de verdad práctica muestra es la necesidad de que ambas partes del alma, la desiderativa y la racional, participen en la determinación de las acciones para dar lugar a la excelencia en la conducta propiamente humana. Ambas formas de virtud

²⁶⁶ Cf. Natali, 2001, p. 180.

²⁶⁷ Cf. Broadie, 1991, p. 79; Cooper, 1975, p. 6. En contra de esta interpretación, sin embargo, se posiciona Natali, 2010 p. 46 y ss.

²⁶⁸ Cooper, 1975, p. 9.

²⁶⁹ Vigo, 2002, p. 373 nota 11.

implican una relación²⁷⁰ entre el deseo y la razón y, como ha señalado Natali,²⁷¹ ambos elementos se presentan unidos en el «deseo impregnado de razón»²⁷² que es la buena elección. En efecto, las acciones mediante las cuales el animal racional ejercita su función propia implican la excelencia de la razón y el deseo bajo la forma de una «inteligencia deseosa» (ὀρεκτικὸς νοῦς) o «deseo inteligente» (ὄρεξις διανοητική).

Un criterio humano

El hecho de que Aristóteles recurra al prudente y al bueno como canon y medida en el ámbito práctico no puede ser interpretado, por tanto, como una renuncia al concepto de verdad. Lo que indica este peculiar criterio es un reconocimiento de que la verdad práctica implica tanto el deseo como la capacidad racional de gestionar la contingencia. De acuerdo con la interpretación de Aubenque, esto significa que la norma de la excelencia se encuentra «en el seno de la humanidad misma»²⁷³ ya que, a su juicio, la ética aristotélica supone el abandono de las tesis del platonismo sin caer, sin embargo, en el relativismo de Protágoras, puesto que Aristóteles propone un criterio inmanente pero basado en la razón al sostener que «el prudente sirve de criterio solo porque está dotado de una inteligencia crítica».²⁷⁴ Lo que justifica que el virtuoso pueda ser presentado como medida es el grado de excelencia que se le asigna y, como ha señalado Broadie,²⁷⁵ es la dificultad de adquirir la virtud lo que hace de ella algo raro y valioso. Por esa razón, esta investigadora defiende que no puede interpretarse que en la ética de Aristóteles se encuentre un criterio arbitrario:

«Aristotle is as certain as Plato ever was that some ethical responses are right, some wrong, and that right and good are not matters of opinion on which anyone judges correctly who judges as he happens to feel. But Aristotle has rejected any attempt to underpin the difference between practical truth and falsehood by appeal to Forms or eternal paradigms. The only models we have are the wise among us, and their wisdom is shot through with the metaphysical imperfection of what is and is not and comes to be only through chancy

²⁷⁰ También Radoilska (2007, p. 246) interpreta en este sentido la diferencia entre la virtud ética y la prudencia en función del papel que desempeña la razón: en el primer caso la virtud consiste en seguir a la razón, mientras que en el segundo se trata del ejercicio de una cierta racionalidad.

²⁷¹ «Both λόγος and ὄρεξις are components both of φρόνησις and of ethical virtue. Ethical virtue is a habitual state of choosing, determined by reasoning (ἐξίς προαιρετική ... ὠρισμένη λόγῳ), and practical intellectual virtue, φρόνησις is truth in accordance with correct desire (ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ). From the stand point of practical choice the two elements can hardly be distinguished, and in *EN VI 2* Aristotle does not yet clearly state what is the contribution of φρόνησις and what is that of the ethical virtue» Natali, 2001, pp. 14-15.

²⁷² Gauthier, 1973, p. 81.

²⁷³ Aubenque, 2010, p. 84.

²⁷⁴ Aubenque, 2010, p. 86.

²⁷⁵ Broadie, 1991, p. 77.

development. Further, these models in any case are to be taken only in the light of one's own intelligent grasp of the situation. The same must be true of wise advice and recommendations. Once a person is sufficiently master of his nonrational soul to be able to use his practical intelligence, he should use it to the full, because this is the source of what no one else can take care of: his own good rational functioning».²⁷⁶

En esta misma línea, Nussbaum,²⁷⁷ ha señalado que la posición aristotélica reconoce que en materia de acción los seres humanos se mueven en un mundo de apariencias, donde el acceso a los bienes se realiza a través de nuestro parecer, y este se encuentra bajo la influencia del deseo. Esto no significa, sin embargo, que el ámbito práctico no pueda ser examinado críticamente, evaluado e, incluso, educado. El *λόγος*, como se verá en el siguiente capítulo, no solo permite acceder al conocimiento de lo particular y contingente (aspecto esencial para la acción) sino que también abre un espacio para la reflexión en el plano de lo universal y permite el planteamiento de cuestiones desde la perspectiva general como cuál es la vida buena para el ser humano.

Así pues, Aristóteles puede hacer del virtuoso el criterio en la vida práctica porque considera que supone la excelencia en el desarrollo de su propia naturaleza humana. La virtud, en efecto, perfecciona (*ἀποτελέω*) la naturaleza²⁷⁸ y, por tanto, la virtud humana (*ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετή*) debe también entenderse como una disposición que permite al ser humano alcanzar su *τέλος*. Por lo tanto, la tesis que afirma que «lo bueno y el bien están en la función»²⁷⁹ explica que Aristóteles considere que «el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud»,²⁸⁰ ya que es a través de la virtud como el hombre llega a hacerse bueno (*ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται*) y a ejecutar bien (*εὖ ἀποδίδωμι*) su función propia (*ἔργον*).²⁸¹ Es, por tanto, la antropología aristotélica la que justifica que tanto el *σπουδαῖος* como el *φρόνιμος* puedan funcionar como criterio moral.²⁸²

La ética aristotélica, por lo tanto, no puede interpretarse en términos puramente convencionalistas ya que, como señala Varela, Aristóteles propone:

²⁷⁶ Broadie, 1991, p. 257.

²⁷⁷ Nussbaum, 1994, pp. 64-65.

²⁷⁸ *EN* II 5, 1106a 13-15.

²⁷⁹ «ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὰγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ» *EN* I 7, 1097b 27.

²⁸⁰ «τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ'ἀρετήν» *EN* I 7, 1097b 16-17.

²⁸¹ «La virtud del hombre será el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su función propia» (*καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἶναι ἂν ἡ ἕξις ἀφ'ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ'ἧς εὖ τὸ ἑατοῦ ἔργον ἀποδώσει*) *EN* II 6, 1106a 20-22.

²⁸² Esta interpretación del papel que el argumento del *ἔργον* desempeña en la fundamentación de la ética en Aristóteles ha sido discutida por Reeve, 1992, p. 132.

«(...) una mirada más amplia, más universal, dentro de la cual se encuentra como premisa una concepción de la naturaleza humana, que conduce a los principios de la felicidad y de las virtudes éticas. Son estos principios el trasfondo normativo último que se encuentra en el hombre noble y virtuoso, y no la mera tradición; o bien, en todo caso, la última palabra o norma en el ámbito práctico es la tradición racionalizada y, en cierto modo, compatibilizada con la naturaleza humana».²⁸³

La virtud específicamente humana es la del alma y no la del cuerpo,²⁸⁴ ya que lo que diferencia específicamente al ser humano del resto de los animales es su λόγος. Sin embargo, como se ha visto ya, el hombre puede establecer dos relaciones con la razón, ya que una parte de su alma, la facultad desiderativa, puede obedecer a la razón, mientras que la parte intelectual es la que propiamente posee razón y piensa.²⁸⁵ Es esta la diferencia que explica que la virtud humana sea también doble y pueda dividirse (διορίζω) en virtud ética y dianoética. Sin embargo, en ambos casos es fundamental el papel que desempeña el λόγος en la virtud porque «es conforme a la naturaleza (κατὰ φύσιν) y conveniente (συμφέρον) que el cuerpo sea regido (ἄρχεσθαι) por el alma, y la parte afectiva (παθητικὸν μόριον) por la inteligencia (νοῦς) y la parte dotada de razón (μόριον τὸν λόγον ἔχοντων)».²⁸⁶ Así pues, el ser humano puede llevar a cabo su función propia de acuerdo con lo mejor de su naturaleza cuando es el elemento rector (τὸ ἄρχον) el que rige sobre el que debe ser regido (τὸ ἀρχόμενον) en la determinación de su conducta²⁸⁷ y, en este sentido, puede decirse que el hombre virtuoso se parece al hombre sano,²⁸⁸ ya que su alma está dispuesta conforme a su propia naturaleza:

«(...) la virtud y el hombre de bien son la medida de todas estas cosas. Este, en efecto, está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma y quiere ciertamente el bien para sí, y lo que se le muestra como tal, y lo pone en práctica (pues es propio del bueno ejercitar el bien), y lo hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por causa de su mente, que es aquello en que parece estribar el ser de cada uno)».²⁸⁹

La propuesta ética de Aristóteles otorga a la razón el papel rector en la vida práctica de los animales racionales en la medida en que es la capacidad que permite alcanzar la vida que

²⁸³ Varela 2013, p. 292. En este mismo sentido se han manifestado también Barnes, 1980, p. 510; Berti, 1993, p. 440, y Radoilska, 2007, p. 187.

²⁸⁴ *EN* I 13 1102a16-17.

²⁸⁵ «(...) por una parte, obedece a la razón; por otra, la posee y piensa» (τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον) *EN* I 7, 1098a 4-5.

²⁸⁶ *Política* I 4, 1254b 6-10. Cf. Vigo, 2011, p. 112.

²⁸⁷ *Política* I 5, 1125a 26-28.

²⁸⁸ *EE* VII 2, 1235b 36-37.

²⁸⁹ «μέτρον ἐκάστων ἢ ἀρετὴ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι· οὗτος γὰρ ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ, καὶ τῶν αὐτῶν ὀρέγεται κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν· καὶ βούλεται δὴ ἑαυτῷ τὰγαθὰ, καὶ τὰ φαινόμενα καὶ πράττει (τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ τὰγαθὸν διαπονεῖν) καὶ ἑαυτοῦ ἕνεκα· τοῦ γὰρ διανοητικοῦ χάριν, ὅπερ ἕκαστος εἶναι δοκεῖ» *EN* XI 4, 1166a 12-17.

les es propia.²⁹⁰ En efecto, esta no es la de las plantas ni la de las bestias, pero tampoco es la de los dioses, ya que, aunque los hombres son seres racionales, no dejan de ser, también, animales.²⁹¹ Por eso no solo la razón, sino también el deseo, el placer y las pasiones, constituyen elementos fundamentales de la vida práctica del ser humano, que, desde la perspectiva aristotélica, solo podrá alcanzar la εὐδαιμονία mediante una vida que permita el desarrollo pleno de su naturaleza como animal racional. El recurso a la naturaleza propia del ser humano como criterio moral, sin embargo, solo encuentra su fundamento en la medida en que es considerado desde la plenitud que aporta la noción de virtud.²⁹² No es, por tanto, el hombre sin más el que proporciona la medida, sino el virtuoso, y la ἀρετή no se produce en los seres humanos por naturaleza, sino porque la naturaleza de los hombres puede recibirla y desarrollarla como resultado de la habituación que produce una determinada conducta.²⁹³

Aristóteles también reconoce que en el terreno de la práctica no es suficiente con saber que ser valiente es mejor que ser cobarde, sino que es necesario también saber en qué consiste ser valiente en la circunstancia concreta. Debido a que el ámbito en el que se realiza la acción se caracteriza por su contingencia, la conducta humana está siempre sometida a un cierto grado de indeterminación e imprevisibilidad, por lo que es de máxima importancia el desarrollo de la capacidad de establecer juicios acerca del particular, la ponderación de las circunstancias concretas en las que se encuentra el agente y la evaluación de los fines generales a la luz de los elementos particulares. Por eso no es suficiente para la acción verdaderamente virtuosa que los fines sean buenos y es necesaria también la inteligencia capaz de determinar los medios eficaces que permiten su realización. Como señala Aubenque, «ignorar las condiciones técnicas de la acción moral, es decir, desinteresarse de la realización del fin es, en última instancia, cometer un error moral. No está permitido ser torpe cuando el fin es bueno».²⁹⁴

La inteligencia humana, sin embargo, también puede conocer aquellos objetos cuyos principios son necesarios mediante la parte del alma racional que Aristóteles denomina τὸ

²⁹⁰ Esta idea ha sido defendida por Nussbaum, 1978, p. 106.

²⁹¹ « (...) ni el vicio ni la virtud son propios del animal, tampoco lo son de un dios» *EN VII 1*, 1145a 25-26.

²⁹² Berti (2012a, p. 31) destaca en este sentido que la noción aristotélica de naturaleza debe ser entendida en este contexto en relación con la de τέλος, de modo que «no es la condición primitiva, el punto de partida ni el comienzo del desarrollo, sino su fin, el *telos*, que en griego indica el proceso que conduce a un objetivo y el objetivo mismo, el término y, por tanto, la plena realización de lo desarrollado, su perfección. Así pues, para Aristóteles, la verdadera naturaleza del caballo es el caballo adulto, totalmente desarrollado, con sus capacidades al máximo, y la verdadera naturaleza de la casa es la casa terminada, construida y funcional».

²⁹³ «(...) las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre» (οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δεῖξασθαι αὐτάς, τελειούμενοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους) *EN II 1*, 1103a 24-26.

²⁹⁴ Aubenque, 2010, p. 203.

ἐπιστημονικόν y que da lugar a una forma de conocimiento racional que no se parece a la deliberación, sino que se corresponde con la ἐπιστήμη. ¿Puede esta forma de conocimiento tener por objeto el ámbito de la πράξις? ¿Qué utilidad podría un conocimiento que se ocupara de lo general para la realización de las acciones particulares? Estas son las cuestiones a cuyo estudio se dedica el siguiente capítulo.

CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE

El conocimiento es para Aristóteles una actividad que se realiza gracias al alma (ψυχή), fuente de las funciones propias de los seres vivos. En efecto, la psicología aristotélica identifica una serie de capacidades, como por ejemplo la sensitiva (τὸ αἰσθητικόν), que posibilitan el establecimiento de una relación (πρὸς τι) entre el alma y un objeto, como lo sensible (τὸ αἰσθητόν).

La acción, por su parte, consiste en una forma de movimiento, por lo que implica la participación de dos elementos: el deseo (ὄρεξις), que funciona como motor de todo movimiento, y una capacidad para discernir y discriminar, entre las que destacan la sensación (αἴσθησις) y el intelecto (νοῦς, δίανοια). La función propia (ἔργον) del deseo consiste en la persecución o la huida, pero lo que permite que el deseo persiga o rechace ciertos objetos es que estos son reconocidos como buenos o malos en algún sentido mediante una cognición evaluativa. Este bien aparente (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν) puede presentarse bajo varios aspectos: lo placentero, lo noble o lo conveniente. La sensación es la facultad que permite el conocimiento de lo placentero y lo doloroso, y está asociada a la forma de deseo que tiene como objeto el placer: el apetito (ἐπιθυμία). Pero además del placer, Aristóteles sostiene que el ser humano es capaz de acceder mediante las capacidades propias del alma que tiene razón (λόγον ἔχον) también a lo que es bueno y malo ἀπλῶς, es decir, a lo noble (τὸ καλόν) y lo vergonzoso (τὸ αἰσχρόν). Por esta razón el λόγος está asociado a otra forma de deseo diferente del apetito: el deseo racional (βούλησις).

La tesis que establece que la facultad desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν) puede relacionarse con la parte racional del alma es fundamental para la explicación de la acción, pero también para la teoría de la virtud. El alma racional puede desempeñar un papel en la determinación de la acción porque, entre las funciones que Aristóteles le asigna, se encuentra la de razonar con vistas a un fin (ὁ ἔνεκά του λογιζόμενος). Así, el λόγος se refiere a los objetos de persecución o rechazo, es decir, los objetos del deseo que son los fines que se persiguen en la acción, cuando

indica un objetivo (σκοπὸς) al deseo. Esto lo hace la razón cuando recomienda (ἐπαινέω), exhorta (παρακαλέω) o manda (τάσσω) qué se debe perseguir o evitar (διώκειν, φεύγειν). Aristóteles sostiene que la capacidad intelectual del alma no solo indica lo que se debe (ὧν δεῖ) perseguir, sino que también señala cómo se debe (ὡς δεῖ) y cuándo se debe (ὅτε δεῖ) realizar la acción. El deseo, por su parte, está capacitado para escuchar (ἀκουστικόν) a la razón y puede responder de varias formas, ya que puede luchar y oponerse a la razón (μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ), obedecer (πειθαρχέω) o, incluso, concordar (ὁμοφωνέω, συμφωνέω) con ella. Cuando la razón persuade (πειθῶ) y el deseo es persuadido (πειθεσθαι), entonces se dice que el deseo mueve conforme a la razón (κατὰ τὸν λογισμόν).

Aristóteles sostiene que la relación entre la razón y el deseo implica un orden natural (κατὰ φύσιν) entre las partes, de modo que la razón es por naturaleza el elemento rector (τὸ ἄρχειν), mientras que el deseo es el que debe ser regido (τὸ ἄρχεσθαι). Esto es lo que fundamenta que el deseo racional sea considerado el más propio de los seres humanos, ya que es el que responde a la relación natural entre las dos partes que componen su alma. Así, cuando el deseo mueve de acuerdo con la razón, se establece entre las dos partes la relación que es conforme al orden natural y es conveniente (συμφερόν) para ambas partes, por lo que esta es buena y laudable (σπουδαῖος, ἐπαινετός). Si, además, el deseo está en total consonancia (συμφωνεῖν) con la razón, es decir, si comparten el mismo objeto, entonces se puede hablar de una situación en la que los deseos racionales han configurado un ἦθος en el que el deseo no se opone a la razón y hay una situación de armonía general en el alma.

Si, por el contrario, la relación que se establece entre las partes racional y desiderativa del alma del ser humano no es esta, entonces se dice que el deseo mueve contra la razón (ἢ δ' ὀρεξίς κινεῖ καὶ παρὰ τὸν λογισμόν). Esta es una situación mala y contraria a la naturaleza propia del ser humano (φαύλως καὶ παρὰ φύσιν) y está causada por la pasión y, más en concreto, por el dolor y el placer. El efecto de estos dos elementos sobre los juicios prácticos tiene lugar en el plano de los principios de la acción, es decir, de los fines, ya que pueden afectar el modo en que los bienes se presentan (φαίνω) al agente y, por tanto, en lo que le parece bueno. En concreto, Aristóteles afirma que el deseo de lo placentero es capaz de afectar y obstaculizar el pensamiento de manera que llegue a parecer bueno (y ser, por tanto, objeto de deseo) lo que, sin embargo, la razón indica que no lo es. Si el efecto de la pasión es muy fuerte e intenso, entonces puede llegar a anular y expulsar (ἐκκρούω) a la razón, de forma que esta pierda de vista el principio y el agente se engañe (διαψεύδω) en lo que se refiere a los principios de la acción.

La virtud ética se relaciona precisamente con estos aspectos del deseo. Como la noción aristotélica de virtud (ἀρετή) implica la idea de la excelencia en el ejercicio de la función propia (ἔργον), y la virtud ética lo es de la parte desiderativa del alma, cuando se adquiere esta disposición habitual, la pasión y el placer no distorsionan (διαστρέφω) el juicio práctico, por lo que el agente no se engaña (διαψεύδω) acerca de los principios de la acción y, en consecuencia, le parece bueno lo que realmente lo es. De este modo, la virtud causa que el deseo del virtuoso no solo siga la iniciativa de la razón, sino que, además, esté en armonía (συμφωνεῖν) con ella. Es por la virtud ética por lo que los seres humanos son buenos (ἀγαθοί) o malos (κακοί) y los virtuosos pueden ser el criterio de la bondad del fin, pues el suyo es lo que es noble (τὸ καλόν).

Pero como en el ámbito de las acciones, además del qué, hay que tener en consideración también el cómo, puesto que se trata de un ámbito en el que es posible tanto el exceso como el defecto, la virtud aristotélica es también un término medio (μεσότης). El deseo del virtuoso no es únicamente un deseo de lo que se debe (ὄν δεῖ), sino también un deseo como se debe (ὡς δεῖ) y cuando se debe (ὅτε δεῖ). Por eso la definición de virtud moral introduce también una referencia a la φρόνησις como razón capaz de determinar, de manera excelente, es decir, como recta razón (ὀρθὸς λόγος), el modo y el momento concretos en que debe realizarse la acción virtuosa en las circunstancias particulares en las que se encuentra el agente. La importancia que tiene la virtud de la prudencia muestra la preocupación de Aristóteles por los aspectos específicos de las acciones que tienen que desarrollarse en medio de la contingencia donde los elementos, no completamente azarosos, pero sí sujetos a un grado de imprevisibilidad, adquieren la máxima relevancia.

El deseo, por tanto, por sí solo no puede dar lugar a una acción propiamente dicha, sino que es necesario también que el ser humano utilice su capacidad racional para determinar el modo en que es posible la consecución de los fines que se propone. La deliberación (βούλευσις) es esta actividad del alma intelectual que se pone en marcha como consecuencia del deseo de conseguir algún bien. Este razonamiento tiene por objeto propio, por lo tanto, lo que se ordena a un fin, que asume como su supuesto. Sin embargo, que el fin sea el principio del que se parte supone que también proporciona una orientación y un sentido al proceso deliberativo, pudiendo delimitar el terreno en el que se desarrolla. El razonamiento deliberativo compara diferentes posibilidades, sopesa las consecuencias esperables y, a la luz de estas consideraciones, determina el curso de acción más conveniente para la consecución de los fines deseados. A pesar de que la deliberación trata con los elementos que pueden conducir a la consecución del

fin deseado (τὰ πρὸς τὸ τέλος), el proceso de razonamiento implica una determinación del fin en la medida en que lo considera en función de las circunstancias concretas en las que se encuentra el agente y en las que necesariamente deberá realizar sus acciones. El que actúa, por tanto, delibera adaptando el fin a su propia situación hasta alcanzar los elementos efectivamente realizables por él. Por eso el término de la deliberación es una elección (προαίρεσις): un deseo deliberado (βουλευτική ὄρεξις) de cosas a nuestro alcance.

Esta forma de razonamiento es la función de la parte intelectual del alma que Aristóteles denomina ‘calculadora’ (τὸ δὲ λογιστικόν). La virtud dianoética de la prudencia permite el ejercicio excelente de esta función, es decir, calcular (λογίζεται) y deliberar (βουλευέται) bien (εὖ). Pero la buena deliberación (εὐβουλία) no es solo eficacia y, aunque no se produce sin ella, no puede confundirse con la destreza (δεινότης). Lo que hace recta la buena deliberación es que permite alcanzar un bien por medio de razonamientos verdaderos y en un tiempo adecuado. En la noción de prudencia está incluida, por tanto, además de la eficacia de la deliberación, la cualidad moral de los fines. Esto es lo que explica que la prudencia esté íntimamente vinculada (συζεύγνυμι) también con la virtud ética.

La prudencia, además, es una virtud intelectual práctica, es decir, cuya finalidad no es el conocimiento mismo sino la acción. Por eso la prudencia es la virtud que permite al hombre bueno conocer con verdad lo que tiene que hacer. Como virtud del alma intelectual, la prudencia permite el acceso a la verdad, pero en el ámbito práctico, y para que haya acción, es necesaria también la participación del deseo, por lo que la verdad práctica (ἀλήθεια πρακτική) tiene en consideración también la cualidad del deseo. En esta noción se articulan, por tanto, las dos formas de virtud, y este encuentro entre la rectitud del deseo y la verdad de la razón es lo que da lugar a que la elección sea buena (ἡ προαίρεσις σπουδαία). La relación entre los conceptos de virtud ética y prudencia es un reflejo de la importancia de ambos aspectos en la realización de las buenas acciones, ya que la buena conducta (εὐπραξία) no puede alcanzarse sin que el deseo tenga como objeto lo que es un bien y, a la vez, la razón práctica que supone la prudencia determine con verdad los medios que permiten su realización en el mundo.

Actuar bien es lo que puede proporcionar al animal racional la posibilidad de alcanzar una vida plena (εὐδαιμονία) y el desarrollo de su función propia como ser humano, y la virtud humana (ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετή), que implica la excelencia tanto de la razón como del deseo, es la disposición habitual (ἔξις) que permite al hombre alcanzar su verdadera plenitud (τέλος).

SEGUNDA PARTE: CIENCIA

INTRODUCCIÓN: El concepto aristotélico de ciencia (ἐπιστήμη)

La palabra ἐπιστήμη se traduce tradicionalmente como ‘ciencia’¹ aunque, como se ha indicado ya, el uso de los términos epistemológicos por parte de Aristóteles presenta variaciones² que dificultan la continuidad de una única traducción en todos los textos. La ἐπιστήμη en la gnoseología aristotélica es una forma de conocimiento que resulta de la actividad de la parte del alma que tiene λόγος y, más concretamente, de lo que Aristóteles denomina τὸ ἐπιστημονικόν. Tal y como se ha mencionado anteriormente, esta capacidad del alma racional permite el conocimiento de un determinado tipo de objetos: aquellos «cuyos principios no pueden ser de otra manera» (αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως εἶναι).³ Así, hablando en sentido estricto (ἀκριβολογέομαι),⁴ la ciencia es el juicio (ὕποληψις) sobre lo universal y necesario (περὶ τῶν καθόλου καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης).⁵ Pero además, Aristóteles se refiere a la ciencia como una ἔξις de la inteligencia discursiva (διάνοια) que permite conocer la verdad,⁶ razón por la cual se encuentra entre las virtudes dianoéticas que se estudian en el libro VI de la *Ética Nicomáquea*. Asimismo, en tanto que excelencia cognitiva, la capacidad intelectual del alma que permite la contemplación y el conocimiento de lo inteligible universal y necesario se define como ‘disposición apodíctica’ (ἔξις ἀποδεικτική).⁷ Para analizar la noción aristotélica de ciencia es necesario, por tanto, hacer referencia a su teoría de la demostración (ἀπόδειξις).

¹ Algunos traductores se decantan por ‘knowledge’ (Kiefer) o ‘systematic knowledge’ (Broadie). La correspondencia entre el concepto de conocimiento y la noción aristotélica de ἐπιστήμη, sin embargo, ha sido objeto de discusión entre los especialistas y, desde la publicación de un influyente artículo por parte de Burnyeat, algunos traductores al inglés prefieren optar por ‘understanding’. Burnyeat sostiene que la noción aristotélica de ἐπιστήμη no puede interpretarse como ‘justified true belief’, que es como en la tradición analítica se define el conocimiento, aunque esta posición también ha sido contestada desde la propia filosofía analítica. Cf. Leshner, 2001, p. 47; Kiefer, 2007, p. 6.

² A este problema hace alusión también Barnes en su comentario a *An. post.* I 1, 71b 9, señalando que es especialmente claro en el caso de algunos verbos relacionados con el conocimiento científico como γινώσκειν, εἰδέναι, ἐπίστασθαι.

³ *EN* VI 1, 1139a 6-8.

⁴ *Ib.* VI 3, 1139b 21-22.

⁵ *Ib.* VI 6, 1140b 30-31.

⁶ *Ib.* VI 6, 1140a 3-5.

⁷ *Ib.* VI 3 1139b 32.

Aristóteles lleva a cabo un análisis detallado del concepto de ciencia y de su relación con la demostración en los *Analíticos Posteriores*⁸, donde define la demostración (ἀπόδειξις) como un tipo de silogismo (συλλογισμὸς), en concreto, como un silogismo científico (συλλογισμὸς ἀποδεικτικός), es decir, aquel que, en virtud de las características de sus premisas, proporciona un cierto tipo de conocimiento: ciencia demostrativa (ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη).⁹ La teoría del silogismo que se encuentra recogida tanto en *Analíticos Anteriores* como *Analíticos Posteriores* es una de las contribuciones más originales de Aristóteles¹⁰ a la Historia de la Filosofía, y se presenta no como una ciencia propiamente dicha, sino como un instrumento provechoso para otras ciencias. Se trata, por tanto, de un camino (ὁδὸς) útil «para todos los casos (...) tanto en lo tocante a la filosofía como a cualquier arte o disciplina,¹¹ ya que es válido para diferentes tipos de razonamientos. La finalidad reconocida de los estudios aristotélicos sobre lógica que componen el *Organon* es triple: en primer lugar, capacita para producir razonamientos; además, permite encontrarlos y, finalmente, proporciona un método para examinar los argumentos y razonamientos ya producidos mediante las figuras.

Los elementos básicos que configuran la lógica aristotélica son el término (ὄρος) y la proposición (πρότασις).¹² La combinación de las proposiciones da lugar, a su vez, a un silogismo, es decir, un «enunciado en el que, sentadas ciertas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de lo ya establecido por el [simple hecho de] darse esas cosas». ¹³ Todo silogismo se forma siempre a través de alguna figura (σχῆμα),¹⁴ es decir, la forma en la que se presentan las tres proposiciones que configuran el silogismo y que indica, además, la relación que se establece entre ellas. Así, por ejemplo, el célebre silogismo en *Barbara* se configura a partir de dos premisas que contienen un término en común (el denominado término medio) que es el

⁸ Como ha señalado Nussbaum (1978, p. 111) el contenido de los *Analíticos Posteriores* puede interpretarse de dos maneras: por una parte, puede considerarse que Aristóteles presenta en esta obra una descripción del método que permite la adquisición del conocimiento científico. Pero, por otra parte, puede entenderse también que lo que se encuentra en esta obra es, en realidad, el modelo formal según el cual deben presentarse los resultados obtenidos por la investigación científica. Este segundo aspecto es especialmente importante para la teoría aristotélica de la ciencia porque, como ha mostrado Vigo (2002, p. 382), vincularía esta obra de Aristóteles con el proceso de justificación del conocimiento más que con el método de adquisición de nuevas verdades. Consideramos que en este sentido es especialmente relevante el trabajo de Ross (1995, p. 43-45) que muestra cómo ambos aspectos son esenciales en la noción aristotélica de ciencia. Puede encontrarse un resumen de esta problemática en Conderana 1999, p. 58 y ss.

⁹ *An. post.* I 2, 71b 17-19.

¹⁰ El propio Aristóteles afirma la originalidad de su investigación «sobre el razonar» (περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι) en las últimas líneas del *Organon* (*SE* 34 184a 8-184b 8).

¹¹ «κατὰ πάντων ἢ αὐτῆ καὶ περὶ φιλοσοφίαν καὶ περὶ τέχνην ὅποια οὖν καὶ μάθημα» *An. pr.* I 30, 46a 3-4.

¹² Definida como «λόγος καταφατικός ἢ ἀποφατικός τινὸς κατὰ τινὸς» *Ana. pr.* I 1, 24a 16-17.

¹³ «ἔστι λόγος ἐν ᾧ τε θεντων τιμῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι» *An. pr.* I, 24b, 18-20.

¹⁴ *An. pr.* I 23, 40b 21-22.

que permite el enlace de los dos extremos que se da en la conclusión. En cada una de estas figuras Aristóteles distingue, además, diferentes modos válidos de razonamiento,¹⁵ pero únicamente en la primera figura es posible formar un silogismo perfecto (τέλειον), es decir, un silogismo cuya validez es evidente y «no necesita de otra cosa».¹⁶ En el resto de las figuras todo silogismo es imperfecto (ἀτελεῖ), por lo que su validez depende de su convertibilidad a la primera figura. Sin embargo, lo que caracteriza específicamente al tipo de silogismo que puede llamarse *demonstración* son las premisas de las que parte, puesto que estas han de ser verdaderas (ἀληθῶν εἶναι), primeras (πρώτων), inmediatas (ἀμέσων) anteriores (προτέρων) y causales (αἰτίων) respecto de la conclusión.¹⁷

A partir de esta noción de demostración se construye el concepto de ciencia *stricto sensu*, es decir, la ciencia demostrativa o apodíctica. Esta forma de conocimiento investiga acerca de un género (τὸ γένος) que constituye el sujeto (τὸ ὑποκείμενον) del cual la demostración indica las afecciones (τὰ πάθη) o accidentes en sí (τὰ καθ' αὐτὰ συμβεβηκота)¹⁸ que se dan de manera necesaria y universal, es decir, son acerca de todo (κατὰ παντός) y en sí (καθ' αὐτά).¹⁹ De acuerdo con el planteamiento aristotélico, la ciencia parte de un conjunto de ἀξιώματα (algunos comunes a todas y otros propios de cada disciplina) y, por medio de la demostración (δι' ἀποδείξεως εἰδέναι),²⁰ llega a una conclusión (τὸ συμπέρασμα) acerca de estas afecciones que se dan en el género.²¹ La ciencia demostrativa puede, además, hacer uso de otros elementos como las hipótesis o suposiciones (ὑπόθεσις),²² los postulados (αἴτημα)²³ o las definiciones (ὄροι).²⁴ El conocimiento así constituido forma una ciencia que es «universal y [se forma] a través de [proposiciones] necesarias».²⁵ Esta idea de la universalidad y la necesidad como rasgos específicos del conocimiento científico demostrativo aparece repetidamente en la obra de Aristóteles,²⁶ y supone el fundamento, en primer lugar, de la tesis

¹⁵ Las relaciones que se establecen entre los términos de la premisa en cada uno de estos modos válidos de razonamiento dieron lugar, en época medieval, a la nomenclatura por la que tradicionalmente se los conoce (*Barbara, Celarent, Darii, Ferio*, etc.).

¹⁶ *An. pr.* I 1, 24b 22-26.

¹⁷ *An. post.* I 2, 71b 19-22.

¹⁸ *Ib.* I 7, 75a 42-75b 2.

¹⁹ *Ib.* I 4, 73b 26-27 y ss.

²⁰ *Ib.* I 2, 71b 17.

²¹ *Ib.* I 10, 76b 11-16.

²² *Ib.* I 10, 76b 27-29.

²³ *Ib.* I 10, 76b 32-34.

²⁴ *Ib.* I 10, 76b 35-37.

²⁵ «ἢ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων» *An. post.* I 33, 88b 31.

²⁶ Por ejemplo: *Metaph.* V 5, 1015b 7-8; XIII 10, 1086b 33-37; *EN* VI 6, 1140b 30-31.

según la cual no hay ciencia del particular que es, de hecho, objeto de percepción²⁷ y, en segundo lugar, del principio según el cual no hay ciencia del accidente.²⁸

Esta breve exposición del concepto aristotélico de ciencia no pretende proporcionar un análisis exhaustivo, sino mostrar únicamente sus líneas generales. Además, la teoría aristotélica del conocimiento científico tiene implicaciones de muy diverso tipo y puede relacionarse con varios aspectos de su filosofía. Sin embargo, para el tema de esta investigación, es especialmente relevante su vinculación con una tesis fundamental de la teoría del conocimiento. Ya se ha hecho referencia a la teoría gnoseológica aristotélica según la cual lo que posibilita el conocimiento (ἡ γνῶσις ὑπάρχει)²⁹ es la relación de semejanza (ὁμοιότης) que se da entre las cosas (τὰ πράγματα) y las afecciones del alma (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων). Este parentesco (οἰκειότης)³⁰ con los objetos de conocimiento, fundamental para la teoría de la verdad como adecuación, es el que permite al alma «ser de alguna manera todas las cosas»³¹ y tiene su fundamento en la naturaleza, es decir, no es fruto de una mera convención. El aspecto que se quiere destacar ahora es que esta tesis explica también que la epistemología aristotélica diferencie entre tipos de conocimiento de acuerdo con sus objetos. Así, por ejemplo, la distinción entre lo sensible (τὰ αἰσθητά) y lo inteligible (τὰ νοητά)³² da lugar a dos formas de conocimiento, de modo que la percepción o sensación (τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι), que consiste en verse afectado (πάσχειν) por lo sensible (τὸ αἰσθητόν)³³ es diferente del inteligir (τὸ νοεῖν), que supone padecer (πάσχειν) el influjo de lo inteligible (τὸ νοητόν).³⁴ Es, por tanto, la tesis de la semejanza entre el objeto y el conocimiento lo que fundamenta que Aristóteles distinga las partes del alma en función de sus objetos,³⁵ diferenciando así, como se ha visto ya, entre las partes *científica* (τὸ ἐπιστημονικόν) y *calculadora* (τὸ λογιστικόν).³⁶

²⁷ «(...) la sensación lo es de los singulares» (τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἢ αἰσθησις) *An. post.* I 18, 81b 6.

²⁸ «sobre [lo que es] accidentalmente no es posible estudio alguno acerca de ello» (περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς λεκτέον, ὅτι οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ θεωρία) *Metaph.* VI 2, 1026b 2-3.

²⁹ *EN* VI 1, 1139a 8-11.

³⁰ *Ib.* VI 1, 1139a 10-11.

³¹ «ἢ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα» *De an.* III 8, 431b 21.

³² *Ib.* III 8, 431b 21-22.

³³ *Ib.* II 11, 424a 1-5.

³⁴ *Ib.* III 4, 429a 13-15.

³⁵ *EN* VI 1, 1139a 8-11. Cf. Hardie, 1968, p. 221.

³⁶ *EN* VI 1, 1139a 4-8.

Esta tesis epistemológica se puede poner en relación con el concepto aristotélico de ciencia para postular el principio, al cual se volverá también en el tercer capítulo, según el cual **son las características ontológicas del objeto las que determinan la clase de conocimiento posible**. Esta idea fundamental de la teoría aristotélica del conocimiento ha sido estudiada por G. Anagnostopoulos,³⁷ quien la denomina «tesis de la congruencia»³⁸ y afirma que implica la relación entre las características formales de las explicaciones que proporcionan las distintas disciplinas, por una parte, y las características materiales de sus objetos de investigación, por otra.

Aplicada al caso del conocimiento científico, esta tesis supone que las características epistemológicas propias de la ciencia demostrativa dependen a su vez de las características ontológicas de su objeto de conocimiento, por lo que la ciencia puede proporcionar un saber necesario y universal porque así lo permite su objeto. Por eso solo lo que es necesario (ἀναγκαῖον) y universal (καθόλου), es decir, lo que es en todo caso (τὸ κατὰ παντός) y *per se* (τὸ καθ'αὐτό),³⁹ constituye un objeto adecuado para esta forma de ciencia (ἐπιστημὴ ἀπλῶς). Se trata, por tanto, de un conocimiento que es válido únicamente para conocer aquello que es necesario (ἀναγκαῖον)⁴⁰ y que «es imposible que se comporte de otra manera» (ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν). Estas características del objeto de conocimiento son las que permiten al silogismo demostrativo obtener un tipo de conocimiento que se caracteriza por su *estabilidad*⁴¹ y del que se puede tener certeza apodíctica.

Estas características han llevado a los investigadores a considerar que la ciencia demostrativa que presenta Aristóteles en los *Analíticos* tiene como modelo la matemática,⁴² especialmente la geometría tal y como aparece en los *Elementos* de Euclides, obra posterior pero que recoge una larga tradición de tratados similares hoy perdidos que, con toda

³⁷ Anagnostopoulos, 1994, p. 140. El reconocimiento por parte de Aristóteles de que la diversidad en las características de los objetos supone una diferencia epistemológica entre las distintas disciplinas ha sido señalado por otros investigadores. Por ejemplo, Hardie (1968, p. 221) se refiere a ella afirmando que «the difference of object involves a difference of faculty, since knowledge depends on 'a certain likeness or kinship' between the mind and its objects».

³⁸ Anagnostopoulos (1994, p. 141) afirma que esta tesis también puede encontrarse en la filosofía platónica, haciendo referencia a pasajes del *Timeo* y la *República*. Cf. Hardie, 1968, p. 221.

³⁹ *Metaph.* VI 2, 1027a 20.

⁴⁰ *An. post.* I 4, 73a 21-23.

⁴¹ Cf. Aubenque, 2008, p. 177.

⁴² Boeri (2007 p. 30) afirma acerca de la matemática que «es la única disciplina científica que procede según el primer modo de la primera figura (que es la más científica por ser la única en la que las premisas y conclusión son universales y afirmativas) y por ser además una ciencia en la que lo necesario puede ser claramente identificado con 'lo eterno' y, por tanto, con lo que no puede ser de otra manera». Cf. Lloyd, 1987, p. 291.

probabilidad, Aristóteles llegó a conocer.⁴³ Por otra parte, las estrictas condiciones que Aristóteles impone a esta forma de conocimiento fundamentan también una interpretación⁴⁴ de esta concepción de la ciencia como un modelo ideal de ἐπιστήμη que funciona como «paradigma»⁴⁵ válido para la matemática y para el conocimiento «incondicional»,⁴⁶ pero que no puede aplicarse al resto de las ciencias. Algunos intérpretes señalan, incluso, que el modelo es en realidad «inalcanzable» y que, de hecho, Aristóteles mismo no se atiene a él en su propia práctica científica.⁴⁷ En este sentido es destacable también que la ciencia demostrativa no es el único conocimiento capaz de alcanzar lo verdadero que reconoce Aristóteles, siendo el ejemplo más claro el del conocimiento de los principios puesto que no pueden demostrarse.⁴⁸

Estas cuestiones conducen a reconocer la necesidad de *ampliar* la noción de ἐπιστήμη en función de tres aspectos: en primer lugar, en lo que se refiere al *objeto* que puede conocerse mediante τὸ ἐπιστημονικόν; en segundo lugar, en lo que respecta al *método* por el cual puede adquirirse el conocimiento considerado científico; por último, es necesario también tener en consideración las implicaciones que supone el *fin* buscado por la adquisición del conocimiento científico.

⁴³ Cf. Euclides. *Elementos. Introducción de Luis Vega*. Madrid: Gredos, 1991, p. 21. Cf. Ross, 1995, p. 43; Calvo, 2001, p. 18; Boeri, 2007, p. 30.

⁴⁴ Un resumen de esta cuestión puede encontrarse en Barnes, 1975, pp. 65-66.

⁴⁵ Karbowski, 2019, p. 72.

⁴⁶ Reeve, 1992, p. 8.

⁴⁷ Conderana, 1999, p. 56.

⁴⁸ Cf. *An. post.* I 9. También los capítulos finales del segundo libro de los *Analíticos Primeros* (caps. 23, 24, 25, 26) presentan otras formas de razonamiento y argumentación.

1. EL OBJETO DE LA CIENCIA

Si se tiene en cuenta la tesis epistemológica que vincula las características ontológicas del objeto con el tipo de conocimiento que puede obtenerse, entonces parece claro que el empleo de la ciencia en sentido estricto resulta del todo inadecuado para el conocimiento de ciertos ámbitos de la realidad. Ejemplo de esto es la investigación de la naturaleza,¹ ya que la regularidad que se puede encontrar en los fenómenos naturales no puede identificarse con la necesidad apropiada para el conocimiento apodíctico, sino que se corresponde con lo que Aristóteles denomina mediante la expresión ‘ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ’, que suele traducirse como ‘lo que sucede en la mayor parte de los casos’² o ‘la mayoría de las veces’.³

Lo que sucede la mayoría de las veces (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)

Aristóteles distingue «entre las cosas que hay»,⁴ en primer lugar, aquellas que pertenecen al ámbito de lo necesario, en segundo lugar, las que son contingentes pero presentan una cierta regularidad y, por último, aquellas que ocurren por accidente. Se trata de una distinción referida primariamente a las cosas (πράγματα, ὄντα) pero cuyo correlato epistemológico explica que la ciencia apodíctica sea adecuada únicamente para el conocimiento del primero de estos tres ámbitos,⁵ es decir, el de las realidades que «se comportan siempre de la misma manera y por necesidad».⁶ A diferencia de estas, aquellas cosas que «no son por necesidad ni siempre, sino la mayoría de las veces»⁷ presentan una serie de rasgos que son fundamentales por determinar la clase de conocimiento que puede obtenerse acerca de estos objetos. En primer lugar, desde el punto de vista de la modalidad, lo que es ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ está vinculado a lo contingente (τὸ ἐνδέχασθαι), por lo que incluye fenómenos como el encanecer con la edad.⁸ La contingencia en la filosofía de Aristóteles está relacionada

¹ Karbowski, 2019, p. 64.

² Boeri, 2007.

³ Esta es la traducción que puede encontrarse, por ejemplo, en la versión de la *Metafísica* de Calvo.

⁴ «ἐπὶ οὖν ἐν τοῖς οὕσι» *Metaph.* VI 2, 1026b 27.

⁵ *Metafísica* VI 2, 1039b 31-32.

⁶ «τὰ μὲν αἰεὶ ὡσαύτως ἔχοντα καὶ ἀνάγκης, (...) τῶ μὴ ἐνδέχασθαι ἄλλως» *Metaph.* VI 2, 1026b 28-29.

⁷ «τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ' αἰεὶ, ὡς δ' ἐπὶ τὸ πολὺ» *Metaph.* VI 2, 1026b 29-30.

⁸ *An. pr.* I 12, 32 b 6-7.

con la materia⁹ y, como ha señalado Aubenque,¹⁰ pertenecen a este plano ontológico tanto los fenómenos naturales como la acción y la producción. Además, desde el punto de vista temporal, lo que se produce la mayor parte de las veces se opone a lo que se da siempre (ἀεί) y es eterno.¹¹ Asimismo, hay un tercer aspecto que conviene tener también en cuenta por su relevancia para el conocimiento: a pesar de ser fenómenos que no son necesarios sino contingentes, lo que caracteriza propiamente al ámbito de lo que se da ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ es su regularidad. Se trata, en efecto, de un orden que está abierto a las excepciones¹² pero en el que, sin embargo, los fenómenos se producen frecuentemente de la misma manera, es decir, con constancia y estabilidad.¹³ Este aspecto es el que tiene consecuencias epistemológicas más relevantes, ya que puede considerarse que, en cierto modo, asemeja el ámbito de lo que se da la mayor parte de las veces a lo necesario, en tanto que lo distingue claramente del tercer elemento de la clasificación aristotélica: lo que se produce como resultado del puro azar.

El concepto aristotélico de ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ guarda una estrecha relación con el de εἰκός,¹⁴ es decir, lo que puede esperarse y es por eso tanto probable como verosímil. Se trata de un término que aparece también en los textos hipocráticos¹⁵ vinculado con los fenómenos que se producen de manera frecuente. En la filosofía aristotélica la relación entre los dos conceptos puede encontrarse, en primer lugar, en los estudios lógicos: la proposición plausible o verosímil (εἰκός) es aquella que se refiere a cuestiones acerca de «lo que se sabe que la mayoría de las veces (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) ocurre así o no ocurre así».¹⁶ La verosimilitud así entendida, como señala Ross¹⁷ en su comentario, se relaciona con una probabilidad reconocida de manera general. Además, esta relación con lo probable aparece confirmada en el contexto del estudio de la argumentación retórica: debido a que la finalidad de este tipo de razonamientos consiste en alcanzar la persuasión, y Aristóteles afirma que las premisas que se forman a partir de lo probable, como los signos o indicios, resultan especialmente útiles ya que permiten

⁹ *Metaph.* VI 2, 1027 a 13-5. Calvo comenta a este respecto que «la materia, en cuanto indeterminada por sí misma respecto de ambos contrarios, constituye la raíz y condición de posibilidad de lo accidental». También Reeve (1992, p. 17) ha estudiado la relación entre materia, necesidad y contingencia.

¹⁰ Aubenque, 2010, p. 105 y ss.

¹¹ Aubenque, 2010, pp. 109-110 nota 262; Mignuci, 1981, p. 178.

¹² Mignuci, 1981, p. 180.

¹³ Esta característica de lo que se produce ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ha sido estudiada por varios autores: Anagnostopoulos, 1994, p. 221; Mignucci, 1981; Reeve, 1992, p. 15; Boeri, 2007; Varela, 2014.

¹⁴ *Rhet.* I 2, 1357 a 34- b 1.

¹⁵ Lloyd, 1987, p. 123.

¹⁶ *An. pr.* II 27, 70a 4-5.

¹⁷ *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A revised text with Introduction and Commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1949, p. 498.

suponer una conexión entre distintos hechos. En ese contexto se encuentra también la afirmación de que «lo probable (εἰκόσ) es lo que sucede la mayoría de las veces, pero no absolutamente, como algunos afirman, sino lo que, tratando de cosas que también pueden ser de otra manera (τὸ περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν), guarda con aquello respecto de lo cual es probable la misma relación que lo universal (τὸ καθόλου) con lo particular (τὸ κατὰ μέρος)».¹⁸ Este vínculo entre los dos conceptos ha dado lugar a algunas interpretaciones¹⁹ de ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ en términos de probabilidad o estadística, lo que, por otra parte, también ha recibido críticas.²⁰ A pesar de que lo que se da la mayor parte de las veces es también εἰκόσ, y que este término recoge un aspecto que se refiere a la probabilidad del fenómeno, consideramos que entender el concepto aristotélico de ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ como probabilidad corre el peligro de incurrir en un serio anacronismo debido a las connotaciones precisas que este concepto conlleva en la actualidad. En este sentido nos parece más adecuada una aproximación al concepto en términos de regularidad y estabilidad, especialmente si se vincula con el de naturaleza.

El estatuto epistemológico de la física

Estas cuestiones son importantes a la hora de evaluar el estatuto epistemológico²¹ de una forma de conocimiento de la que Aristóteles afirma que es una ciencia: la física. En efecto, entre las obras que configuran el *Corpus aristotelicum*, la *Física* es la dedicada a la ciencia de la naturaleza (περὶ φύσεως ἐπιστήμη) y, más en concreto, al estudio de los seres naturales (τὰ φυσικά), es decir, aquellos entes que, frente a los cuerpos artificiales, se caracterizan por tener el principio de movimiento en sí mismos. Por eso también los tres últimos libros de la obra investigan los movimientos *naturales*, es decir, aquellos que, a diferencia de los *violentos*, tienen como causa intrínseca la propia φύσις.

Como es sabido, Aristóteles sostiene una concepción teleológica de la naturaleza, es decir, defiende una noción de φύσις que funciona como causa (αἰτία) que opera para un fin (ὡς

¹⁸ *Rhet.* I 2, 1357a 34-1387b 1.

¹⁹ Boeri (2007, p. 38 y ss.) ha estudiado el concepto desde la perspectiva de una «cuantificación de lo probable». Reeve (1992, p. 15), por su parte acuña la expresión «relación probabilizante» (*probabilizing*) para referirse a estos fenómenos. También Henry (2015, p. 171) ha presentado una interpretación en términos casi estadísticos.

²⁰ Por ejemplo Winter, 1997, p. 165.

²¹ Esta cuestión ha sido estudiada por varios autores, entre los que se pueden destacar: Berti, 1989, p. 43 y ss.; Radoilska, 2007, p. 165 y ss.

ἕνεκά του),²² lo que explica que las cosas que pasan por naturaleza (φύσει) sean aquellas que «llegan a un fin movidas por un principio interno».²³

La física antigua dista mucho de la ciencia que lleva hoy su mismo nombre, por lo que es necesaria cierta cautela a la hora de considerar la concepción aristotélica de la disciplina. Para esta investigación el aspecto más relevante de la ciencia de la naturaleza es la relación que se establece entre las características ontológicas del objeto y el tipo de conocimiento que le corresponde. En este sentido, conviene destacar el hecho de que el físico debe estudiar las realidades naturales en tanto que entidades compuestas de materia y forma.²⁴ Esto supone una diferencia fundamental con una ciencia como las matemáticas, cuyo objeto se caracteriza por su inmaterialidad.

En efecto, es la materialidad de las entidades naturales la que explica que esta clase de fenómenos puedan tanto ser como no ser, es decir, su contingencia.²⁵ Ahora bien, de acuerdo con la filosofía aristotélica, lo que se da de acuerdo con la naturaleza (τὸ κατὰ φύσιν) se produce también la mayor parte de las veces (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ).²⁶ Una semilla, por ejemplo, se desarrolla siguiendo el principio de su propia naturaleza la mayor parte de las veces y «si nada se lo impide» (ἂν μὴ τι ἐμποδίση)²⁷.

Esto quiere decir que la naturaleza implica regularidad pero acepta excepciones²⁸ y que los fenómenos que se producen de manera natural (τὸ πεφυκὸς ὑπάρχειν)²⁹ no están regidos por una necesidad absoluta, sino que es posible que no se alcance el fin natural. Como ha señalado C.D.C. Reeve,³⁰ el concepto de *monstruo* (τέραξ) se asocia en Aristóteles a lo que sucede en contra de la naturaleza (παρὰ φύσιν) tal y como esta se desarrolla la mayor parte de

²² *Phys.* II 8, 199b 32-33.

²³ «ὅσα ἀπὸ τινος ἐν αὐτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τι τέλος» *Phys.* II 8, 199b 15-17.

²⁴ En el estudio de la física es especialmente relevante el que la materia y la forma sean dos conceptos inseparables, como lo chato es inseparable de la nariz (*Phys.* II 2, 194a 13).

²⁵ *Metaph.* VII15, 1039b29-30. Cf. *Ib.* VI 1, 1025b26-1026a6.

²⁶ *Phys.* II 8, 199b15-18. Esta relación entre naturaleza y τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ha sido estudiada por varios investigadores entre los que pueden destacarse los trabajos de Mignuci, 1982; Boeri, 2007; Anagnostopoulos, 2014, p. 219. Una lectura diferente a la defendida en este trabajo puede verse en Karbowski, 2019, p. 142.

²⁷ *Phys.* II 8, 199b 17-18.

²⁸ Como ha mostrado Lloyd (1979, p. 51) esta idea no es exclusiva de Aristóteles, sino que puede encontrarse también en otros contextos como el de la medicina antigua. Por su parte, Henry (2015, p. 172 y ss.) ha presentado una clasificación de diferentes tipos de fenómenos ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ utilizando como criterio el tipo de excepciones que pueden producirse.

²⁹ *An. pr.* I 13, 32b 5-7.

³⁰ Reeve, 1992, p. 15.

las veces.³¹ Estas excepciones son una consecuencia del grado de indeterminación (ἀόριστον) que introduce la materia en el mundo sublunar y la consecuente posibilidad de que se produzca una perturbación (ἔκστασις) que obstaculice o impida (ἐμποδίζω) el desarrollo y la consecución de la finalidad natural,³² produciéndose así el *error* (ἀμαρτανόμενος).³³

El que los fenómenos naturales se produzcan *si nada lo impide* y con una regularidad ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, explica también la relación de la naturaleza con la noción de necesidad condicionada. En efecto, Aristóteles distingue entre dos formas de necesidad: la incondicional o necesidad en sentido absoluto (ἀπλῶς), y la que se da de manera condicional o necesidad hipotética (ἐξ ὑποθέσεως), es decir, aquella que depende de una condición.³⁴ Esta segunda noción de necesidad se aplica al ámbito de las cosas en las que hay un «para algo»,³⁵ lo que incluye tanto la naturaleza, debido a la concepción teleológica de la misma que sostiene Aristóteles, como el arte y la acción. Si la finalidad supone una necesidad condicional o hipotética es porque para alcanzar el fin es necesario que se den ciertas cosas, lo que implica que se trata de una necesidad relativa a una condición, es decir, dependiente de otra cosa.³⁶ Es cierto que la finalidad de la naturaleza procede de la concepción de la φύσις como principio organizador inmanente del ser natural,³⁷ a diferencia de lo que sucede con los objetos de producción en los que el principio no es interno sino externo y, sin embargo, algunos de los ejemplos más claros que pone Aristóteles de necesidad condicional se refieren al ámbito de la producción y pueden servir para ilustrar también la necesidad propia de la naturaleza:

³¹ «(...) lo monstruoso es lo propio de lo que es contrario a la naturaleza (*parà phýsin*), aunque no contra la naturaleza tomada en su integridad, sino como lo que sucede en la generalidad de los casos, pero podría hacerlo de otra manera. Y aunque lo monstruoso sucede ciertamente contra este orden (*táxis*) particular, nunca lo hace de cualquier manera al azar, por lo que lo monstruoso parece menor, ya que lo que es *parà phýsin* es en cierto modo *katà phýsin*, es decir, cuando la ‘naturaleza formal’ no ha dominado a la ‘naturaleza material’» *Reproducción de los animales* IV 3-4, 770b9-18. Citado por G. R. de Echandía en su traducción de la *Física* (p. 168 nota 84). Irwin (2000, pp. 106 y ss.) distingue entre dos tipos de regularidad que pueden considerarse ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ: por una parte, lo *frecuente*, ejemplificado por el caso de las personas mayores que, la mayor parte de las veces, suelen encanecer, y que puede establecerse por mera observación de los casos particulares. Lo *normal*, por otra parte, implica un elemento normativo que no se deriva de la observación, y es la noción con la que se vincula el concepto de naturaleza y cuyas excepciones son lo que propiamente constituye un *τέρας*. En sentido estricto, por tanto, solo puede considerarse un *monstruo* aquello que supone una variación de la norma natural. Lloyd (1979, p. 51), por su parte, sostiene que el concepto de lo que se da contrariamente a la naturaleza (*παρὰ φύσιν*) corresponde a lo excepcional, pero esto no implica que se trate de fenómenos cuya causa se encuentre en un dominio externo a la naturaleza. Yarza (2001, p. 84), sin embargo, defiende que «el ámbito de lo ‘*parà phýsin*’ sería más bien el de la contingencia accidental. Los movimientos ‘*parà phýsin*’ pueden ser muchos, es más, son - como lo accidental - indeterminados, indefinidos (*ἀόριστον*)».

³² Cf. Mignuci, 1982, pp. 198-9.

³³ *Phys.* II 8, 199b 2-4.

³⁴ *Ib.* II 9, 199 b 34.

³⁵ «ἐν ὅσοις τὸ ἐνεκά του ἐστίν» *Phys.* II 9, 200a 8.

³⁶ Reeve, 1992, p. 17; Varela, 2014, p. 46.

³⁷ Nussbaum, 1978 p. 177.

«¿Por qué una sierra está hecha así? Con vistas a esto y para esto. Pero aquello para lo cual se ha hecho no se puede cumplir si no está hecha de hierro. Es pues necesario que sea de hierro si ha de ser una sierra y cumplir su función (ἔργον)». ³⁸

Así, del mismo modo, puede decirse que es necesario construir la flauta con caña o madera porque las flautas de piedra no podrían cumplir su función (ἔργον), ³⁹ también Aristóteles recoge ejemplos de acciones en los que se da este tipo de necesidad, como cuando afirma que es necesario beber la medicina para no estar enfermo o hace referencia a un supuesto en el que se necesita viajar a Egina para cobrar un dinero. ⁴⁰

Aunque se trata de un concepto que no está exento de dificultades, ⁴¹ puede afirmarse, siguiendo a M. Winter, ⁴² que la necesidad condicionada funciona en el ámbito de lo natural como un principio de «no interferencia» según el cual la ausencia de impedimentos es suficiente para garantizar la consecución de los fines naturales y el éxito de estos procesos. Esta forma de necesidad es propia del mundo sublunar, ⁴³ y se diferencia de la necesidad incondicionada que corresponde a los seres eternos (αἰδῖος) que no están sujetos al devenir natural ⁴⁴ y cuya necesidad no hace referencia a ningún fin. ⁴⁵ Ahora bien, como ha destacado Anagnostopoulos, ⁴⁶ aunque la necesidad de los fenómenos naturales, que se producen ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, sea condicionada, esto no significa que se trate de sucesos meramente fortuitos (τὸ τυχόν). ⁴⁷ En efecto, tanto la necesidad condicionada como la estabilidad que los caracteriza permite distinguirlos de lo que se produce por accidente o es ἀπὸ τύχης:

«(...) todas las [cosas] que son por naturaleza llegan a ser siempre o en la mayoría de los casos, lo que no sucede en los hechos debidos a la suerte o a la casualidad». ⁴⁸

³⁸ *Phys.* II 9, 200a 10-13.

³⁹ *De part. an.* I 1, 641a 2-3.

⁴⁰ *Metaph.* V 5, 1015 a 20-26.

⁴¹ Natali, 2001, p. 88.

⁴² Winter, 1997, p. 179.

⁴³ Yarza, 2001, p. 102.

⁴⁴ *De part. an.* I 1, 639b 23-26.

⁴⁵ Cf. Varela, 2014, p. 85.

⁴⁶ Anagnostopoulos, 2014, p. 221.

⁴⁷ *Phys.* II 8, 199b 15-17.

⁴⁸ «πάντα τὰ φύσει ἢ αἰεὶ οὕτω γίνεται ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τῶν δ' ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν» *Phys.* II 8, 198b 35-36.

Aristóteles afirma del accidente (συμβεβηκός) que consiste en «aquello que se da en algo, y su enunciación es verdadera, pero no, desde luego, necesariamente ni la mayoría de las veces».⁴⁹ Según el ejemplo que puede encontrarse en la *Física*, encontrar un tesoro cuando se cava la tierra para la siembra es algo que sucede por azar (τὸ τύχον), es decir, es algo que se produce ἀπὸ τύχης o de manera fortuita (τὸ αὐτόματον),⁵⁰ ya que la causa del fenómeno en este caso no puede encontrarse en la naturaleza, sino que es indefinida (ἢ αἰτία ἀόριστος).⁵¹ Así, aunque lo que es ἀπὸ τύχης tiene en común con lo que se da la mayor parte de las veces el pertenecer a lo que es admisible que se produzca o no⁵² y que, por tanto, no es siempre,⁵³ lo que diferencia un caso de otro es la falta de regularidad (τεταγμένως)⁵⁴ de lo que sucede por azar.

Como ha indicado Aubenque, el concepto aristotélico de συμβεβηκός da cuenta de un plano de la realidad en el que «la infinidad de accidentes posibles de una cosa hace imprevisibles las combinaciones que pueden llegar a resultar de ellos».⁵⁵ De este modo, y retomando la tesis epistemológica de la congruencia entre el objeto y el conocimiento, puede decirse que la falta de estabilidad y regularidad de lo accidental implican la imposibilidad del conocimiento científico,⁵⁶ siendo posible únicamente su percepción sensible.⁵⁷ A su vez, la regularidad ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ de la naturaleza supone una estabilidad *suficiente* como para que Aristóteles afirme que es posible la ciencia de los fenómenos naturales.⁵⁸

Esta forma de conocimiento no es resultado de demostraciones que se rigen con necesidad absoluta, pero esto no quiere decir, como ha mostrado Berti,⁵⁹ que la ciencia que estudia la naturaleza pueda considerarse que tiene un grado *inferior* de necesidad, sino que se

⁴⁹ «συμβεβηκός λέγεται ὃ ὑπάρχει μὲν τι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μόντοι οὐτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτε [ὡς] ἐπὶ τὸ πολὺ» *Metaph.* V 30, 1025a 14-15.

⁵⁰ De Echandía traduce el término como ‘casualidad’. Ross, por su parte, sostiene en su comentario que pueden encontrarse dos sentidos de τὸ αὐτόματον en el segundo libro de la *Física*: por una parte, el que aparece en los capítulos 4 y 5, que corresponde a un uso genérico y que propone traducir como ‘chance’ al incluir también el concepto de τύχη (*luck*). Por otra parte, en el capítulo 6 Ross afirma que el término tendría un sentido específico, cuya traducción se correspondería con el término inglés ‘random’, y que se podría diferenciar de la noción de τύχη. Como ha mostrado Varela (2013, p. 76 nota 5) esta noción se asocia en Aristóteles a lo que se produce en vano, como una piedra que al caer produce una herida.

⁵¹ *Phys.* I 5, 196b 27-29. Cf. *Rhet.* I 10, 1369a 32-35; *Metaph.* V 30, 1025a25.

⁵² *An. pr.* I 13, 32b 5-7.

⁵³ *Rhet.* I 10, 1369a 32-35.

⁵⁴ *Íd.*

⁵⁵ Aubenque, 2010, p. 122.

⁵⁶ *Metaph.* VI 2, 1026b 4-5.

⁵⁷ Yarza, 2001, p. 81.

⁵⁸ Aubenque, 2010, p. 30.

⁵⁹ Berti, 1989, p. 49.

trata de una necesidad diferente: la que le corresponde al tipo de objetos de los que se ocupa. De este modo, las demostraciones apropiadas al ámbito de la naturaleza tienen validez adecuada para la mayor parte de los casos,⁶⁰ lo que explica, además, que lo que se encuentra en la obra de Aristóteles no se ajuste al modelo de ciencia apodíctica que se presenta en los *Analíticos*, sino que se trata de una investigación en la que destacan elementos ajenos a la ciencia demostrativa en sentido estricto como el uso del denominado ‘método dialéctico’⁶¹ del que pasamos a ocuparnos a continuación.

⁶⁰ Cf. Boeri, 2007 p. 43; Radoilska, 2007 p. 165; Varela, 2014, p. 84.

⁶¹ Este aspecto ha sido estudiado especialmente por Berti (1989 p. 54 y ss), quien habla de un «uso científico del método dialéctico».

2. EL MÉTODO DE LA CIENCIA

Como se ha visto ya, el concepto de ciencia apodíctica está vinculado directamente con la noción de demostración, la cual consiste en un silogismo que, gracias al tipo de premisas de las que parte, es capaz de proporcionar un conocimiento necesario y universal. Esta no es, sin embargo, la única forma de razonamiento que se encuentra en las obras de Aristóteles relacionada con la ciencia. La noción de ciencia demostrativa que puede ajustarse a una disciplina como la matemática no es, sin embargo, la que se encuentra en obras como la *Metafísica*, la *Física* o los propios tratados éticos, textos en los que se utilizan procedimientos metodológicos muy diferentes de los silogismos perfectos de la primera figura. Un ejemplo claro de este tipo de metodología es el que representa la dialéctica, cuyo análisis puede ilustrar la práctica científica desarrollada por el propio Aristóteles en sus investigaciones.¹

El método dialéctico

A pesar de que Aristóteles no ofrece en su obra una definición clara de la dialéctica² ni tampoco utiliza explícitamente la expresión ‘método dialéctico’,³ con este término se hace referencia al tipo de argumentación que aparece descrito y estudiado principalmente en *Los Tópicos*.⁴ La dialéctica en época de Aristóteles consistía en una práctica de la discusión que generalmente tenía lugar en un contexto público y en el que cada uno de los participantes desempeñaba un papel muy preciso: uno era el encargado de preguntar (ὁ ἐρωτῶν), mientras que el otro debía responder (ὁ ἀποκρινόμενος).⁵ Este debate comenzaba con el planteamiento de un problema acerca de temas controvertidos, es decir, acerca de los cuales había división de opiniones.⁶ El problema sobre el que trataba la discusión dialéctica se planteaba en forma de una alternativa entre dos tesis contradictorias ($A \vee \neg A$),⁷ y a lo largo de la discusión el

¹ Berti (1993, p. 439) ha defendido que el método dialéctico es el utilizado por Aristóteles en la *Física*, en la ciencia política y en el libro α de la *Metafísica*.

² Aubenque, 2008, p. 216.

³ Devereux, 2015, p. 136.

⁴ Aunque puede distinguirse entre la exposición que hace Aristóteles de la práctica de la disputa dialéctica y del método dialéctico de investigación, consideramos, siguiendo a Conderana (1999, p. 136), que no se trata de dos metodologías incompatibles sino que ambas pueden considerarse formas de dialéctica.

⁵ Cf. Berti, 1989, p. 19 y ss.; Devereux, 2015, p. 131; Karbowski, 2019, p. 22 y ss.

⁶ *Top.* I 11,104b 3-5.

⁷ *Ib.* I 4, 101b 29-36.

participante cuyo papel consistía en responder debía mantener una tesis y defenderla, mientras que quien preguntaba tenía que tratar de refutar esta tesis obligando a su oponente a contradecirse. Este proceso se desarrollaba a través de la formulación de preguntas que admitían como respuesta ‘sí’ o ‘no’ y que se regulaban de manera concreta.⁸ Es interesante destacar que se trataba de un ejercicio de racionalidad gobernado por reglas y al que Aristóteles vincula el uso de un tipo específico de razonamiento: el silogismo dialéctico (συλλογισμὸς διαλεκτικὸς). Esta forma de razonamiento es definida en virtud de sus premisas, ya que los silogismos dialécticos son aquellos que razonan a partir de ἔνδοξα,⁹ es decir, a partir de aquellas cosas «que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados».¹⁰

Las premisas del razonamiento dialéctico lo diferencian específicamente del silogismo que puede dar lugar a una demostración apodíctica,¹¹ pero esto no lo convierte en un παραλογισμὸς, es decir, un razonamiento desviado o falaz construido a partir de supuestos que no son verdaderos.¹² Tampoco puede confundirse el razonamiento dialéctico con el συλλογισμὸς ἐριστικὸς,¹³ esto es, el que parte de premisas que parecen ἔνδοξα pero no lo son, o que, partiendo de ἔνδοξα, no es propiamente un silogismo.

La utilidad que Aristóteles asigna a la dialéctica en *Los Tópicos* es triple: por una parte, puede servir para ejercitarse (πρὸς γυμνασίαν),¹⁴ esto es, para practicar el debate;¹⁵ además, puede utilizarse en los propios encuentros o debates (πρὸς τὰς ἐντεύξεις)¹⁶ y, por último, es útil para los conocimientos filosóficos (πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας).¹⁷ Esta relación entre dialéctica y filosofía ha sido ampliamente discutida por los comentaristas y, siguiendo a J. Karbowski,¹⁸ las principales posiciones al respecto pueden dividirse en tres grupos: en primer lugar, las de aquellos que consideran que la dialéctica es el método de la filosofía,

⁸ Sobre el procedimiento de las preguntas y respuestas en la práctica dialéctica puede verse: Karbowski 2019, pp. 22-24.

⁹ «διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος» *Top.* I 1, 100a 29-30. Las características de la premisa dialéctica han sido estudiadas en profundidad por Conderana (1999, p. 92 y ss) y, más recientemente, por Karbowski (2019 p. 27).

¹⁰ «ἐνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις» *Top.* I 1, 100b 21-23.

¹¹ *Ib.* I 1, 100a 27-100b1.

¹² *Ib.* I 1, 101a 6-15.

¹³ *Ib.* I 1., 100b 24-26

¹⁴ *Ib.* I 2, 101a 27.

¹⁵ Karbowski, 2019, p. 36.

¹⁶ *Top.* I 2, 101a 27.

¹⁷ *Ib.* I 2, 101a 27-28.

¹⁸ Karbowski, 2019, p. 21; cf. Devereux, 2015, p. 134.

especialmente en lo que respecta a la adquisición de los primeros principios. En segundo lugar, se ha considerado que la dialéctica, sin ser el método propio de la filosofía, puede desempeñar algún papel en su desarrollo. Por último, se pueden distinguir aquellas posiciones que asignan a la dialéctica un papel puramente marginal en la investigación filosófica.

La dificultad fundamental a la que se enfrenta la asociación de la filosofía con la dialéctica se encuentra en que, en numerosos pasajes, Aristóteles parece vincular la demostración con la filosofía en oposición explícita a la dialéctica. Efectivamente, Aristóteles afirma repetidamente que los razonamientos demostrativos son conforme a la verdad (κατ'ἀλήθειαν), mientras que los dialécticos se adecuan a la opinión (κατὰ δόξαν).¹⁹ Esta distinción entre verdad y opinión es también la que fundamenta que el proceder (ὁδός) adecuado para la filosofía (φιλοσοφία), pero también para cualquier otro arte (τέχνη) o disciplina (μάθημα), sea para Aristóteles el razonamiento conforme a la verdad (κατὰ ἀλήθειαν),²⁰ es decir, el que parte «de lo que está bien perfilado que se da en verdad».²¹ En cambio, el razonamiento que parte de «proposiciones opinables»,²² es decir, el dialéctico, aparece como un método inadecuado para tratar las cuestiones filosóficas: «Así, pues, con relación a la filosofía, hay que tratar acerca de estas cosas conforme a la verdad, mientras que, en relación a la opinión, se han de tratar dialécticamente».²³

Este hecho ha sido destacado recientemente por Karbowski,²⁴ quien se ha posicionado en contra de las interpretaciones que le asignan a la dialéctica un rol importante en la filosofía. Para Karbowski, la dialéctica y la filosofía suponen dos modelos epistemológicos incompatibles,²⁵ por lo que la primera puede, únicamente, desempeñar un papel meramente suplementario en la segunda y facilitar en cierto modo la detección de la verdad.²⁶ Otros intérpretes, sin embargo, conceden una importancia mucho mayor al papel que la dialéctica desempeña en la investigación filosófica. Berti,²⁷ por ejemplo, ha defendido que no puede establecerse una oposición como tal entre verdad y dialéctica, sino que lo que señala Aristóteles es la divergencia existente entre la *intención* del filósofo y la del dialéctico: desde este punto

¹⁹ *An. pr.* II 16, 36-37. Cf. *An. post.* I 18, 81b 17-23; *Top.* I, 14, 105b 30-31.

²⁰ *An. pr.* I 30, 46a 8.

²¹ «ἐκ τῶν κατ'ἀλήθειαν διαγεγραμμένων ὑπάρχειν» *An. pr.* I 30, 46a 8-9.

²² «ἐκ τῶν κατὰ δόξαν προτάσεων» *An. pr.* I 30, 46a 9-10.

²³ «πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ'ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν» *Top.* I 14, 105b 30-31. Cf. *Top.* VIII 11, 162b 5-33.

²⁴ Karbowski, 2019, p. 28-29.

²⁵ Karbowski, *op. cit.*, p. 22.

²⁶ Karbowski, *op. cit.*, p. 6.

²⁷ Berti, 1989, pp. 27-8.

de vista, lo fundamental de la dialéctica es que el razonamiento tiene lugar en un debate y en oposición a otros argumentos, lo que explica que el aspecto bajo el cual se han de considerar las premisas no sea la verdad propiamente dicha, sino el hecho de que sean tesis compartidas y aceptadas, ya que esto es lo esencial para que pueda tener lugar el debate. A juicio de Berti, esto no implica, sin embargo, que las premisas no puedan ser también verdaderas.

A pesar de estas dificultades respecto de la relación de la dialéctica con la verdad, Aristóteles menciona también la filosofía entre las áreas en las que el dominio de la técnica dialéctica puede ser útil.²⁸ Para explicar la utilidad que la dialéctica para la filosofía se tienen en cuenta tres aspectos: en primer lugar, su funcionalidad en el análisis lingüístico; además, su utilidad para el establecimiento de los primeros principios de la ciencia y, por último su papel en el momento *aporético* de la investigación filosófica. El primero de estos aspectos ha sido estudiado por intérpretes como Berti²⁹ y Nielsen,³⁰ quienes han señalado la aproximación dialéctica que puede encontrarse en los análisis aristotélicos de los distintos usos lingüísticos que corresponden a muchos de los términos fundamentales de su filosofía. La utilidad que la dialéctica tiene para la investigación de las cuestiones primeras de la ciencia³¹ es mayoritariamente aceptada por los investigadores,³² aunque también cuenta con algunos posicionamientos en contra.³³ Es, sin embargo, la tercera de las utilidades señaladas la que resulta de mayor interés para esta investigación.

El método aporético

El denominado método aporético³⁴ que se asocia con la dialéctica³⁵ es un procedimiento que consta de tres partes: el establecimiento de los φαινόμενα, el desarrollo de las ἀπορίαι y, por último, la resolución de las dificultades. El texto en el que se considera que Aristóteles lo presenta es el siguiente:

²⁸ *Top.* I 2, 101b 27-28.

²⁹ Berti, 1989, p. 40.

³⁰ Nielsen, 2015, p. 32.

³¹ «πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην» *Top.* I 2, 101a 36-37.

³² Por ejemplo: Berti, 1989 p. 38; Reeve, 1992, p. 34; Conderana, 1999, p. 99; Aubenque, 2008 p. 218.

³³ Especialmente: Karbowski, 2019, p. 19; pp. 39-41.

³⁴ La denominación por parte de los especialistas del procedimiento aporético presenta variaciones. Así, en ocasiones se habla de método *diaporético* o *diaporemático*. En el contexto de la filosofía analítica se suele utilizar el término *endoxic method* o, incluso se ha llegado a hablar de *method of Common Sense* (cf. Barnes, 1980, p. 495).

³⁵ Berti, 1990, p. 36. En contra de esta asociación se posiciona Devereux, 2015.

«Como en los demás casos, deberemos establecer los hechos observados y resolver primeramente las dificultades que ofrezcan, para probar después, si es posible, todas las opiniones generalmente admitidas sobre estas afecciones, y, si no, la mayoría de ellas y las principales, pues si se resuelven las dificultades y quedan en pie las opiniones generalmente admitidas, la demostración será suficiente».³⁶

1. Establecimiento de los φαινόμενα:

El primer momento del método consiste en establecer (τιθεναί) los φαινόμενα. Este término procede del verbo ‘φαίνεσθαι’ y presenta una ambigüedad en su significado que ha dado lugar a una discusión acerca de su interpretación: φαίνεσθαι es tanto lo que se hace patente a los sentidos como lo que a alguien le parece. Por eso en algunos casos ‘φαινόμενος’ se interpreta en términos de observaciones empíricas que suponen una evidencia que procede de la percepción,³⁷ pero también, como se ha visto previamente en el caso del bien, se puede considerar que representa lo que es aparente en oposición a lo real o verdadero.³⁸ Esta ambigüedad queda recogida en algunas traducciones, como la de Barnes³⁹ por ‘the things that seem to be the case’ o la de Nussbaum⁴⁰ por ‘appearances’, aunque en el contexto metodológico el término se traduce en muchas ocasiones por ‘hechos observados’.⁴¹

La publicación de un influyente artículo de J. Owen⁴² ha dado lugar a un intenso debate acerca de la correcta interpretación del sentido de ‘φαινόμενα’ en el método de investigación al que se refiere Aristóteles. La tesis de Owen reconoce la ambigüedad del término también en el contexto metodológico, de modo que propone distinguir dos sentidos de ‘φαινόμενον’: por una parte, el que hace referencia a los datos empíricos⁴³ y que Owen denomina ‘perceptual phainomena’⁴⁴ y, por otra parte, puede distinguirse otro uso del término en el que equivale a ‘τὰ ἔνδοξα’ y a ‘τὰ λεγόμενα’.⁴⁵ Interpretado de este modo, el momento del método en el que

³⁶ «δεῖ δ' ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλείστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἶη ἱκανῶς» *EN VII 1, 1145b2-7*.

³⁷ Reeve, 1992, p. 34.

³⁸ Cf. Nussbaum, 1986, p. 241.

³⁹ Barnes, 1980, p. 490.

⁴⁰ Nussbaum, 1986, p. 240.

⁴¹ Así traducen, por ejemplo, Araujo y Marías (*EN VII 1, 1145b 2*). La traducción de Ross por ‘observed facts’ es paradigmática en este sentido.

⁴² Owen, 1961.

⁴³ En este sentido, por ejemplo, Natali (1997, p. 251) ha resaltado la importancia que tienen los φαινόμενα en las investigaciones físicas en tanto que aquello que es evidente al observador.

⁴⁴ Owen, 1961, p. 89.

⁴⁵ La crítica de J. Barnes (1980 p. 490) ha mostrado que no se trata de términos sinónimos, sino que Aristóteles los utiliza en determinados contextos para designar los mismos objetos.

se establecen los φαινόμενα implicaría recopilar elementos tan diversos como opiniones y creencias comunes y compartidas acerca de cuestiones de hecho, usos y formas establecidas de lenguaje o tesis filosóficas. Esta interpretación cuenta hoy con una aceptación general por parte de la crítica especializada, y suele tomarse como punto de partida en lo que respecta a las consideraciones de la metodología aristotélica. Un ejemplo puede verse en la interpretación de Reeve,⁴⁶ para quien φαινόμενα puede incluir tanto las observaciones empíricas como las opiniones reputadas. Nussbaum,⁴⁷ por su parte, acepta la tesis de Owen pero critica que mantiene todavía lo que ella denomina una ‘*Baconian picture*’ en algunos contextos metodológicos como la biología. En un sentido diferente se ha posicionado D. Scott,⁴⁸ quien, aceptando la interpretación de Owen, la matiza para defender que, aunque Aristóteles cuente entre los φαινόμενα también las opiniones reputadas recibidas, eso no implica que no se incluyan también aspectos observacionales en todos los contextos y no únicamente en aquellos que Owen considera apropiados para los ‘*perceptual phainomena*’. También hay quienes se oponen en buena medida la tesis de Owen,⁴⁹ pero en general su análisis ha llevado a los distintos intérpretes a rechazar una visión del método filosófico aristotélico en términos de neutralidad valorativa⁵⁰ más propios de planteamientos muy posteriores⁵¹ y a reconocer la importancia de las referencias y análisis lingüísticos en el pensamiento aristotélico.⁵²

Teniendo en cuenta estas consideraciones, se puede concluir que el primer paso del método al que Aristóteles se refiere en el texto citado consiste en recabar y exponer aquello que debe tenerse en cuenta a la hora de estudiar un problema, y esto incluye tanto lo que se observa como lo que se dice acerca de ese tema si bien, como se verá más adelante, no todas las opiniones pueden ser consideradas ἔνδοξα y, por tanto, funcionar como premisas de un razonamiento dialéctico. Este punto de partida permite delimitar el campo de investigación y

⁴⁶ Reeve, 1992, p. 35.

⁴⁷ Nussbaum, 1986, p. 244.

⁴⁸ Scott, 2015, p. 192.

⁴⁹ Karbowski, 2019, p. 4 y ss.

⁵⁰ En este sentido puede destacarse la influencia que este planteamiento tiene para la interpretación que hace Berti de la noción de ciencia política. En efecto, Berti (2012a p. 10) afirma que es importante tener en consideración que la ciencia política de Aristóteles tiene como objeto el bien y que incluye juicios de valor, por lo que no puede aplicarse la distinción entre «‘ciencia’ política (o de la política) entendida como mera descripción - o, como diría M. Weber, como discurso ‘exento de valoraciones’ (*wertfrei*) - y ‘filosofía’ política (o de la política) entendida como base, justificación o valoración».

⁵¹ Nussbaum, 1986, p. 244.

⁵² Aubenque, 2010, p. 70.

proporciona una primera concepción acerca del tema que se investiga,⁵³ pero no puede sostenerse que se trate de tesis aceptadas, ya que todavía es necesario someterlas a prueba.

2. *El trabajo con las ἀπορίαι*

El examen del material recopilado en la primera parte del método muestra que tanto φαινόμενα como ἔνδοξα pueden implicar posiciones opuestas y esto da lugar a que aparezcan una serie de ἀπορίαι⁵⁴ o dificultades.⁵⁵ En efecto, los fenómenos pueden presentarse de manera desordenada, pueden encontrarse ambivalencias y vaguedades terminológicas, y también inconsistencias y contradicciones que reflejen verdaderos desacuerdos entre las distintas opiniones consideradas.⁵⁶ Esto es lo que da lugar a la perplejidad y confusión (ἀπορία)⁵⁷ del que investiga ante la dificultad que experimenta para comprender. El proceso de inspección y análisis de estas dificultades (διαπορέω)⁵⁸ es lo que constituye propiamente esta segunda fase del método aporético. La utilidad de la dialéctica queda aquí reflejada en la capacidad que proporciona para desarrollar una tesis en direcciones contrapuestas,⁵⁹ ya que «pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero de lo falso».⁶⁰

La interpretación de este momento del proceso también presenta algunos problemas. Berti⁶¹ ha defendido que es necesario distinguir el papel que desempeñan φαινόμενα y ἔνδοξα, puesto que los primeros se ponen a prueba en esta segunda fase del método, mientras que los segundos constituyen las opiniones en función de las cuales se examinan los φαινόμενα. Lo más relevante, en cualquier caso, de esta segunda etapa del método es que permite sopesar argumentos a favor y en contra de cada una de las tesis contrarias e implica un trabajo de clarificación, de establecimiento de distinciones y la capacidad para reformular definiciones.⁶²

⁵³ Karbowski, 2015, p. 119.

⁵⁴ Un estudio sobre el sentido de la palabra ‘ἀπορία’ puede encontrarse en Aguirre, 2015, pp. 31 y ss.

⁵⁵ Scott (2015 p. 190) ha señalado que algunos de las *aporías* que estudia Aristóteles en su obra no son consecuencia de una inconsistencia entre las opiniones reputadas recopiladas, sino que también en esta fase del método se atienden elementos ajenos a los que se han incluido en la primera fase.

⁵⁶ Cf. Barnes, 1980, p. 149; Berti, 1990, p. 43; Kraut, 2006, p. 81.

⁵⁷ *Top.* VI 6, 145b 17-20. Cf. Aguirre, 2015, p. 36.

⁵⁸ Verbo que, de acuerdo con Aguirre (2015, p. 38), puede traducirse como ‘recorrer’ o ‘investigar la aporía’.

⁵⁹ Berti, 1990, p. 41.

⁶⁰ «ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφοτέρα διαπορῆσαι ῥᾶον ἐν ἐκάστοις κατοψόμεθα τὰληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος» *Top.* I 2, 101a 34-36.

⁶¹ Berti, 1990, p. 42; 1993, p. 440. En esta misma línea también se posiciona Varela, 2013, p. 136.

⁶² Reeve, 1992, p. 41.

3. Resolución de las ἀπορίαι

La tercera y última fase del método consiste en la resolución (λύσις)⁶³ de las dificultades superando las contradicciones e inconsistencias. Esto supone alcanzar una posición acerca del problema estudiado que sea compatible con los φαινόμενα,⁶⁴ por lo que Aristóteles considera que este método es capaz de mostrar (δεικνύει) de forma adecuada y suficiente (ικανῶς) la verdad cuando resuelve las dificultades manteniendo los ἔνδοξα. Ahora bien, aceptar ciertas tesis implica también rechazar sus opuestas,⁶⁵ por lo que no es posible salvar todas las posiciones y Aristóteles afirma que es suficiente si se mantienen la mayor parte de ellas o, por lo menos, aquellas consideradas más importantes (κυριώτατα).⁶⁶ De este modo, la aplicación del método aporético permite establecer un nuevo punto de partida para la investigación que, como resultado de la comparación entre diversas tesis, puede presentar el objeto de estudio de manera más clara, libre de ambigüedades y reforzado por argumentos.⁶⁷ Lo que se quiere resaltar es, por una parte, que este procedimiento es aceptado por Aristóteles por ser capaz de mostrar de manera suficiente la validez de las tesis que superan el proceso y, por otra, que se trata de un proceso racional, es decir, que implica el uso de razonamientos que, aunque se diferencien del silogismo apodíctico por la cualidad de sus premisas, permite alcanzar una forma de conocimiento.

Dialéctica y verdad

Se ha señalado ya la dificultad de relacionar dialéctica y filosofía debido a que la primera está vinculada con la opinión mientras que la segunda, de manera opuesta, lo está con la verdad. El análisis que se ha llevado a cabo del método aporético muestra, sin embargo, que este supone un procedimiento que proporciona conocimiento de manera *suficiente*. Además, aunque es cierto que el hecho de que las premisas dialécticas sean ἔνδοξα marca claramente una distinción con respecto al silogismo científico y demostrativo en sentido estricto, es necesario señalar que la noción de ἔνδοξα en Aristóteles no puede equipararse simplemente a la de δοξα.

⁶³ EN VII 2, 1146b 7.

⁶⁴ Nussbaum, 1987, p. 247.

⁶⁵ Berti, 1990 p. 41.

⁶⁶ EN VII 1, 1145b 6.

⁶⁷ Kraut, 2006, p. 84.

El adjetivo ‘ἔνδοξος’ aplicado a personas puede hacer referencia, por una parte, a su fama y reputación en general, de modo que significa ‘ilustre’ o ‘famoso’. Asimismo, el término también hace referencia específicamente al prestigio intelectual, de modo que ‘οἱ ἔνδοξοι’ se utiliza para denominar a los sabios. Además, cuando el adjetivo se refiere a hechos, implica que estos son estimados como ‘notables’ o ‘gloriosos’ y también puede utilizarse para calificar opiniones o ideas indicando, o bien que se trata de una opinión popular y comúnmente aceptada, o bien haciendo referencia a su plausibilidad⁶⁸ lo que puede, incluso, oponerse a la noción de verdad.⁶⁹ Las distintas traducciones que los intérpretes ofrecen del término sustantivado ‘τὰ ἔνδοξα’, dependen del aspecto que destaquen y la interpretación del mismo que hagan. Así, algunos estudiosos enfatizan el prestigio de aquellos que sostienen los ἔνδοξα y traducen por ‘opiniones reputadas’⁷⁰ o también ‘opiniones autorizadas’.⁷¹ Otras versiones recogen la idea de verosimilitud de la opinión, como en el caso de ‘proposiciones probables’⁷² o ‘plausibles’.⁷³ También algunas lecturas señalan la importancia de que se trate de opiniones que, de hecho, están generalmente aceptadas, tal y como recogen traducciones como ‘ideas recibidas’⁷⁴ o ‘ideas admitidas’⁷⁵.

Todas estas traducciones del término necesariamente se decantan por alguno de los sentidos de ἔνδοξα, pero esto no quiere decir que estos sean incompatibles entre sí y, de hecho, son aspectos que se complementan. En efecto, al considerar la posición aristotélica es necesario señalar, antes de nada, que no cualquier opinión⁷⁶ puede ser denominada ἔνδοξος.⁷⁷ Hay opiniones cuyo examen Aristóteles rechaza explícitamente por suponer una tarea superflua (περίεργος), razón por la que no deben tenerse en cuenta. Ejemplo de esto son las opiniones de los niños pequeños (παιδάριον), los enfermos (οἱ κάμνοντες) o las de aquellos que están fuera

⁶⁸ Barnes (1980, p. 498) ha criticado la traducción de ‘ἔνδοξος’ como ‘probable’ o ‘plausible’ aduciendo que ‘τὰ ἔνδοξα’ son, en primer lugar y sobre todo, las opiniones aceptadas y reputadas, por lo que el hecho de que sean probables o plausibles es un aspecto secundario, ya que lo son de manera accidental y no en tanto que ἔνδοξα. A favor de esta traducción, sin embargo, puede consultarse Aubenque, 2008, p. 219.

⁶⁹ *Top.* I 1, 100b 19-26; *SE* 17, 175a 31.

⁷⁰ Barnes, 1980, p. 489.

⁷¹ Natali, 1997, p. 250.

⁷² Esta es la traducción que puede encontrarse en la edición de Tricot de la *Ética Nicomáquea*.

⁷³ Conderana, 1999, p. 99.

⁷⁴ Hardie, 1968, p. 38.

⁷⁵ Traducción de J. Brunschwig, citado en Conderana, 1999, p. 99.

⁷⁶ «No toda proposición ni todo problema se ha de considerar dialéctico: pues nadie en su sano juicio propondría lo que para nadie resulta plausible, ni pondría en cuestión lo que es manifiesto para todos o para la mayoría» (οὐ γὰρ πᾶσαν πρότασιν οὐδὲ πᾶν πρόβλημα διαλεκτικόν θετέον· οὐδεὶς γὰρ ἂν προτείνεει νοῦν ἔχων τὸ μηδενὶ δοκοῦν οὐδὲ προβάλοι τὸ πᾶσι φανερόν ἢ τοῖς πλείστοις) *Top.* I 104a 4-7.

⁷⁷ «(...) no todo lo que parece plausible lo es realmente» (οὐ γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον ἔνδοξον καὶ ἔστιν ἔνδοξον) *Top.* I 1, 100b 26.

de sí o deliran (παραφρονέω).⁷⁸ Aristóteles afirma que ni siquiera hace falta analizar todas las opiniones que son sostenidas por una muchedumbre (οἱ πολλοί).⁷⁹ Sin embargo, hay opiniones que sí es necesario tener en cuenta y que se caracterizan, en primer lugar, porque cuentan con una aceptación generalizada.⁸⁰ Además, son también opiniones *autorizadas*, es decir, son sostenidas por personas a las que avala un prestigio intelectual que es reconocido por parte de una comunidad.⁸¹ Sin embargo, el aspecto más relevante desde el punto de vista epistemológico que caracteriza los ἔνδοξα es que son proposiciones plausibles. Es la suma de estos tres elementos lo que explica que sean opiniones que se han de tener en cuenta a la hora de plantear una investigación. Lo que permite considerar ἔνδοξα ciertas opiniones es el hecho de que están aceptadas, o bien por un grupo amplio, o bien por uno más pequeño pero de especial relevancia debido a su inteligencia. En este sentido, el criterio que permite distinguir las opiniones que son ἔνδοξος no es meramente numérico o estadístico, sino que es fundamentalmente evaluativo,⁸² puesto que no es cualquier aceptación la que fundamenta la necesidad de tener estas opiniones en cuenta. Por eso, como ha indicado Reeve, el hecho de que los ἔνδοξα sean opiniones aceptadas de manera relevante es lo que las dota de un «peso epistémico» específico.⁸³ Sin embargo, esto solo muestra la amplitud y extensión de la aceptación de dichas opiniones, no la razón por la cual esta se produce. Consideramos, siguiendo a Conderana,⁸⁴ que el papel destacado que Aristóteles otorga a estas opiniones no procede únicamente del hecho de que son aceptadas, sino de lo que explica este respaldo, esto es, la plausibilidad de las opiniones.

⁷⁸ *EE* I 3, 1214b 28-35.

⁷⁹ *Ib.* I 3, 1215a 1. Traducimos por ‘muchedumbre’ en este contexto porque, como se verá a continuación, el hecho de que una opinión sea ampliamente compartida sí parece ser un factor que hay que tener en consideración para Aristóteles, por lo que el término ‘οἱ πολλοί’ debe referirse aquí a la muchedumbre a diferencia de otros textos como, por ejemplo, *EN* I 8, 1098b 28-29, en el que el sentido parece aproximarse más al de ‘οἱ πλεῖστοι’ (sobre la distinción entre οἱ πολλοί y οἱ πλεῖστοι puede verse Barnes 1980, p. 504). Acerca de la importancia que puede llegar a tener el acuerdo general, Aristóteles es muy claro: «Decimos, en efecto, que lo que todo el mundo cree es realmente así, y el que intente destruir esta seguridad no encontrará en modo alguno otra más digna de crédito» (ἃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ’εἶναι φαμεν· ὁ δ’ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν οὐ πᾶν πιστότερα ἔρει) *EN* X 2, 1172b 37- 1173a 2.

⁸⁰ Boeri, 2007, p. 45.

⁸¹ Aubenque, 2008, p. 220.

⁸² Radoilska, 2007, p. 179.

⁸³ Reeve (1992, p. 37) se refiere al «*epistemic weight*» como característica propia de los ἔνδοξα.

⁸⁴ Conderana, 1999, p. 99.

Es cierto que el acuerdo con las posiciones de los filósofos anteriores se presenta en la obra de Aristóteles como una buena razón para sostener una posición,⁸⁵ pero lo que justifica la conveniencia de tener en cuenta tanto «las opiniones sostenidas por muchos y antiguos» (τὰ μὲν πολλοὶ καὶ παλαιοὶ λέγουσιν)⁸⁶ como las que sostienen «pocos e ilustres» (τὰ δὲ ὀλίγοι καὶ ἔνδοξα ἄνδρες)⁸⁷ es un determinado supuesto:

«(...) es razonable suponer que ni los unos ni los otros se han equivocado en todo por completo, sino que en algún punto o en la mayor parte de ellos han pensado rectamente».⁸⁸

Lo que hace razonable esta tesis es que tanto la antropología como la teoría del conocimiento de Aristóteles suponen la capacidad del ser humano de acceder a la verdad:

«El estudio acerca de la Verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la Naturaleza. Y que si bien cada uno en particular contribuye a ella poco o nada, de todos conjuntamente resulta una cierta magnitud».⁸⁹

Este texto muestra lo que Berti⁹⁰ ha denominado «el optimismo epistemológico» de Aristóteles, es decir, la defensa de la capacidad humana para conocer la verdad. Pero esto no quiere decir, sin embargo, que toda creencia sea siempre verdadera, ni siquiera cuando es compartida por muchos, puesto que esta facultad para acceder a la verdad no se realiza siempre. El hecho de que los ἔνδοξα sean, por una parte, opiniones ampliamente compartidas y, por otra, posiciones sostenidas por sabios, es considerado por Aristóteles un indicio de su *verosimilitud*, pero no necesariamente de su verdad. Así, del mismo modo que los seres humanos están capacitados para juzgar acerca de la verdad, Aristóteles considera que también lo están para reconocer la verosimilitud:

⁸⁵ Como cuando, por ejemplo, Aristóteles defiende la opinión acerca de la superioridad de los bienes del alma aduciendo que «esta opinión es antigua, y están de acuerdo con ella los que filosofan, de suerte que probablemente tenemos razón al adoptarla» (ὥστε καλῶς ἂν λέγοιτο κατὰ γε ταύτην τὴν δόξαν παλαιὰν οὖσαν καὶ ὁμολογουμένην ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων) *EN* I 8, 1098b 17-19.

⁸⁶ *Ib.* I 8, 1098b 28-29.

⁸⁷ *Ib.* I 8, 1098b 29.

⁸⁸ «οὐδετέρους δὲ τοῖς ὅλοις, ἄλλ' ἔν γε τι ἢ καὶ τὰ πλεῖστα κατορθοῦν» *EN* I 8, 1098b 29-31.

⁸⁹ «ἢ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῆ μὲν χαλεπὴ τῆ δὲ ῥαδία. σημείον δὲ τὸ μήτ' ἄξίως μηδένα δύνασθαι θιγεῖν αὐτῆς μήτε πάντως ἀποτυγχάνειν, ἀλλ' ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως, καὶ καθ' ἕνα μὲν ἢ μηδὲν ἢ μικρὸν ἐπιβάλλειν αὐτῆ, ἐκ πάντων δὲ συναθροισζομένων γίνεσθαι τι μέγεθος» *Metaph.* II 1, 993a 30-993b 4.

⁹⁰ Berti, 2015, p. 163.

«(...) porque corresponde a una misma facultad reconocer lo *verdadero* y lo *verosímil* y, por lo demás, los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad y la mayor parte de las veces la alcanzan. De modo que estar en disposición de discernir sobre lo plausible es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la verdad».⁹¹

Ahora bien, como se ha visto ya, la teoría de la verdad aristotélica supone la correspondencia entre el λόγος y las cosas, por lo que las palabras (λόγοι) son convincentes (πιστοί) y pueden ser verdaderas (ἀληθές) cuando no discrepan con la percepción (κατὰ τὴν αἴσθησιν)⁹² o con lo que realmente es (τὰ ὑπάρχοντα).⁹³ Son, por tanto, los hechos (ἔργα) los que dotan de peso a las palabras⁹⁴ y lo principal (τὸ κύριον) para poder juzgar (κρίνω) acerca de la verdad de los argumentos (τὸ ἀληθές).⁹⁵ Así, lo que permite dar crédito (πιστεύω) a los argumentos verdaderos (οἱ ἀληθεῖς τῶν λόγων) es que están en armonía con los hechos (συνωδοὶ γὰρ ὄντες τοῖς ἔργοις).⁹⁶ En este sentido, algunos intérpretes⁹⁷ han señalado la importancia que tienen tanto la referencia a la realidad de las cosas (πράγματα) como la observación empírica en las investigaciones aristotélicas. Estas consideraciones muestran que el método dialéctico no se limita a un mero análisis lingüístico⁹⁸ ni tampoco a un trabajo puramente descriptivo⁹⁹ de recopilación de opiniones. Aunque es cierto que Aristóteles hace referencia en sus investigaciones a las posiciones filosóficas de sus antecesores¹⁰⁰ y a lo que se

⁹¹ «τό τε γὰρ ἀληθές καὶ τὸ ὁμοιον τῷ ἀληθεῖ τῆς αὐτῆς ἐστὶ δυνάμεως ἰδεῖν, ἅμα δὲ καὶ οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθές πεφύκασιν ἰκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας· διὸ πρὸς τὰ ἔνδοξα στοχαστικῶς ἔχειν τοῦ ὁμοίως ἔχοντος καὶ πρὸς τὴν ἀληθειάν ἐστιν» *Reht.* I 1, 1355a 14-18.

⁹² *EN X* 1, 1172a 36.

⁹³ «(...) con lo que es verdad concuerdan todos los datos, pero con lo falso pronto discrepan» (τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τὰ ληθές) *EN I* 8, 1098b 10-13. Traducimos ‘τὰ ὑπάρχοντα’ en este caso como ‘lo que realmente es’ recogiendo el significado del verbo ‘ὑπάρχω’ en el que hace referencia a lo que existe realmente. En este sentido ὑπάρχω puede oponerse a φαίνομαι (por ejemplo en *Metaph.* 1046b10. Cf. H.G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon, ad locum*). En la versión de Araujo y Marias se traduce por ‘los datos’ y en esta línea están también otros traductores como Tricot (*‘les données de fait’*) o Natali (*‘i fatti’*). Por su parte, Broadie y Rowe traducen por ‘the available evidence’. Natali señala también en su comentario (p. 457, nota 56) que el término ‘τὰ ὑπάρχοντα’ hace referencia en este texto a los ἔνδοξα.

⁹⁴ «(...) las palabras no inspiran tanta confianza como los hechos, y, en consecuencia, cuando las primeras discrepan de lo que se percibe por los sentidos, son despreciadas como falsas y desacreditan a la vez la verdad» (λόγοι ἡττόν εἰσι πιστοὶ τῶν ἔργων· ὅταν οὖν διαφωνῶσι τοῖς κατὰ τὴν αἴσθησιν, καταφρονούμενοι καὶ τὰ ληθές προσαναίρουσιν) *EN X* 1, 1172a 33-b 1.

⁹⁵ *EN X* 8, 1179a 18-20.

⁹⁶ *EN X* 1, 1172a 34-1172b 7.

⁹⁷ Nussbaum, 1987, p. 242; Natali, 1997, p. 256. Kraut (1998, p. 276) ha estudiado esta cuestión aplicada específicamente al ámbito del conocimiento práctico destacando que en caso de haber un conflicto entre ἔργα y λόγοι son los primeros los que prevalecen y destacando también la importancia que desempeña la percepción en la metodología aristotélica. También en otro estudio (Kraut, 2006, p. 78) ha señalado que el valor de los ἔνδοξα deriva del hecho de que la mente puede alcanzar la verdad si está bien orientada.

⁹⁸ Cf. Radoilska, 2007, p. 182; Scott, 2015, p. 192.

⁹⁹ Cf. Barnes, 1980, p. 502.

¹⁰⁰ Los ejemplos de esta práctica aristotélica se encuentran investigaciones de muy diverso tipo, como *Metaph.* I 3 y ss., o *De an.* I 2, pero también en las afirmaciones sobre la naturaleza que se encuentran en *Phys.* I 4 y 5.

dice¹⁰¹ acerca de un determinado asunto, también se encuentran ejemplos en los textos en los que Aristóteles reconoce que no puede partir de posiciones previas debido a la originalidad de su propio planteamiento.¹⁰²

En lo que respecta a la investigación filosófica que lleva a cabo Aristóteles en las obras que son objeto de este trabajo, es decir, las investigaciones éticas y políticas, aunque se tienen en cuenta las opiniones relevantes, estas no son el único objeto del análisis aristotélico. Así, por ejemplo, el estudio del placer del libro X de la *Ética Nicomáquea* comienza señalando la importancia de este tema de investigación para después pasar a constatar la divergencia de opiniones que hay acerca del placer: «(...) efectivamente, los unos dicen que el bien consiste en el placer, y los otros, por el contrario, consideran el placer completamente vil».¹⁰³

Entre las opiniones que Aristóteles recoge se encuentran las de Eudoxo y Platón, pero también se hace referencia a lo que es opinión común.¹⁰⁴ Además de mencionar las tesis que se han sostenido acerca del placer, Aristóteles también presenta las consecuencias y dificultades que se siguen de estas. Sin embargo, a partir de X 4, se discuten estas cuestiones sin recurrir a las opiniones heredadas, sino a partir de su propio análisis filosófico que busca mostrar qué es el placer y cuál es su cualidad (τί δ' ἐστὶν ἢ ποῖόν τι),¹⁰⁵ y para ello, además, hace referencia a otras de sus propias investigaciones,¹⁰⁶ aunque también introduce una cita a Heráclito.¹⁰⁷ Otro ejemplo de esto lo proporciona el análisis del concepto de fin último, ámbito en el que las opiniones «predominantes o que parecen tener alguna razón»¹⁰⁸ son también el punto de partida de la exposición aristotélica y entre las cuales se constatan claras diferencias:

«(...) casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué es la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo (οἱ πολλοί) y los sabios (οἱ σοφοί). Pues unos creen que es alguna de las cosas visibles y manifiestas, como el placer o la riqueza o los honores; otros, otra cosa; a menudo, incluso una misma persona opina cosas distintas: si está enfermo, la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo

¹⁰¹ Como, por ejemplo, al investigar la justicia (*EN V 1*, 1129a 6-7) o las referencias en el estudio de la prudencia (*EN VI 5*, 140a 23-24).

¹⁰² «Sobre las cuestiones de retórica existían ya muchos y antiguos escritos, mientras que sobre el razonar no teníamos absolutamente nada anterior que citar, sino que hemos debido afanarnos empleando mucho tiempo en investigar con gran esfuerzo» (καὶ περὶ μὲν τῶν ῥητορικῶν ὑπῆρχε πολλὰ καὶ παλαιὰ τὰ λεγόμενα, περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι παντελῶς οὐδὲν εἶχομεν πρότερον λέγειν ἢ τριβῆ ζητοῦντες πολὺν χρόνον ἐπονοῦμεν) *SE 34*, 184a 8-184b 2. También: *EN X 9*, 1181b 12-14, *Rhet. I 1* 1364a 7-11.

¹⁰³ «οἱ μὲν γὰρ τὰγαθὸν ἡδονὴν λέγουσιν, οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κομιδὴ φαῦλον» *EN X 1*, 1172a 27-29.

¹⁰⁴ *Ib.* X 2, 1172b37-1173a2.

¹⁰⁵ *Ib.* X 4, 1174a 13.

¹⁰⁶ *Ib.* X 4 1174b 2-3.

¹⁰⁷ *Ib.* X 5, 1176a 7.

¹⁰⁸ *Ib.* I 4, 1095a 29-30.

grande y que está por encima de su alcance. Pero algunos creen que, a parte de toda esta multitud de bienes, hay algún otro que es bueno por sí mismo y que es la causa de que todos aquellos sean bienes». ¹⁰⁹

En este caso, Aristóteles asocia estas distintas visiones acerca del bien último y la felicidad con diferentes tipos de vida, y rechaza las opiniones comunes que hacen del placer, la riqueza o el honor el fin último. Además, se hace referencia también a las posiciones de los pitagóricos¹¹⁰ y de Espeusipo¹¹¹ y se descarta la posición platónica aduciendo, precisamente, que el filósofo debe buscar la verdad por encima de otras consideraciones. *Amicus Plato, sed magis amica veritas:*

«(...) aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas. Parece, con todo, que es mejor y que debemos, para salvar la verdad, sacrificar incluso lo que nos es propio; sobre todo, siendo filósofos, pues siéndonos ambas cosas queridas, es justo preferir la verdad». ¹¹²

Aristóteles llega a su tesis acerca de la felicidad como fin último, perfecto y suficiente de los actos preguntándose qué es el bien (τί ποτ' ἄν εἴη),¹¹³ y para llenar de contenido esta noción no acude a los ἔνδοξα, sino al análisis de la función del hombre (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου).¹¹⁴ Sin embargo, tras haber llegado a esta conclusión, Aristóteles retoma la consideración de 'lo que se dice' (τὰ λεγόμενα),¹¹⁵ de las opiniones antiguas (δοχαί παλαιαί) y de los que filosofan,¹¹⁶ ya que esto permite comprobar si su teoría es verdadera por 'concordar' (συνάδω) con lo que realmente es (τὰ ὑπάρχοντα)¹¹⁷ y también muestra que se está razonando correctamente (ὀρθῶς).¹¹⁸

¹⁰⁹ «ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται· τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν· περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστίν, ἀμφισβητοῦσι καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν. οἱ μὲν γὰρ τῶν ἐναργῶν τι καὶ φανερῶν, οἷον ἡδονὴν ἢ πλοῦτον ἢ τιμὴν, ἄλλοι δ' ἄλλο - πολλακίς δὲ καὶ ὁ αὐτὸς ἕτερον νοσήσας μὲν γὰρ ὑγίειαν, πενόμενος δὲ πλοῦτον· συνειδότες δ' ἑαυτοῖς ἄγνοιαν τοὺς μέγα τι καὶ ὑπερ αὐτοὺς λέγοντας θαυμάζουσιν. ἐνοι δ' ᾤοντο παρὰ τὰ πολλὰ ταῦτα ἀγαθὰ ἄλλο τι καθ' αὐτὸ εἶναι, ὃ καὶ τούτοις πᾶσιν αἰτίον ἐστὶ τοῦ εἶναι ἀγαθὰ» EN I 4, 1095a 17-24.

¹¹⁰ *Ib.* I 6, 1096b 5.

¹¹¹ *Ib.* I 6, 1096b 7.

¹¹² «καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη, δόξειε δ' ἄν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντων φίλων ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν» EN I 6, 1096a 12-17.

¹¹³ *Ib.* I 7, 1097a 15-16.

¹¹⁴ *Ib.* I 7, 1097b 24-25.

¹¹⁵ *Ib.* I 8, 1098b 11.

¹¹⁶ *Ib.* I 8, 1098b 18-19.

¹¹⁷ *Ib.* I 8, 1098b 12-13.

¹¹⁸ *Ib.* I 8, 1098b 19.

Estos ejemplos ponen de manifiesto que Aristóteles recurre a los ἔνδοξα como un componente metodológico importante pero, también, que no constituyen el único elemento de su investigación filosófica.¹¹⁹ Además, los textos analizados permiten interpretar que para Aristóteles el método dialéctico supone una vía de acceso a la verdad y que, aun cuando los ἔνδοξα no son sino premisas plausibles, implican una forma de conocimiento. El uso de la dialéctica por parte de Aristóteles señala que la razón es capaz de partir de un cierto tipo de opiniones (plausibles) y llegar a conclusiones (también plausibles). Pero la plausibilidad no es mera arbitrariedad, de modo que si los ἔνδοξα pueden funcionar como premisas de alguna forma de racionalidad no es únicamente por el hecho de ser ampliamente aceptados, sino porque la razón puede, adaptándose a las características del objeto de conocimiento, someter a prueba (racional y dialógica) esa clase de premisas. Así pues, lo que indica el recurso aristotélico al método dialéctico es que la razón también puede aplicarse a lo que es objeto de opinión y no de ciencia estricta debido a la propia naturaleza de la cosa. Se trata, en todo caso, de un procedimiento racional capaz de proporcionar una demostración *suficiente* y permitir una forma de conocimiento.

El proceso dialéctico, al estudiar un problema y tener en consideración los fenómenos y opiniones relevantes al respecto, muestra las contradicciones, ambigüedades y dificultades que se dan entre los distintos elementos. El filósofo constata estas contradicciones entre los ἔνδοξα y «es natural que se pregunte cuál de las dos opiniones debe seguirse porque ambas admiten crédito»,¹²⁰ por lo que, como resultado de la perplejidad, surge la necesidad de distinguir lo verdadero de lo falso.¹²¹ También en asuntos prácticos (ἐν τοῖς πρακτικοῖς) la verdad de las opiniones se juzga por su consonancia (συμφωνέω) con los hechos (ἔργα), por lo que las que no estén en armonía (συνάδω) con ellos deben descartarse como meras palabras (λόγοι).¹²² Como ha señalado Aubenque,¹²³ el ejercicio dialéctico de comparación de los contrarios permite, sobre todo, refutar, razón por la cual el papel de la dialéctica en la filosofía aristotélica puede considerarse fundamentalmente negativo. De acuerdo con la interpretación de Berti, sin embargo, puede defenderse el valor del método dialéctico en este proceso se

¹¹⁹ Otros ejemplos pueden encontrarse en: *EN* IX 8, 1168a 35-1168b 1; X 8, 1179a 20-23; *Pol.* IV 4, 1326a 25-26.

¹²⁰ «ἀπορεῖται δὴ εἰκότως ποτέροις χρεὼν ἔπεσθαι, ἀμφοῖν ἐχόντων τὸ πιστόν» *EN* IX 8, 1168b11-12.

¹²¹ «Quizá deberíamos establecer una distinción entre tales argumentos y determinar en qué medida y en qué sentido dicen la verdad unos y otros» (ἴσως οὖν τοὺς τοιοῦτους δεῖ τῶν λόγων διαιρεῖν καὶ διορίζειν ἐφ' ὅσον ἑκάτεροι καὶ τῇ ἀληθείᾳ) *EN* IX 8, 1168b 12-13.

¹²² *Ib.* X 8, 1179a 17-23. Cf. *Ib.* X 1, 1172a 34-1172b 1.

¹²³ Aubenque, 2008, p. 242.

encuentra también en su capacidad para mostrar la compatibilidad o incompatibilidad entre tesis contrarias, de modo que:

«... las opiniones verdaderas están todas de acuerdo o son compatibles entre sí, mientras que entre opiniones verdaderas y falsas hay inevitablemente discordia, es decir, incompatibilidad. En otras palabras, cuando hay discordia entre dos opiniones, es imposible que ambas sean verdaderas, pero una de ellas será verdadera y la otra falsa, mientras que cuando hay una concordancia perfecta entre varias opiniones, bien pueden ser todas verdaderas. El desorden, por tanto, es un signo -no necesario sino suficiente - de lo falso, mientras que la concordia es un signo -necesario aunque no suficiente - de la verdad. La observación se basa, como podemos ver, nada menos que en el principio de no contradicción, para el cual la realidad ciertamente no es contradictoria, y en el del tercero excluido, para el cual uno de los dos cuernos de la contradicción es verdadero, mientras que el otro es falso».¹²⁴

Así, a través de este proceso de razonamiento es posible mostrar la causa de algunas de las dificultades, lo que ya de por sí puede producir convicción (πίστις)¹²⁵ y acceder, al menos parcialmente, a la veracidad de los ἔνδοξα.¹²⁶ Solucionar (λύσις) las ἀπορίαι, por tanto, consiste en eliminar, refutar o negar (ἀναιρέω) algunas de las tesis de las que se parte y dejar otras sin disputar (καταλιμπάνω; καταλείπω). Pero también implica tener en cuenta lo que se observa y el propio análisis filosófico referido a los hechos. En todo caso, Aristóteles defiende que el resultado de este proceder es ya un hallazgo (εὑρεσίς)¹²⁷ porque el razonamiento dialéctico es capaz de mostrar la verosimilitud de las opiniones capaces de superar las distintas aporías¹²⁸ partiendo de premisas plausibles y llegando a conclusiones, a su vez, plausibles.

La importancia metodológica que Aristóteles otorga a las opiniones reputadas supone un reconocimiento al conocimiento filosófico previo,¹²⁹ ya que la investigación ha de hacerse cargo de los problemas y dificultades que determinadas cuestiones han presentado para aquellos que las han estudiado anteriormente. Esta consideración del trabajo filosófico previo acerca de la cuestión que se investiga proporciona un mejor punto de vista para juzgar acerca

¹²⁴ Berti, 1990, p. 39.

¹²⁵ «Puesto que no solo debemos decir la verdad, sino también la causa del error, en efecto, esto ayuda a producir la convicción porque el ver racionalmente por qué parece verdad lo que no lo es, nos hace dar más crédito a la verdad» (ἐπεὶ δ' οὐ μόνον δεῖ τὰληθῆς εἰπεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ αἴτιον τοῦ ψεύδους· τοῦτο γὰρ συμβάλλεται πρὸς τὴν πίστιν· ὅτον γὰρ εὐλόγον φανῆ τὸ διὰ τί φαίνεται ἀληθῆς οὐκ ὄν ἀληθές, πιστεύειν τῷ ἀληθεῖ μᾶλλον). *EN VII 14, 1154a 22-25.*

¹²⁶ Berti, 1989, p. 36; Reeve, 1992, p. 43; Zingano, 2007, p. 310; Devereux, 2015, p. 5. En contra de esta interpretación puede verse Karbowski 2019, p. 37.

¹²⁷ «(...) tales son, pues, las dificultades que se presentan; de ellas tenemos que refutar unas y dejar en pie otras, porque la solución de una dificultad es el hallazgo de la verdad» (αἰ μὲν οὖ ἀπορίαι τοιαῦταί τινες συμβαίνουσι, τούτων δὲ τὰ μὲν ἀνελεῖν δεῖ τὰ δὲ καταλιπεῖν· ἢ γὰρ λύσις τῆς ἀπορίας εὑρεσίς ἐστίν) *EN VII 2, 1146b 6-8.*

¹²⁸ Conderana, 1999, p. 94.

¹²⁹ Nussbaum, 1986, p. 498.

del tema, puesto que «quien ha oído las razones contrapuestas, como en un litigio, estará en mejores condiciones de juzgar». ¹³⁰ De este modo, como ha mostrado Devereux, ¹³¹ aunque el fin de la dialéctica no constituya el descubrimiento de la verdad al modo de la demostración apodíctica, se trata de un método que puede servir a la investigación filosófica precisamente porque su carácter crítico permite mostrar la plausibilidad de ciertas tesis. Es la capacidad de superar las dificultades que presentan los problemas investigados por la tradición filosófica lo que refuerza la confianza en la validez de las propias tesis defendidas. La justificación dialéctica de las distintas tesis no se encuentra, por lo tanto, en el juicio de la multitud ni en una autoridad arbitraria de los sabios, sino en las razones, los argumentos y el ejercicio del pensamiento que es capaz de fundamentar el paso de las premisas a las conclusiones, también en el caso de las proposiciones plausibles. Así pues, la afirmación aristotélica que declara suficiente preservar la mayor parte de los ἔνδοξα o al menos los más importantes (κυριώτατα) no constituye una apelación a la pura tradición sino que, como ha señalado Kraut, ¹³² un ἔνδοξον puede ser considerado más autorizado ¹³³ que otro en función de un mayor apoyo argumentativo que, además, permite sustentar en razones el rechazo a otros ἔνδοξα.

Las opiniones que merece la pena preservar son, por tanto, las que parecen tener alguna razón que las sustente (δοκούσας ἔχειν τινὰ λόγον), ¹³⁴ y precisamente el cuestionamiento racional que implica el proceso diaporético es el que permite constatar el apoyo argumental que sostiene dichas opiniones. Por eso, tal y como ha indicado Conderana, «el recurso a la autoridad como criterio para designar una determinada proposición plausible está subordinado a otro: que se pueda aducir alguna razón a su favor». ¹³⁵ Esto es, finalmente, lo que proporciona a los ἔνδοξα su papel metodológico, ya que es su valor racional lo que explica que se produzca la convicción (πίστις) cuando las opiniones de los sabios (αἱ τῶν σοφῶν δόξαι) están de acuerdo con los propios argumentos (συμφωνεῖν τοῖς λόγοις εἰκόασιν). ¹³⁶

¹³⁰ «ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρῖναι τὸν ὅσπερ ἀντιδίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀκηκοῦτα πάντων» *Metaph.* III 1, 995b 2-4.

¹³¹ Devereux, 2015, p. 132.

¹³² Kraut, 2008, p. 82-3.

¹³³ Kraut traduce ‘κυριώτατα’ por ‘more authoritative’.

¹³⁴ *EN I 4*, 1095a 28-30.

¹³⁵ Conderana, 1999, p. 100.

¹³⁶ *EN X 8*, 1179a 17-18.

Utilidad de la dialéctica para la filosofía

El método descrito en este apartado consiste en una «técnica interrogativa»¹³⁷ que permite «razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles»¹³⁸ y que puede ser aplicada a diversos tipos de problemas.¹³⁹ Por eso puede defenderse que la noción aristotélica de dialéctica no hace referencia únicamente a la práctica competitiva del debate habitual en su tiempo,¹⁴⁰ sino que también incluye un uso de estos procedimientos argumentativos para la realización de cierto tipo de exámenes críticos. Esta es la utilidad que el método dialéctico puede proporcionar a la filosofía, ya que «la Dialéctica es *tentativa* y *refutadora* (πειραστική) sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente».¹⁴¹

El término ‘πειραστικός’¹⁴² procede del sustantivo ‘πειρα’, que quiere decir prueba, ensayo o tentativa, y da lugar, a su vez, al verbo ‘πειράω’ cuyo sentido es el de intentar, probar o ensayar. En *Refutaciones Sofísticas*,¹⁴³ Aristóteles distingue entre diferentes tipos de argumentos (λόγος) que pueden darse en el contexto de una discusión (διαλέγω): los didácticos, los dialécticos, los críticos (πειραστικοί) y los erísticos. Estos argumentos πειραστικοί forman parte de la dialéctica¹⁴⁴ y son «los construidos a partir de cosas que resultan plausibles para el que responde y que es necesario que sepa el que presume de tener un conocimiento».¹⁴⁵ Su interés para la consideración de la relación entre dialéctica y filosofía consiste en que permite una aproximación al método dialéctico desde la perspectiva de su aspecto crítico¹⁴⁶ y analítico, ya que «el que critica con la técnica del razonamiento es un dialéctico».¹⁴⁷ Así, la dialéctica puede ser considerada también una técnica «tentativa» (πειραστική)¹⁴⁸ porque somete a prueba

¹³⁷ «ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρωτητικὴ ἐστίν» *SE* 11, 172a 17-18.

¹³⁸ «συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων» *Top.* I 1, 100a 19-10.

¹³⁹ «los dialécticos discuten acerca de todas las cosas» (οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ πάντων) *Metaph.* IV 2, 19-20.

¹⁴⁰ Karbowski, 2019, p. 23.

¹⁴¹ «ἔστι δὲ ἡ δυαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ» *Metaph.* IV 2, 25-26.

¹⁴² Karbowski (2019, pp. 41-2) ha estudiado el uso del término por parte de Aristóteles y afirma que se encuentra, sobre todo, en el contexto de la discusión con los sofistas y, por tanto, considera que la dialéctica *periástica* se dirige a las discusiones con individuos que afirman falsamente saber acerca de un determinado tema.

¹⁴³ «ἔστι δὲ τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων τέτταρα γένη, διδασκαλοκοὶ καὶ διαλεκτικοὶ καὶ πειραστικοὶ καὶ ἐριστικοὶ» *SE* I 2, 165a 38-39.

¹⁴⁴ «(...) la crítica es una parte de la dialéctica» («ἔστι δὲ πειραστικὴ μέρος τῆς διαλεκτικῆς» *SE* 8, 169b 25. Cf. Berté, 1989, p. 29 y ss.

¹⁴⁵ «πειραστικοὶ δ'οἱ ἐκ τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινόμενῳ καὶ ἀναγκαίων εἶδέναι τῷ προσπειουμένῳ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην» *SE* I 1, 165b 4-6.

¹⁴⁶ *SE* 11, 172a 21.

¹⁴⁷ «ὁ τέχνη συλλογιστικῆ πειραστικὸς διαλεκτικὸς» *SE* 11, 172a 35-36.

¹⁴⁸ *Metaph.* IV 2, 25.

diferentes tesis a través del diálogo, razón por la cual Devereux¹⁴⁹ ha propuesto denominarla ‘arte de la prueba’ (*art of testing*). En este sentido, la dialéctica se caracteriza por su aspecto puramente formal y por poder aplicarse a muy diversos ámbitos,¹⁵⁰ lo que se revela especialmente útil en el caso de aquellos campos en los cuales no es posible acceder al conocimiento a través de la demostración apodíctica al proporcionar una alternativa capaz de dar lugar un conocimiento suficiente¹⁵¹. El método dialéctico como herramienta de análisis crítico, por tanto, puede ser utilizado por la filosofía y, de hecho, «los dialécticos (...) se revisten del mismo aspecto que el filósofo».¹⁵²

Puede afirmarse, por lo tanto, que el método dialéctico desempeña un papel importante en la investigación aristotélica y del que se encuentran ejemplos en obras tan distintas como la *Metafísica*, la *Física* o las *Éticas*.¹⁵³ Se trata de un método de investigación filosófica que, aunque no es el único utilizado por Aristóteles, se revela de gran utilidad para examinar los problemas, cribar, analizar y poner a prueba las distintas posiciones.¹⁵⁴ Esta capacidad de crítica y análisis es especialmente provechosa cuando, como señala Aguirre,¹⁵⁵ Aristóteles parece reconocer la posibilidad de que ciertas aporías no encuentren una solución definitiva, por lo que la dialéctica se presenta como el método adecuado para abordar el estudio de estas cuestiones.

Para concluir con el análisis de la dialéctica, puede decirse que se trata de un método cuyo uso Aristóteles no limita a la práctica del debate, sino que proporciona también un modelo de investigación racional que se caracteriza por la cualidad de sus premisas: el συλλογισμὸς διαλεκτικὸς razona a partir de ἔνδοξα. Estas opiniones se definen por su amplio apoyo y por el hecho de que están sustentadas por personas de reconocida valía intelectual, lo que explica que

¹⁴⁹ Devereux, 2015, p. 132.

¹⁵⁰ «Es manifiesto que la crítica no es conocimiento de nada definido» (φανερὸν ὅτι οὐδενὸς ὀρισμένου ἢ πειραστικῆ ἐπιστήμῃ ἐστίν) *SE* 11, 172a 27- 30. La cuestión de la universalidad de la dialéctica ha sido estudiada por Aubenque (2008, pp. 213 y ss; pp. 239 y ss.), quien destaca, por una parte, la influencia del ideal de universalidad en el saber procedente de la retórica y, por otra parte, de la práctica interrogativa socrática.

¹⁵¹ Berti, 1989 p. 54.

¹⁵² El texto incluye también en la comparación a los sofistas: «σημεῖον δέ· οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ» *Metaph.* IV 2, 17-18. Aristóteles afirma que «la sofística y la dialéctica discuten acerca del mismo género que la filosofía» (περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ. *Metaph.* IV 2, 22-23) pero que se diferencian en lo que respecta al «alcance de su capacidad» (διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως. *Metaph.* IV 2, 23). En concreto, la diferencia entre filosofía y sofística la encuentra Aristóteles en «el tipo de vida elegido» (τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει. *Metaph.* IV 2, 24-25) y en que «la sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría pero no lo es» (ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὐσα δ’ οὐ. *Metaph.* IV 2, 26).

¹⁵³ Cf. Barnes, 1980, p. 494.

¹⁵⁴ Berti, 1900, p. 37.

¹⁵⁵ Aguirre, 2015, p. 40. Este investigador, además, afirma que el caso paradigmático de este tipo de cuestiones es la pregunta por el ente, que resulta siempre aporética.

en la obra aristotélica se tenga en consideración la tradición filosófica precedente y se razone en diálogo con las tesis, los problemas y las dificultades que esta tradición ha legado. Pero los ἔνδοξα no son únicamente tesis mantenidas en virtud de su autoridad sino, fundamentalmente, por su plausibilidad.

Así pues, aunque el razonamiento dialéctico se ubica en el plano de la opinión, se trata de un método que no trata con la arbitrariedad sino con la verosimilitud, razón por la cual tiene valor epistemológico y puede proporcionar conocimiento. La utilidad que este método de razonamiento tiene para la filosofía es diversa, pero para los intereses de esta investigación el aspecto más relevante es su capacidad crítica que puede poner a prueba los distintos argumentos.

La dialéctica, por tanto, presenta un modelo de razonamiento que, sin ser demostrativo en sentido apodíctico¹⁵⁶ y partiendo de lo que es solo plausible, es capaz de proporcionar un conocimiento racional suficiente (ικανός)¹⁵⁷ y llegar a conclusiones que permiten avanzar al saber.¹⁵⁸ Se trata, por tanto, de un ejercicio de la racionalidad que produce argumentos que pueden sustentar tesis filosóficas teniendo en consideración las opiniones que, en palabras de Aubenque, «representan la sabiduría humana acerca de ciertos asuntos».¹⁵⁹

¹⁵⁶ Cooper, 1975 p. 67; Sánchez Madrid, 2010 p. 51.

¹⁵⁷ *EN VII 1*, 1145b 5-7.

¹⁵⁸ Berti, 1989 p. 35-6.

¹⁵⁹ Aubenque, 1961, p. 13.

AMPLIACIÓN DEL CONCEPTO DE CIENCIA

El estudio de la ciencia física, por una parte, y del método dialéctico, por otro, permiten ampliar el concepto aristotélico de ἐπιστήμη del que se partía en este capítulo atendiendo, en primer lugar, a su objeto y, en segundo lugar, a su metodología. Así, no solo lo necesario de manera incondicional puede ser objeto de conocimiento científico, sino que también puede serlo el ámbito de lo que se da la mayor parte de las veces y con necesidad condicionada, por lo que Aristóteles puede afirmar que «toda ciencia se ocupa de lo que es siempre o la mayoría de las veces».¹⁶⁰

Por otra parte la demostración es, sin duda, el modo de razonamiento que Aristóteles asocia con el conocimiento científico en sentido estricto. Pero la noción aristotélica de demostración no se limita únicamente al razonamiento (συλλογισμὸς) que se produce a través de proposiciones necesarias, sino que también puede ser demostrativo el silogismo cuyas premisas son proposiciones que se dan la mayor parte de las veces (διὰ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ προτάσεων).¹⁶¹ La diferencia entre ambas formas de demostración no se encuentra en la relación que se da entre las premisas, sino en el tipo de conclusión a que ambos silogismos dan lugar: la demostración necesaria produce conclusiones necesarias, mientras que las conclusiones de la demostración que parte de premisas que únicamente son válidas para la mayor parte de los casos tienen también esta misma validez.¹⁶² Únicamente el ámbito de lo azaroso (ἀπὸ τύχης) queda completamente excluido de la posibilidad de demostración.¹⁶³

Esta forma de inferencia ha sido considerada «más blanda»,¹⁶⁴ «más débil»¹⁶⁵ o, incluso, «inferior»¹⁶⁶ respecto de la demostración necesaria apodíctica. Sin duda, se trata de una demostración que contiene un margen de indeterminación,¹⁶⁷ ya que su validez general acepta excepciones,¹⁶⁸ pero lo determinante es que se trata de una demostración que cumple con el principio epistemológico de congruencia al que se ha hecho referencia antes, puesto que se trata de la demostración apropiada para determinadas disciplinas por ajustarse a las

¹⁶⁰ «ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ» *Metaph.* VI 2, 1027a 20-22.

¹⁶¹ *An. post.* I 30, 87b 22-23.

¹⁶² *Ib.* I 30, 87b 24-25.

¹⁶³ *Ib.* I 30, 87b 19.

¹⁶⁴ Anagnostopoulos, 1994, p. 266; Boeri, 2007, p. 36.

¹⁶⁵ Boeri, 2007, p. 36.

¹⁶⁶ Karbowski, 2019, p. 65.

¹⁶⁷ Berti, 1989, p. 50.

¹⁶⁸ Varela, 2014, p. 84.

características ontológicas de sus objetos de conocimiento.¹⁶⁹ La vinculación, por tanto, entre ciencia y demostración necesaria debe ser entendida de modo restrictivo, es decir, referida únicamente al concepto de ἐπιστήμη ἀπλῶς, esto es, de ciencia apodíctica o demostrativa en sentido estricto. Un tipo de ciencia que solo es adecuada para el conocimiento de un determinado tipo de objetos.

Además, como ha mostrado la investigación de Lloyd,¹⁷⁰ la noción de ciencia fundada en la demostración no es la única que puede encontrarse en el pensamiento antiguo y, de hecho, el concepto aristotélico de demostración rigurosa se establece en oposición a otras concepciones alternativas de ἐπιστήμη. Por otra parte, hay textos en los que Aristóteles parece reconocer la posibilidad de una ciencia no demostrativa,¹⁷¹ e incluso hace uso de la expresión ‘ἐπιστήμη ἀναποδεικτος’¹⁷² para referirse a la aprehensión (ὕπόληψις) de las proposiciones inmediatas (τῆς ἀμέσου προτάσεως). A pesar de que el conocimiento de los principios es un tema que presenta muchas dificultades y ha sido ampliamente estudiado y discutido, se trata de un caso que muestra cómo no todo conocimiento considerado seguro por parte de Aristóteles es resultado de la demostración.¹⁷³

Así pues, aunque la demostración es un método adecuado de garantizar la certeza en el conocimiento¹⁷⁴ y, por ello, la ἐπιστήμη así adquirida puede considerarse un conocimiento que permite estar seguro y convencido (πιστεύω),¹⁷⁵ parece claro que el silogismo demostrativo no es para Aristóteles la única fuente de certeza o convicción (πίστις).¹⁷⁶ Además del caso mencionado de los principios,¹⁷⁷ son especialmente interesantes en este sentido los capítulos finales del segundo libro de los *Analíticos Primeros*¹⁷⁸ que se dedican a presentar otras formas

¹⁶⁹ «La forma de demostración y de la necesidad es distinta en la ciencia de la naturaleza y en las ciencias especulativas» (τρόπος τῆς ἀποδείξεως καὶ τῆς ἀνάγκης ἕτερος ἐπὶ τῆς φυσικῆς καὶ τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν) *De part. an.* I 1, 640a 1- 2.

¹⁷⁰ Lloyd, 2011, p. 290.

¹⁷¹ «No toda ciencia es demostración» (οὐτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι) *An. post.* I 3, 72b 18-19.

¹⁷² *An. post.* I 32, 88a 37. El término es traducido por Candel como ‘ciencia indemostrable’, mientras que las traducciones de Ross y Barnes varían entre ‘undemonstrated knowledge’, por parte del primero, y ‘indemonstrable understanding’, por parte del segundo. A pesar de esta diferencia en la traducción, ambos investigadores afirman en sus comentarios (Ross *op. cit.*, p. 606; Barnes *op. cit.*, p. 199) que se trata de una expresión utilizada para hacer referencia al νοῦς como la capacidad de aprehensión de los principios de la ciencia (ἀρχὴ ἐπιστήμης). Esta es, sin embargo, de una cuestión que presenta dificultades, puesto que además de la expresión ‘ἐπιστήμη ἀναποδεικτος’, en los textos de Aristóteles se afirma también que de los principios no hay ciencia (ἐπιστήμη), sino intuición (νοῦς). Cf. *An. post.* II 19.

¹⁷³ «(...) la de las cosas inmediatas es indemostrable» (τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον) *An. post.* I 3, 72b 19-20.

¹⁷⁴ *An. post.* I 2, 72a 25-26.

¹⁷⁵ *EN* VI 3, 1139b 33-34.

¹⁷⁶ *An. pr.* II 23, 68b 13-14.

¹⁷⁷ *An. post.* I 2, 72a 30-32.

¹⁷⁸ *An. pr.* II 23, 24, 25, 26.

de razonamiento y argumentación como la inducción o comprobación (ἐπαγωγή), el razonamiento por ejemplificación (παράδειγμα), la reducción (ἀπαγωγή) y el razonamiento probable o inferencia a partir de los signos (ἐνθύμημα). El caso del entimema o silogismo retórico es un ejemplo claro de razonamiento capaz de producir convicción puesto que, a pesar de no ser un silogismo científico, tiene un cierto carácter demostrativo¹⁷⁹ y es, incluso, denominado por Aristóteles «demostración retórica» (ἀπόδειξις ῥητορική).¹⁸⁰

Puede concluirse, por tanto, que el silogismo no está limitado al razonamiento propio de la ciencia apodíctica, sino que su importancia radica para Aristóteles en su utilidad para diversos tipos de investigaciones:

«(...) no solo los razonamientos (συλλογισμοί) dialécticos y demostrativos se forman a través de las figuras antes explicadas, sino también los retóricos y, sin más, cualquier argumento convincente (πίστις) y con cualquier método».¹⁸¹

Este análisis muestra que la posición de Aristóteles respecto de la ciencia no puede reducirse al modelo que aparece en los *Analíticos*.¹⁸² Por lo tanto, puede afirmarse que, hablando en sentido estricto (ἀκριβολογέομαι), la ciencia es un conocimiento que tiene por objeto lo que no puede ser de otra manera¹⁸³ y es necesario.¹⁸⁴ Así, la ἐπιστήμη sin cualificación (ἀπλῶς) se refiere al conocimiento demostrativo que tiene por objeto lo que es absolutamente necesario (ἐξ ἀνάγκης ἀπλῶς), eterno (αἰδῖος) ingénito (ἀγέννητος) e imperecedero (ἄφθαρτος).¹⁸⁵ Sin embargo, la evidencia presentada indica que Aristóteles reconoce otras formas de conocimiento que, debido a que son semejantes (ὁμοιότης),¹⁸⁶ también pueden ser consideradas ἐπιστήμη en virtud de este parecido. Estas disciplinas, a las que nos referiremos también con el término ‘ciencia’ en lo que sigue, son resultado del ejercicio de la parte racional del alma que permite conocer lo necesario o, puede añadirse ahora, lo que pasa la mayor parte de las veces. Desde esta perspectiva puede afirmarse que en la filosofía aristotélica hay un reconocimiento de otras formas de saber también denominadas ciencia por su «parecido»¹⁸⁷

¹⁷⁹ Cf. Boeri, 2007, p. 45.

¹⁸⁰ *Rhet.* I 1, 1355a 6-7.

¹⁸¹ «οὐ μόνον οἱ διαλεκτικοὶ συλλογισμοὶ διὰ τῶν προειρημένων γίνονται σχημάτων, ἀλλὰ καὶ ῥητορικοὶ καὶ ἀπλῶς ἠτισοῦν πίστιν καὶ ἡ καθ’ ὅποιαν οὖν μέθοδον, νῦν ἂν εἴη λεκτέον» *An. pr.* II 23, 68b 9-13.

¹⁸² Cf. Nielsen, 2015, p. 34.

¹⁸³ «(...) todos pensamos que aquello de lo que tenemos ciencia no puede ser de otra manera» (ὁ ἐπιστάμεθα, μηδ’ ἐνδέχασθαι ἄλλως εἶναι) *EN* VI 3, 1139b 21-22.

¹⁸⁴ «lo que es objeto de ciencia es lo necesario» (ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν) *EN* VI 3, 1139b 23-24.

¹⁸⁵ *Ib.* VI 3, 1139b 24-25.

¹⁸⁶ *Ib.* VI 3, 1139b 20.

¹⁸⁷ Así lo indican Broadie y Rowe en su comentario (*op. cit.*, p. 365).

con este modelo o porque se «aproximan»¹⁸⁸ a este ideal, aun cuando no se ajusten a él completamente.

El carácter explicativo de la ciencia

La noción aristotélica de ciencia supone que esta forma de conocimiento sirve para investigar¹⁸⁹ diversos tipos de cuestiones como el qué (τὸ ὄτι), el porqué (τὸ διότι), si algo es o no es (εἰ ἔστι) y el qué es (τί ἔστιν),¹⁹⁰ pero son varios los intérpretes¹⁹¹ que han destacado que lo que define el conocimiento científico es, sobre todo, que se trata de un conocimiento acerca de las causas. Puesto que Aristóteles afirma que «sabemos cuando conocemos la causa» (ἐπιστάμεθα ὅταν τὴν αἰτίαν εἰδῶμεν),¹⁹² el saber (ἐπίσταμαι)¹⁹³ en mayor grado, es decir, el que puede denominarse propiamente científico, es el que proporciona una explicación de los fenómenos estableciendo sus causas.¹⁹⁴ Así, frente a la concepción moderna, la ciencia para Aristóteles no consiste en un conocimiento de las leyes, sino, fundamentalmente, de las causas que determinan la aparición de los fenómenos:

«(...) en general, toda ciencia discursiva, o que participe en alguna medida del pensar discursivo, se ocupa de causas y principios más exactos o más sencillos».¹⁹⁵

Este aspecto de la ciencia está también relacionado con la célebre distinción aristotélica entre el conocimiento del qué (τὸ δ'ὅτι ἐπίστασθαι) y el del porqué (τὸ διότι ἐπίστασθαι),¹⁹⁶ que refleja la diferencia que hay entre conocer un hecho, especialmente en referencia a la sensación¹⁹⁷ y a los casos particulares,¹⁹⁸ y conocer la causa (αἰτία)¹⁹⁹ de los fenómenos y de

¹⁸⁸ De acuerdo con el comentario de Barnes a los *Analíticos* (*op. cit.*, pp. 91-2).

¹⁸⁹ Cf. Boeri, 2007, p. 46.

¹⁹⁰ *An. post.* II 1, 89b23-24.

¹⁹¹ El estudio de Burnyeat (1984) afirma que el aspecto central de la ἐπιστήμη aristotélica es su «explanatory capacity». En esta misma línea se posiciona también Leshner (2001, p. 46), quien, además, enfatiza la complejidad del concepto en Aristóteles. Otros ejemplos pueden encontrarse en: Ross, 1995, p. 46; Broadie, 1991, p. 123; Radoilska, 2007, p. 163; Karbowski, 2019, p. 54.

¹⁹² *An. post.* I 2, 71b 30-31.

¹⁹³ *Ib.* I 2, 71b 19.

¹⁹⁴ «(...) no creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso 'el porqué' (lo cual significa captar la causa primera)» (εἰδέναι δὲ οὐ πρότερον οἰόμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάμβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λαβεῖν τὴν πρώτην αἰτίαν. *Phys.* II 3, 194b 18-20).

¹⁹⁵ «ὄλως δὲ πᾶσα ἐπιστήμη διανοητικὴ ἢ μετέχουσα τὴν διανοίαν περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστὶν ἢ ἀκριβεστέρας ἢ ἀπλουστέρας» *Metaph.* VI 1, 1025b 5-7.

¹⁹⁶ *An. post.* I 13.

¹⁹⁷ *An. post.* I 13, 79a 2-3.

¹⁹⁸ *Metaph.* I 1, 981a 11-13.

¹⁹⁹ *Phys.* II 3, 194b 18-20; *Metaph.* II 1, 993b 23-24. Cf. Boeri, 2007, p. 46.

lo universal.²⁰⁰ Así pues, el saber científicamente (ἐπίσταμαι) proporciona convencimiento y seguridad (πιστεύω)²⁰¹ porque supone el conocimiento de la causa que es, a su vez, una forma de acceder a la verdad, ya que «no conocemos la verdad si no conocemos la causa».²⁰²

Es necesario destacar que, tal y como se ha mostrado en este apartado, para que el conocimiento científico pueda proporcionar una explicación de las causas no es necesario que el objeto sea completamente necesario, sino que es suficiente con que presente regularidad y estabilidad.²⁰³ Así, los ejemplos que encontramos en la obra de Aristóteles de diversas disciplinas científicas no se ajustan al modelo ideal de ciencia demostrativa, aunque sí son investigaciones acerca de las causas y los principios, y por eso para Aristóteles la física o la biología son ciencias a pesar de que su objeto no permita el conocimiento que es posible en áreas como las matemáticas. Además, la ampliación del concepto de ciencia es fundamental, también, para permitir que disciplinas como la retórica y, como se verá a continuación, también la ética, puedan ser consideradas, desde el punto de vista aristotélico, formas de ἐπιστήμη.²⁰⁴

Por último, la ampliación del concepto de ἐπιστήμη muestra también las limitaciones que supone su traducción por ‘ciencia’. Como ha estudiado Leshner,²⁰⁵ el término ἐπιστήμη tiene connotaciones muy diferentes y puede hacer referencia a una gran variedad de formas de conocimiento, por lo que, en función del contexto, puede traducirse como conocimiento (*knowledge*) o comprensión (*understanding*), pero también puede hacer referencia al dominio que se tiene sobre una disciplina o a un conocimiento experto. Por esta razón, y siguiendo a Berti,²⁰⁶ en determinados contextos la traducción más adecuada puede ser ‘filosofía’, aludiendo así a una disciplina racional cuya finalidad es el conocimiento. En este sentido, puede afirmarse que la filosofía es el resultado de la actividad intelectual que permite tanto el conocimiento de la verdad como la capacidad de proporcionar la causa de los fenómenos.²⁰⁷

²⁰⁰ *An. post.* I 31, 88a 5-6.

²⁰¹ *EN* VI 3,1139b 34.

²⁰² «οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας» *Metaph.* II 1, 993b 23-24.

²⁰³ Boeri, 2007, p. 38.

²⁰⁴ Cf. Anagnostopoulos, 1994, p. 222; Boeri 2007, p. 32 y ss.; Radoilska, 2007, p. 165.

²⁰⁵ Leshner, 2001, p. 54.

²⁰⁶ Berti, 1989, p. 16 y p. 34.

²⁰⁷ Cf. Karbowski, 2019, p. 54.

3. LA FINALIDAD DE LA CIENCIA

La división de las ciencias

Las ciencias se diferencian unas de otras en virtud del género del que se ocupan y de los principios de los que parten.²⁰⁸ Este no es, sin embargo, el único criterio que utiliza Aristóteles: en un célebre texto de la *Metafísica*²⁰⁹ se encuentra una clasificación de las ciencias en función de la finalidad²¹⁰ que persigue el pensamiento discursivo (διάνοια). Aristóteles comienza el libro VI de la *Metafísica* recordando que la ciencia es un conocimiento que, por una parte, se ocupa de las causas y los principios²¹¹ y, por otra, se circunscribe a un género determinado del cual tiene que demostrar, ya sea con necesidad o con laxitud (ἀναγκαϊότερον ἢ μαλακώτερον), los atributos que le pertenecen por sí mismo.²¹² En ese contexto, y para plantear la aporía relativa al género del que se ocupa la filosofía primera, Aristóteles menciona una distinción aplicable, en primer lugar, a la inteligencia discursiva (διάνοια), pero que también se refiere a la ciencia (ἐπιστήμη),²¹³ denominada aquí ‘ἐπιστήμη διανοητική’ por participar de la διάνοια (μετέχουσά τι διανοίας).²¹⁴ Por último, esta clasificación aparece un poco más adelante aplicada también a la filosofía (φιλοσοφία).²¹⁵ Se trata, por tanto, de una distinción de la actividad del alma racional que permite diferenciar entre el pensamiento discursivo teórico (θεωρητική), el práctico (πρακτική) y el productivo (ποιητική).²¹⁶

Aunque se ha discutido acerca del criterio que determina esta clasificación, consideramos que no puede entenderse que este es el objeto,²¹⁷ sino que la distinción se hace en función de la finalidad.²¹⁸ Si el criterio de la clasificación fuera el objeto de conocimiento, entonces la *ciencia práctica* consistiría en el estudio del ámbito de la πράξις pero esto querría

²⁰⁸ *An. post.* I 28.

²⁰⁹ *Metaph.* VI 1, 1025b 21- 25.

²¹⁰ Cf. Bodéüs, 1982, p. 46; Anagnostopoulos, 1994, p. 88. En contra de esta interpretación, sin embargo, se posiciona Granger, 1976, p. 252.

²¹¹ *Metaph.* VI 1, 1025b 3-4.

²¹² *Ib.* VI 1, 1025b 7-13

²¹³ *Top.* VI 6, 145a 14-18.

²¹⁴ *Metaph.* VI 1, 1025b 5-7; 1026a 21-23

²¹⁵ *Ib.* VI 1, 1026a 18-19.

²¹⁶ «todo pensar discursivo es o práctico o productivo o teórico» (πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ) *Metaph.* VI 1, 1025b 25.

²¹⁷ Puede verse, por ejemplo, las objeciones que ponen Granger (1976, p. 333) y Varela (2013, p. 73) a la interpretación del fin como criterio de esta clasificación.

²¹⁸ Cf. Berti, 1990, p. 24.

decir que la *ciencia teórica* se corresponde con el estudio de la θεωρία. La consideración del objeto de la ciencia sirve de criterio para distinguir las ciencias teóricas entre ellas, como en el caso de la física,²¹⁹ la matemática o la teología, pero no para identificarlas en tanto que ciencias teóricas. Lo que estas ciencias tienen en común, y por lo que se las llama ‘teóricas’, es que su finalidad es propiamente cognoscitiva: se estudian porque se busca conocer o contemplar (θεωρεῖν)²²⁰ la verdad acerca de un determinado género. Pero Aristóteles hace referencia en esta clasificación a otros tipos de ἐπιστήμη porque el conocimiento puede tener también otra finalidad cuando se razona (λογίζομαι) con vistas a un fin (ὁ ἕνεκά του) distinto del propio conocimiento.²²¹

Así, del mismo modo que el objeto del que se ocupa cada disciplina permite distinguir unas ciencias de otras, el criterio de la finalidad da lugar a una clasificación de *tipos* de ciencia, de modo que las *ciencias teóricas* se pueden distinguir, por una parte, de las *ciencias productivas*, es decir, las artes (τέχναι)²²² que, como en el caso de la construcción naval,²²³ tienen como finalidad la creación de algún objeto²²⁴ y, por otra parte de las *ciencias prácticas*, es decir, aquellas cuyo fin es la πράξις. A pesar de que la clasificación aristotélica es tripartita, el interés de esta investigación se encuentra, sobre todo, en la distinción entre el conocimiento teórico y el práctico. Lo primero que se ha de señalar al respecto es que los conceptos de ‘conocimiento teórico’ y ‘práctico’ aplicados a la epistemología aristotélica solo pueden hacer referencia la actividad de la parte racional del alma, es decir, aquella que tiene λόγος. Así parecen indicarlo algunos términos que pueden encontrarse en su obra tales como ‘νοῦς

²¹⁹ «ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη», de la que se dice que constituye un tipo de disciplina teórica (ἡ φυσικὴ θεωρητικὴ τις ἂν εἴη) *Metaph.* VI 1, 1025b 18-21, 26-28.

²²⁰ *De an.* III 9, 432b 26-29.

²²¹ Cf. Natali, 2001, p. 16. Que el fin sea el criterio utilizado para diferenciar entre tipos de ciencia no significa, sin embargo, que el objeto no determine también la disciplina en cuestión. Como se verá más adelante, la contingencia como característica ontológica del ámbito que es objeto de conocimiento es un rasgo esencial de la ciencia práctica, y hay objetos, como los que conoce la metafísica, que no parecen permitir un conocimiento práctico tal y como aquí se define, sino únicamente un conocimiento que se busca por sí mismo. Cf. pp. 156-7, 173-4, 219-20.

²²² *Metaph.* IX 2, 1046b 2-4. Cf. Berti, 2012(a), p. 11.

²²³ *EN* I 1, 1094a 6-9.

²²⁴ Es necesario añadir, sin embargo, que, como ha señalado Nussbaum (1986, p. 97) el concepto aristotélico de ‘arte’ no solo implica la capacidad de producir objetos externos, sino que incluye también actividades como tocar la lira en las que la propia actividad constituye el fin.

πρακτικός²²⁵ y ‘διάνοια πρακτική’²²⁶, pero también ‘ἐπιστήμη πρακτική’²²⁷ o ‘φιλοσοφίαι θεωρητικάί’²²⁸.

A pesar de que las dificultades que pueden encontrarse en el uso de los términos epistemológicos obliga a tener en consideración el contexto en el que aparecen para poder determinar el significado específico en cada caso, parece claro que la diferencia, considerada común por parte de Aristóteles,²²⁹ entre un λόγος πρακτικός y uno θεωρητικός puede establecerse en función de la finalidad que tiene el ejercicio de la parte intelectual del alma: «(...) el intelecto práctico es (...) aquel que razona con vistas a un fin (...) es en su finalidad (τέλος) en lo que se diferencia del teórico».²³⁰

La noción de conocimiento práctico no es, sin embargo, evidente, sino que presenta varias dificultades de interpretación, sobre todo en lo que se refiere a la posibilidad de considerar una ciencia que, además de ciencia, pueda ser *práctica*.

Dificultades del concepto de ciencia práctica

Un problema que presenta la noción de ciencia práctica es que, como ha señalado Lledó,²³¹ el conocimiento no implica necesariamente la intervención en el ámbito de lo real y, por tanto, parece que consiste en una actividad fundamentalmente teórica. Esta asociación de la actividad racional con la teoría supone que su producto por excelencia, la ciencia, debe tener también un carácter esencialmente desinteresado²³² y que, por tanto, su finalidad no se encuentra fuera del propio saber. A esta idea se corresponde la imagen del sabio cuyo conocimiento no le proporciona ninguna ventaja práctica y a la que recurre también Aristóteles

²²⁵ *De an.* III 10, 433a 14-15.

²²⁶ *EN* VI 2, 1139a 26-27; *Metaph.* VI 1, 1025b 25.

²²⁷ *Metaph.* VI 1, 1025b 5-7.

²²⁸ *Ib.* VI 1, 1026a-18-19.

²²⁹ «La razón se divide, según acostumbramos a dividirla, en práctica y teórica» (διήρηται τε διχῆ καθ’ ὅπερ εἰώθαμεν τρόπον διαιρεῖν) *Pol.* IV 14, 1333a 24-25.

²³⁰ «νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει» *De an.* III 10, 433a 14-15. Otro ejemplo en el que el fin (τέλος) aparece como criterio para distinguir entre conocimiento teórico y práctico es *Metaph.* II 1, 993b 20-21. No todos los intérpretes, sin embargo, están de acuerdo con la consideración del conocimiento práctico y el teórico como dos especies de un género común ‘conocimiento’. Devereux (1987, p. 483), por ejemplo, defiende que las diferencias entre los conceptos de conocimiento práctico y teórico son lo suficientemente importantes como para no permitir una definición común de ‘conocimiento’ que pueda aplicarse a ambos casos. A favor de esta interpretación, sin embargo, puede consultarse Anagnostopoulos, 1994, p. 74.

²³¹ Lledó, 1994, p. 50.

²³² Aubenque, 2011, p. 21.

cuando afirma que el conocimiento de figuras como Anaxágoras o Tales era inútil²³³ en el ámbito de los asuntos humanos.

La asociación de la ciencia con el conocimiento teórico se refuerza si, además, se tiene en consideración el análisis que Aristóteles lleva a cabo acerca de las condiciones en las que la actividad racional puede dirigir la acción. Como se ha visto en el primer capítulo, no basta con que la razón esté orientada a un fin diferente del propio conocimiento para que se produzca una acción, sino que es necesaria también la participación de la facultad desiderativa, único motor posible de una acción. Esto no significa que Aristóteles defienda que la razón no desempeña ningún papel en la motivación de la acción, sino que ha de entenderse que el agente que se mueve en virtud de un razonamiento lo hace movido por una forma específica de deseo: el deseo racional (βούλησις). Esta relación con el deseo explica también el efecto que las pasiones pueden tener sobre el juicio práctico y cómo el placer es capaz de obstaculizar esta clase de pensamiento especialmente, como se vio en el anterior capítulo, en lo que se refiere al modo en que se aparece el fin al agente. Este efecto, sin embargo, no sucede en todos los ámbitos del pensamiento:

«(...) el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de juicio, por ejemplo, el de si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos, sino los prácticos, que se refieren a la actuación».²³⁴

En efecto, los juicios (υπόληψις) que lleva a cabo la ciencia matemática son ajenos a esta influencia del placer y el dolor porque son independientes de la facultad desiderativa. Esto mismo podría ser aplicado a toda actividad de la parte del alma intelectual científica (τὸ ἐπιστημονικόν), por lo que no parece posible una ciencia que, además, pueda estar involucrada en la generación de la acción y, por tanto, ser considerada práctica.

Todavía hay otro aspecto más del concepto de ciencia práctica que resulta problemático: la particularidad de la acción. Que la acción sea siempre particular no significa

²³³ «Por eso de Anaxágoras, de Tales y de los hombres como ellos, dice la gente que son sabios, no prudentes, porque ve que desconocen su propia conveniencia, y dice de ellos que saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos» (διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλήν καὶ τοὺς τοιοῦτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ' οὐ φασι εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναί αὐτούς φάσιν, ἄχρηστα δ' ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν) *EN VI 7*, 1141b 3-7. En este sentido también es necesario hacer referencia a la anécdota que recoge Aristóteles (*Pol.* I 11, 1259a 5-18) acerca de Tales de Mileto según la cual este pudo enriquecerse gracias a su sabiduría, demostrando así la falsedad de la tesis que considera que el conocimiento que proporciona la filosofía es inútil (ἀνωφελής) y ejemplificando de este modo que si los sabios no son ricos es porque no es esto lo que persiguen.

²³⁴ «οὐ γὰρ ἅπασαν ὑπόληψιν διαφθείρει οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν, οἷον ὅτι τὸ τρίγωνον δύο ὀρθὰς ἔχει ἢ οὐκ ἔχει, ἀλλὰ τὰς περὶ τὸ πρακτόν» *EN VI 5*, 1140b 14-15.

que sea completamente ajena al análisis racional, ya que Aristóteles considera que la deliberación es un tipo de razonamiento capaz, precisamente, de lidiar con lo particular. De hecho, es precisamente esta capacidad de considerar los elementos y circunstancias concretas de la acción lo que explica la importancia práctica de la deliberación. En efecto, la actividad del alma intelectual involucrada directamente en la acción no se corresponde con la capacidad para examinar (σκοπέω) o contemplar (θεωρέω) lo eterno (τὸ αἰδίων), sino con que puede analizar «la ocasión del presente» (ὅ πρὸς τι καὶ νῦν).²³⁵ El carácter práctico de la deliberación se confirma, además, por el hecho de que puede dar lugar a una elección (que implica, como se vio, deseo y racionalidad orientada a un fin)²³⁶ y, por tanto, ser principio de acción. Ahora bien, las mismas características que explican el carácter práctico de la deliberación son las que parecen descartar la posibilidad de una ciencia práctica, puesto que la ἐπιστήμη es siempre conocimiento de lo universal.²³⁷ De hecho, Aristóteles descarta explícitamente esta posibilidad cuando afirma que la virtud de la deliberación, la φρόνησις, no es una ciencia.²³⁸

Parece, por tanto, que puede establecerse una asociación de la parte intelectual del alma que da lugar a la deliberación, que Aristóteles denomina ‘lo calculador’ (τὸ λογιστικόν), y el pensamiento práctico. Esto implicaría, a su vez, que la parte intelectual y científica (τὸ ἐπιστημονικόν) se vincularía exclusivamente con el conocimiento propiamente teórico. Esta relación parece confirmada cuando se atiende al criterio de división que ofrece Aristóteles para la clasificación de las dos partes del alma racional, ya que el principio científico es el que permite el conocimiento de los entes necesarios, mientras que la parte calculadora posibilita el acceso cognoscitivo a lo contingente.

Estas consideraciones explican la interpretación según la cual, en el planteamiento aristotélico, el ejercicio de la διάνοια solo puede ser denominado práctico si, por una parte, puede vincularse con el deseo y, por otra, tiene como objeto lo particular.²³⁹ Desde este punto de vista, el concepto de *conocimiento práctico* en Aristóteles solo podría referirse al ejercicio

²³⁵ «Y los prácticos, si bien tienen en cuenta cómo son las cosas, no consideran lo eterno [que hay en éstas], sino aspectos relativos referidos a la ocasión del presente» (καὶ γὰρ ἂν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ αἰδίων ἀλλ’ ὅ πρὸς τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί) *Metaph.* II 1, 993b 21-23.

²³⁶ «ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος» *EN* VI 2, 1139a 30-32.

²³⁷ «ἢ δ’ ἐπιστήμη τῶν καθόλου» *De an.* 417b 22. Cf. *Metaph.* XIII 10, 1086b 33. Se trata de una tesis que presenta ciertas dificultades porque en algunos textos Aristóteles afirma que la ciencia es conocimiento de lo universal *potencialmente*, pero de lo singular *en acto*. Sin embargo, tal y como señala Ross en su comentario a la *Metafísica* (II, p. 466): «Usually knowledge [ἐπιστήμη] is opposed to sensation as being of the universal while sensation is of the particular, but occasionally Aristotle admits that knowledge is of the universal in the *particular*, as he admits (*An. post.* 87b 28, *De an.* 424a 21-24) that sensation is of that in the particular which is *universal*».

²³⁸ «(...) que la prudencia no es ciencia, es evidente» (ὅτι δ’ ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν) *EN* VI 8, 1142a 23-24.

²³⁹ Cf. Natali, 2001, p. 12.

de la parte intelectual operativa del alma que puede deliberar y calcular, y cuya excelencia se correspondería con la prudencia en el ámbito de la acción y con el arte en el ámbito de la producción. Esto implicaría también que ninguna ciencia podría constituir un conocimiento práctico, puesto que la *ἐπιστήμη* tiene por objeto lo necesario y universal.

Esta es la tesis que se encuentra, de manera más o menos explícita, en las interpretaciones acerca del conocimiento práctico que presentan diversos estudiosos de Aristóteles. Así, es común encontrar interpretaciones en las que el conocimiento práctico se presenta como resultado del ejercicio de la *διανοια πρακτική*²⁴⁰ orientada al reconocimiento de posibles cauces concretos de acción²⁴¹ y que, por tanto, se identifica sobre todo con el conocimiento de los medios que permiten la consecución de los fines.²⁴² Aunque en ocasiones también se afirma que consiste en un conocimiento específicamente evaluativo,²⁴³ se supone, en todo caso, que se trata del saber que posee el sujeto que actúa y que se encuentra inmerso en la acción, por lo que se ha considerado también que supone una forma de conocimiento «ejecutivo»,²⁴⁴ «performativo»²⁴⁵ o «agencial»²⁴⁶ y que tiene como objeto la acción concreta que se va a realizar.²⁴⁷

Desde este punto de vista, el conocimiento práctico se entiende como un «saber hacer» o «saber actuar» equivalente a la capacidad para la producción que proporciona el conocimiento poiético. Por esta razón, la distinción entre el conocimiento teórico y el práctico se interpreta en ocasiones en términos de una diferencia entre ‘saber qué’ (*knowing that*) y ‘saber cómo’ (*knowing how*).²⁴⁸ El primero es un conocimiento proposicional acerca de algún hecho como, por ejemplo, saber que una bicicleta es un vehículo con dos ruedas. El segundo, sin embargo, es de tipo *agencial*, es decir, consiste en aquel que se muestra en la capacidad del agente para hacer algo como, por ejemplo, montar en bicicleta. D. Wiggins, por ejemplo, señala que el conocimiento práctico supone un saber del segundo tipo que explica la capacidad del agente para actuar de la manera correcta²⁴⁹ en un determinado momento y en unas

²⁴⁰ Hardie, 1968, p. 30.

²⁴¹ Broadie, 1991, p. 125.

²⁴² Aubenque, 2011, p. 22.

²⁴³ Leszl, 1990, pp. 83-39; Moss, 2012, p. 10.

²⁴⁴ Bodéüs, 1982, p. 48; 2002, p. 23.

²⁴⁵ Allen, 2015, p. 54.

²⁴⁶ Wiggins, 2012, p. 26.

²⁴⁷ Charles, 2015, p. 87.

²⁴⁸ Wiggins, 2012, p. 106.

²⁴⁹ Wiggins, 2012, p. 114.

circunstancias concretas. Se trata, por tanto, de un conocimiento que se muestra en los actos²⁵⁰ y en saber conducirse de cierta manera, lo que, interpretado en términos aristotélicos, se correspondería al *saber moral*²⁵¹ que muestra el virtuoso en sus acciones.

Si se acepta esta interpretación acerca del conocimiento práctico, entonces el concepto de ‘ἐπιστήμη πρακτική’ resulta insostenible en el contexto de la filosofía aristotélica ya que, como ha expuesto Natali de manera clara, el conocimiento capaz de guiar directamente la acción humana no puede ser nunca una ciencia. Esta es la razón por la que el autor italiano entiende que en la clasificación de las ciencias Aristóteles está haciendo uso muy laxo del término ‘ἐπιστήμη’ para referirse al conocimiento en general y no específicamente al científico, y que, por tanto, si este tiene como fin dirigir la acción, entonces solo puede interpretarse en referencia a la φρόνησις.²⁵² Solo de esta manera, afirma Natali, podría tener sentido que una expresión como ‘ἐπιστήμη πρακτική’ hiciese referencia a una forma de conocimiento práctico.²⁵³

Efectivamente, si se entiende que, por una parte, la ἐπιστήμη supone un conocimiento de lo universal independiente del deseo y para el que aspectos como el placer no tienen ningún efecto en sus juicios, y que, por otra parte, el conocimiento práctico es el que tiene en cuenta los aspectos particulares de la acción y en el que el deseo es un factor que se debe considerar, entonces la ciencia solo puede ser un conocimiento teórico, es decir, aquel cuyo fin es propiamente cognoscitivo y no otra cosa. Desde esta posición no existe la posibilidad de una ciencia que pueda guiar y orientar la acción, es decir, una ciencia que, además de ciencia, pueda ser, también, conocimiento práctico y, por tanto, ciencia práctica ella misma.

Consideramos, sin embargo, que esta no es la tesis que se encuentra en la obra de Aristóteles. Los argumentos aquí recogidos muestran que una ἐπιστήμη πρακτική no podría en ningún caso proporcionar un conocimiento equivalente al de la φρόνησις, pero esto solo implica que, en caso de ser posible, la ciencia práctica supondría una forma diferente de conocimiento. Lo primero que es necesario preguntarse al estudiar la noción aristotélica de ἐπιστήμη πρακτική es si Aristóteles elaboró alguna investigación de este tipo para, en el caso de que así fuera, comprobar qué características epistemológicas tiene y en qué sentido supone una forma de conocimiento práctico.

²⁵⁰ Cf. Gauthier y Jolif en su comentario pp. 23-24.

²⁵¹ Monan, 1961, p. 248 y ss.; Conderana, 1999, p. 18.

²⁵² Natali, 2001, p. 12; 1997, p. 251.

²⁵³ Natali, 1997, p. 249 nota 9.

Es cierto que, como ha señalado Natali,²⁵⁴ Aristóteles no utiliza la expresión ‘ἐπιστήμη πρακτική’ para referirse explícitamente a ninguna de sus obras. Sin embargo, numerosos estudiosos²⁵⁵ entienden que se trata de un término adecuado para describir las investigaciones aristotélicas que se encuentran en los tratados éticos y políticos. Esta posición, además, parece compatible con el planteamiento aristotélico ya que, por una parte, la ampliación del concepto de ἐπιστήμη que se ha llevado a cabo a lo largo de este capítulo demuestra que tanto la ética como la política son disciplinas que podrían ser consideradas ἐπιστήμη aunque no se adecuen al modelo de los *Analíticos*. Por otra parte, en la *Ética Nicomáquea* puede encontrarse una referencia explícita a la finalidad de la investigación que se está llevando a cabo y en la que se indica que esta no tiene como fin el conocimiento (θεωρία), sino «llegar a ser buenos» (ἀγαθοὶ γενώμεθα):

«(...) el presente tratado no es teórico como los otros (pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil)».²⁵⁶

La realización de este fin explícito de la investigación ética debe implicar, necesariamente, la acción, puesto que sin la ejecución de cierto tipo de acciones «ninguno tiene la menor probabilidad de llegar a ser bueno».²⁵⁷ Aristóteles afirma, en efecto, que algunas formas de conocimiento se caracterizan por buscar «el conocer sin otro fin que él mismo»,²⁵⁸ pero parece que la investigación recogida en la *Ética Nicomáquea* no se encuentra entre estas formas de saber que tienen como fin «el saber por el saber»,²⁵⁹ sino que su finalidad va más allá del propio conocimiento y consiste en la puesta en práctica de un determinado tipo de acciones.

Esto explica que varios especialistas hayan resaltado el carácter práctico de disciplinas como la ética y la política. Además, las peculiaridades del conocimiento práctico que se han señalado han llevado a algunos de ellos a interpretar que la ética y la política aristotélicas deben

²⁵⁴ Natali, 2001, p. 12.

²⁵⁵ Por ejemplo: Gauthier y Jolif en su comentario (p. 24); Hardie, 1968, p. 30; Devereux, 1968, p. 484; Berti, 1993, 2012; Karbowski, 2019, p. 75.

²⁵⁶ «ἐπεὶ οὖν παραοῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἔνεκα ἐστὶν ὡςπερ αἱ ἄλλαι οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα. ἀλλ’ ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἄν ἦν ὄφελος αὐτῆς» *EN* II 2, 1103b 26-29.

²⁵⁷ «ἐκ δὲ τοῦ μὴ πράττειν ταῦτα οὐδεὶς ἄν οὐδὲ μελλήσειε γίνεσθαι ἀγαθός» *EN* II 4, 1105b 11-12.

²⁵⁸ «τὸ δ’ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι αὐτῶν ἔνεκα» *Metaph.* I 2, 982a 30-31.

²⁵⁹ «τὸ ἐπίστασθαι δι’ αὐτὸ» *Metaph.* I 2, 982a 32.

ser entendidas como un ejercicio de φρόνησις.²⁶⁰ Un ejemplo de una interpretación de este tipo es la que presenta W.F.R. Hardie en su obra *Aristotle's Ethical Theory*.²⁶¹ La interpretación de Hardie parte de la asunción de que únicamente puede considerarse inteligencia práctica la que le sirve al agente cuando está inmerso en la realización de la acción. De este modo, si la ética y la política han de entenderse como disciplinas prácticas, entonces han de ser resultado del mismo tipo de δίανοια πρακτική que da lugar a la φρόνησις.²⁶² Esto es lo que lleva a Hardie a defender que la investigación que se encuentra en la *Ética Nicomáquea* está dirigida a descubrir el modo en que puede ser alcanzada la felicidad, de manera análoga a una *Poética* que sirviera de manual para la escritura de buenas tragedias.²⁶³

Sin embargo, la investigación que presenta Aristóteles, a pesar de tener una finalidad explícitamente práctica, no se parece ni a un manual para conseguir la felicidad ni a un ejercicio de prudencia. Además, lo que hay en la *Ética Nicomáquea* tampoco es una buena deliberación cuya conclusión sea una elección y, como indica Karbowski,²⁶⁴ en la *Ética* Aristóteles no está actuando desde el punto de vista del agente práctico. Al igual que la *Retórica* no está compuesta por un discurso retórico,²⁶⁵ tampoco puede defenderse, atendiendo a lo que se encuentra en los textos, que las *Éticas* o la *Política* constituyan una forma de φρόνησις. Como se señaló en el primer capítulo, aunque no puede entenderse que la φρόνησις suponga un razonamiento meramente instrumental, su objeto es identificado claramente por Aristóteles con «lo que es para el fin» (τὰ πρὸς τὸ τέλος). Además, ni siquiera aunque se considerara que puede proporcionar un conocimiento específico de los fines de la acción podría identificarse completamente con la actividad que lleva a cabo Aristóteles en estos tratados.²⁶⁶

²⁶⁰ En su edición de la *Ética Nicomáquea*, Gauthier y Jolif defienden que la ‘ciencia práctica’ debe entenderse como una forma de conocimiento específica: la φρόνησις, término que ellos proponen traducir por ‘sagesse’ y que implica un conocimiento universal (por lo que podría ser considerado científico) y, a la vez, capaz de conocer la contingencia del ámbito práctico (lo que constituiría su especificidad como ciencia práctica). También Granger (1976, p. 252) ha defendido que la noción de επιστήμη πρακτική se refiere a la φρόνησις. Otros autores identifican explícitamente la ética con la prudencia, como Monan, 1961; Bodéus, 1982, 2002; Scott, 2015. Una crítica a estos planteamientos puede encontrarse en Varela 2013, p. 57 y, más recientemente, Henry y Nielsen (eds.) 2015, p. 4. Por su parte, Berti (2012, p. 15) asocia esta interpretación con la denominada ‘rehabilitación de la filosofía práctica’.

²⁶¹ Hardie, 1968. Una crítica a la postura de Hardie se puede encontrar en Natali, 2002, p. 186-7.

²⁶² Hardie, 1968, p. 29.

²⁶³ *Ib.*, p. 30.

²⁶⁴ Karbowski, 2019, p. 162.

²⁶⁵ Natali, 2001, p. 30.

²⁶⁶ Cf. Anagnostopoulos, 1994, pp. 81-2; Berti, 1993, p. 445.

Es cierto que, como indica Varela,²⁶⁷ no siempre se diferencian claramente entre estos dos planos pero, como ha enfatizado Berti,²⁶⁸ la importancia de distinguir entre ambas formas de conocimiento es esencial para poder comprender la finalidad práctica que Aristóteles asigna a sus tratados éticos. Se trata, en gran medida, de la distinción que en la actualidad suele establecerse entre la ‘moral’ y la ‘ética’. Como ha señalado A.M. González,²⁶⁹ el uso de estos términos no es siempre claro y no se puede aplicar fácilmente a la filosofía clásica. Se trata, sin embargo, de una distinción que, explicitada adecuadamente, puede resultar de utilidad para mostrar la diferencia entre el plano de la φρόνησις y el de la επιστήμη πρακτική. Desde esta perspectiva, la φρόνησις ha de ser interpretada como la excelencia en el conocimiento que guía al agente en sus acciones concretas en su vida moral, mientras que la επιστήμη πρακτική se refiere a la disciplina filosófica que se ocupa del estudio de esta realidad moral.²⁷⁰

El recurso a esta distinción, sin embargo, corre el riesgo de presentar la diferencia en términos de una oposición entre la ética como una disciplina teórica y la conducta moral práctica.²⁷¹ Esta es, de hecho, la solución que han presentado algunos investigadores a la dificultad de la finalidad práctica de la ética. Natali,²⁷² por ejemplo, ha defendido que el tipo de conocimiento que se encuentra en estas obras se diferencia de la φρόνησις precisamente porque la ética es una ciencia teórica²⁷³ que tiene como objeto la acción humana, lo que incluye, entre otros asuntos, el estudio del tipo de conocimiento práctico que es la prudencia. De este modo, la reflexión filosófica que tiene el ámbito práctico y moral²⁷⁴ como objeto de

²⁶⁷ «En efecto, dos niveles, no siempre distinguidos explícitamente en esos tratados, se insinúan dentro de la configuración del saber ético: el del discurso filosófico sobre la acción virtuosa, que se concreta de manera fundacional en los tratados éticos y políticos, y el nivel del conocimiento práctico o prudencia (φρόνησις), que es propio del agente de la acción» Varela, 2013, p. 21.

²⁶⁸ Berti, 1990, p. 50; 1997, p. 15; 2012, p. 12. La diferencia entre ética y prudencia puede encontrarse claramente delimitada en los estudios de otros intérpretes: Devereux (1968), Granger (1976), Wieland (1999), Yarza (2001), Varela (2013), Henry (2015), Karbowski (2019).

²⁶⁹ González, 2000.

²⁷⁰ González, 2000, p. 801

²⁷¹ Gadamer (1989, p. 17) ha señalado que en la ética antigua no puede encontrarse propiamente esta oposición y que la ética aristotélica debe ser entendida como un saber práctico en el que no cabe la tensión entre la teoría y la práctica. Berti (2012a, p. 15) critica esta interpretación de la ética de Aristóteles afirmando que Gadamer atribuye a la filosofía práctica propiedades que pertenecen, en realidad, a la prudencia. Una crítica a esta interpretación de Berti puede encontrarse en Varela, 2013, p. 61.

²⁷² Natali, 2001, p. 31.

²⁷³ En esta misma línea se posiciona. Bodéüs (1982, p. 59; 2002, p. 23), quien defiende que la *Ética Nicomáquea* es un tratado teórico puramente especulativo y cuya finalidad no se encuentra más allá del propio conocimiento, a pesar de que tenga como objeto de estudio el bien o la acción humana. En este sentido defiende que la ética, como rama de la filosofía, no puede confundirse con el conocimiento práctico del agente que actúa (Bodéüs, 1982, p. 57).

²⁷⁴ Esto ha llevado a Wiggins (2012, p. 114) a criticar la expresión ‘*Moral Philosophy*’ y a proponer su sustitución por ‘*Philosophy of Morality*’.

conocimiento constituye una de las ciencias teóricas y se diferencia, por tanto, de las otras únicamente por su objeto y no por su finalidad. Así, incluso aunque estas investigaciones pudieran constituir algún tipo de exhortación o invitación a la modificación de la propia conducta, no podrían ser consideradas, en ningún caso, ejemplos de un conocimiento de tipo agencial al no tener un impacto directo sobre la práctica del agente, por lo que Aristóteles no las habría considerado formas de conocimiento práctico.

Nos parece, sin embargo, que esta interpretación no recoge con precisión la concepción de la ética y la política que se encuentra en la obra del Estagirita. Sin embargo, las dificultades aquí presentadas en torno a la posibilidad de una ciencia práctica hacen necesario, si se quiere mantener la finalidad práctica de disciplinas como la ética y la política sin hacer de ellas un conocimiento similar al de la *φρόνησις*, analizar cómo puede entenderse la finalidad de la actividad cognoscitiva del alma cuando esta no es solo el conocimiento.

La distinción entre fines inmediatos y últimos

Defender que la *ἐπιστήμη* puede tener una finalidad más allá del conocimiento y, por tanto, que es posible una ciencia práctica, no supone afirmar que esta clase de disciplinas carecen de contenido teórico. Esto, en efecto, es insostenible tanto desde el punto de vista conceptual, puesto que toda disciplina está compuesta por teorías, como desde la perspectiva de la descripción del trabajo que se encuentra en las obras de Aristóteles y que podrían ser consideradas ciencias prácticas o productivas. Lo que se trata de poner de manifiesto es que esta clase de ciencias son aquellas en las que pueden distinguirse, por una parte, un propósito *inmediato* plenamente cognoscitivo y, por otra, una finalidad *última* que ya no se corresponden con el propio conocer, sino con el hacer. Esta distinción ya se encuentra en la interpretación de la filosofía aristotélica que ofrece Ross²⁷⁵ quien, en su introducción a los *Analíticos*, relaciona explícitamente la lógica con la ética en lo que se refiere a la relación que estas disciplinas establecen entre la teoría y la práctica, ya que en ambos casos la exposición teórica es necesaria pero se encuentra al servicio de la práctica:

²⁷⁵ Ross, 1995, p. 21.

«So far, then, Aristotle's attitude to logic is not unlike his attitude to ethics. In his study of each there is much that is pure theory, but in both cases the theory is thought of as ancillary to practice – to right living in the one case, to right thinking in the other».²⁷⁶

Ha sido Anagnostopoulos²⁷⁷ quien ha desarrollado esta distinción en profundidad y la ha aplicado al caso que interesa especialmente en esta investigación, es decir, la ética aristotélica. Según este intérprete, los fines inmediatos de una disciplina no necesariamente coinciden con los últimos, por lo que puede haber casos en los que la finalidad última sea práctica o productiva y, a la vez, los fines inmediatos de la ciencia sean propiamente cognoscitivos. También puede darse la situación inversa, es decir, casos en los que una disciplina tenga como fin último el propio conocimiento y, por tanto, pueda ser considerada específicamente teórica pero, a su vez, dé lugar a aplicaciones prácticas o técnicas.²⁷⁸ Este último sería el caso de ciencias teóricas como la astronomía o la geometría, cuya finalidad última es para Aristóteles adquirir conocimiento (γνωρίζω), pero esto no impide que, además, estas disciplinas puedan resultar útiles para la consecución de otros fines, si bien esto se produce, desde la perspectiva aristotélica, por accidente (κατὰ συμβεβηκός),²⁷⁹ ya que no se trata de su finalidad propia.

La distinción entre fines inmediatos y últimos permite sostener también que una disciplina puede tener una finalidad última que sea práctica manteniendo, sin embargo, elementos cognoscitivos en los que no diferiría de las disciplinas teóricas. De este modo podría explicarse que la ética, en tanto que ciencia o filosofía práctica, tenga una doble finalidad: por una parte, como actividad de la parte intelectual y científica del alma su finalidad es la adquisición de la verdad y constituye una forma de ἐπιστήμη equivalente a otras disciplinas

²⁷⁶ 'Introduction' en *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A revised text with Introduction and Commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1949, p. 25.

²⁷⁷ Anagnostopoulos, 1994, p. 66.

²⁷⁸ «It is important to recognize, then, that while a discipline may be practical (or productive) in virtue of the nature of its ultimate goals, this does not rule out that its immediate goals are cognitive. Similarly, a discipline is theoretical in virtue of its ultimate goals, but this does not rule out the possibility that such a theoretical discipline (e.g., arithmetic) has practical uses (see below). Yet arithmetic, although it has practical uses, differs from a practical discipline - its ultimate goals, the ends for which it is pursued, are presumably purely cognitive. And although Aristotle and others classify disciplines on the basis of their ultimate goals - for example, theoretical, practical, productive - one must not overlook their immediate or proper goals, which may be different from the ultimate ones» Anagnostopoulos, 1994, p. 74.

²⁷⁹ «(...) esto ocurre en relación con las ciencias teóricas, ya que la astronomía, las ciencias de la naturaleza y la geometría, no tienen otro fin que conocer y contemplar la naturaleza de las cosas que constituyen la materia de estas ciencias (pero nada impide que, accidentalmente, no sean útiles en muchas de nuestras necesidades)» (τοῦτο δὲ ἐπὶ μὲν τῶν ἐπιστημῶν συμβαίνει τῶν θεωρητικῶν, οὐθὲν γὰρ ἕτερον τέλος ἐστὶ τῆς ἀστρολογίας οὐδὲ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης οὐδὲ γεωμετρίας πλὴν τὸ γνωρίσαι καὶ θεωρῆσαι τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων τῶν ὑποκειμένων ταῖς ἐπιστήμαις (οὐ μὴν ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός οὐθὲν κωλύει πρὸς πολλὰ τῶν ἀναγκαίων εἶναι χρησίμους αὐτὰς ἡμῖν) *EE I 5*, 1216 b 10-17.

teóricas. Pero, a diferencia de las ciencias propiamente teóricas, este conocimiento no se busca por sí mismo, sino como medio para otra cosa, ya que el fin último de la disciplina es la conducta virtuosa y la felicidad. Afirmar que la ética puede ser considerada una *ἐπιστήμη πρακτική*, por tanto, no supone negar el contenido teórico de la disciplina, sino únicamente suponerlo supeditado a la *πράξις*.

Ciencias no teóricas

En el contexto que proporciona la obra de Aristóteles pueden identificarse varias disciplinas para las que se reconoce una finalidad que va más allá del conocimiento. Un ejemplo lo proporciona la investigación que se recoge en *Tópicos*, de la que se afirma que tiene como objetivo «encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga a partir de cosas plausibles (ἔνδοξα) y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario».²⁸⁰ Como se ha señalado ya, Aristóteles considera que el estudio de la dialéctica puede resultar de utilidad por poder ser ejercitado posteriormente en las discusiones (πρὸς τὰς ἐντεύξεις)²⁸¹ y, aunque lo que se encuentra en esta obra incluye también una parte que puede considerarse *teórica* y en la que se establecen distinciones y definiciones,²⁸² hay elementos en los *Tópicos* que muestran una clara vocación práctica.²⁸³ Ya se ha hecho referencia al ejercicio de la discusión dialéctica y a su organización mediante una serie de reglas que Aristóteles presenta de manera general²⁸⁴ en el libro VIII, donde incluye también directrices e instrucciones acerca del orden y la manera (τάξις) de establecer las cuestiones,²⁸⁵ así como al tipo de preguntas, el orden o la manera en que deben hacerse. En este mismo sentido puede entenderse también el estudio de los

²⁸⁰ «ἢ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὔρειν, ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον» *Top.* I 1,101a 18-21.

²⁸¹ *Ib.* I 2, 101a 27-28.

²⁸² Por ejemplo la distinción que hace Aristóteles entre distintos tipos de silogismos (*Top.* I 1), o la exposición de la teoría de los predicables (*ib.* I 5) y el estudio que se lleva a cabo de la relación entre categorías y predicables (*ib.* I 9).

²⁸³ Conderana (1999, p. 102) se refiere a la dialéctica como un arte de argumentar que puede ser entendido como un «hábito de la razón práctica» (ἔξις πρακτική).

²⁸⁴ En este sentido, Devereux (2015, p. 131) afirma que «some of the rules are requirements that must be met if the discussion is to qualify as dialectical, while others are designed to tell one how to achieve success as a dialectician».

²⁸⁵ Un ejemplo puede encontrarse al comienzo del capítulo: «Primeramente es preciso que el que se dispone a formular preguntas encuentre el lugar a partir del cual atacar; en segundo lugar, formularse preguntas y ordenarse cada cuestión para uno mismo; en tercer y último lugar, decir ya estas cosas ante el otro» *Top.* VIII 1, 155b 2-7.

denominados *lugares comunes* que lleva a cabo Aristóteles en los libros anteriores (II-VII), ya que la catalogación de estos esquemas argumentales en función de si la predicación es acerca del accidente, del género, del propio o de la definición, tiene una finalidad pedagógica que busca facilitar su puesta en práctica. Incluso las observaciones que hace Aristóteles acerca del modo de obtener las premisas del argumento dialéctico en el capítulo 14 del libro I, así como la exposición de los distintos ὄργανα que aparece en los capítulos 15-17, muestran una clara vocación de aplicabilidad en la confrontación dialéctica.

La utilidad de un conocimiento de este tipo aparece reconocida en el texto cuando Aristóteles compara su estudio de la dialéctica a otras disciplinas cuya finalidad tampoco es el propio conocimiento, tales como la retórica y la medicina:

«Poseeremos perfectamente el método cuando lo dominemos de forma semejante a como en la retórica, la medicina y las capacidades de este tipo: esto es lo que nos proponemos hacer en la medida de lo posible; pues ni el retórico convencerá ni el médico curará de cualquier modo, sino que, solo en caso de que no descuiden ninguna de sus posibilidades, diremos que poseen adecuadamente su ciencia».²⁸⁶

Retórica

La *Retórica* es la obra que Aristóteles dedica al estudio de la oratoria y en la que se recoge una investigación que, al igual que la dedicada a la dialéctica, puede aplicarse a varios ámbitos y no únicamente a un campo concreto. En este sentido, se afirma que el estudio de la disciplina retórica proporciona conocimientos que «no pertenecen a ninguna ciencia determinada»²⁸⁷ y ella misma no puede ser considerada una ciencia «acerca de cómo es algo determinado», sino que, más bien, consiste en una «facultad de proporcionar razones».²⁸⁸ A pesar de este carácter formal de la disciplina, es posible identificar su objeto propio de estudio: el lenguaje y, especialmente, su capacidad de persuasión (πίστις).²⁸⁹

²⁸⁶ «ἔξομεν δὲ τελέως τὴν μέθοδον ὅταν ὁμοίως ἔχωμεν ὥσπερ ἐπὶ ῥητορικῆς καὶ ἰατρικῆς καὶ τῶν τοιούτων δυνάμεων· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ποιεῖν ἢ προαιρούμεθα. οὔτε γὰρ ὁ ῥητορικὸς ἐκ παντὸς τρόπου πείσει οὔθ' ὁ ἰατρικὸς ὑγιάσει ἔχειν τὴν ἐπιστήμην φήσομεν» *Top.* I 3, 101b 5-10.

²⁸⁷ «οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφορισμένης» *Rhet.* I 1, 1354a 1-4.

²⁸⁸ «περὶ οὐδενὸς γὰρ ὀρισμένου οὐδέτέρα αὐτῶν ἐστὶν ἐπιστήμη πῶς ἔχει, ἀλλὰ δυνάμεις τινὲς τοῦ πορίσαι λόγους» *Rhet.* I 2, 1356a 32-33.

²⁸⁹ El sustantivo 'πίστις' está emparentado con el verbo 'πείθω', persuadir, cuya forma media y pasiva es 'πείθομαι', ser persuadido. El término conlleva tanto la noción de confianza, crédito y credibilidad, como la de persuasión y convencimiento. En el contexto de la filosofía aristotélica suele ser traducido por 'conviction' (Ross, Barnes), 'credence' (Irwin) o 'confidence' (Kiefer). A veces también puede encontrarse la traducción 'belief', quizá tratando de recoger el sentido que el término tiene en la conocida *analogía de la línea* que presenta Platón en la *República*, lo que puede llevar a cierta confusión a la hora de distinguir el término de δόξα (cf. Kiefer, 2017, p. 208).

El término ‘πίστις’ aparece vinculado en la epistemología aristotélica, por una parte, al conocimiento que resulta del silogismo o de la inducción²⁹⁰ y, por otra, a la ciencia como saber que permite el convencimiento por excelencia.²⁹¹ Pero Aristóteles también reconoce, como se vio al tratar el método dialéctico y su relación con la verdad, que el silogismo demostrativo y la ciencia apodíctica no constituyen las únicas fuentes racionales que pueden producir convicción, sino que también esta puede ser resultado del procedimiento aporético. Además, en la *Retórica* el tratamiento aristotélico de la πίστις atiende, como señala Racionero²⁹², tanto al elemento subjetivo de la persuasión como a los medios que la producen, es decir, los enunciados convincentes. Aunque la persuasión es definida aquí como «una especie de demostración»,²⁹³ el estudio de esta en sentido estricto pertenece a otra investigación, la que se desarrolla en los *Analíticos*, mientras que la tarea de la *Retórica* consiste en conocer (ιδεῖν) lo convincente (τὸ πιθανόν) y lo que parece convincente (τὸ φαινόμεον πιθανόν)²⁹⁴ en el contexto de la oratoria pública.

Así, la retórica es la disciplina que estudia la causa que permite explicar que ciertos discursos puedan alcanzar su objetivo y persuadan a un auditorio,²⁹⁵ de manera que se trata de una investigación que «parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente en - por así decirlo - cualquier caso que se proponga».²⁹⁶ Esta actividad contemplativa²⁹⁷ que explica que la retórica como disciplina pueda ser definida como «facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer»²⁹⁸ no se busca, sin embargo, por sí misma. En efecto, su finalidad es proporcionar un conocimiento que permita formar razonamientos que sean persuasivos. Por eso, el análisis que aparece en la *Retórica* se ocupa de estudiar las fuentes de la persuasión que, además, son susceptibles de obtenerse «a través del método de investigación» (διὰ τῆς μέθοδου).²⁹⁹ Esto explica que la ley, un testigo o un juramento, a pesar de ser elementos que pueden persuadir no sean objeto de la *Retórica* por ser considerados

²⁹⁰ «Pues de todas las cosas tenemos *certeza* bien a través de un razonamiento, bien a partir de la comprobación» (ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ επαγωγῆς) *An. pr.* II 23, 68b 13-14. Este mismo texto es traducido de la siguiente manera por Ross: «for all conviction is produced either by syllogism or by induction».

²⁹¹ *EN VI 3*, 1139b 33-34.

²⁹² Aristóteles, *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 2000. Nota 14, p. 33.

²⁹³ «ἢ δὲ πίστις ἀπόδειξις τις» *Rhet.* I 1, 1355a 4-5.

²⁹⁴ *Ib.* I 1, 1355b 15-16.

²⁹⁵ *Ib.* I 1, 1354a 10.

²⁹⁶ «ἢ δὲ ῥητορικὴ περὶ τοῦ δοθέντος ὡς εἰπεῖν δοκεῖ δύνασθαι θεωρεῖν τὸ πιθανόν» *Rhet.* I 2, 1355b 31-33.

²⁹⁷ Cf. Granger, 1976, p. 335.

²⁹⁸ «δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησῆαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν» *Rhet.* I 2, 1355b 25-26.

²⁹⁹ *Ib.* I 2, 1355b 38.

ἄτεχνοι, es decir, porque su existencia es independiente de la técnica del orador. En efecto, lo que le interesa a Aristóteles es el estudio de las «pruebas por persuasión» (πίστεις) que pueden prepararse mediante un método y, por tanto, son ἔντεχνοι,³⁰⁰ es decir, aquellas como el entimema (τὸ ἐνθύμημα),³⁰¹ el entimema aparente (τὸ φαινόμενον ἐνθύμημα) y el ejemplo (τὸ παραδειγμα).

En el estudio de lo convincente (τὸ πιθανόν) que se lleva a cabo en esta obra se analiza el modo en que puede llegar a producir el orador este efecto en su audiencia y para ello se identifica, en primer lugar, la persuasión que se produce mediante el propio discurso (διὰ τοῦ λόγου) cuando este demuestra o, al menos, aparenta demostrar. Además, la persuasión puede alcanzarse a través de la apelación a las pasiones del oyente (διὰ τῶν ἀκροτῶν πάθος). Por último, Aristóteles considera una tercera forma de alcanzar la persuasión que es, además, la principal y más firme (κυριωτάτη)³⁰² de todas ellas: la que resulta como efecto del carácter (διὰ τοῦ ἤθους) y que dota de credibilidad al orador.³⁰³

Al igual que en los *Tópicos* se encontraba reunida la práctica de cierto tipo de discusiones que tenían lugar fundamentalmente en el contexto de las escuelas filosóficas, la *Retórica* recoge la oratoria pública que tiene lugar en el contexto de la πόλις, especialmente en la asamblea y en los tribunales y que busca influenciar el sentido del voto de los miembros de estas instituciones. Esta dimensión pública de la disciplina explica también su relación con la política,³⁰⁴ ya que Aristóteles afirma que puede considerarse una especie de «esqueje» (παραφύης) del estudio sobre los caracteres que «es justo denominar política»³⁰⁵ y que haya sido considerada como una «lógica para la racionalidad pública».³⁰⁶

En efecto, en la *Retórica*³⁰⁷ Aristóteles distingue tres géneros del discurso que se diferencian en función de su objeto y el oyente al que se dirigen, pero también por el tiempo al que se refiere cada uno de ellos y por sus procedimientos más propios. De este modo, el

³⁰⁰ *Rhet.* I 2, 1355b 35-39.

³⁰¹ Se trata del denominado ‘*silogismo retórico*’, que constituye la principal de las pruebas por persuasión y además tiene una validez ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (*Rhet.* I 2, 1357a 27).

³⁰² *Rhet.* I 2, 1356a 10-13.

³⁰³ *Ib.* I 2, 1356a 1-10.

³⁰⁴ También explica que autores como Bodéüs (2002, p. 24) consideren que la retórica debe incluirse dentro del proyecto filosófico que Aristóteles denomina con la expresión ‘filosofía de las cosas humanas’.

³⁰⁵ «καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικὴν» *Rhet.* I 2, 1356a 26-27. Nos apartamos ligeramente de la traducción de Racionero que traduce aquí πραγματεία como ‘saber práctico’.

³⁰⁶ Así lo expresa Racionero (*op. cit.* p. 15), quien también afirma que «la retórica constituye para Aristóteles un instrumento, un *órganon* de la filosofía práctica, en cuanto que ésta se aplica a un espacio ontológico que es el fundado por la comunicación humana» *op. cit.* p. 16.

³⁰⁷ *Rhet.* I 3.

discurso judicial es el que se produce en el contexto de los tribunales de justicia y tiene como oyente al miembro del jurado (ὁ δικαστής), y cuyo tiempo de referencia es el pasado (ὁ γινόμενος). Para tratar acerca de lo justo (τὸ δίκαιον) y lo injusto (τὸ ἀδίκον), Aristóteles afirma que el procedimiento más adecuado consiste en remitir a los hechos (τὸ γεγονός) y que el orador debe tener en consideración tanto las causas de cometer injusticias como los criterios de distinción de lo justo y lo injusto. A diferencia del judicial, el *discurso epidíctico* tiene como receptor al espectador (θεωρόν) que ya no debe tener en cuenta el pasado sino el presente, puesto que la finalidad que busca este tipo de discurso consiste en elogiar o censurar mediante el procedimiento que Aristóteles denomina amplificación (τὸ ἀύξειν), así como mediante la consideración tanto de lo que es bello y noble (τὸ καλόν) como de lo que es vergonzoso (τὸ αἰσχρόν). Por último, Aristóteles reconoce una forma de discurso retórico que denomina *deliberativo*, dirigido al miembro de la asamblea (ὁ ἐκκλησιαστής) que ha de juzgar acerca de cosas futuras, y al que ya se ha hecho referencia la tratar la deliberación.

Así pues, aunque la *Retórica* es una obra que incluye una investigación acerca de las causas que explican el modo en que se produce la persuasión, su finalidad no puede ser considerada simplemente cognoscitiva, puesto que se trata de un conocimiento que trata de guiar la práctica oratoria de manera que se adquiera la habilidad para encontrar e inventar (εὐρεῖν) discursos convincentes en cada caso. Desde el punto de vista de la división de las ciencias, por tanto, no puede considerarse una ciencia puramente teórica, ya que todo su contenido especulativo está supeditado al fin por el cual este saber se busca: la producción de un decir persuasivo en el ámbito de la πόλις. Dentro de la clasificación que tiene en cuenta la finalidad del conocimiento la retórica debe ser considerada, por lo tanto, una disciplina *productiva*.

Esta finalidad es la que explica, además, la relevancia de este conocimiento, puesto que Aristóteles reconoce que el razonamiento bien construido no es por ello mismo persuasivo en cualquier circunstancia y para todo el mundo. Así, cuando se trata de convencer, «la ciencia más exacta» (ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη)³⁰⁸ no es suficiente por sí misma, y un razonamiento matemático puede demostrar, pero no necesariamente por eso será también capaz de persuadir y, sobre todo, mover. Así, a pesar de que «por naturaleza la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios»,³⁰⁹ los juicios (αἱ κρίσεις) deben establecerse de manera conveniente (κατὰ τὸ προσήκον) para que sean persuasivos,³¹⁰ para lo cual es necesario tener en consideración

³⁰⁸ *Rhet.* I 1, 1355a 24-25.

³⁰⁹ «τὸ φύσει εἶναι κρείττω τὰληθῆ καὶ τὰ δίκαια τῶν ἐναντίων» *Rhet.* I 1, 1355a 21-22.

³¹⁰ *Ib.* I 1, 1355a 22-23.

todo lo que se refiere a la expresión porque «no basta con saber lo que hay que decir, sino que también es necesario decirlo como se debe».³¹¹ Para ser capaz de inclinar al que escucha a favor o en contra de las tesis que defiende el orador, por tanto, este debe tener en cuenta el tono de la voz, el ritmo del discurso o la claridad y la corrección en la expresión, factores que, por el contrario, no son relevantes en razonamientos como los que lleva a cabo el geómetra más que de un modo meramente accidental.

Además de estas cuestiones, Aristóteles concede gran importancia al «conocimiento sobre los caracteres, sobre las virtudes y en tercer lugar, sobre las pasiones»³¹² para la disciplina retórica, y no por casualidad el estudio más detallado de las pasiones que se encuentra en la obra aristotélica puede hallarse en la *Retórica*. Como se ha insistido en numerosas ocasiones, Aristóteles reconoce el peso que tienen los elementos irracionales en la determinación de la conducta humana³¹³ y el papel que desempeñan la pasión, el placer y el deseo en el juicio de los hombres. Por eso son aspectos que se han de considerar también en la determinación de las acciones que se llevan a cabo en la esfera pública y en el contexto de las deliberaciones de los jueces y las de los miembros de la asamblea que deben decidir acerca de las actuaciones de la ciudad.

El orador puede, sin embargo, mover en una dirección u otra en función del modo en que utilice un arte racional que, al menos en apariencia, parece ser meramente técnico y no incluir ninguna consideración sustantiva. Sin embargo, de manera análoga a la distinción que se establece entre la virtud de la φρόνησις y la mera habilidad para el cálculo eficaz de los medios, el posicionamiento aristotélico en la *Retórica* busca la efectividad del razonamiento en la consecución de la persuasión sin ser indiferente a los fines.³¹⁴ Así, Aristóteles afirma claramente que «no se debe persuadir de lo malo»³¹⁵ y que el ejercitarse en la defensa de las posiciones contrarias es útil pero no «para hacerlas ambas (...) sino para que no se nos oculte

³¹¹ «οὐ γὰρ ἀπόχρη τὸ ἔχειν ἂν δεῖ λέγειν, ἀλλ' ἀνάγκη καὶ ταῦτα ὡς δεῖ εἰπεῖν» *Rhet.* III 1, 1403b 15-16.

³¹² «τοῦ θεωρῆσαι περὶ τὰ ἦθη καὶ περὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τρίτον [τοῦ] περὶ τὰ πάθη» *Rhet.* I 2, 1356a 21-22.

³¹³ *Ib.* I 1, 1355a24-29.

³¹⁴ C.L. Johnstone (1980, p. 12) ha enfatizado el carácter moral de la *Retórica* de Aristóteles, considerando que esta última desempeña un importante papel en el razonamiento práctico, especialmente en el contexto de la deliberación, en parte debido a que es también resultado de la actividad de la parte racional y calculadora del alma (*op. cit.*, p. 6).

³¹⁵ «οὐ γὰρ δεῖ τὰ φαῦλα πείθειν» *Rhet.* I 1, 1355a 31. Se trata de una afirmación que debe entenderse en el contexto de la polémica acerca del carácter moral de la *Retórica* tal y como se plantea en el *Gorgias* de Platón (cf. López Farjeat 2002, p. 39; Racionero *op. cit.* p. 36, nota 25).

cómo se hace y para que, si alguien utiliza injustamente los argumentos, no sea posible refutarlos con sus mismos términos».³¹⁶

Como se verá más adelante, en el planteamiento aristotélico, la retórica es una disciplina que se encuentra subordinada a la ciencia rectora o arquitectónica en el ámbito práctico, es decir, aquella cuyo fin es superior y último y constituye el bien del hombre: la política. Sin embargo, la facultad para persuadir a los hombres puede ser utilizada, como cualquier bien (salvo la propia virtud), como medio de adquisición de fines muy diferentes:

«Y si [alguien sostiene que] el que usa injustamente de esa facultad de la palabra puede cometer grandes perjuicios, [se deberá contestar que] excepción hecha de la virtud, ello es común a todos los bienes y principalmente a los más útiles, como son la fuerza, la salud, la riqueza y el talento estratégico; pues con tales [bienes] puede uno llegar a ser de gran provecho, si es que los usa con justicia, y causar mucho daño, si lo hace con injusticia».³¹⁷

Aristóteles afirma que la técnica oratoria debe apoyarse en la verdad, pero reconoce también la importancia de la habilidad para garantizar que la verdad sea, además, persuasiva. Por eso, no es suficiente con que la retórica proporcione un conocimiento teórico o puramente explicativo, sino que también es fundamental que sea aplicable a la producción de los discursos.³¹⁸ La importancia de los aspectos técnicos deriva, por tanto, del carácter *poiético* del conocimiento.

Medicina

La consideración de la medicina en la filosofía aristotélica presenta una primera dificultad: ¿se trata de una ciencia o de un arte (τέχνη)? Esta cuestión afecta también a la retórica, pero en este caso se agudiza debido a que pueden encontrarse textos dentro del *Corpus* en los que se utilizan ambos términos para referirse a la medicina.³¹⁹ El origen de esta dificultad es doble: por una parte, se debe a que el uso del término τέχνη por parte de Aristóteles no es

³¹⁶ «ἔτι δὲ τὰ νατία δεῖ δύνασθαι πείθειν, καθάπερ καὶ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς, οὐχ ὅπως ἀνφότερα πράττωμεν (...), ἀλλ' ἵνα μὴ λανθάνῃ πως ἔχει, καὶ ὅπως ἄλλου χρωμένου τοῖς λόγοις μὴ δικαίως αὐτοὶ λύειν ἔχωμεν» *Rhet.* I 1, 1355a 29-33.

³¹⁷ «εἰ δ' ὅτι μεγάλα βᾶψειεν ἂν ὁ χρώμενος ἀδίκως τῇ τοιαύτῃ δυνάμει τῶν λόγων, τοῦτο γε κοινόν ἐστι κατὰ πάντων ἀγαθῶν πλὴν ἀρετῆς, καὶ μάλιστα κατὰ τῶν χρησιμωτάτων, οἷον ἰσχύος ὑγείας πλούτων στρατηγίας· τοῦτοις γὰρ ἂν τις ὠφελήσειεν τὰ μέγιστα χρώμενος δικαίως καὶ βλάψειεν ἀδίκως» *Rhet.* I 1, 1355b 2-7.

³¹⁸ Racionero (*op. cit.*, p. 13) ha señalado también la importancia política que esta disciplina adquiere en la educación de la ciudadanía: «la retórica puede lograr así, tanto la persuasión de lo bueno como el cambio de parecer respecto de lo malo, de manera que, desde este punto de vista, su cometido es esencial en la educación de la ciudadanía».

³¹⁹ La medicina aparece descrita como un arte, por ejemplo, en *Rhet.* I 2, 1355b28-29, *EN* I 1, 1094a8; *Pol.* I 9, 1258a 12; pero también como una ciencia productiva (ἐπιστήμη ποιητική) en *EE* I 5, 1216 b 17-18.

siempre claro. Un ejemplo de este puede encontrarse al comienzo de la *Metafísica*³²⁰ donde Aristóteles expone el valor de la experiencia y la contrapone al arte (τέχνη) y a la ciencia (ἐπιστήμη). Como señala Calvo, «en este capítulo, Aristóteles no distingue explícita y sistemáticamente el arte (*techne*) de la ciencia (*epistème*), ya que aquí interesa solamente lo que tienen en común frente a la mera experiencia, a saber, *la universalidad de la regla y el conocimiento de las causas*».³²¹ Al margen de la dificultad terminológica, lo que se quiere resaltar en el texto aristotélico es la diferencia entre la experiencia y su relación con la habilidad práctico-operativa, por una parte, y el conocimiento general de las causas,³²² por otra. El problema se encuentra, por tanto, en que con el término ‘medicina’ puede hacerse referencia a dos cosas distintas que están relacionadas:³²³ en primer lugar, la medicina consiste en una práctica llevada a cabo por los médicos y que es capaz de producir la salud en los casos particulares. En términos aristotélicos, esta medicina podría considerarse una virtud de la parte operativa del alma intelectual, y es a la que parece referirse Aristóteles en textos como el siguiente:

«Es evidente que el médico ni siquiera considera así la salud, sino la salud del hombre, y más bien probablemente la de este hombre, ya que cura a cada individuo».³²⁴

Pero, además, la medicina se refiere también a un conocimiento de lo general y de las causas,³²⁵ como muestra el ejemplo del tratado *Sobre la Enfermedad Sagrada*, perteneciente al *Corpus Hippocraticum* y estudiado por Lloyd,³²⁶ que incluye escasas referencias a la evidencia empírica, pero sí un análisis general de las causas de la enfermedad. Así, según Lloyd, el tratado rechaza la idea de que la enfermedad esté causada por la divinidad y, en cambio, defiende que la enfermedad tiene una naturaleza (φύσις) que puede ser estudiada y una causa definida (πρόφασις). Además, el texto recoge principios generales explicativos, como el de que la cura

³²⁰ *Metaph.* I 1, 980b-981a.

³²¹ Aristóteles *Metafísica. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez*. Nota 3, p. 71. La nota continua indicando lo siguiente: «La palabra ‘arte’ no traduce adecuadamente el sentido del término griego *téchne*. Una *techne* es un saber especializado, un oficio *basado en el conocimiento*: de ahí su posible sinonimización (como en este capítulo) con *epistème* (ciencia), así como los ejemplos de artes aducidos por Aristóteles (medicina, arquitectura). Por lo demás, este su carácter *productivo* es lo que permite oponerla, en otros casos, a la ciencia (*epistme*), la cual comporta, más bien, el rasgo de un saber teórico, no orientado a la producción, sino al mero conocimiento».

³²² Vigo, 2002, p. 390 nota 27.

³²³ Cf. Anagnostopoulos, 1994, p. 86.

³²⁴ «φαίνεται μὲν γὰρ οὐδὲ τὴν ὑγίειαν οὕτως ἐπισκοπεῖν ὁ ἰατρός, ἀλλὰ τὴν ἀνθρώπου, μᾶλλον δ’ ὅσως τὴν τοῦδε· καθ’ ἕκαστον γὰρ ἰατρεύει» *EN* I 6, 1097a 11-13.

³²⁵ Este aspecto ha sido destacado por Karbowski, 2019, p. 154.

³²⁶ Lloyd, 1979

la produce aquello mismo que causa la enfermedad o su opuesto.³²⁷ Parece, por tanto, que es este sentido el que aparece recogido por Aristóteles en fragmentos como el siguiente:

«(...) ningún arte se ocupa de lo singular - la medicina, por ejemplo, no [considera] qué es saludable para Sócrates o Calias, sino qué lo es para tal o tales clases de hombres (pues esto es lo propio del arte, mientras que lo singular es ilimitado y no objeto de ciencia)».³²⁸

La medicina, en este segundo sentido, no se ocupa del nivel particular, sino de lo general: «Por otra parte, toda definición es siempre universal: en efecto, el médico no dice lo [que es] sano para un ojo, sino para todo ojo, o para una especie determinada».³²⁹ Aristóteles parece complicar esta división todavía más reconociendo que el término puede utilizarse incluso en un tercer sentido: «Pero llamamos médico al practicante, al que dirige el tratamiento, y en tercer lugar al instruido en el arte».³³⁰

Esta es una distinción que ha sido señalada y reconocida por varios intérpretes: Devereux³³¹ ha defendido que es necesario no confundir la ciencia médica (*medical science*) con la habilidad médica (*medical skill*), aunque ambas tienen una clara finalidad práctica que consiste en la restauración o mantenimiento de la salud. Este aspecto práctico ha sido también puesto de relieve por Cooper,³³² quien afirma que el paradigma de razonamiento para el médico lo proporciona la deliberación y, efectivamente, Aristóteles vincula en varios textos³³³ medicina y deliberación.

³²⁷ Lloyd. 1979, p. 22.

³²⁸ «οὐδεμία δὲ τέχνη σκοπεῖ τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ἡ ἰατρικὴ τί Σωκράτει τὸ ὑγιεινὸν ἐστὶν ἢ Καλλίᾳ, ἀλλὰ τί τῷ τοιῷδε ἢ τοῖς τοιοῖσδε (τοῦτο γὰρ ἔντεχνον, τὸ δὲ καθ' ἕκαστον ἄπειρον καὶ οὐκ ἐπιστητόν)» *Rhet.* I 2, 1356b 30-33. También puede interpretarse en este sentido la comparación con la gimnástica que se encuentra en *Pol.* VI 1, 1288b 10-25.

³²⁹ «αἰεὶ δ' ἐστὶ πᾶς ὄρος καθόλου· οὐ γάρ τινι ὀφθαλμῷ λέγει τί ὑγιεινὸν ὁ ἰατρός, ἀλλ' ἢ παντὶ ἢ εἶδει ἀφορίσας» *An. post.* II 13, 97b 26-28.

³³⁰ «ἰατρός δ' ὅ τε δημιουργὸς καὶ ὁ ἀρχιτεκτονικός καὶ τρίτος ὁ πεπαιδευμένος περὶ τὴν τέχνην» *Pol.* III 11, 1282a 2-4.

³³¹ Devereux, 1986, p. 493. Una interpretación diferente puede encontrarse en London, 2001, p. 556.

³³² Cooper, 1975, p. 14.

³³³ Como por ejemplo *EN* III 3, 1112b 4-6.

Sin embargo, Anagnostopoulos ha mostrado los problemas con los que se encuentra la crítica especializada a la hora de solventar esta dificultad,³³⁴ por lo que parece difícil mantener una distinción rígida entre ambas concepciones de la medicina en los textos de Aristóteles:

«The medicine he has in mind is something that encompasses both the scientific or explanatory accounts he associates with any other discipline as well as the concern with practice - that is, restoring, producing, or maintaining health in an individual. This is what in part it means for him to be a practical discipline: It is to be a discipline that reaches the level of practice, and as a consequence never really to become disconnected from the particular or the knowledge that is appropriate to the particular. The discipline, then, that Aristotle calls 'medicine' includes both activities distinguished above. It is hard to see how we could completely divorce practice in medicine from all knowledge that goes beyond the particular case that confronts us in a particular context. Perhaps it is easier to see how we could have theoretical knowledge without any connection to practice. However, for Aristotle the reason we pursue knowledge of medical matters is for the sake of practice».³³⁵

Aunque la concepción aristotélica de la medicina pueda presentar dificultades, implica en todo caso una noción de conocimiento que no se busca por sí mismo sino por el efecto que puede tener en una actividad diferente del propio conocer, ya que «(...) deseamos estar sanos, más que conocer en qué consiste la salud, y tener una buena constitución física, más que conocer qué es una buena constitución física».³³⁶

Así pues, aunque la medicina consista en un conocimiento explicativo y una investigación acerca de las causas que tiene por objeto lo general, es decir, un tipo de *ἐπιστήμη*, no puede interpretarse como una disciplina meramente teórica en lo que respecta a su finalidad. La medicina, por tanto, proporciona otro ejemplo de un conocimiento cuya finalidad cognoscitiva inmediata incluye las causas y el universal y que, a la vez, se caracteriza por una finalidad última distinta del propio conocimiento, en este caso, la salud.³³⁷

³³⁴ Anagnostopoulos (1994, p. 85) hace referencia a dos posibles soluciones: por una parte, tal como defienden Burnet, Stewart y Greenwood (*op. cit.*, p. 401 nota 29), puede sostenerse que la medicina es una *ἐπιστήμη* porque el término se utiliza de manera vaga y puede, en este contexto, ser un equivalente de 'profesión'. Pero también puede interpretarse que no se trata de un uso laxo del término '*ἐπιστήμη*' y que Aristóteles no está haciendo referencia a la práctica médica sino a un conocimiento teórico que se dedica al estudio de la salud. Ninguna de estas posiciones soluciona completamente el problema, como indica el propio Anagnostopoulos (*op. cit.*, p. 86), quien reconoce que no se cuenta con suficiente evidencia textual como para eliminar completamente la dificultad.

³³⁵ Anagnostopoulos, 1994, p. 86-87.

³³⁶ «καθάπερ καὶ ὑγιαίνειν μᾶλλον ἢ γινώσκειν τί ἐστὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ εὖ ἔχειν τὴν ἕξιν μᾶλλον ἢ γινώσκειν τί ἐστὶ τὸ εὖ ἔχειν» *EE* I 5, 1216 b 23-25. Cf. Devereux, 1968, p. 497.

³³⁷ La medicina volverá a ser objeto de análisis en el tercer capítulo de esta investigación, cuando se estudie su relación con la ética.

La ciencia práctica: ética y política.

Lo que muestra el análisis de la retórica y la medicina es que, en el planteamiento aristotélico, algunas disciplinas, a pesar de su contenido teórico, tienen una finalidad última que no es puramente cognoscitiva. Aunque el concepto de ἐπιστήμη πρακτική puede ser asociado de manera laxa a disciplinas muy diversas,³³⁸ el término se aplica en rigor a las investigaciones que se encuentran en las obras aristotélicas dedicadas a la ética y la política.³³⁹ La expresión ‘ἐπιστήμη πρακτική’, sin embargo, es muy poco usual en los textos de Aristóteles, encontrándose en el texto de la *Metafísica*³⁴⁰ al que ya se ha hecho referencia y algún otro³⁴¹ y, a excepción de un caso dudoso,³⁴² no se encuentra en ninguno de los textos de ética. No se trata, por tanto, de la expresión con la que Aristóteles se refiere a su propia investigación.

En efecto, para mencionar su trabajo, el Estagirita utiliza términos como ‘μέθοδος’,³⁴³ palabra que, como ha señalado Anagnostopoulos,³⁴⁴ se caracteriza por una cierta ambigüedad ya que, por una parte, puede expresar, como en este caso, la propia investigación, pero, por otra parte, μέθοδος puede utilizarse también de manera similar a ‘τρόπος’ o ‘ὁδός’ para indicar el procedimiento mediante el cual una disciplina o investigación obtiene el conocimiento.³⁴⁵

³³⁸ Berti (1997, p. 11), por ejemplo, utiliza el término para referirse a materias tan dispares como la hípica, la estrategia o la economía, puesto que desde la perspectiva aristotélica todas ellas se caracterizan por tener como fin propio una acción.

³³⁹ Los trabajos recopilados por Henry y Nielsen (2015) inciden, precisamente, en el modo en que debe entenderse la ética como una ciencia desde la perspectiva aristotélica. También en esta línea puede verse el reciente trabajo de Karbowski (2019).

³⁴⁰ *Metaph.*, VI, 1, 1025 b 18-21, 25; 1026b 3-5.

³⁴¹ También aparece en *Metaph.* XI 7, 1064a 10-11, 14-15; *Top.* VI 145a 15-18.

³⁴² *EN* I 3, 1094b 4. Gauthier y Jolif en su comentario (*ad locum*) y siguiendo a Burnet, defienden que se trata de una glosa espúrea de Aspasio. En otras ediciones (Broadie y Rowe, Tricot, Natali), sin embargo, se mantiene el término ‘πρακτικαῖς’ de 1094b 4.

³⁴³ *EN* I 2, 1094b 11. Las traducciones de ‘μέθοδος’ en este pasaje de la *EN* varían. Así, Araujo y Marías traducen como ‘investigación’, Natali como ‘indagine’, mientras que Tricot prefiere ‘enquête’. Por su parte, las versiones de Broadie y Ross coinciden al verter el término como ‘inquiry’, mientras que Dirlmeier se decanta por ‘wissenschaftlichen Untersuchung’.

³⁴⁴ Anagnostopoulos, 1994, p. 325 y ss. También Berti, 1999, p. 19.

³⁴⁵ Un ejemplo de este uso se encuentra en el siguiente texto: «(...) respecto de la justicia y la injusticia tenemos que considerar a qué clase de acciones se refieren, y qué clase de término medio es la justicia y de qué extremos es término medio lo justo; y en este estudio (σκέψις) seguiremos el mismo método (μέθοδος) que en los precedentes» *EN* V 1, 1129a 3-6:.

Además, Aristóteles se refiere a su propia tarea investigadora con los términos ‘σκέψις’,³⁴⁶ ‘ζήτεσις’³⁴⁷ y ‘πραγματεία’.³⁴⁸

Por otra parte, estas investigaciones reciben el nombre tradicional de ‘ética’ a pesar de que este sustantivo tampoco aparece como tal en ninguna de las obras aristotélicas.³⁴⁹ Lo que sí puede encontrarse es el adjetivo ‘ἠθικός’ en varios textos diferentes. En primer lugar, se trata del término que, como ya se ha visto, califica un tipo de virtudes, las éticas (ἠθικαὶ ἀρεταί),³⁵⁰ pero también se utiliza en la *Retórica* para denominar a la expresión capaz de revelar el carácter (ἠθικὴ λέξις)³⁵¹ o a los discursos que hacen lo mismo (ἠθικοὶ λόγοι).³⁵² Aristóteles también utiliza el adjetivo ‘ἠθική’ en la *Poética* para referirse a una de las especies de la tragedia (τραγωδίας εἶδη),³⁵³ así como a la composición (συνίστημι) que es capaz de expresar el carácter (ἠθική).³⁵⁴ Además, en la *Política* se emplea este adjetivo para denominar a un cierto tipo de melodías,³⁵⁵ a algunos instrumentos musicales³⁵⁶ y, también, a ciertas obras de arte.³⁵⁷ A pesar de esta diversidad de elementos que pueden ser calificados como ‘ἠθικός’, hay acuerdo general entre los comentaristas en que cuando el adjetivo acompaña al sustantivo ‘θεωρία’ y, en algunos casos, también a ‘λόγος’, el término hace referencia a las investigaciones aristotélicas

³⁴⁶ EN I 13, 1102a 12. En este caso, Araujo y Marías traducen el término por ‘investigación’, mientras que Natali escoge ‘indagine’, Tricot ‘examen’, Ross y Broadie coinciden en ‘inquiry’ otra vez y Dirlmeier traduce por ‘das Anliegen’. El término ‘σκέψις’ aparece referido a la investigación aristotélica también en EN V 1, 1129a 3 y en EN VIII 1, 1155b 9.

³⁴⁷ EN I 13, 1102a 13. Término que aparece traducido como ‘indagación’ (Araujo y Marías), ‘ricerca’ (Natali), ‘recherche’ (Tricot), ‘inquiry’ (Ross), ‘investigation’ (Broadie), ‘Untersuchung’ (Dirlmeier).

³⁴⁸ EN II 1, 1103b 26. Traducido en este caso por ‘tratado’ (Araujo y Marías), ‘trattazione’ (Natali), ‘travail’ (Tricot), ‘inquiry’ (Ross), ‘undertaking’ (Broadie), ‘inquiry’ (Ross) y ‘der Teil der Philosophie’ (Dirlmeier). Natali (1997, p. 249) defiende que es necesario diferenciar entre ‘μέθοδος’ (*indagine*) y ‘πραγματεία’ (*trattazione*), indicando que el primero de los dos términos es utilizado por Aristóteles para referirse en el libro I de la *Ética Nicomáquea* a la investigación que se ocupa de descubrir en qué consiste la felicidad. El segundo, por su parte, aparece en el libro II, donde lo que se encuentra ya no es una investigación, sino una descripción del proceso mediante el cual se adquiere la virtud y su relación con los hábitos. El término aparece también en EN II 3, 1105a 6 y 11.

³⁴⁹ Cf. Ross, 1995, p. 195.

³⁵⁰ EN I 13, 1103a 5.

³⁵¹ *Rhet.* III 7, 1048a 11 y 25.

³⁵² *Ib.* II 18, 1391b 21; cf. *ib.* 21, 1395b 13.

³⁵³ *Po.* 18, 1456a 1.

³⁵⁴ *Ib.* 24, 1459b 15.

³⁵⁵ *Pol.* V 7, 1341b 34, 1342a 3.

³⁵⁶ *Ib.* 1341a 21.

³⁵⁷ *Ib.* 1340a 38.

dedicadas a la ética y la política.³⁵⁸ Así, la ‘ἠθικὴ θεωρία’,³⁵⁹ que aparece junto a ‘φυσικὴ θεωρία’, solo puede remitir a los tratados de ética,³⁶⁰ al igual que la expresión ‘ἐν τοῖς ἠθικοῖς [λόγοις]’.³⁶¹ En el mismo sentido hay que entender también tanto ‘κατὰ τοὺς ἠθικοὺς λόγους’,³⁶² como la referencia a «los tratados filosóficos en los que nos hemos ocupado de cuestiones éticas».³⁶³

Puede concluirse, pues, que estos escritos acerca de las cuestiones del carácter (ἠθικοὶ λόγοι) son los textos que hoy se conocen como *Ética Nicomáquea* y *Ética Eudemia*. Se puede suponer, además, que la ciencia práctica se corresponde con la «filosofía de las cosas humanas» (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία) a la que se refiere Aristóteles al final de la *Ética Nicomáquea*.³⁶⁴ Berti ha mostrado que los términos ‘ἐπιστήμη’ y ‘φιλοσοφία’ pueden en Aristóteles hacer referencia al mismo tipo de conocimiento y que, de hecho, hay textos en los que Aristóteles parece utilizarlos como sinónimos. Un ejemplo de esto podría encontrarse en la clasificación de las ciencias en la que se hace referencia, primero, a la física como una ‘ἐπιστήμη θεωρητικὴ’,³⁶⁵ y como ‘φιλοσοφία θεωρητικὴ’,³⁶⁶ después. Ahora bien, si la filosofía de las cosas humanas incluye lo que también puede considerarse una ἐπιστήμη πρακτικὴ, entonces podría suponerse que se trata de una filosofía práctica. Esta expresión, sin embargo, no está exenta de dificultades, aunque Berti³⁶⁷ sostiene que puede encontrarse en el siguiente texto: «... es correcto que la filosofía se denomine ‘ciencia de la Verdad’. En efecto, el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra».³⁶⁸

³⁵⁸ En contra de esta interpretación puede verse Bodéüs, 1982, p. 41.

³⁵⁹ «Respecto a las restantes cuestiones: cómo hay que distinguir entre pensamiento, intuición, ciencia, arte, prudencia y sabiduría, son [cuestiones] más propias, unas de la teoría física, y otras, de la ética» (τὰ δὲ λοιπὰ πῶς δεῖ διανεῖμαι ἐπὶ τε διανοίας καὶ νοῦ καὶ ἐπιστήμης καὶ τέχνης καὶ φρονήσεως καὶ σοφίας, τὰ μὲν φυσικῆς τὰ δὲ ἠθικῆς θεωρίας μᾶλλον ἐστίν) *An. post.* I 33, 89b 7-9.

³⁶⁰ Cf. Varela, 2014, p. 88 nota 4.

³⁶¹ *Pol.* II 1, 1261a 31; III 9, 1280a 18; IV 13, 1332a 8; VI 11, 1295a 36.

³⁶² *Ib.* IV 13, 1332a 22.

³⁶³ «κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν» *Pol.* III 12, 1282b 19-20.

³⁶⁴ *EN* X 9, 1181b 15-16. En contra de esta interpretación se posiciona Bodéüs (1982, p. 46; 2002, pp. 23-24), quien considera que se trata de una expresión muy problemática que, en cualquier caso, no puede entenderse como sinónimo de ‘ἐπιστήμη πρακτικὴ’ y defiende que la filosofía de las cosas humanas no se ocupa únicamente de las cuestiones prácticas, sino que debe incluir también el saber productivo. Cf. Varela, 2013 p. 90.

³⁶⁵ *Metaph.* VI 1, 1025b 26.

³⁶⁶ *Ib.* VI 1, 1026a 18-19.

³⁶⁷ Berti, 1993, p. 439; 2012(a) p. 11, nota 7. En contra de esta lectura puede verse Bodéüs, 1982, pp. 55-6 nota 3.

³⁶⁸ «ὁρθῶς δ’ ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ’ ἔργον» *Metaph.* II, 1, 993b 19-21. Aunque el término ἐπιστήμη no está recogido en el texto citado, sí que aparece en la frase anterior y es el sustantivo implícito al que califican los adjetivos θεωρητικὴ y πρακτικὴ. Cf. Berti 2012b, p. 11.

En efecto, Berti³⁶⁹ ha defendido que la noción de filosofía práctica en Aristóteles tendría en común con la filosofía teórica la búsqueda de la sabiduría y el conocimiento, pero se diferenciaría de ella en lo que respecta al fin último, ya que la filosofía práctica buscaría el conocimiento como medio para poder dirigir la acción. Sin embargo, algunos intérpretes han puesto de manifiesto la dificultad de defender este concepto en el contexto del pensamiento aristotélico. D. J. Allan,³⁷⁰ por ejemplo, considera que se trata de una expresión contradictoria, puesto que la filosofía es asociada en la obra aristotélica exclusivamente con el conocimiento teórico. Esto ha llevado a autores como Bodéüs³⁷¹ a señalar también que este concepto supondría una antinomia en el planteamiento aristotélico, porque ninguna investigación filosófica puede ser considerada una forma de conocimiento práctico.

Las evidencias textuales no parecen ser suficientes como para poder defender que el término ‘filosofía práctica’ es propiamente aristotélico, y parece más razonable aceptar que se trata de una noción cuya verdadera configuración se produce en la filosofía posterior.³⁷² Esto no significa, sin embargo, que se trate de un concepto contradictorio en el contexto del pensamiento aristotélico y, de hecho, es posible considerarla una noción de inspiración propiamente aristotélica, ya que, como ha señalado Varela,³⁷³ los términos φιλοσοφία y ἐπιστήμη hacen alusión en muchos casos al mismo tipo de actividad de la δίανοια. Puede concluirse, por tanto, que es posible considerar que las denominaciones ‘ética’ o ‘filosofía práctica’, aunque no se encuentren como tal en los textos, reflejan el tipo de disciplina que Aristóteles está inaugurando en obras como la *Ética Nicomáquea*.³⁷⁴

Sin embargo, el término más utilizado por Aristóteles para referirse a su propia investigación es el de ‘política’, razón por la cual muchas veces se utiliza entre los investigadores³⁷⁵ la expresión ‘ciencia política’ para referirse a estas obras. En efecto, la *Ética Nicomáquea* comienza afirmando que se trata de una «cierta disciplina política»³⁷⁶ y, al contrario que lo que ocurría con otras de las expresiones que se han analizado hasta ahora, la

³⁶⁹ Berti, 1990, p. 24, 2012a, p. 9. A favor de la interpretación de la ética aristotélica como una filosofía práctica se posicionan también Höffe (1996, p. 9) y Karbowski (2019, p. 75).

³⁷⁰ Allan, 1970, p. 123.

³⁷¹ Bodéüs, 2002, p. 22. Cf. Varela, 2013, p. 57.

³⁷² Cf. Varela, *op. cit.*, p. 65.

³⁷³ Varela *op. cit.* p. 54.

³⁷⁴ Berti, 1993, p. 438.

³⁷⁵ Por ejemplo: Berti, 2012b p. 438; Scott, 2015, p. 105.

³⁷⁶ *EN I 1*, 1094b 10-11.

referencia a la política (ἡ πολιτική) es frecuente en los textos de Aristóteles,³⁷⁷ en los que, además, se encuentran otras expresiones similares como ‘πολιτικὴ δίανοια καὶ θεωρία’³⁷⁸ y ‘φιλοσοφία πολιτικὴ’.³⁷⁹

La consideración de la ética aristotélica como una disciplina íntimamente vinculada con la política es antigua y se remonta a los primeros comentaristas.³⁸⁰ Más recientemente, Bodéüs³⁸¹ ha defendido el carácter esencialmente político de la ética aristotélica. Esta interpretación, sin embargo, no es unánimemente compartida por todos los intérpretes y, por ejemplo, Aubenque³⁸² defiende que Aristóteles presenta una concepción de la ética y la política como dos disciplinas prácticas diferentes. Desde este punto de vista, la política tendría que ver con la legislación de la ciudad, mientras que la ética se ocuparía del estudio de la virtud.³⁸³ Aunque la relación que plantea Aristóteles entre la ética y la política difiere de la contemporánea³⁸⁴ y no siempre es muy clara,³⁸⁵ en general se reconoce que se establece una relación entre ambas disciplinas. El principal argumento que se puede esgrimir para defender el carácter político de la ética aristotélica es su objeto, al estudio del cual se dedica un apartado específico del siguiente capítulo. Tanto la ética como la política se ocupan del bien del hombre, que es idéntico para la ciudad y para el individuo,³⁸⁶ y de hecho, Aristóteles concede al primero mayor importancia que al segundo:

«(...) aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad, porque ciertamente ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero más hermoso para un pueblo y para ciudades».³⁸⁷

³⁷⁷ *EN* I 2, 1094a 27; 3, 1094b 15; 13, 1102a 12 y 21; II 3, 1105a12; VI 7, 1141a 20; 8, 1141b 2; X 9, 1180b 32. *Rhet.* I 2, 1356a 27 y 28; 4, 1359b 10-11. *EE* I 5, 1216b 18. *MM* 1181a23-b28. *Pol.* III 12, 1282b 17.

³⁷⁸ *Pol.* IV 2, 1324a 19-20.

³⁷⁹ *Ib.* III 12, 1282b 14-23.

³⁸⁰ Cf. Bodéüs, 1982, p. 51.

³⁸¹ Bodéüs, *op. cit.*, p. 17.

³⁸² Aubenque, 2011, p. 136.

³⁸³ Aubenque (2011, p. 182) reconoce, sin embargo, que entre ética y política no hay oposición, sino que se trata de una diferencia en términos de «gradación» del tratamiento de un objeto común: el bien humano.

³⁸⁴ Radoilska, 2007, p. 167.

³⁸⁵ Aubenque, 2011, p. 136.

³⁸⁶ Como ha señalado Mauri (1999, p. 470), la ética y la política aristotélicas tratan el mismo objeto desde dos perspectivas distintas. Cf. Berti, 1997, p. 19; Varela, 1993, p. 59.

³⁸⁷ «εἰ γὰρ καὶ ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γὰρ καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σῶζειν· ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον ἔνθει καὶ πόλεσιν» *EN* I 1, 1094b7-10.

La naturaleza social del ser humano justifica esta relación entre el bien individual y el bien común³⁸⁸ y también que, desde la perspectiva aristotélica, el hombre no pueda alcanzar su realización si no es en el contexto de la πόλις, cuya finalidad es identificada por Aristóteles con el buen vivir (τὸ εὖ ζῆν).³⁸⁹ Así, la interpretación de las dos disciplinas como partes de una misma ciencia³⁹⁰ permite también considerar que la *Política* es la obra a la que se refiere Aristóteles al final de la *Ética Nicomáquea* y que permitiría completar³⁹¹ el proyecto de la filosofía de las cosas humanas:

«Pues bien, como nuestros antecesores han dejado sin investigar lo referente a la legislación, quizá será mejor que lo consideremos nosotros, y, por tanto, estudiemos en general lo relativo a la constitución política a fin de completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas».³⁹²

Para concluir, y teniendo en cuenta estas consideraciones, se puede decir que la σκέψις, ζήτεσις ο πραγματεία que se recoge en los ἠθικοὶ λόγοι y que constituye una disciplina política, es considerada por Aristóteles una investigación que, mediante la indagación y el examen cuidadoso, puede proporcionar conocimiento (γνώσις)³⁹³ acerca del ámbito práctico.

La finalidad práctica

Si se aplica la distinción entre los fines inmediatos y últimos a esta disciplina, entonces puede defenderse que su finalidad inmediata es cognoscitiva y se ve reflejada en su interés por la verdad y la búsqueda de explicaciones generales acerca de las causas en su ámbito propio de conocimiento.³⁹⁴ En este sentido, tanto la ética como la política son disciplinas propiamente filosóficas que investigan cuestiones como ‘¿qué es la virtud?’ (τί ἐστὶν ἡ ἀρετή)³⁹⁵ o ‘si hay

³⁸⁸ «(...) no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica y sin régimen político» (καίτοι ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὐτοῦ εὖ ἄνευ οἰκονομίας οὐδ’ ἄνευ πολιτείας) *EN VI 8*, 1142a 9-10.

³⁸⁹ *Pol. I 2*, 1252b 30. Cf. Berti, 2012a, p. 34.

³⁹⁰ Se trata de una interpretación que se remonta hasta Burnet, quien defiende que «The subject of both works is equally ‘Politics’ (...). It is quite true that Aristotle himself (...) refers to this first part of his course of Politics as ἠθικοὶ λόγοι and the like (...); but it is none the less a part of Aristotle’s system of Politics (...). The whole forms one πραγματεία or μέθοδος, and there is no word anywhere of ἠθική as a separate branch of study» Burnet, pp. XXVI-XXVII. Citado por Bodéüs 1982, p. 57.

³⁹¹ Cf. Scott, 2015, pp. 176 y 185.

³⁹² «παραλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερευνήτων τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας, αὐτοὺς ἐπισκέψασθαι μᾶλλον βέλτιον ἴσως, καὶ ὅλως δὴ περὶ πολιτείας, ὅπως εἰς δύναμιν ἢ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία τελειωθῆ» *EN X 9*, 1181a 12-16.

³⁹³ *EN I 2*, 1094a 22-23.

³⁹⁴ Como ha señalado Anagnostopoulos (1994, p. 88) «ethics is a practical discipline whose ultimate goal is practice but whose immediate or proper goal is knowledge».

³⁹⁵ *EN II 5*, 1105b 18.

una noción común universal del bien'.³⁹⁶ Es propio, por tanto, de la investigación filosófica que Aristóteles está llevando a cabo en estas obras el no prestar atención (ἀποβλέπω) únicamente a la práctica, sino que también se caracteriza por la preocupación por la verdad (ἀλήθεια).³⁹⁷ Esto no es, por tanto, lo que distingue la ética de otras disciplinas teóricas y, de hecho, Aristóteles utiliza también el verbo 'θεωρέω' en la *Ética*³⁹⁸ para describir su investigación, de modo análogo a como se vio en el caso de la *Retórica*. Así, Aubenque³⁹⁹ ha estudiado el uso que hace Aristóteles del verbo 'θεωρεῖν' para defender que, en ocasiones, se utiliza para referirse a un conocimiento que puede alcanzar una cierta generalidad, y también Berti⁴⁰⁰ ha señalado que el término no solo indica la contemplación, sino que acepta también un uso más general que puede indicar la investigación, el estudio y la indagación.

Aristóteles, sin embargo, no entiende la tarea que lleva a cabo en obras como la *Ética Nicomáquea* como una actividad intelectual (ἡ τοῦ νοῦ ἐνέργεια)⁴⁰¹ puramente contemplativa (θεωρητικὴ οὐσα) si por esto se entiende que «no aspira a ningún fin distinto de sí misma».⁴⁰² Como se ha mostrado anteriormente, lo que caracteriza la ἐπιστήμη πρακτικὴ específicamente como ciencia *práctica* es su finalidad última (τέλος), y esta no es el conocimiento. A esta finalidad se refiere explícitamente Aristóteles varias veces, como en el ya citado pasaje que afirma que su investigación se lleva a cabo para (ἔνεκα) llegar a ser buenos (ἀγαθοὶ γενόμεθα) y en esto consiste su utilidad (τό ὄφελος).⁴⁰³ La disciplina que Aristóteles denomina 'política' no es, por tanto, como la sabiduría,⁴⁰⁴ un conocimiento puramente especulativo, ya que «el fin

³⁹⁶ EN I 6.

³⁹⁷ Como muestran pasajes como este: «... la cuestión tiene algunas dificultades, y es propio del que la estudia desde todos los puntos de vista y no mira únicamente a la práctica el no pasar por alto ni dejar de lado ningún aspecto, sino poner en claro la verdad sobre cada uno de ellos» (καὶ γὰρ ἔχει τινὰς ἀπορίας, τῷ δὲ περὶ ἐκάστην μέθοδον φιλοσοφοῦντι καὶ μὴ μόνον ἀποβλέποντι πρὸς τὸ πράττειν οἰκεῖόν ἐστι τὸ μὴ παρορᾶν μηδέ τι καταλείπειν, ἀλλὰ δηλοῦ τὴν περὶ ἕκαστον ἀλήθειαν) *Pol.* III 8, 1279b 12-15.

³⁹⁸ Por ejemplo: «(...) en cuanto a la prudencia, podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos prudentes» (περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἐν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τινὰς λέγομεν τοὺς φρονίμους" *EN* VI 5, 1140a 23-24.

³⁹⁹ Aubenque, 2011, p.150. Cf. 2010, p. 94

⁴⁰⁰ Berti, 2012b, p. 23.

⁴⁰¹ *EN* X 7, 1177b 19.

⁴⁰² «παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους» *EN* II 2 1103b 26-29. Cf. Wieland, 1999, p. 217.

⁴⁰³ «παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους» *EN* II 2 1103b 26-29.

⁴⁰⁴ La sabiduría (σοφία) supone un ejemplo paradigmático de conocimiento puramente teórico ya que «parecería que solo esta actividad se ama por sí misma, pues nada se saca de ella aparte de la contemplación» (δόξαι τ' ἂν αὐτὴ μόνῃ δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι) *EN* X 7, 1177b 2- 3.

de la política no es el conocimiento sino la acción». ⁴⁰⁵ Por eso, al final de la *Ética Nicomáquea* se enfatiza este interés práctico: ⁴⁰⁶

«Si de estas cosas, y de las virtudes, y de la amistad y del placer, hemos hablado ya suficientemente en términos generales, ¿hemos de creer que el tema que nos habíamos propuesto ha llegado a su fin, o, como suele decirse, cuando se trata de cosas prácticas el fin no es haberlas considerado todas y conocerlas, sino más bien hacerlas? Entonces tampoco tratándose de la virtud, basta con conocerla, sino que se ha de procurar tenerla y practicarla, o conseguir cualquier otro medio de llegar a ser buenos». ⁴⁰⁷

Esta finalidad práctica de la disciplina no implica, sin embargo, que se desentienda del contenido teórico ⁴⁰⁸ que la constituye ⁴⁰⁹ ni tampoco que no sea posible un estudio meramente especulativo y desinteresado de la acción y la moral humanas. ⁴¹⁰ Esto es posible, desde luego, pero supone que el conocimiento no ha alcanzado su fin último, es decir, su τέλος.

El concepto de τέλος ocupa un lugar fundamental en la filosofía aristotélica tanto en su concepción de la naturaleza como en relación a la noción de causa final. ⁴¹¹ El τέλος no solo indica el objetivo que se persigue o ‘aquello para lo cual’ se pone en marcha una actividad, ⁴¹² sino que es, también, el término y el límite. ⁴¹³ La concepción aristotélica, en efecto, tiene en cuenta las relaciones de subordinación que se establecen entre los distintos fines, de modo que puede afirmarse que el fin último, es decir, aquel que es querido por sí mismo y para el cual

⁴⁰⁵ «ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις» EN I 3, 1095a 6. Aunque en el texto que aquí se cita no aparece el término ‘política’, esta frase aparece en el contexto en el que Aristóteles expone los requisitos «sobre el discípulo, el modo de recibir nuestras enseñanzas y lo que nos proponemos» (1095a12-13), enseñanzas a las que unas líneas antes ha denominado ‘política’ (1095a 2).

⁴⁰⁶ Varela (2013, p. 59) habla así del «carácter *interesado* de la ciencia práctica».

⁴⁰⁷ «Ἄρ’ οὖν εἰ περὶ τε τούτων καὶ τῶν ἀρετῶν, ἔτι δὲ καὶ φιλίας καὶ ἡδονῆς, ἰκανῶς εἴρηται τοῖς τύποις, τέλος ἔχειν οἰτέον τὴν προαίρεσιν; ἢ καθάπερ λέγεται, οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλος τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γνῶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά· οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἰκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ’ ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἢ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γονόμεθα;» EN X 9, 1179a 33-1179b4.

⁴⁰⁸ Algunas interpretaciones de la finalidad práctica de la ética y la política parecen ir en esta dirección. M. López Salvá (1993, p. 148), por ejemplo, defiende que «a la ética y a la política no les interesa la contemplación de la idea del Bien sino cómo realizar acciones bellas y buenas». Esta circunstancia permitiría, a juicio de esta investigadora, definir estas disciplinas y también la medicina como «ciencias de los medios».

⁴⁰⁹ Un texto en el que se refleja claramente este aspecto es el siguiente: «(...) hay que decir un poco más ampliamente en qué consiste cada uno de estos regímenes. En efecto, la cuestión tiene algunas dificultades, y es propio del que la estudia desde todos los puntos de vista y no mira únicamente a la práctica el no pasar por alto ni dejar de lado ningún aspecto, sino poner en claro la verdad sobre cada uno de ellos» (δεῖ δὲ μικρῶ διὰ μακροτέρων εἰπεῖν τίς ἐκάστης τούτων τῶν πολιτειῶν ἐστίν· καὶ γὰρ ἔχει τινὰς ἀπορίας, τῶ δὲ περὶ ἐκάστην μέθοδον φιλοσοφοῦντι καὶ μὴ μόνον ἀποβλέποντι πρὸς τὸ πράττειν οἰκεῖόν ἐστι τὸ μὴ παρορᾶν μὴδὲ τι καταλείπειν, ἀλλὰ δηλοῦν τὴν περὶ ἕκαστον ἀλήθειαν) *Pol.* III 8, 1279b 10-15. Cf. Nussbaum, 1994, p. 59.

⁴¹⁰ Cf. Hardie, 1968, p. 223. En contra de esta interpretación se posiciona Anagnostopoulos, 1994, p. 96.

⁴¹¹ *Phys.* II 3, 194b 32 y ss.; *Metaph.* V 2, 1013a 32-1013b 3. Cf. nota 292, p. 100.

⁴¹² «(...) *aquello para lo cual* es fin, y tal condición tiene lo que no es para otra cosa, sino las demás cosas para ello» (ἔτι δὲ τὸ εὖ ἔνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου ἔνεκα ἀλλὰ τᾶλλα ἐκείνου) *Metaph.* II 2, 994b 9-10.

⁴¹³ Como ha mostrado Radoilska (2007, p. 224), el término en la filosofía de Aristóteles se asocia a los conceptos de ἀρχή y πέρασ, por lo que no puede disociarse de las nociones de perfección y completitud.

los demás son medios, es la fuente indispensable de inteligibilidad.⁴¹⁴ En este sentido, lo que alcanza su τέλος es lo que es perfecto (τέλειος) y está acabado o es completo porque ha llegado a su realización última, es decir, a su perfección.⁴¹⁵ Teniendo esto en cuenta, afirmar que el τέλος de la ética y la política es la πράξις implica que esta forma de conocimiento tiene en la acción su último término y que únicamente cuando produce efectos en la conducta puede ser considerado un conocimiento perfecto o acabado, puesto que solo su reflejo en la acción puede entenderse como su culminación.

Es la finalidad, por tanto, y no solo el objeto, lo que diferencia la ética de otras formas de ἐπιστήμη que se caracterizan por buscar «el saber y el conocer sin otro fin que ellos mismos».⁴¹⁶ En efecto, las investigaciones propiamente teóricas, como la que se encuentra recogida en la *Metafísica*, tienen como τέλος el propio conocimiento⁴¹⁷ y en este sentido Aristóteles considera que pueden denominarse «libres»⁴¹⁸ porque el saber en este caso se escoge por sí mismo y no por otra cosa.⁴¹⁹ Del mismo modo, la contemplación es descrita por Aristóteles como la actividad que «no aspira a ningún fin distinto de sí misma».⁴²⁰ De este modo, la afirmación de la finalidad práctica de la ética y la política implica que se trata de investigaciones en las que la filosofía no está al servicio de sí misma, puesto que su τέλος se encuentra en la vida buena y la felicidad del hombre.

Esto explica que algunos intérpretes hayan afirmado que, desde la perspectiva aristotélica, una investigación ética que se llevara a cabo sin ningún interés práctico, es decir,

⁴¹⁴ Aristóteles hace referencia a la necesidad del fin último en textos como el siguiente: «(...) de modo que si hay algún fin último, no existirá proceso infinito; y si no lo hay, no existirá ‘aquello para lo cual’ (...) en efecto, el que posee el entendimiento actúa siempre para algo y esto constituye un límite, pues el fin es límite» (ὥστ’ εἰ μὴ ἔσται ἄπειρον· εἰ δὲ μηδὲν τοιοῦτον, οὐσα ἔσται τὸ οὐ ἔνεκα (...) ἔνεκα γὰρ τινος ἀεὶ πράττειν ὃ γε νοῦν ἔχων, τοῦτο δὲ ἐστὶ πέρασ· τὸ γὰρ τέλος πέρασ ἐστίν) *Metaph.* II 2, 994b10-16. En el ámbito práctico también se reconoce esta necesidad: «(...) 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 hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor» (εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι’ αὐτὸ βουλόμεθα, τὰλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι’ ἕτερον αἰπούμεζα πρόεισι γὰρ οὕτω γ’ εἰς ἄπειρον, ὥστ’ εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν δῆλον ὡς τοῦτ’ ἂν εἴη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον) *EN* I 2, 1094a 18-22. Cf. Reeve, 1992, p. 101; Lledó, 1994, p. 195; Vigo, 2002, p. 397.

⁴¹⁵ En este sentido nos parece relevante la observación hecha por Aubenque: «(...) nous ferons néanmoins remarquer que le mot τέλος n’est jamais employé par Aristote pour désigner une fin *mauvaise*, sans doute parce que le sens premier du mot évoque l’idée d’achèvement et, par là, de perfection. Pour désigner une fin éventuellement mauvaise, Aristote emploie σκοπός (...) ou une préphrase» Aubenque, 2011, nota 4 pp. 16-17. Cf. Radoilska, 2007, p. 224

⁴¹⁶ «τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι αὐτῶν ἔνεκα» *Metaph.* I 2, 982a 30-31.

⁴¹⁷ En este caso el saber se persigue «por afán de conocimiento y no por utilidad alguna» (ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν) *Metaph.* I 2, 982b 20-21.

⁴¹⁸ Aristóteles afirma de la ciencia teórica que es «la única ciencia libre: solamente ella es (...) su propio fin» (αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἔνεκέν ἐστίν) *Metaph.* I 2, 982b 27-28.

⁴¹⁹ *Metaph.* I 2, 982a 32.

⁴²⁰ «καὶ παρ’ αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους» *EN* X 7, 1177b 20-21

de manera puramente especulativa o contemplativa, supondría una especie de «perversión»⁴²¹ o «traición»⁴²² a la verdadera naturaleza de la disciplina. La ética es una indagación que busca conocer cuál es el bien supremo del hombre, en qué consiste la felicidad o qué es la virtud, pero si se considera que es una disciplina práctica, entonces también debe contribuir a que el hombre, además de conocer con verdad qué es la virtud, sea capaz de practicarla.⁴²³

Este énfasis de Aristóteles en la finalidad práctica de sus investigaciones éticas y políticas ha sido interpretado como un signo de la relevancia que estas cuestiones tienen para la vida,⁴²⁴ ya que se considera que aspira a promover y conseguir la felicidad de los ciudadanos⁴²⁵ y pretende orientar la acción⁴²⁶ de modo que esta exhiba cierta racionalidad.⁴²⁷ Desde este punto de vista, se entiende que esta forma de conocimiento es capaz de producir «un cambio personal»⁴²⁸ porque puede contribuir a mejorar la deliberación de los individuos,⁴²⁹ posibilitando así la realización del obrar correcto.⁴³⁰

Como se verá con mayor detalle en el siguiente capítulo, estos aspectos revelan el valor educativo⁴³¹ que Aristóteles otorga a la ética y la política, disciplinas que, mediante la generación de buenas leyes,⁴³² son capaces de producir una modificación del estado de las cosas⁴³³ y pueden ayudar a superar los problemas de la vida práctica.⁴³⁴

Sin embargo, como se ha visto en el primer capítulo, en el planteamiento aristotélico la práctica de la virtud necesita de un tipo muy concreto de racionalidad: la φρόνησις. Por eso, la finalidad práctica de la ética plantea el problema de la consideración de las particularidades de la circunstancia concreta y la necesaria participación del deseo. Aunque la distinción entre fines

⁴²¹ «(...) to investigate the human good for the sake of intellectual exercise alone would be a kind of perversion» Broadie, 1991, p. 18. Esta idea se encuentra también en Mauri (1999, p. 473): «la especulación sobre un objeto práctico pervierte, en parte, su naturaleza, puesto que con la intención de no traspasar las barreras de lo teórico queda sin aplicación lo que, de suyo, sirve para ser aplicado o sirve solo en tanto que se aplica».

⁴²² Devereux, 1986, p. 484.

⁴²³ Así lo ha señalado Mauri (1999, p. 470): «La finalidad de una investigación que verse sobre la praxis humana no puede ser otra que la de la incorporación vital de sus conclusiones. El conocimiento que se desarrolla para conocer una de las actividades propias del hombre se justifica por la posibilidad de incorporar a la práctica el resultado de dicha investigación».

⁴²⁴ Anagnostopoulos 1994, p. 96; Nussbaum 1994, p. 59

⁴²⁵ Allan, 1970, p. 123; Varela, 2013, p. 348.

⁴²⁶ Yarza, 2001, p. 34.

⁴²⁷ Allen, 2015, p. 45

⁴²⁸ Reeve, 1992, p. 22.

⁴²⁹ Karbowski, 2019, p. 60.

⁴³⁰ Wieland, 1999, p. 217.

⁴³¹ Karbowski, 2019, p. 60.

⁴³² Bodéüs, 2002, p. 24.

⁴³³ Berti, 1990, p. 24.

⁴³⁴ Höffe, 1996, p. 9.

inmediatos y últimos permite interpretar la ética como una ἐπιστήμη πρακτική sin hacer de ella una forma de conocimiento práctico equivalente a la prudencia,⁴³⁵ todavía queda sin resolver la cuestión de cómo puede una ἐπιστήμη producir este efecto en la acción concreta de los hombres y de qué manera este conocimiento es capaz de guiar la conducta. Por eso es necesario abordar la relación que se establece en la filosofía aristotélica entre la ética y la prudencia, para lo cual proponemos que sirva de guía el concepto de ‘ακρίβεια’.

CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE

La ciencia (ἐπιστήμη) es la forma de conocimiento por excelencia para Aristóteles que permite el acceso del ser humano a la verdad. El conocimiento científico se caracteriza por su naturaleza explicativa, ya que posibilita conocer las causas que explican los fenómenos. Ahora bien, la teoría aristotélica del conocimiento afirma que conocer es posible gracias a la semejanza (ὁμοιώματα) o parentesco (οἰκειότητα) que hay entre las afecciones del alma (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων) y las cosas (τὰ πράγματα). Esta idea implica que la diversidad que puede encontrarse en el plano ontológico necesariamente conlleva como su correlato una pluralidad de formas de conocimiento. En efecto, no todos los ámbitos de la realidad pueden ser conocidos de la misma manera, ya que esto dependerá de las características del objeto. Esta tesis, a la que se ha denominado ‘tesis de la congruencia’, explica que la ciencia apodíctica, cuyo modelo es la matemática, no constituya para Aristóteles la única forma de conocimiento científico.

Es cierto que, en sentido estricto, la ἐπιστήμη tiene como objeto lo universal, necesario y eterno, y se adquiere a través de la demostración (ἀπόδειξις) que proporciona el denominado silogismo apodíctico o científico (συλλογισμὸς ἀποδεικτικός), razón por la cual la ciencia demostrativa o apodíctica (ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη) es definida por Aristóteles como una disposición demostrativa (ἕξις ἀποδεικτική). Esta forma de conocimiento, sin embargo, no es la adecuada para conocer cualquier objeto. Lo particular y el accidente, por ejemplo, no pueden ser conocidos mediante la ciencia, pero tampoco la naturaleza permite la aplicación de una ciencia apodíctica en sentido estricto, ya que esta se caracteriza para Aristóteles no por su necesidad, sino por su regularidad.

En efecto, la concepción aristotélica de la φύσις supone que esta constituye un ámbito contingente en el que los fenómenos naturales no son eternos ni se dan siempre, sino que lo

⁴³⁵ Cf. Anagnostopoulos, 1994, p. 66; p. 77.

que es ‘κατὰ φύσιν’ se produce solo ‘ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ’, es decir, la mayor parte de las veces. Se trata, por tanto, de un terreno abierto a las excepciones pero marcado por la regularidad y gobernado por una necesidad condicionada. Esta regularidad proporciona suficiente estabilidad para dar lugar a un tipo de demostración que, sin tener las mismas características epistemológicas que el silogismo apodíctico, produce, sin embargo, conocimiento científico. Lo que se da la mayor parte de las veces no es producto del mero azar (ἀπὸ τύχης) ni se da de forma accidental, por lo que es posible establecer demostraciones que, adecuándose a las características ontológicas de su objeto de conocimiento, son válidas, también, para la mayoría de los casos. El modelo de la ciencia apodíctica que aparece descrito en los *Analíticos* no es, por tanto, el único conocimiento que puede denominarse ἐπιστήμη desde una perspectiva aristotélica.

El condicionamiento que las características del objeto imponen sobre el conocimiento se refleja también en la variedad de metodologías que se encuentran en la práctica investigadora de Aristóteles. Además del silogismo, se ofrece un repertorio variado de recursos racionales de los que pueden servirse las ciencias, como la inducción o comprobación (ἐπαγωγή), el razonamiento por ejemplificación (παράδειγμα), la reducción (ἀπαγωγή) o la inferencia a partir de los signos (ἐνθύμημα).

Un elemento importante en este sentido es el denominado ‘método dialéctico’ que, sin ofrecer una demostración apodíctica, supone también un tipo de silogismo (συλλογισμὸς διαλεκτικὸς) que es capaz de razonar a partir de premisas que son ἔνδοξα y proporcionar conocimiento. El método dialéctico ilustra el modo en que la razón puede adaptarse a las características del objeto de conocimiento aunque este no pueda ser estudiado por la ciencia demostrativa en sentido estricto, ya que, partiendo de premisas plausibles, consigue llegar a conclusiones también plausibles. Estas conclusiones se encuentran apoyadas por razones y argumentos suficientes para mostrar la verdad de modo adecuado para su objeto, por lo que también el conocimiento a que da lugar la dialéctica constituye una demostración suficiente en su campo.

Pero además de por su objeto y por la metodología utilizada, Aristóteles considera que también el fin (τέλος) que persigue la actividad investigadora introduce diferencias en lo que respecta al conocimiento. Así, la actividad del alma racional puede dividirse en teórica, práctica o productiva en función de la finalidad que se busque con el ejercicio del λόγος, lo que da lugar, a su vez, a una distinción de tipos de ciencia: ciencias teóricas, productivas y prácticas. Afirmar que el razonamiento científico es práctico cuando se dirige a un fin más allá del propio

conocimiento no está, sin embargo, exento de problemas. La primera de las dificultades interpretativas que suscita la noción de ciencia práctica tiene que ver con la asociación de la ciencia con el conocimiento teórico, es decir, el que se busca por sí mismo y no en función de otra cosa.

Además, el conocimiento práctico supone la capacidad de determinar la acción, para lo cual es necesario que, por una parte, pueda vincularse con el deseo, único motor de la acción, y, por otra, pueda alcanzar el conocimiento del particular, ya que las circunstancias que determinan la acción son las que se corresponden a la situación concreta en la que se encuentra el agente. En este sentido, la deliberación constituye el modelo más claro de pensamiento práctico que ofrece Aristóteles, del cual la *φρόνησις* no es sino su excelencia. La deliberación, sin embargo, no proporciona conocimiento científico y Aristóteles afirma repetidamente que la prudencia no es una ciencia.

Estas son las razones que han llevado a algunos intérpretes a considerar que, desde la perspectiva aristotélica, solo la deliberación y la prudencia pueden ser interpretadas como formas de conocimiento práctico, entendiendo este en términos de saber ejecutivo o performativo. Además, la noción de ciencia está fuertemente asociada en Aristóteles al conocimiento desinteresado, por lo que la afirmación de un conocimiento científico orientado a la acción y capaz de intervenir en la producción de la conducta necesita ser justificada. Parece, por tanto, que la ciencia, en tanto que conocimiento de lo universal e independiente del deseo, no puede ser interpretada como un conocimiento de este tipo y que la noción de *ἐπιστήμη πρακτική* resulta insostenible.

Esta no es, sin embargo, la posición que puede encontrarse en los textos aristotélicos, y lo que muestran estos argumentos es que la *ἐπιστήμη πρακτική* no puede ser considerada una forma de conocimiento práctico equivalente a la *φρόνησις*. La ampliación del concepto de ciencia más allá del modelo apodíctico permite considerar que las investigaciones aristotélicas recogidas en los tratados éticos y políticos son también *ἐπιστήμια*, y en ellos se encuentra, además, una referencia explícita a su finalidad más allá del propio conocimiento y que puede ser considerada propiamente práctica. El conocimiento que proporcionan estas investigaciones filosóficas no puede confundirse con un ejercicio de *φρόνησις*, con lo que se revela la necesidad de diferenciar entre dos formas de conocimiento práctico: la prudencia y la ética. El primero de estos términos hace referencia al conocimiento moral que guía al agente en sus acciones concretas, mientras que el segundo indica la reflexión filosófica que se ocupa del ámbito práctico.

La concepción aristotélica de la ética hace de ella un saber filosófico que, en tanto tal, tiene un fin inmediato propiamente cognoscitivo y que no difiere de las ciencias teóricas: el conocimiento de las causas que explican los fenómenos y, en definitiva, la adquisición de la verdad. Aristóteles defiende, sin embargo, que la ética tiene una finalidad última que va más allá del propio conocimiento, por lo que no puede considerarse una disciplina meramente contemplativa o teórica en sentido estricto. Esta distinción entre fines inmediatos y últimos del conocimiento puede ser aplicada a otras disciplinas como la retórica o la medicina, de las cuales afirma Aristóteles que no persiguen el conocimiento por sí mismo sino con la intención de aplicarlo a la práctica de la oratoria y la consecución de la salud respectivamente.

En el caso de la ética y la política, el conocimiento solo alcanza su τέλος si es capaz de dar lugar a un cierto tipo de acciones, si se refleja en una determinada conducta y si permite al ser humano alcanzar una vida virtuosa y feliz. Es esta orientación de la conducta lo que propiamente puede considerarse el término y límite de la ética, sin la consecución de la cual solo puede entenderse que el conocimiento queda incompleto y no ha llegado a su última realización. Esto es lo que significa que la ética sea una ἐπιστήμη πρακτική y, sin embargo, las particularidades del conocimiento práctico implican que también es necesaria la prudencia para la práctica de la virtud, por lo que todavía es necesario investigar la relación que puede establecerse entre ética y prudencia.

**TERCERA PARTE: LA EXACTITUD DEL
CONOCIMIENTO PRÁCTICO**

INTRODUCCIÓN: El concepto de exactitud (ἀκρίβεια)

El adjetivo griego ‘ἀκριβής’ y el sustantivo ‘ἀκρίβεια’ suelen traducirse tanto por ‘exactitud’ como por ‘rigor’. Son términos que pueden referirse al λόγος para indicar que este es exacto y detallado, como por ejemplo en el verbo ‘ἀκριβολογέομαι’, que significa expresarse con precisión y rigor, o en el caso del sustantivo ‘ἀκριβολογία’, que hace referencia al decir minucioso y prolijo. También pueden connotar el uso estricto de un término en contraposición a un sentido más amplio o metafórico. Además, la precisión en la palabra puede indicar también que se ajusta a la realidad, por lo que declarar que el lenguaje es ἀκριβής conlleva muchas veces la idea de corrección y verdad. El adjetivo puede calificar también a una disciplina o a un arte, sugiriendo entonces que esta es rigurosa o exacta porque incluye una exposición minuciosa y detallada de su objeto, pudiendo conllevar también la noción de exhaustividad. Por otra parte, cuando califica una conducta supone que esta es, dependiendo del contexto, estricta, severa o frugal. Además, el término puede tener una connotación temporal, indicando entonces la puntualidad o el momento adecuado. Por último, el adjetivo también puede describir otro tipo de cosas tales como una coraza que se ajusta bien al cuerpo o una vista aguda.

El adverbio ‘ἀκριβῶς’ y su equivalente ‘δι’ ἀκριβείας’ se refieren a lo que se realiza con precisión, en detalle o escrupulosamente, indicando también muchas veces la idea del rigor y seguridad. El verbo ‘ἀκριβεύω’, por su parte, señala el uso preciso o esmerado de algo, así como el seguimiento de unas instrucciones concretas. Estas mismas ideas se encuentran en términos compuestos a partir de este sustantivo, como ‘ὁ ἀκριβαστής’, que puede designar al investigador cuidadoso o al legislador riguroso, o, igualmente, ‘ὁ ἀκριβοδίκαιος’, nombre con el que se hace referencia al que se atiene a la ley estrictamente. Estos términos pueden, sin embargo, tener también un sentido peyorativo, ya que el rigor y la exactitud pueden resultar también excesivos cuando suponen detenerse en sutilezas innecesarias. Así, la minuciosidad en la argumentación (μικρολογία) que conlleva el hablar detallado puede ser también mezquina cuando el argumento se vuelve puntilloso o escrupuloso en exceso.

El concepto de ἀκρίβεια está vinculado también a la noción de medida (μέτρον). El estudio de la metrología griega resulta difícil por la escasez de instrumentos de medida que se

conservan y la complejidad de los patrones utilizados.¹ Aunque la cultura griega no contaba con escalas estandarizadas compartidas por la comunidad técnica y la sociedad al modo en que se entiende hoy, por ejemplo, el Sistema Métrico Internacional, sí que pueden encontrarse ya sistemas de codificación de ciertos patrones como los que se han preservado en el relieve metrológico de Salamina (s. IV a.C.).² Las medidas de longitud estaban basadas en diferentes partes del cuerpo humano: el dedo (δάκτυλος) y el pie (πούς), utilizándose para largas distancias un patrón basado en el estadio (στάδιον).³ Además, en el Ática se utilizaban también medidas para la superficie, el volumen, el peso (tomando como referencia la moneda: ὀβολός, δραχμή, μνᾶ, τάλαντον) y el tiempo (la clepsidra). Estas medidas, sin embargo, presentaban variaciones entre ellas, como por ejemplo las que se encuentran entre el pie ático, el dórico y el jónico,⁴ lo que también se relaciona con el carácter artesanal de la construcción griega.⁵

En los textos aristotélicos aparecen referencias al concepto de medida⁶ que es definido como «aquello mediante lo cual se conoce la cantidad».⁷ La cantidad (ποσόν), a su vez, es una de las categorías que estudia Aristóteles, es decir, uno de los predicados más generales que muestran las diferentes formas en que el verbo cópula ‘ser’ puede atribuir un predicado a un sujeto. La noción aristotélica de cantidad implica el estar compuesto de partes, por lo que, en rigor, lo simple no puede ser considerado para Aristóteles una cantidad.⁸ Además la cantidad puede ser discreta (διωρισμένον) o continua (συνεχής) en función de la manera en que se relacionen sus partes y del tipo de límites que le correspondan. Así, en el primer caso, las partes están siempre separadas y no puede encontrarse ningún límite común en el que entren en contacto, como ocurre en el caso del discurso, ya que su unidad de medida es la sílaba (larga o corta) y «está separada, discreta, en sí misma».⁹ Las cantidades continuas, por el contrario, son aquellas cuyas partes tienen un límite común en el que entran en contacto.

¹ Se conservan algunos instrumentos de medida utilizados por constructores y artesanos griegos como la regla, el compás, la escuadra y la plomada. Cf. Gomez Duarte, 2020, p. 200.

² Gomez Duarte, 2020, p. 204.

³ Kula, 1980, p. 5.

⁴ Gomez Duarte, 2020, p. 208.

⁵ «Deve-se lembrar que os edifícios gregos, como mostram vários estudos, possuem variações de medidas significativas entre seus elementos arquitetônicos devido ao tratamento artesanal e imprecisão na execução» Gomez Duarte, 2020, p. 201.

⁶ «(...) la medida de cada cosa es unidad de longitud, de anchura, de profundidad, de peso, de velocidad» («τὸ μέτρον ἐκάστου ἔν, ἐν μήκει, ἐν πλάτει, ἐν βάθει, ἐν βάρει, ἐν τάχει») *Metaph.* X 1, 1052b 25-27.

⁷ «μέτρον γὰρ ἐστὶν ὃ τὸ ποσὸν γινώσκεται» *Metaph.* X 1, 1052b 20.

⁸ Cf. *Primer libro del ‘Órganon’: con los capítulos iniciales del tratado ‘De Interpretatione’*. Traducción, notas y comentario de Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012, p. 58, nota 1.

⁹ «ἐκάστη διώρισταὶ αὐτὴ καθ’ αὐτήν» *Cat.* 6, 4b 37.

Así, Aristóteles afirma que las líneas, compuestas de puntos, o el tiempo, en el que los momentos del pasado se tocan con los del futuro, se corresponden a este tipo de cantidad. Como puede verse, en la obra de Aristóteles pueden encontrarse reflexiones acerca de la cuestión de la divisibilidad de las cantidades en partes a su vez divisibles y la dificultad de la división al infinito,¹⁰ cuestión que, como se verá a continuación, se también relaciona la noción de medida y, sobre todo con las de exactitud y vaguedad.

Lo opuesto a la exactitud: la vaguedad

El antónimo de ‘ἀκριβής’ es ‘τύπος’ sustantivo que deriva del verbo ‘τύπτω’, golpear. Así, τύπος es, primeramente, el golpe, pero también el efecto de este impacto o presión. Por eso, es un término utilizado para referirse a la marca, huella o impresión, así como a la estampa, el sello o el grabado. Puede indicar también el molde hueco de la matriz, y también referirse a la figura o la tableta tallada en relieve por moldura, modelado o escultura. Además, el término significa también la propia figura que se talla, su forma, por lo que puede denotar tanto el carácter reconocible que se ha cincelado como la idea de patrón, modelo o tipo. Por último, y este es el sentido en el que se opone propiamente a la ἀκρίβεια, τύπος es una impresión general, una indicación vaga o esquemática, un bosquejo o un borrador. El término ‘τύπος’, por tanto, se opone a lo exacto porque hace referencia a lo que está determinado solo en términos generales, de forma no detallada o incompleta.

La falta de detalle que caracteriza esta noción de generalidad, así como los problemas de ambigüedad o confusión que presenta, pueden interpretarse en términos de vaguedad. Vago es, según el DRA, «lo que no tiene objeto o fin determinado», es decir, lo que es indefinido. Desde el punto de vista filosófico, la vaguedad puede definirse de la siguiente manera: «Un concepto vago, un significado vago, son un concepto o un significado que no tienen aristas bien definidas y perfiladas, que no están bien ‘circunscritos’».¹¹

La noción de vaguedad, por tanto, se relaciona también con la de borroso y la de difuso, esto es, lo que no es nítido o carece de definición. Aunque se trata de un concepto que ha sido estudiado desde diferentes disciplinas y bajo distintas ópticas, en esta investigación nos centraremos especialmente en la vaguedad que presentan los denominados ‘casos fronterizos’. T. Williamson¹² propone como ejemplo de vaguedad el siguiente: «¿Cuándo se volvió

¹⁰ García-Baró en su edición de *Categorías* (op. cit., p. 59 nota 1).

¹¹ Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Ariel, 1999.

¹² Williamson, 1996, p. 1. Otros ejemplos de este tipo de conceptos son ‘joven’, ‘alto’ o ‘rico’.

Rembrandt viejo?». Es evidente que no puede determinarse un momento preciso o un día concreto en el que Rembrandt dejase de ser joven para pasar a ser viejo, lo que muestra una característica esencial de los conceptos vagos: «Un rasgo fundamental de nuestro uso de conceptos vagos es que no encontramos un punto concreto en el que se produzca una transición desde un caso claro a un caso fronterizo».¹³

La tradición filosófica prestó atención desde muy pronto a estas cuestiones debido a que la experiencia del lenguaje cotidiano evidencia el uso de conceptos de este tipo. La filosofía griega no fue indiferente a este fenómeno, y la conocida ‘paradoja *sorites*’ o ‘paradoja del montón’ puede entenderse como un caso de este tipo.¹⁴ Con esta denominación se hace referencia a un grupo de paradojas conocidas desde la antigüedad que surgen de la indeterminación relativa a los límites de aplicación de ciertos predicados y están, por tanto, relacionadas con el fenómeno de la vaguedad. La denominación de este grupo de paradojas procede de la más célebre de todas ellas, la ‘paradoja *sorites*’, atribuida originariamente a Ebulides de Mileto. El término griego del que procede tal denominación, ‘σωρίτης’, procede de la palabra griega ‘σωρός’ (montón), y podría haber sido creación del propio Ebulides.¹⁵

Ebulides de Mileto fue un lógico relacionado con la escuela megárica y contemporáneo de Aristóteles. Era conocido fundamentalmente porque a él se atribuía la creación de una serie de paradojas como la del mentiroso, la del hombre encapuchado o las dos que se refieren al fenómeno de la vaguedad: la del hombre calvo y la del montón. Estas paradojas alcanzaron cierta popularidad entre los filósofos a través del discípulo de Ebulides, Apolonio Crono¹⁶ y, sobre todo, del discípulo de este, Diodoro Crono. De hecho, este argumento fue repetidamente utilizado en la disputa mantenida entre la Academia escéptica y la Estoa para atacar la fundamentación de la posibilidad del conocimiento.

La paradoja del montón solía presentarse en época de Ebulides en el contexto de la disputa dialéctica en forma de una serie de preguntas:¹⁷ ¿Es un solo grano de trigo un montón de trigo? ¿Son dos granos de trigo un montón de trigo? ¿Y tres granos? ¿Son diez mil granos de trigo un montón de trigo?. La dificultad aparece a la hora de establecer el punto concreto en el que un número de granos de trigo se convierte en un montón de trigo. Así, si se admite que un grano

¹³ González Pazos, 1989, p. 112.

¹⁴ Keefe, 2000, p.1.

¹⁵ Williamson, 1996, p. 9.

¹⁶ Apolonio Crono (S. IV a. C.) fue un filósofo de la escuela megárica originario de Cirene. A pesar de que no se han conservado casi noticias sobre él, es sabido que fue alumno de Ebulides de Mileto y maestro de Diodoro Crono (cf. Estrabón, *Geografía* xiv.2.21, xvii.3.22).

¹⁷ Williamson, *op.cit.* p. 8.

no hace un montón, pero no se quiere aceptar que esto cambia por la mera adición de un simple grano más, entonces, de acuerdo con el razonamiento de Eubulides, será necesario admitir que diez mil granos de trigo no hacen un montón. La estructura del argumento, tal y como la presenta la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*¹⁸ es la siguiente:

Un grano de trigo no es un montón de trigo.

Si un grano de trigo no es un montón, dos granos de trigo tampoco lo son.

Si dos granos de trigo no son un montón, tres granos de trigo tampoco lo son.

...

Si 9.999 granos de trigo no son un montón, entonces 10.000 granos de trigo no son un montón.

10.000 granos de trigo no son un montón de trigo.

El argumento se basa en el hecho de que la adición de un solo grano (o de un pelo, en el caso de la paradoja del calvo) parece ser insuficiente para constituir una diferencia en la aplicación del predicado. La conclusión, sin embargo, es obviamente falsa, de ahí que el argumento se presente como una paradoja. Este razonamiento se basa en la adición, pero es también aplicable por sustracción, y ya desde la antigüedad presentaba distintas variedades aplicadas a conceptos matemáticos o físicos.

No está muy claro el propósito con el cual Eubulides empleaba su paradoja, y es posible que no pasara nunca de un interés puramente lógico. Sin embargo, algunos especialistas consideran que la paradoja del montón pudo ser utilizada por el propio Eubulides contra la filosofía aristotélica.¹⁹ Algunos testimonios que se conservan podrían sugerir esta interpretación: Diógenes Laercio²⁰ refiere los ataques frecuentes de Eubulides a Aristóteles, y también Aristocles²¹ hace mención a la existencia de un libro de Eubulides escrito contra Aristóteles. En este mismo sentido puede citarse también el testimonio de Simplicio,²² quien afirma que algunos pasajes de la obra Aristotélica están discutiendo la paradoja del montón.

En el *Corpus*, sin embargo, no puede encontrarse ninguna referencia explícita al término ‘σωρίτης’, ni tampoco aparece la paradoja como tal formulada en ninguna de las obras del

¹⁸ D. Hyde. "Sorites Paradox", en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponible en línea: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/sorites-paradox/>> [Consulta: 02/09/2021].

¹⁹ Cf. Moline, 1969; Seuren, 2005.

²⁰ Diógenes Laercio, II, 109.

²¹ Cf. Eusebio, *Praeparatio evangelica*, XV, 2,5.

²² Simplicio, *In Phys.*, 1197, 35-1198, 5 Diels.

Estagirita, por lo que no parece que pueda determinarse con absoluta certeza si Aristóteles la conocía o no. Es cierto, sin embargo, que sí pueden encontrarse en la obra de Aristóteles referencias a otras de las paradojas de Eubulides como la del hombre cubierto o la del mentiroso.²³ Además, se ha defendido que ciertos argumentos analizados por Aristóteles²⁴ pueden constituir variaciones de las paradojas de Eubulides, por lo que parece posible que Aristóteles las conociera. Un ejemplo es este texto de la *Metafísica* en el que se estudia el concepto de medida (τὸ μέτρον) y su relación con la exactitud:

«Y la medida exacta es aquello a lo que no se puede añadir ni quitar nada. Por eso la del número es la más exacta, pues se establece como tal la mónada absolutamente indivisible. En el resto de los casos, a su vez, se imita a esta. Y es que si se quita o añade algo a un estadio o a un talento y, en cada caso, a algo más grande, pasará más desapercibido que si se le hace a algo más pequeño. Por consiguiente, toda la gente toma como medida - de líquidos y de áridos, de peso y de magnitud - aquello a que, últimamente, no se puede ya [quitar o añadir algo] sin que sea sensiblemente percibido».²⁵

La hipótesis según la cual el objetivo de las paradojas de Eubulides era específicamente la doctrina aristotélica de la virtud como término medio ha sido considerada por Williamson²⁶ y Moline.²⁷ Este último presenta dos evidencias para defender la plausibilidad de esta hipótesis. En primer lugar, el comentario de Aspasio²⁸ a la *Ética Nicomáquea* en el que se relaciona la doctrina del término medio (o más exactamente la dificultad de su determinación) con la paradoja del montón. En segundo lugar, la existencia de otro comentario anónimo al libro II de

²³ Cf. Moline 1969, p. 399; Seuren 2005, p. 82.

²⁴ Algunos ejemplos pueden encontrarse en el tratamiento que se hace en la *Física* de lo continuo y lo infinitamente divisible (*Phys.* VI 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8) así como en el análisis aristotélico de las controversias con Zenón (*Phys.* VI 2, 9). El problema se presenta también en otros contextos cuando Aristóteles se cuestiona acerca de fenómenos en los que las modificaciones pueden pasar inadvertidas hasta cierto grado. Un ejemplo de esto es el que aparece en el texto de la *Política* en el que Aristóteles estudia la importancia de la no transgresión de la ley en la preservación de los regímenes políticos, puesto que se presenta el problema de las pequeñas transgresiones que pueden pasar inadvertidas (*Pol.* VII 8, 1307b 32-39).

²⁵ «ὄπου μὲν οὖν δοκεῖ μὴ εἶναι ἀφελεῖν ἢ προσθεῖναι, τοῦτο ἀκριβὲς τὸ μέτρον (διὸ τὸ τοῦ ἀριθμοῦ ἀκριβέστατον· τὴν γὰρ μονάδα τίθεσσι πάντη ἀδιαίρετον)· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις μιμοῦνται τὸ τοιοῦτον· ἀπὸ γὰρ σταδίου καὶ ταλάντου καὶ αἰεὶ τοῦ μείζονος λάθοι ἂν καὶ προστεθὲν τι καὶ ἀφαιρεθὲν μᾶλλον ἢ ἀπὸ ἐλάττονος· ὥστε ἀφ' οὗ πρώτου κατὰ τὴν αἴσθησιν μὴ ἐνδέχεται, τοῦτο πάντες ποιοῦντα μέτρον καὶ ὑγρῶν καὶ ξηρῶν καὶ βάρους καὶ μεγέθους» *Metaph.* X 1, 1052b 35-1053a 7. Sobre el término 'mónada', Calvo señala en su edición de la *Metafísica* (p. 398, nota 7) que con él traduce la palabra 'μονάδας': «se trata del uno, de la *unidad aritmética* carente de extensión y de posición, que es principio y medida de todo número, de toda pluralidad».

²⁶ Williamson, 1996, p. 9.

²⁷ Moline, 1969, p. 395.

²⁸ Aspasio, *Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae; edidit Gustavus Heylbut. París: Bibliothéque nationale de France, 2007. 56 25 – 57, 7.

la *Ética Nicomáquea*²⁹ en el que también se relacionan término medio y *sorites*.³⁰ Parece difícil, sin embargo, llegar a una conclusión definitiva respecto a esta cuestión debido a la falta de referencias claras en la obra de Aristóteles.

En cualquier caso, la dificultad que plantea la paradoja es consecuencia de la vaguedad del término ‘montón’, lo que sin duda muestra el interés filosófico que esta clase de fenómenos despertó desde muy pronto. Sin embargo, la noción de vaguedad no ha sido propiamente tema de investigación hasta el siglo XX. En el ámbito de la filosofía son especialmente relevantes los trabajos de L. Wittgenstein y, en el campo de la lógica, la teoría de los conjuntos difusos que presentó en 1965 L.A. Zadeh. Esta aproximación estudia el fenómeno por el cual los elementos pueden pertenecer a cierta clase de conjuntos (los denominados ‘conjuntos difusos’) con distintos grados de pertenencia. Los trabajos de Zadeh mostraron, además, que puede establecerse una relación inversa entre la complejidad y la precisión de modo que, cuanto mayor es la complejidad de un problema, menor es la posibilidad de analizarlo con términos exactos y precisos.³¹

Por su parte, la denominada ‘*fuzzy logic*’ supuso un avance también en el tratamiento de la vaguedad al permitir que los valores de las variables se distribuyan en puntos intermedios entre valores definidos, lo que tiene importantes consecuencias para el principio clásico de la bivalencia,³² ya que el valor de verdad pasa a poder ser estipulado de manera gradual, de modo que «un enunciado con predicados vagos no puede ser simplemente verdadero o falso sino que será parcialmente verdadero o parcialmente falso, verdadero o falso hasta un determinado grado».³³

Otro de los rasgos de estos conceptos que resulta especialmente interesante para esta investigación es la dependencia contextual de esta clase de conceptos vagos. El concepto ‘alto’, por ejemplo, puede ser considerado de este tipo puesto que no es posible determinar con claridad una altura precisa y exacta a partir de la cual se pueda decir que los sujetos que la alcanzan o la sobrepasan son ‘altos’. Se trata, por tanto, de un concepto difuso que puede definirse por un rango más o menos determinado pero, además, la consideración de unos individuos u otros como ‘altos’ depende en gran medida del contexto: la noción de ‘alto’

²⁹ Anonymi, In *Ethica Nicomachea*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. G. Heylbut. Berlin, 1892. XX. 140.

³⁰ Moline, 1969, p. 397.

³¹ González Pazos, 1989, p. 111.

³² Williamson, 1996, p. 1.

³³ González Pazos, 1989, p. 112.

variará, por ejemplo, entre los jugadores de baloncesto y el resto de la población.

Lo que muestra este breve repaso es que la vaguedad constituye un problema filosófico que se deriva del uso de conceptos cuyos límites carecen de precisión. El lenguaje humano hace uso de estos términos imprecisos que se asocian con características como la ambigüedad y la dependencia del contexto, pero también con la capacidad de adaptación y la flexibilidad. La tesis que se quiere sostener es que determinadas afirmaciones que se encuentran en la *Ética* de Aristóteles hacen referencia precisamente a este fenómeno que es, además, la clave para la interpretación que aquí se presenta de la relación entre la ética entendida como una forma de *ἐπιστήμη πρακτική* y la virtud intelectual práctica de la *φρόνησις*.

El concepto de ἀκρίβεια en Aristóteles

Los textos aristotélicos recogen la amplitud y complejidad del campo semántico al que pertenecen la ἀκρίβεια y sus opuestos. Como han mostrado algunos investigadores,³⁴ el concepto se relaciona con aspectos tan diversos como la noción de medida, la fidelidad a los datos y a la información a la que es posible acceder a través de los sentidos, la regularidad e invariabilidad o la falta de excepción en la aplicación de las reglas. Sin embargo, y de acuerdo con la investigación más completa hasta la fecha del concepto, la realizada por Anagnostopoulos en 1994, el uso aristotélico del concepto se encuentra delimitado principalmente por el contraste entre la precisión y la vaguedad. Así, a pesar de que es cierto que los textos no presentan un tratamiento sistemático de la cuestión sino más bien un conjunto de comentarios algo inconexos³⁵ y que Aristóteles aplica el concepto de ἀκρίβεια a elementos diversos como la ley,³⁶ los sentidos³⁷ o, como se ha visto ya, la medida, se trata de un término que se asocia, de manera principal, con el λόγος³⁸ y el conocimiento.³⁹ En el primer caso, por ejemplo, se pueden encontrar referencias a la ἀκρίβεια de la premisa (πρότασις),⁴⁰ la demostración (ἀπόδειξις)⁴¹ o la definición (ὄρος).⁴² Con respecto al segundo ámbito, Aristóteles se refiere a la exactitud que corresponde al uso de la διανοία en la adquisición de

³⁴ Nussbaum, 1986, p. 96.

³⁵ Anagnostopoulos, 1994, p. 14.

³⁶ *Pol.* III 11, 1282b 5.

³⁷ *De an.* II 9, 421a 10.

³⁸ Por ejemplo: *Metaph.* I 9, 990b 15-17; II 3, 995a 8-11.

³⁹ Por ejemplo, la exactitud del conocimiento (εἶδησις) en *De an.* I 1, 402a 1-3.

⁴⁰ *An. pr.* I 1, 24b 3-15.

⁴¹ *An. post.* I 24, 86a 16-17.

⁴² *Rhet.* 1, 10 1369b 31-32.

conocimiento (προγνωρίζω, καταμανθάνω)⁴³ y también utiliza el término en relación a la ciencia (ἐπιστήμη),⁴⁴ la intuición (νοῦς)⁴⁵ y la sabiduría (σοφία).⁴⁶

En el contexto gnoseológico, además, aparecen asociados a este término otros conceptos como la simplicidad (τὸ ἀπλόος)⁴⁷ y, sobre todo, la claridad o distinción (σαφήνεια).⁴⁸ En efecto, la claridad de un concepto se relaciona con la facilidad con la que se distingue de otros,⁴⁹ por lo que un concepto claro es lo opuesto de uno oscuro o confuso. El uso aristotélico del término ‘σαφήνεια’ ha sido estudiado en profundidad por Lesher⁵⁰ y Anagnostopoulos,⁵¹ quienes han puesto de manifiesto la estrecha relación que guarda con el de ‘ἀκρίβεια’. La noción de ‘σαφήνεια’ aparece en los textos aristotélicos como una virtud de la expresión (λέξις) especialmente relevante porque «si un discurso no hace patente algo, no cumplirá su función». ⁵² El decir puede ser más o menos claro (σαφέστερος)⁵³ y, aunque a veces puede ser difícil de alcanzar (χαλεπὸν διασαφεῖν),⁵⁴ se trata de una cualidad que es deseable para los discursos, las teorías y otros usos del lenguaje. Por el contrario, su opuesto, el decir poco claro, oscuro o indistinto (ἄσαφής), debe ser evitado,⁵⁵ hasta el punto de motivar la crítica aristotélica a otras teorías.⁵⁶ La claridad es un objetivo perseguido explícitamente por el propio

⁴³ *Top.* VI 4, 141b 12-14.

⁴⁴ Por ejemplo: *An. post.* I 27, 87a 31; *Metaph.* I 2, 982a 25-28.

⁴⁵ *An. post.* II 19, 100b 9-8.

⁴⁶ *EN* VI 7, 1141a 16.

⁴⁷ *Metaph.* XIII 3, 1078a 10-11. El término ‘ἀπλόος’ también puede oponerse a ‘ἀκριβές’ cuando se quiere contraponer la precisión a la generalidad, como por ejemplo en *Metaph.* VII 4, 1030a 16. Así lo indican específicamente tanto el DGE del CSIC como el *Greek-English Lexicon* de Liddell & Scott.

⁴⁸ Como ha destacado Racionero en su edición de la *Retórica* (p. 353, nota 26), Aristóteles asocia el uso tanto de nombres como verbos *específicos* (τὰ κύρια) con la claridad en *Rhet.* III 1404b 5-6.

⁴⁹ Tal y como indica Ferrater Mora (*op. cit., ad locum*) se trata de una noción común en la filosofía escolástica y que adquiere gran importancia en filosofías posteriores como las de Descartes o Leibniz.

⁵⁰ Lesher, 2010.

⁵¹ Anagnostopoulos, 1994, p. 103.

⁵² «ἐὰν μὴ δηλοῖ οὐ ποιήσει τὸ ἑαυτοῦ ἔργον» *Rhet.* II 2, 1404b2-3. Cf. *Po.* 22, 1458a 18. Racionero señala en su edición de la *Retórica* (p. 352, nota 24) que se trata de la virtud retórica por excelencia y a la que la tradición posterior prestará mucha atención.

⁵³ *Metaph.* VII 10, 1035b 3-4.

⁵⁴ *Top.* VI 3, 140b 6.

⁵⁵ Como, por ejemplo, en las definiciones: «el no definir bien se divide en dos partes: una primera, el hacer uso de una explicación oscura (pues es preciso que el que define haga uso de la explicación más clara que sea posible, puesto que la definición se da por mor de adquirir conocimiento) (ἐστὶ δὲ τοῦ μὴ καλῶς μέρη δύο· ἐν γὰρ τὸν ὀριζόμενον ὡς ἐνδέχεται σαφεστάτη τῇ ἐρμηνείᾳ κεξρῆσθαι, ἐπειδὴ τοῦ γνωρίσαι χάριν ἀποδίδοται ὁ ὀρισμός) *Top.* VI 2, 139b12-15.

⁵⁶ Como en la crítica a los pitagóricos que puede encontrarse en *Metaph.* I 6, 986b 5-6 o a Jenófanes en *ib.* 23-24.

Aristóteles⁵⁷ y en varios textos⁵⁸ se mencionan diferentes recursos que pueden ayudar a conseguir o mejorar la claridad del discurso.

En su estudio, Lesher propone distinguir tres ámbitos fundamentales en los que Aristóteles aplica este concepto: en primer lugar, σαφήνεια puede hacer referencia a la claridad de la percepción, en segundo lugar, también se aplica a la descripción y la explicación y, por último, Lesher considera que el concepto también tiene un uso gnoseológico y, en este caso, se relaciona con la adquisición del conocimiento científico *completo*, es decir, el que es correcto y verdadero. Además, Lesher indica que se trata de un término clave en una de las distinciones más relevantes de la epistemología aristotélica: la diferencia entre lo más cognoscible para nosotros y por naturaleza.⁵⁹ La tesis de Lesher⁶⁰ es que Aristóteles utiliza el término ‘σαφήνεια’ para indicar que una explicación de los fenómenos es detallada y precisa y que, por tanto, se relaciona con el logro del conocimiento científico.

En lo que respecta a la relación entre la exactitud y la claridad, no hay duda de que se trata de dos términos muy relacionados que, en ocasiones, Aristóteles utiliza como sinónimos.⁶¹ En efecto, establecer distinciones precisas entre los distintos sentidos en que puede decirse un término aporta claridad porque «lo que se dice de varias maneras oscurece lo enunciado, al dudar quien se dispone a abordarlo sobre cuál de las cosas múltiples que se dice es la que

⁵⁷ Por ejemplo, en su tratamiento de las distintas virtudes, donde se menciona que es necesario crear la denominación adecuada a ciertas disposiciones en pos de la claridad «también la mayoría de estas disposiciones carecen de nombre, pero hemos de intentar, como en los demás casos, inventarles un nombre nosotros mismos para mayor claridad y para que se nos siga fácilmente» (εἰσι μὲν οὖν καὶ τούτων τὰ πλείω ἀνόνομα, πειρατέον δ’ ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, αὐτοὺς ὀνοματοποιεῖν σαφανεῖας ἔνεκα καὶ τοῦ εὐπαρακολουθήτου) *EN* II 7, 1108a 15-16.

⁵⁸ Un caso se puede encontrar en los *Tópicos*, donde se hace referencia a los ejemplos en este sentido: «para mayor claridad, hay que aportar ejemplos y comparaciones, y los ejemplos han de ser adecuados y sacados de las cosas que conocemos» (εἰς δὲ σαφήνειαν παραδείγματα καὶ παραβολὰς οἰστέον, παραδείγματα δὲ οἰκεία καὶ ἐξ ὧν ἴσμεν) *Top.* VIII 1, 157a 14-15.

⁵⁹ «La vía natural consiste en ir desde lo que es más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y más cognoscible por naturaleza» (πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἢ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα) *Phys.* I 1, 184a 16-18. Se trata de una distinción basada en las características del objeto de conocimiento: lo más cognoscible para nosotros es lo «más cercano a la sensación» (τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως) y que, además, es singular (τὰ καθ’ ἕκαστα), mientras que lo más cognoscible por naturaleza, sin embargo, es lo que es universal y está «más lejos» de la sensación (*An. post.* I 2, 72a 1-5. Cf. Kiefer, 2007, p. 108). Basándose en esta distinción epistemológica, Aristóteles establece el principio metodológico general según el cual la investigación debe comenzar por aquello que es más cognoscible para nosotros, es decir, lo particular y la sensación, a pesar de ser el orden contrario a lo que es por naturaleza más cognoscible (*Metaph.* VII 3, 1029b 1-12; *Phys.* I 1, 134a 16 y ss., *De. an.* II 1, 413 a 11. Cf. Kiefer, 2007, p. 109). La causa de esta inversión no se encuentra en las cosas mismas sino en los sujetos que conocen (*Metaph.* II 1, 993b 9-12).

⁶⁰ Lesher, 2010, p. 143.

⁶¹ Un ejemplo se encuentra en la explicación aristotélica del recurso dialéctico que consiste en utilizar las expresiones más conocidas, ejemplificado con la sustitución de la expresión «lo exacto en la aprehensión» (τοῦ ἀκριβοῦς ἐν ὑπολήψει) por «lo claro» (τὸ σαφές) (*Top.* II 4, 111a 8-9). Cf. Aubenque, 2008, p. 54.

realmente se dice».⁶² Un ejemplo de este uso se encuentra en la refutación del Eleatismo que se ofrece en la *Metafísica*, donde Aristóteles hace referencia a un texto de la *Física* porque allí se ha tratado la cuestión «con mayor claridad» (περὶ οὗ σαφέστερον).⁶³

Pero sin duda el concepto que más relacionado está con el de ‘ἀκρίβεια’ es su opuesto: ‘τύπος’.⁶⁴ Es cierto que Aristóteles también recoge el uso del término que se refiere a la impresión,⁶⁵ pero, tal y como muestran las traducciones que se ofrecen en las distintas lenguas, en general Aristóteles lo entiende como el opuesto de la exactitud. Así, para ‘τύπων’ pueden encontrarse traducciones como ‘in outline’ (Devereux), ‘schématiquement’ (Gauthier y Jolif), ‘dans les grandes lignes’ (Tricot), ‘esquisse’ (Bodéüs, Aubenque), ‘d’une façon grossière et approchée’ (Berti), o ‘de un modo general’ (Araujo y Marías). Se considera, por tanto, que se trata de un término que implica algún tipo de imprecisión o inexactitud.⁶⁶ En este sentido también es interesante el uso de ‘ἀμυδρῶς’, adverbio formado a partir del término ‘ἀμυδρός’, y que significa oscuro o poco visible y también borroso, confuso o impreciso, por lo que se opone a ‘σαφής’.⁶⁷

Esta idea de falta de exactitud se encuentra también en el uso de otros términos. Así, cuando Aristóteles está tratando la noción de bien humano y su relación con la función propia del hombre en la *Ética Nicomáquea*, utiliza los verbos ‘περιγράφων’ (esbozar) y ‘ὑποτυπῶν’ (bosquejar) para indicar un hablar general o esquemático de lo que puede también ser descrito

⁶² «διότι τὸ πλεοναχῶς λεγόμενον ἀσαφὲς ποιεῖ τὸ ῥηθέν. ἀποροῦντος τοῦ μέλλοντος ἐπιχειρεῖν πότερον λέγει τῶν πλεοναχῶς λεγομένων» *Top.* V 2, 130a 2-4. En efecto, hablar con precisión (ἀκριβολογεομαι) supone no «dejarse guiar por semejanzas» (μὴ ἀκολουθεῖν ταῖς ὁμοιότησιν) *EN* VI 3, 1129b 19-20.

⁶³ *Metaph.* I 5, 986b 30-31. García Yebra traduce por «acerca de lo cual hemos hablado con más detalle en la *Física*» y también Lesher (2010, p. 145) interpreta el texto en este sentido. También es relevante *Metaph.* VII 5, 1031a 7, en el que la falta de precisión en el decir (οὐκ ἀκριβῶς λέγονται) puede producir que queden ocultos (λανθάνω) aspectos de la realidad.

⁶⁴ En los textos aristotélicos son muy comunes las formas ‘τύπων’ y ‘ἐν τύπων’. Anagnostopoulos (1994, p. 402) presenta un listado muy completo de textos en los que puede encontrarse el término.

⁶⁵ Anagnostopoulos, 1994, p. 160.

⁶⁶ Karbowski (2019, p. 143), sin embargo, defiende que ‘τύπος’ en Aristóteles no hace referencia tanto a la falta de ‘accuracy’ como, sobre todo, a la falta de completitud, especialmente cuando se utiliza para describir una explicación o una representación, por lo que propone sustituir la traducción de ‘inaccurate’ por la de ‘incomplete’. El problema que presenta esta interpretación para la cuestión que trata esta investigación es que necesita explicar cómo podría completarse lo que se ha dicho tan solo en ἐν τύπων.

⁶⁷ Así, por ejemplo, en la *Metafísica* Aristóteles dice de los filósofos anteriores que trataron las causas que «lo hicieron confusamente y sin ninguna claridad» (ἀμυδρῶς μέντοι καὶ οὐδὲν σαφῶς) *Metaph.* I 4, 985a 13).

más detalladamente (ἀναγράφω).⁶⁸ La idea de hablar confuso, sin articulación o vacilante, se expresa también mediante el verbo ‘ψελλίζω’, con el que Aristóteles describe la expresión de las ideas de ciertos filósofos.⁶⁹ También el adverbio ‘παχυλῶς’, derivado del adjetivo ‘παχυλός’ (espeso), se utiliza como opuesto de ‘ἀκριβῶς’ para indicar que algo se realiza de manera tosca y sin finura o detalle.⁷⁰ Además, el adjetivo ‘μαλακός’ (suave) aparece en determinados contextos opuesto a ‘ἀκριβής’ de manera que indica la laxitud frente a la precisión.⁷¹ Anagnostopoulos⁷² también recoge otros términos que pueden indicar significados similares en algunos textos de Aristóteles como el adverbio ‘βραχέως’ (brevemente) o el adjetivo ‘κεφάλαιος’, que aparece en la expresión ‘ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν’ y puede referirse a hablar en resumen.

Las afirmaciones de Aristóteles en la EN acerca de la exactitud: dificultades interpretativas

De entre las afirmaciones aristotélicas referidas a la exactitud o vaguedad del conocimiento sobresalen las que se encuentran en la *Ética Nicomáquea*, siendo un ejemplo paradigmático el siguiente texto y cuya interpretación presenta algunas dificultades. Un ejemplo paradigmático de esta clase de textos es el siguiente:

«Quede convenido de antemano, sin embargo, que todo lo que se diga de las acciones debe decirse *en esquema y no con rigurosa precisión*; ya dijimos al principio que se ha de tratar en cada caso según la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo relativo a la salud. Y si la exposición general ha de ser de esta naturaleza, con mayor razón carecerá de precisión la de lo particular, que no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los mismos que actúan tienen que considerar

⁶⁸ «Quede, pues, descrito de esta manera el bien, ya que acaso se debe hacer su bosquejo general antes de describirlo detalladamente» (περιγεγράφθω μὲν οὖν τὰγαθὸν ταύτη· δεῖ γὰρ ἴσως ὑποτυπῶσαι πρῶτον, εἴθ’ ὕστερον ἀναγράφαι) *EN* I 7, 1098a 21-23. El verbo ‘ἀναγράφω’ implica fundamentalmente la idea de grabar un documento para hacerlo público y, de ese modo, dejar constancia. El diccionario Liddle & Scott, sin embargo, recoge que cuando se opone, como en este caso, a ‘περιγράφω’, conlleva la idea de rellenar los contornos que solo han sido delineados. En efecto, el hablar que solo traza el contorno (περιγραφή) es aquí identificado con un bosquejo de un tema que puede ser tratado más detalladamente. Por otra parte, la falta de exactitud que implica el verbo ‘ὑποτυπῶ’ es recogida por otros traductores: Natali, por ejemplo, traduce por ‘schematicament’, Broadie por ‘sketch’ y Tricot como ‘décrit dans ses grandes lignes’.

⁶⁹ «En efecto, si se sigue y comprende atendiendo a su pensamiento y no al modo confuso en que Empédocles se expresa (...)» (εἰ γὰρ τὸς ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς) *Metaph.* I 4, 985a 4-5.

⁷⁰ En un texto al que se volverá más adelante, Aristóteles habla de «mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático» (παχυλῶς καὶ τύπῳ τἀληθὲς ἐνδείκνυσθαι) *EN* I 3, 1094b 20-21.

⁷¹ Se trata, como ha señalado Racionero en su edición de la *Retórica* (p. 286, nota 288), de una oposición común en Aristóteles. Así, en la *Retórica* se distingue entre silogismos «más exactos o más relajados» (ἀκριβέστερον ἔαν τε μαλακώτερον συλλογίζωνται. *Rhet.* II 22, 1396a 34), y también en la *Metafísica* se afirma que las distintas ciencias «se esfuerzan en demostrar lo demás con mayor laxitud o con mayor precisión» (πειρᾶται δεικνύναι τὰ λοιπὰ μαλακώτερον ἢ ἀκριβέστερον. *Metaph.* XI 7, 1064a 6-7). Anagnostopoulos (1994, p. 403 nota 11) defiende que únicamente en esta oposición puede interpretarse que ἀκριβής se asocia con la noción de certidumbre.

⁷² Anagnostopoulos, 1994, p. 105; p. 402.

siempre lo que es oportuno, como ocurre también en el arte de la medicina y en el del piloto. Pero aun siendo de esta naturaleza nuestro estudio, debemos aportar nuestra contribución».⁷³

La interpretación de este texto presenta los siguientes problemas:

1. La exactitud o vaguedad a la que hace referencia Aristóteles ¿es una propiedad del juicio o del objeto?
2. El término ‘ἀκρίβεια’ se traduce muchas veces tanto por ‘rigor’ como por exactitud. Sin embargo, la hipótesis de esta investigación es que ambas no son igualmente adecuadas.
3. Normalmente se asocia esta falta de ἀκρίβεια con el concepto de ‘conocimiento práctico’. Sin embargo, como se ha tratado de mostrar hasta aquí, esta noción no siempre se aplica con claridad cuando se trata la filosofía aristotélica, por lo que cabe preguntarse si esta característica epistemológica es propia de la ἐπιστήμη πρακτική o de la φρόνησις.

Exactitud y vaguedad: ¿propiedades del objeto o del juicio?

Para afrontar la primera dificultad es necesario tener en consideración que la exactitud y la vaguedad pueden entenderse tanto desde el punto de vista material como formal.⁷⁴ Así, puede suponerse que se trata de una propiedad de los objetos o, por el contrario, atribuirse a los enunciados y conceptos. Defender una noción material de vaguedad, sin embargo, parece contradecir la aparente evidencia de que los individuos no son indeterminados,⁷⁵ por lo que las consideraciones acerca de la falta de exactitud de la ética suelen interpretarse en sentido formal. Anagnostopoulos,⁷⁶ sin embargo, ha defendido que la posición aristotélica asigna la característica ‘precisión’ o ‘vaguedad’ tanto al λόγος como al objeto y que, además, ambos tipos están relacionados. Así es como Anagnostopoulos⁷⁷ interpreta las referencias de Aristóteles tanto a la *fluctuación e irregularidad* del objeto de su investigación, como a los problemas de

⁷³ «ἐκεῖνο δὲ προδιομοιοποιεῖσθω, ὅτι πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπων καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι, ὥσπερ καὶ κατ’ἀρχὰς εἶπομεν ὅτι κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι· τὰ δ’ ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἐστηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά. τοιοῦτου δ’ ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ’ ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει ἀκριβές· οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὔθ’ ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δ’ αὐτοὺς αἰεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς» EN II 2, 1103b 34-1104a 14 (las cursivas son nuestras).

⁷⁴ Anagnostopoulos, 1994, p. 122.

⁷⁵ Williamson, 1996, p. 3. En este mismo sentido, Anagnostopoulos (1994, p. 102) menciona la sentencia de Frege según la cual nunca había visto un guisante impreciso.

⁷⁶ Anagnostopoulos, 1994, p. 102.

⁷⁷ Anagnostopoulos, 1994, p. 124.

relación con lo particular que se plantean respecto de las leyes. Es cierto que, de acuerdo con este investigador, no todos los sentidos en los que Aristóteles utiliza el término pueden entenderse como ejemplos de imprecisión material: la precisión que se relaciona con la falta de detalle o la incompletitud, por ejemplo, no puede suponerse en las cosas, sino que se corresponde a las descripciones que se hacen de ellas.⁷⁸ Pero en otros casos Anagnostopoulos defiende que la tesis aristotélica debe entenderse en sentido material, como por ejemplo cuando se trata de la precisión que depende de la simplicidad⁷⁹ y, sobre todo, la vaguedad que deriva de la variabilidad propia del ámbito de lo que pasa la mayor parte de las veces.⁸⁰ Aunque el argumento de Anagnostopoulos se basa fundamentalmente en la tesis de la congruencia, es decir, en el hecho de que la característica epistemológica que se ha identificado como vaguedad puede estar causada por las características ontológicas del objeto, consideramos que es más apropiado tratar estas características desde el punto de vista de la variabilidad, y no como casos de inexactitud o imprecisión material. En efecto, como se vio en el segundo capítulo al estudiar el objeto de conocimiento de la ciencia, Aristóteles reconoce que hay cosas que no se dan ni siempre ni de manera azarosa, sino con una regularidad que describe como «la mayor parte de las veces» (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). Este es un ámbito de la realidad que presenta cierta estabilidad, pero que también está abierto a las excepciones, lo que no implica necesariamente aceptar que Aristóteles esté postulando una inexactitud material, como defiende Anagnostopoulos.

Para aclarar esta cuestión puede resultar útil tener en consideración la división básica de los entes que presenta la filosofía aristotélica. Esta distinción se articula a partir de la combinación de dos relaciones: la predicación y la inherencia.⁸¹ La primera distingue entre lo que se dice de un sujeto y lo que no se dice de un sujeto, de modo que aquello que es predicable de muchos es lo ‘universal’ (καθόλου),⁸² mientras que lo que no puede predicarse de otra cosa sino que es el sujeto de atribución es lo ‘individual’ (τὰ ἄτομα).⁸³ Si a esta distinción se suma

⁷⁸ Anagnostopoulos, *op. cit.*, p. 161 y ss.

⁷⁹ Anagnostopoulos, *op. cit.*, p. 143.

⁸⁰ Anagnostopoulos, *op. cit.*, p. 199 y ss.

⁸¹ *Cat.* 2, 1a 20 y ss.

⁸² «Llamo universal a lo que por naturaleza se predica de muchos» (λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ μὲν ὁ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγοπεῖσθαι) *De inter.* 7, 17a 39.

⁸³ «Los individuos y lo numéricamente uno no se dicen de ningún sujeto» (ἀπλῶς δὲ τὰ ἄτομα καὶ ἐν ἀριθμῷ κατ'οὐδενὸς ὑποκειμένου λέγεται) *Cat.* 2, 1b 6 -7.

la consideración de la inherencia, es decir, el «darse en un sujeto»⁸⁴ que permite distinguir entre el accidente o las propiedades, es decir, lo inherente, y la sustancia o lo subsistente, se obtiene el denominado tradicionalmente ‘cuadrado ontológico’:

Tabla 3: cuadrado ontológico.

		Inherencia	
		<i>Estar en un sujeto</i>	<i>No estar en un sujeto</i>
Predicación	<i>Decirse de un sujeto</i>	Accidente universal (Ej.: el conocimiento)	Sustancia segunda (Ej.: Hombre)
	<i>No decirse de un sujeto</i>	Accidente individual (Ej.: este blanco)	Sustancia primera (Ej.: Sócrates)

El concepto de accidente individual y la distinción entre sustancia primera (la sustancia en sentido propio) y segunda han dado lugar a una amplia discusión a lo largo de la tradición filosófica cuyo análisis sobrepasa los límites de esta investigación. Lo que se pretende mostrar al traer a colación esta clasificación es que los individuos ($\tau\acute{\alpha}$ ἄτομα) son entendidos por Aristóteles como indivisibles y numéricamente uno ($\acute{\epsilon}\nu$ ἀριθμῶ), por lo que difícilmente podría encontrarse el problema de la vaguedad y la indefinición en el plano de los individuos y del particular ($\tau\acute{\alpha}$ καθ’ ἕκαστα).⁸⁵ Parece claro, por tanto, que es necesario admitir que la vaguedad y la precisión son, desde el punto de vista aristotélico, propiedades del λόγος.

⁸⁴ La relación de inherencia es definida por Aristóteles de la siguiente manera: «*estar en un sujeto* llamo a estar en él no como una parte, sino siéndole imposible estar fuera de aquello en que está» («ἐν ὑποκειμένῳ δέ λέγω ὃ ἐν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν») (trad. García-Baró. *Categorías* I 1, 1a 24-25). El ejemplo que pone Aristóteles para ilustrar esta relación es la que se da entre el color y el cuerpo: se dice del blanco que inhiere en el cuerpo.

⁸⁵ En contra de esta tesis pueden interpretarse algunos textos del *Corpus*, como, por ejemplo «cuanto más particular es una cosa, más cae dentro de lo infinito» (ὄν μᾶλλον κατὰ μέρος ἢ, εἰς τὰ ἄπειρα ἐμπίπτει) *An. post.* I 24, 86a 4. Cf. Devereux, 1986, p. 147. Consideramos, sin embargo, que este texto debe ser interpretado desde la perspectiva del problema del objeto de la ciencia, al que se volverá en este capítulo, y no de la vaguedad.

¿Es lo riguroso siempre preciso?

La traducción de los términos ‘ἀκρίβεια’, ‘ἀκριβέζ’ y también de sus diferentes variaciones recoge a menudo el sentido de la exactitud, pero en ocasiones se opta por la noción de rigor. La comparación entre las versiones que pueden encontrarse de algunos textos de la *Ética Nicomáquea*⁸⁶ puede dar buena muestra de esta variabilidad. Así, algunos traductores conservan en todos los casos la misma versión, como Natali (‘precisione’) o Broadie y Rowe (‘precision’). Ross, por su parte, también mantiene un mismo término en la mayoría de sus traducciones (‘precision’)⁸⁷ e introduce una variación en un caso (‘exactness’)⁸⁸ pero sin modificar el sentido. Sin embargo, en otras versiones se opta por el cambio al que se ha hecho referencia entre, por una parte, precisión o exactitud y, por otra, rigor. Un ejemplo de esto se presenta en la traducción de Gauthier y Jolif, quienes mantienen ‘rigueur’⁸⁹ en algunos casos pero eligen ‘exactitude’⁹⁰ en otros. También en francés, la versión de Tricot muestra estas mismas variaciones entre ‘rigueur’,⁹¹ ‘précision’⁹² y ‘dans le detail’⁹³. Se puede hacer referencia, por último, a las ediciones en castellano en las que se produce este mismo fenómeno: tanto Araujo y Marías como Pallí traducen ‘ἀκριβέζ’ por ‘rigor’⁹⁴ en algunos textos, pero cambian de versión en otros, decantándose, en el primer caso por ‘con rigurosa precisión’⁹⁵, y prefiriendo en el segundo ‘con precisión’.⁹⁶

Es cierto que el rigor y la exactitud se utilizan como sinónimos en muchos contextos, lo que explica el uso de ambos términos por parte de los traductores. Sin embargo, la hipótesis de esta investigación es que ambas traducciones no son igualmente adecuadas en el contexto de las afirmaciones aristotélicas referidas a la falta de precisión de su investigación ética. La noción de precisión, como indica el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora,⁹⁷ se relaciona con el concepto escolástico de ‘*praecisio*’ que indica una forma de separación o distinción, de modo que lo preciso es lo que puede distinguirse claramente de otras cosas con las que podría

⁸⁶ EN I 3, 1094b13; 7, 1098a27 y II 2, 1104a2

⁸⁷ *Ib.*, 1094b 13 y 1098a 27.

⁸⁸ *Ib.*, 1104a 2.

⁸⁹ *Ib.*, 1094b 13 y 1098a 27.

⁹⁰ *Ib.*, 1104a2.

⁹¹ *Ib.*, 1094b 13.

⁹² *Ib.*, 1098a 27.

⁹³ *Ib.*, 1104a 2.

⁹⁴ *Ib.*, 1094b 13 y 1098a 27.

⁹⁵ *Ib.*, 1104a 2.

⁹⁶ *Ib.*, 1104a 2.

⁹⁷ Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Ariel, 1999.

confundirse. La precisión es definida también por el DRAE como lo que es «perceptible de manera clara y nítida» y tiene «contornos precisos». Es cierto que en determinados contextos se puede distinguir también entre ‘exacto’ y ‘preciso’, como indica la décima acepción recogida en la definición de ‘exactitud’ del DRAE, según la cual cuando los términos se refieren a instrumentos de medida, la exactitud indica «que se ajusta lo más posible al valor real de una magnitud». El ejemplo que se pone para ilustrar esta diferencia es el de una regla que es *exacta*, pero poco *precisa*, puesto que solo mide centímetros. Así, si se comparan dos reglas de similar precisión, es decir, que midieran ambas, por ejemplo, centímetros, podría encontrarse un grado de exactitud diferente, puesto que una de ellas podría tener sus marcas dispuestas con una exactitud de 1/1000 de centímetro, mientras que en la otra esta exactitud podría ser de 1/10 de centímetro. De esta forma, la medición de la primera regla se puede considerar *más exacta* que la de la segunda, aunque ambas sean *iguales en precisión*, puesto que las dos permiten medir con la misma unidad de medida: el centímetro.

Reconociendo esta distinción consideramos, sin embargo, que no es aplicable al problema interpretativo que se está analizando, por lo que es posible defender que ‘ἀκριβής’ puede ser traducido en la *Ética Nicomáquea* por ‘preciso’ o ‘exacto’ sin que esto implique ninguna dificultad. No ocurre lo mismo, sin embargo, con la traducción por ‘rigor’. La noción de rigor aplicada a una disciplina implica la minuciosidad y el esmero en la investigación, así como la atención y el cuidado en la realización de esta actividad. El conocimiento riguroso es estricto y escrupuloso, y además se adecua a su objeto específico de estudio. En este sentido conlleva a veces la noción de literalidad y, sobre todo, de corrección, por lo que puede ser sinónimo también de conocimiento cierto y verdadero. Se trata de un concepto que, desde luego, se relaciona con la precisión, porque esta puede suponer también minuciosidad y atención, razón por la cual muchas veces rigor y precisión suponen la idea de un conocimiento que se ajusta a la verdad.

Este vínculo con lo que Barnes⁹⁸ ha denominado «buena calidad epistémica»⁹⁹ está presente en los textos de Aristóteles en los que se trata del conocimiento ἀκριβής y en los que se señala la exactitud pero también el rigor y la certidumbre.¹⁰⁰ En efecto, en el contexto metodológico,

⁹⁸ Así lo expresa Barnes en su comentario a los *Analíticos Posteriores* (p. 190).

⁹⁹ Así, la virtud epistémica principal, es decir, la σοφία, se distingue de la ἐπιστήμη por su exactitud (*EN VI 7. 1141a 16*), y también el νοῦς como forma de conocimiento es definido por Aristóteles como el género de conocimiento más preciso (ἀκριβέστερον) (*An. post. II 19, 100b 8-9*).

¹⁰⁰ En la primera edición de su traducción de los *Analíticos*, Barnes propuso como traducción para el término ‘ἀκριβής’ la voz inglesa ‘certain’, aunque en posteriores ediciones corrige esta traducción y la cambia por ‘exact’ (cf. Barnes, *op. cit.*, p. 190). Una crítica a esta traducción puede encontrarse en Anagnostopoulos, 1994, p. 166.

‘ἀκριβές’ puede calificar al conocimiento preciso, detallado y exhaustivo.¹⁰¹ Un ejemplo de esto se encuentra en los *Tópicos* donde Aristóteles distingue, por una parte, entre el ejercicio de la διανοία cuando conoce (προγνωρίζω) partiendo de lo más conocido para nosotros y que resulta ser (τυγχάνω) el modo común y de la mayoría (οἱ πολλοί) y, por otra, el uso excepcional (περισσός) de quien adquiere el conocimiento cuidadosamente (καταμανθάνω) y con precisión (ἀκριβής).¹⁰² Es cierto, sin embargo, que Aristóteles recoge también la connotación peyorativa que puede conllevar el término ‘ἀκρίβεια’. Por ejemplo, cuando se afirma que «la exactitud, en efecto comporta una cierta minuciosidad y de ahí que algunos la consideren mezquina, tanto en el caso de los contratos como en el de los razonamientos».¹⁰³

Sin embargo, la tesis de esta investigación es que la concepción aristotélica de la ética sostiene que, para que esta disciplina sea rigurosa, es decir, para que trate adecuadamente de su materia y también pueda cumplir su finalidad, no puede pretender ser exacta, en claro contraste con la situación de otras ciencias como la matemática. Parece fundamental, por tanto, señalar la distinción entre exactitud y rigor.

Esta distinción entre el rigor y la exactitud que corresponden a una disciplina ha sido puesta de manifiesto en los trabajos de M. Heidegger,¹⁰⁴ quien señala que el rigor de una disciplina puede entenderse como «el compromiso *general* del investigar con el respectivo ámbito objetivo (Sachgebiet)».¹⁰⁵ Esta exigencia de rigor de la ciencia solo puede entenderse en términos de precisión y exactitud si estos conceptos se vinculan con el compromiso por distinguir claramente lo que puede distinguirse, delimitar con claridad los límites del objeto de estudio, definir y demostrar adecuadamente y, en fin, ajustarse a la realidad de la materia que se estudia. Sin embargo, si por ‘exactitud’¹⁰⁶ se entiende la eliminación de lo que se ha denominado ‘vaguedad’, entonces se trata de una noción que no se relaciona necesariamente

¹⁰¹ EN VII 3, 1146b 25-26. Cf. Berti, 1989, p. 177.

¹⁰² «(...) en efecto, aprenderlas así es propio de un pensamiento cualquiera; aprenderlas de aquella otra manera, en cambio, es propio de un pensamiento riguroso y excepcional» (οἱ πολλοὶ γὰρ τὰ τοιαῦτα προγνωρίζουσιν· τὰ μὲν γὰρ τῆς τυχούσης, τὰ δ’ ἀκριβοῦς καὶ περιττῆς διανοίας καταμαθεῖν ἐστίν) *Top.* VI 4, 141b 12-14.

¹⁰³ «ἔχει γὰρ τι τὸ ἀκριβές τοιοῦτον, ὥστε, καθάπερ ἐπὶ τῶν συμβολαίων, καὶ ἐπὶ τῶν λόγων ἀνελεύθερον εἶναί τισι δοκεῖ» *Metaph.* II 3, 995a 10-13. Cf. EN V 10, 1137b 35-1138a 2.

¹⁰⁴ Heidegger, *Aportes a la filosofía acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2011.

¹⁰⁵ Heidegger, *op. cit.*, § 8, p. 128.

¹⁰⁶ Como señala Heidegger: «el concepto de lo ‘exacto’ es ambiguo. En general, la palabra significa: preciso, medido, cuidadoso. En este sentido, toda ciencia es, según la exigencia, ‘exacta’, a saber, con referencia al cuidado del *manejo* del método como observancia del rigor que se encuentra en la esencia de la ciencia. Pero si ‘exacto’ significa tanto como determinado, medido y calculado numéricamente, entonces la exactitud es el carácter de un *método mismo* (sí ya de la construcción previa), no meramente del modo de su manejo» *Op. cit.*, § 11, p. 130.

con el rigor. Determinadas disciplinas¹⁰⁷ pueden ser rigurosas solo cuando son inexactas o imprecisas, entendiendo por esto que mantienen la vaguedad de algunos de sus conceptos. Consideramos que en el caso de las afirmaciones aristotélicas acerca de la falta de precisión de su investigación es necesario asumir la tesis según la cual, como indica Heidegger, «toda ciencia es rigurosa, pero no toda es ‘*ciencia exacta*’».¹⁰⁸

Exactitud y conocimiento práctico

Todavía queda por aclarar la última de las dificultades que presentan las afirmaciones aristotélicas acerca de la precisión del conocimiento práctico. En efecto, si se acepta que esta expresión puede hacer referencia en Aristóteles tanto a la virtud intelectual de la prudencia como a la disciplina que lleva a cabo en obras como la *Ética Nicomáquea*, es decir, a una ἐπιστήμη πρακτική, será necesario considerar la cuestión de la precisión desde ambas perspectivas. Nuestra respuesta, sin embargo, puede ya adelantarse: la falta de exactitud es una propiedad que Aristóteles asocia a la ética pero no a la prudencia. La justificación de esta tesis es la tarea de la que se ocupa la siguiente sección.

¹⁰⁷ «Las ‘ciencias del espíritu’, por el contrario, para ser *rigurosas* tienen que permanecer *inexactas*. Ello no es carencia alguna, sino su ventaja» Heidegger *op. cit.*, § 14, p. 130.

¹⁰⁸ Heidegger, *op. cit.*, § 11, p. 130.

1. EXACTITUD Y PRUDENCIA

El término medio

La noción aristotélica de virtud ética, tal y como se vio en el primer capítulo, se corresponde a la excelencia de la parte desiderativa del alma y consiste en una determinada disposición por la cual el deseo es gobernado por la parte rectora por naturaleza del alma humana: la parte racional. La ὀρεξις puede así ejecutar su función propia, la persecución y el rechazo, de acuerdo con los dictados de la razón, lo que garantiza la cualidad moral de los fines y la racionalidad del deseo. La definición que Aristóteles proporciona de la virtud es especialmente interesante desde el punto de vista del análisis de la noción de exactitud porque incluye una referencia a la célebre doctrina del término medio (μεσότης), según la cual el virtuoso es capaz de rehuir (φεύγω) tanto el exceso como el defecto y buscar (ζητέω) y preferir (αίρέω) el término medio.¹ Como se ha señalado ya, la virtud ética es una disposición del deseo que supone un modo concreto de verse afectado por las pasiones, ámbito en el que es posible tanto el exceso como el defecto.² En efecto, tanto la virtud como el vicio son consideradas por Aristóteles dentro de la categoría de ‘relación’ (πρός τι)³ y susceptibles de aceptar tanto el más como el menos (τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον).⁴ Así, el término medio lo es entre dos vicios, el exceso (ὑπερβολή) y el defecto (ἔλλειψις),⁵ por lo que se trata de establecer un *límite* en el ámbito de las pasiones que se puede sobrepasar o no llegar a alcanzar,⁶ y, como se ha señalado ya, en el comentario de Aspasio se relacionan la dificultad de la determinación del término medio con el problema que presenta la paradoja del montón.

¹ EN II 6, 1106b 5-6.

² *Ib.* II 6, 1106b 15-17.

³ «(...) la virtud es lo contrario del vicio, siendo ambos relaciones» (ἀρετὴ κακία ἐναντίον, ἐκάτερον αὐτῶν πρὸς τι ὄν) *Cat.* 7, 6b 15-16. Cf. Keifer, 2007, pp. 27 y ss.

⁴ *Cat.* 7, 6b 20-21. «Así en el temor, el atrevimiento, la apetencia, la ira, la compasión y en general en el placer y el dolor caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien» (οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλωσθαι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρωθεν οὐκ εἶναι) EN II 6, 1106b 19-20. Igualmente es significativo que de las virtudes también puede decirse el más y el menos: «hay hombres más o menos justos y fuertes, y es posible practicar más o menos la justicia y la continencia» (δίκαιοι γὰρ εἰσι μᾶλλον καὶ ἀνδρείοι, ἔστι δὲ καὶ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν μᾶλλον καὶ ἥττον) EN X 3, 1173a 20-22.

⁵ «El término medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto» (μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν) EN II 6, 1107a 2-3.

⁶ «(...) y también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en otro el justo límite en las pasiones y acciones» (καὶ εἶτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἐν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι) EN II 6, 1107a 3-4.

La dificultad de delimitar el término medio

Aristóteles comienza su análisis de las dificultades que presenta la determinación del término medio en la *Ética Nicomáquea* (II, 9) afirmando que se trata de una tarea que lleva trabajo (λαβεῖν ἔργον)⁷ y no está al alcance de cualquiera por no ser fácil (οὐκέτι παντὸς οὐδὲ ῥάδιον).⁸ De hecho, sostiene que «acertar en el medio es extremadamente difícil»,⁹ razón por la cual puede considerarse algo poco común, laudable y hermoso.¹⁰

Como se vio en el caso del análisis del placer, la posición aristotélica tiene en cuenta no solo el objeto de deseo, sino también el modo específico en que se persigue.¹¹ Por eso, desde la perspectiva aristotélica es necesario atribuir (προστίθημι) el valor adecuado a las circunstancias concretas y tener en consideración el cómo (ὡς δεῖ) o el cuándo (καὶ ὅτε)¹² se realiza la acción. La doctrina de la virtud como término medio respecto de las pasiones supone que para poder determinar el modo en que estas deben afectar al individuo es necesario tener en consideración lo que requiere la situación concreta en la que se encuentra:

«(...) el irritarse está al alcance de cualquiera y es cosa fácil, y también dar dinero y gastarlo; pero darlo a quien debe darse, y en la cuantía y en el momento oportunos, y por la razón y de la manera debidas, ya no está al alcance de todos ni es cosa fácil».¹³

Hay que tener en cuenta, además, que el término medio al que hace referencia Aristóteles no es el que «dista lo mismo de ambos extremos»,¹⁴ los cuales, por otra parte, tampoco se oponen al medio siempre de la misma manera.¹⁵ La noción aristotélica de la virtud

⁷ EN II 9, 1109a 24.

⁸ *Ib.* II 9, 1109a 27-28.

⁹ «ἐπεὶ οὖν τοῦ μέσου τυχεῖν ἄκρως χαλεπὸν» EN II 9, 1109a 35-36.

¹⁰ «σπάνιον καὶ ἐπαινετὸν καὶ καλόν» EN II 9, 1109a 28-29.

¹¹ «Y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y los dolores, por perseguirlos y rehuirlos, ya los que no se debe, ya cuándo no se debe, ya como no se debe, ya de cualquier otra manera que la razón pueda discernir en este punto» (δὲ ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας φαῦλοι γίνονται, τῷ διώκειν ταύτας καὶ φεύγειν, ἢ ἄς μὴ δεῖ ἢ ὅτε οὐ δεῖ ἢ ὡς οὐ δεῖ ὅσα χωρὶς ἄλλως ὑπὸ τοῦ λόγου διορίζεται τὰ τοιαῦτα) EN II 3, 1104b 22-23. Cf. EN II 6, 1106b 20-22.

¹² *Ib.* II 3, 1140b 23-24.

¹³ «οὕτω δὲ καὶ τὸ μὲν ὀργισθῆναι παντὸς καὶ ῥάδιον, καὶ τὸ δοῦναι ἀργύριον καὶ δαπανῆσαι τὸ δ' ὧ καὶ ὅσον καὶ ὅτε καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὡς, οὐκέτι παντὸς οὐδὲ ῥάδιον» EN II 9, 1109a 25-28.

¹⁴ «Llamo término medio de la cosa al que dista lo mismo de ambos extremos y este es uno y el mismo para todos» (λέγω δὲ τοῦ μὲν πράγματος μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον ἀφ' ἑκατέρου τῶν ἄκρων, ὅπερ ἐστὶν ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶσι) EN II 6, 1106a 28-29.

¹⁵ «Porque de los dos extremos, el uno es más erróneo y el otro menos" (τῶν γὰρ ἄκρων τὸ μὲν ἐστὶν ἁμαρτωλότερον τὸ δ' ἥττον) EN II 9, 1109a 34. Un ejemplo que pone Aristóteles es el de la virtud de la valentía cuyos extremos, es decir, la temeridad y la cobardía, se oponen de distinta manera al medio por ser la temeridad «más semejante» y «estar más próxima» a la valentía en comparación a la cobardía (EN II 8, 1109a 5-11).

hace de esta un medio *relativo a nosotros* (πρὸς ἡμᾶς),¹⁶ por lo que será necesaria también la consideración del propio temperamento del individuo, ya que «nuestra naturaleza nos lleva hacia cosas distintas»¹⁷ y «aquello a que más nos inclina en cierto modo nuestra índole parece más contrario al medio».¹⁸ Aristóteles ilustra esta referencia a la circunstancia particular mediante el conocido ejemplo del entrenador que no juzga adecuada la misma cantidad de alimento para todos sus gimnastas siguiendo una «proporción aritmética»,¹⁹ sino que considera el peso, la altura y la constitución de cada individuo a fin de poder determinar apropiadamente lo que es bueno para cada uno.²⁰

Aristóteles concede en su teoría de la virtud mucha importancia, no solo a las cosas con respecto a las cuales (ἐφ' οἷς) o en vista de las cuales (οὗ ἕνεκα) el sujeto actúa, sino también la relación con el tiempo (τὸ δ' ὅτε δεῖ) o la persona respecto a la cual (πρὸς οὗς) se despiertan las pasiones.²¹ Esta relevancia de las circunstancias concretas de la acción queda reflejada en el análisis de las virtudes concretas que se encuentra en la *Ética Nicomáquea*. En todos los casos que presenta Aristóteles es posible discernir en el deseo «el más y el menos de lo debido, y se puede desear por los motivos debidos y como es debido».²² Así, el generoso se caracteriza por compartir la riqueza «cuanto y cuando debe, y con todas las demás condiciones de la recta manera de dar»,²³ y no lo hará con «quienes no debe, ni cuando no debe, ni cuando no se cumplan las otras condiciones».²⁴ Asimismo, el tratamiento de la virtud de la mansedumbre (πραότης) muestra que se debe tener en consideración si la cólera se produce «por las cosas debidas y con quien es debido, y además como, cuando y por el tiempo debido»,²⁵ ya que la virtud respecto de esta pasión conlleva encolerizarse de acuerdo con la razón (ὡσᾶν ὁ λόγος

¹⁶ EN II 6, 1106b 35- 1107a 1.

¹⁷ *Ib.* II 9, 1109b 2-3.

¹⁸ «πρὸς ἃ γὰρ αὐτοὶ μᾶλλον πεφύκαέν πως, ταῦτα μᾶλλον ἐναντία τῷ μέσῳ φαίνεται» EN II 9, 1109a 12-13. London (2001, p. 583) ha insistido en la importancia que Aristóteles concede a la reflexión acerca de la propia conducta y del autoconocimiento (*selfknowledge*) para la determinación del término medio.

¹⁹ «κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν» EN II 6, 1106a 30-34.

²⁰ EN II 6, 1106a 34- 1106b 5.

²¹ «(...) cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello y de la manera que se debe, entonces hay término medio y excelente, y en esto consiste la virtud» (τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὗς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς) EN II 6, 1106b 20-22.

²² «τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἤττον, καὶ τὸ ὅθεν καὶ ὡς δεῖ» EN IV 4, 1125b 7-8. Recogemos la traducción de 'τὸ ὅθεν' ('de dónde' o 'por qué razón') por 'el motivo' que ofrecen Araujo y Marías, aunque otros traductores ofrecen versiones diferentes. Así, por ejemplo, Tricot traduce como 'à sa véritable source'; Natali, por su parte, elige 'da chi', y Broadie y Rowe traducen como 'from the sources one should'.

²³ «οἷς γὰρ δεῖ καὶ ὅσα καὶ ὅτε, καὶ τᾶλλα ὅσα ἔπται τῇ ὀρθῇ δόσει» EN IV 1, 1120a 25-26.

²⁴ «οἷς οὐ δεῖ οὐδ' ὅτε μὴ δεῖ, οὐδ' ὅσα ἄλλα τοιαῦτα» EN IV 1, 1120b 20-21.

²⁵ «ἐφ' οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον» EN IV 5, 1125b 31-32.

τάξη) en lo que respecta al modo, la persona y el tiempo.²⁶ Así pues, como se ve en el caso del que actúa con magnificencia (ὁ μεγαλοπρεπής), la magnitud y la escala son relativas (τὸ δὲ μέγεθος πρὸς τι),²⁷ y lo que en cada caso es oportuno y adecuado (τὸ πρέπον)²⁸ «se refiere a la persona, a las circunstancias y al objeto».²⁹

La dificultad de identificar el término medio, por otra parte, se transmite al juicio sobre las acciones de otros, de modo que también reconocer la virtud puede resultar problemático, tal y como muestran las alabanzas y censuras,³⁰ en las que no siempre hay acuerdo. Los casos que presentan mayor dificultad, además, son aquellos que «desvían poco» del término medio: «(...) el que se desvía poco del bien no es censurado, tanto si se excede como si peca por defecto; pero sí lo es el que se desvía mucho, porque este no pasa inadvertido».³¹

Como señala Aspasio, este transgredir *poco* lo que está bien según la virtud es precisamente lo que podría dar lugar a un argumento de tipo *sorites* que, mediante la adición o sustracción de cantidades en apariencia insignificantes, condujesen a admitir que el término medio es equivalente a uno de los dos extremos. ¿Cuándo deja de ser *poco* alejarse del término medio para llegar a ser *mucho* y, por tanto, dejar de pasar *inadvertido*? Al igual que es imposible determinar exactamente el punto en el que uno empieza o deja de ser rico o calvo, puesto que son casos en los que se da la paradoja del montón, Aspasio muestra que también en las pasiones y las acciones las pequeñas desviaciones pueden pasar inadvertidas:

«What he said at the end, that it is not easy to determine to what extent and ‘up to what point’ (1109b 20) a person deviating toward the more or toward the less is blameworthy, this follows on what is always being said by him, that it is impossible to determine exactly anything in matters of action, but rather in outline; nor indeed anything else among the perceptible things, whence too the heap puzzles (*sorites*) derive. For up to what point is a person rich? If someone should posit that it is someone who has as much as ten talents, they ask: ‘but if someone should take away a drachma, is he no longer rich? Or if two?’ For it is not possible to determine exactly any such things, since they are perceptible, in respect to the rich man and the poor. In the case of the bald man too they ask whether he becomes bald by [the loss of] one hair, and what about two, and what about three? From this the arguments are called ‘bald’ as well as ‘heap’. For in the case of a heap they used to ask the same thing: if a heap is made smaller by one grain [it is no longer a heap?], and if by two and so on. And it is not possible to say when the first it is no longer a heap because no perceptible things are grasped exactly, but rather broadly and in outline. It is thus too, then, in the case of

²⁶ «οὕτω καὶ ἐπὶ τούτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον» *EN* IV 5, 1125b 35-1126a 1.

²⁷ *Ib.* IV 2, 1122a 23.

²⁸ Se trata de una noción que también aparece en la *Retórica* cuando Aristóteles trata de la expresión adecuada y que también se relaciona con la necesidad de regular entre un exceso y un defecto para ajustarse a las circunstancias. *Rhet.* II 2, 1404b 3-4; III 7, 1408a 10-11.

²⁹ «τὸ πρέπον δὴ πρὸς αὐτόν, καὶ ἐν ᾧ καὶ περὶ ὃ» *EN* IV 2, 1122a 24-25.

³⁰ *Ib.* II 9, 1109b 16-18.

³¹ «ἀλλ’ὁ μὲν μικρὸν τοῦ εὖ παρεκβαίνων οὐ ψέγεται, οὐτ’ἐπὶ τὸ μᾶλλον οὐτ’ἐπὶ τὸ ἥττον, ὁ δὲ πλεον· οὗτος γὰρ οὐ λναθάνει» *EN* II 9, 1109b 18-20. A esta dificultad para advertir las pequeñas variaciones se refiere también Aristóteles en *Pol.* VII 8, 1307b 32-39.

actions and emotions. For it is not possible to say that a person who is angry to a certain extent is being angry at the mean or is excessive or deficient, because a deviation by a small amount to the greater or to the less escapes notice. This is why one needs practical wisdom, which recognizes the mean in emotions and in actions».³²

En efecto, Aristóteles relaciona el problema de delimitar el término medio con la necesidad de determinar el modo concreto en que debe producirse la acción para poder ser considerada virtuosa, puesto que esto depende de elementos circunstanciales muy variables, como pone de manifiesto el ejemplo de la pasión de la ira:

«No es fácil, en efecto, determinar cómo, con quiénes, por qué motivos y por cuánto tiempo debemos irritarnos, ni hasta donde lo hacemos con razón o nos equivocamos. El que se desvía poco no es censurado, ya sea hacia el exceso o hacia el defecto, y en ocasiones alabamos a los que se quedan cortos y los llamamos benignos, y viriles a los que se irritan juzgándolos capaces de mandar. Cuánto y cómo tiene que desviarse uno para ser censurable, no es fácil de poner en palabras: la decisión depende, en efecto, de las circunstancias particulares y de la sensibilidad».³³

Esto podría interpretarse, tal y como ha señalado Hardie, como un caso de vaguedad similar a los que se han estudiado previamente si se entiende que el término medio se encuentra de manera difusa entre dos límites:

«In a given situation there is no precisely determinate intensity of feeling which is characteristic of courage or temperance. Any degree within a limited range is good enough to avoid the vices of excess and defect. It is not merely that we do not know which degree within that range is the right degree. There is no one right degree. Any degree within the range is the right degree».³⁴

Sin embargo, un aspecto sobre el que conviene reparar es que la doctrina del término medio no puede interpretarse en términos meramente cuantitativos, ya que la diferencia que se encuentra entre el medio y los extremos es, sobre todo, cualitativa. En efecto, desde el punto de vista de la virtud, el término medio es un extremo³⁵ y el mayor bien práctico posible para el agente en la situación concreta en la que se encuentra.³⁶ Así, a las acciones excelentes parece

³² Aspasius, *On Aristotle's Nicomachean Ethics*, 57, 4 - 7.

³³ «οὐ γὰρ ῥάδιον διπρῖσαι τὸ πῶς καὶ τίσι καὶ ἐπὶ ποίοις καὶ πόσον χρόνον ὀργιστέον, καὶ τὸ μέχρι τίνος ὀρθῶς ποιεῖ τις ἢ ἁμαρτάνει. ὁ μὲν γὰρ μικρὸν παρεκβαίνων οὐ ψέγεται, οὐτ' ἐπὶ τὸ μᾶλλον οὐτ' ἐπὶ τὸ ἥττον· ἐνίοτε γὰρ τοὺς ἐλλείποντας ἐπαινοῦμεν καὶ πράους φαιμέν, καὶ τοὺς χαλεπαίνοντας ἀνδρώδεις ὡς δυναμένους ἄρχειν. ὁ δὲ πόσον καὶ πῶς παρεκβαίνων ψεκτός, οὐ ἄδιον τῷ λόγῳ ἀποδοῦναι· ἐν γὰρ τοῖς καθ' ἕκαστα κἂν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει» EN IV 5, 1112b 33-112b 5. Nos desviamos de la traducción de Araujo y Marías que traducen en este texto el verbo 'ἁμαρτάνω' por 'pecar'.

³⁴ Hardie, 1968, p. 143.

³⁵ «τὸ μέσον εἶνα πῶς ἄκρον» EN II 6, 1107a 22.

³⁶ Sánchez Madrid, 2010, p. 68.

que «no se les puede quitar ni añadir»³⁷ nada, por lo que la ἀρετή está entre las cosas que son más precisas,³⁸ puesto que apunta al término medio y acierta.³⁹ Hardie⁴⁰ tiene razón cuando afirma que el problema de poner límites a lo que acepta el más y el menos se relaciona en Aristóteles tanto con el problema de lo indeterminado (ἀόριστον)⁴¹ como con el de lo continuo y divisible.⁴² Sin embargo, para Aristóteles el bien se encuentra entre las cosas que tienen límite y está acabado y determinado (περαίνω),⁴³ razón por la cual afirma que «se puede errar de muchas maneras (...) pero acertar, solo de una (y por eso una cosa es fácil y la otra difícil, fácil errar en el blanco y difícil acertar)».⁴⁴ Desde el punto de vista de la doctrina del término medio, por lo tanto, «solo hay una manera de ser bueno, muchas de ser malo».⁴⁵

Pero aunque la diferencia cualitativa entre el vicio y la virtud se presente de manera clara y manifiesta (οὐκ ἄδηλον),⁴⁶ el problema se encuentra a la hora de determinar el término medio concreto adecuado a la circunstancia. La dificultad se origina, por tanto, en la necesidad de juzgar acerca de las cosas concretas (ἐν τοῖς καθ' ἕκαστον)⁴⁷ y perceptibles (αἰσθητός).⁴⁸

Sin embargo, tal y como comenta Aspasio, en la ética aristotélica se ofrece una solución para esta dificultad, ya que se reconoce la capacidad del λόγος para determinar y demarcar (ὀρίζω) el término medio con rectitud (ὀρθότης). Esto es, precisamente, lo que hace la virtud de la φρόνησις, ya que el prudente sabe determinar el término medio y, por lo tanto, definir lo

³⁷ «(...) por eso suele decirse que a las obras bien hechas no se les puede quitar ni añadir, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva» (ὄθεν εἰώθασιν ἐπιλέγειν τοῖς εὖ ἔχουσιν ἔργοις ὅτι οὐτ' ἀφελεῖν ἔστιν οὔτε προσθεῖναι, ὡς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως φωευρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σφζούνσης) *EN* II 6, 1106b 9-12.

³⁸ «(...) la virtud es más exacta y mejor que todo arte» (ἡ δ' ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἔστιν) *EN* II 6, 1106b 14.

³⁹ Cf. Scott, 2015, p. 164.

⁴⁰ Hardie, 1968, p. 143.

⁴¹ «(...) dicen, por otra parte, que el bien es determinado y el placer indeterminado, porque admite el más y el menos» (λέγουσι δὲ τὸ μὲν ἀγαθὸν ὀρίσθαι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ [τὸ] ἧττον) *EN* X 2, 1173a 15-17.

⁴² *Ib.* II 6, 1106a 25.

⁴³ «(...) pues el mal pertenece a lo indeterminado, como imaginaban los pitagóricos, y el bien a lo determinado» (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἰκάζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου) *EN* II 6, 1106b 28-29.

⁴⁴ «ἔτι τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν (...) τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς (διὸ καὶ τὸ μὲν ῥάδιον τὸ δὲ χαλεπὸν, ῥάδιον μὲν τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ, χαλεπὸν δὲ τὸ ἐπιτυχεῖν)» *EN* II 6, 1106b 27-32.

⁴⁵ «ἐσθλοὶ μὲν γὰρ ἀπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί» *EN* II 6, 1106b 34.

⁴⁶ «Que estas disposiciones son censurables es claro, así como que es laudable la intermedia, de acuerdo con la cual admitiremos lo debido y como es debido, y desaprobaremos análogamente» (ὅτι μὲν οὖν αἱ εἰρημέναι ἔξεις ψεκταὶ εἰσιν, οὐκ ἄδηλον, καὶ ὅτι ἡ μέση τούτων ἐπαινετή, καθ' ἣν ἀποδέξεται ἃ δεῖ καὶ ὡς δεῖ, ὁμοίως δὲ καὶ δυσχερανεῖ) *EN* IV 6, 1126b 16-19.

⁴⁷ *Ib.* II 9, 1109b 14-15. Esta misma idea se encuentra en otros textos de Aristóteles: «qué cosas deben preferirse a cuáles no es fácil de establecer, porque se dan muchas diferencias en las cosas particulares» (ποῖα δ' ἀντὶ ποίων αἰρετέον, οὐ ῥάδιον ἀποδοῦναι· πολλαὶ γὰρ διαφοραὶ εἰσιν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα) *EN* III 1, 1110b 7-9.

⁴⁸ *Ib.* II 9, 1109b 20-22.

que se debe hacer, con la finalidad correcta, en el momento que corresponde, con las personas adecuadas y, en fin, el modo particular en que se debe actuar. Así, la delimitación del medio está al alcance de los que saben y tienen un cierto tipo de conocimiento (ὁ εἰδότης)⁴⁹ que es capaz de discernir (διορίζω) la regla correcta de la μεσότης y las particularidades de la acción: la φρόνησις.⁵⁰ No es, pues, casualidad, que en la definición de la virtud ética como término medio se encuentre una referencia explícita a la racionalidad del prudente.⁵¹

La tesis que se quiere defender es que la prudencia no puede interpretarse como un conocimiento vago o impreciso si por ‘τύπος’ se entiende lo que es indefinido o carece de definición. Al contrario, la φρόνησις supone una forma de conocimiento que es capaz de alcanzar la máxima precisión, ya que puede determinar el término medio adecuado en cada caso teniendo en cuenta las circunstancias concretas y particulares en las que se desarrolla la acción. Consideramos que puede mostrarse que la ἀκρίβεια es una característica propia de los juicios del prudente si se tienen en consideración tres aspectos relevantes de la descripción aristotélica de la φρόνησις: su objeto, la importancia de la percepción para la prudencia y, por último, la relación entre esta forma de conocimiento y la experiencia.

El objeto de la prudencia

La prudencia es una virtud, es decir, una disposición que permite la excelencia en la ejecución de una función, en este caso, en la deliberación. Esta forma de razonamiento, como se vio en el primer capítulo, es resultado de la actividad del alma intelectual capaz de razonar sobre lo que puede o no llegar a ser y está sometido al cambio, es decir, sobre lo contingente.⁵² Como ha mostrado Aubenque,⁵³ la contingencia (τὸ ἐνδέχασθαι) es el presupuesto ontológico de la πράξις, lo que supone, como se vio en el segundo capítulo, que en el ámbito de la acción es posible reconocer la regularidad de ‘lo que sucede la mayor parte de las veces’ (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) pero también, que la acción humana está siempre abierta al efecto de lo que sucede por azar (ἀπὸ τύχης). La posibilidad de que se produzcan excepciones, imprevistos o golpes de

⁴⁹ EN II 9, 1109a 24-25.

⁵⁰ *Ib.* II 1104b 22-23.

⁵¹ *Ib.* II 6, 1106b 36-1107a 2.

⁵² Berté, 1990, p. 53.

⁵³ «(...) actuar y producir es de algún modo insertarse en el mundo para modificarlo; es pues, suponer que este, puesto que ofrece esta latitud, comporta cierto juego, cierta indeterminación, cierto carácter incompleto. El objeto de la acción y el objeto de la producción pertenecen pues al ámbito de lo que puede ser de otro modo» Aubenque, 2010, p. 107.

suerte en el ámbito de la acción impone al razonamiento práctico la necesidad de considerar las circunstancias particulares y específicas en las que se encuentra el que delibera. Como se ha visto ya, la deliberación se ocupa, precisamente, de aquello que no está determinado de antemano y cuyo resultado no es claro.

El objeto de la deliberación y la prudencia también viene delimitado por su condición de bien práctico realizable al alcance del que delibera, lo que es otra muestra de la especificidad de esta clase de razonamiento, ya que no se ocupa de la felicidad humana en general, sino de determinar los medios que hacen posible, en un determinado momento y bajo unas circunstancias particulares, la consecución de los fines perseguidos por el agente. Se trata, por tanto, de un λόγος que tiene en cuenta la variabilidad de lo particular propia del ámbito de lo contingente y que no puede quedarse en el plano de lo general, sino que tiene que ser capaz de sopesar y poderar el momento y las condiciones particulares en que se desarrolla la acción.

Así pues, en tanto que conocimiento que busca dirigir la acción, la prudencia «tiene que conocer lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular».⁵⁴ La particularidad, por lo tanto, es lo que caracteriza principalmente al objeto de conocimiento de la φρόνησις.⁵⁵ Esta idea aparece recogida en varios textos de la *Ética Nicomáquea*, en los que Aristóteles afirma que «todas las cosas prácticas son del número de las individuales y extremas»⁵⁶ y que el objeto de la prudencia es, también, «extremo e individual» (ἔσχατος καὶ ἕκαστος).⁵⁷ Este aspecto de la prudencia imposibilita que pueda ser interpretado en términos de vaguedad o como un saber carente de definición (τύπος), ya que el conocimiento de lo particular (καθ'ἕκαστον) y de lo individual (ἴδιος) está asociado explícitamente con la precisión

⁵⁴ «τὰ καθ'ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γὰρ, ἢ δὲ πράξις περὶ τὰ καθ'ἕκαστα» *EN VI 7*, 1141b 14-16. Cf. *ib.* 1141a 25-26; 1142a 14. Conderana (1999, p. 389) ha señalado la importancia de este aspecto para la comprensión de la prudencia como un conocimiento capaz de dirigir la acción.

⁵⁵ La particularidad del objeto de la φρόνησις es un aspecto ampliamente señalado por los intérpretes. Por ejemplo: Devereux (1986, p. 484), Wiggins (1975, p. 45), Berti (1990, p. 56), Natali (2001, p. 46), Hardie (1968, p. 143), Rabinoff (2018, p. 3).

⁵⁶ «ἔστι δὲ τῶν καθ'ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἅπαντα τὰ πρακτά» *EN VI 11*, 1143a 32-33. También: «Que la prudencia no es ciencia, es evidente. En efecto, se refiere a lo más particular, como se ha dicho, porque lo práctico es de esta naturaleza» (ὅτι δ'ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον) *EN VI 8* 1142a24-26.

⁵⁷ *EN VI 11*, 1143a 28-29. También: «(...) la prudencia tiene por objeto también lo particular» (καὶ τῶν καὶ ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις) *EN VI 8*, 1142a 15.

(ἐξακριβώω).⁵⁸ La prudencia, además, es vinculada por Aristóteles con otra forma de conocimiento, la percepción, ya que puede compararse a un «ojo del alma».⁵⁹

Prudencia y percepción

Ya se ha señalado la importancia que tiene el conocimiento de los aspectos particulares para la prudencia por ser esta un conocimiento dirigido a la acción. Sin embargo, «las cosas individuales» (τὰ καθ' ἕκαστα)⁶⁰ no son propiamente hablando, objeto de deliberación, sino de percepción.⁶¹ Como muestra el ejemplo de Aristóteles,⁶² el conocimiento de que el alimento que se encuentra delante es pan, o el relativo a si la masa está suficientemente cocida o cruda, no procede de un razonamiento deliberativo, sino que la información relevante se adquiere a través de los sentidos. La racionalidad se ocupa de aquello que puede ser determinado por aquel que delibera, es decir, lo que está en su mano hacer o no hacer, pero si la temporada será seca o lluviosa⁶³ o si se encontrará un tesoro al preparar la tierra para la labranza,⁶⁴ son circunstancias que no pueden determinarse por parte de los seres humanos. Como se ha visto ya, no es posible deliberar acerca de «lo que unas veces sucede de una manera y otras de otra»⁶⁵ ni tampoco «sobre lo que depende del azar»,⁶⁶ y la deliberación solo puede apoyarse en la regularidad. Lo que está dentro de la capacidad humana, por tanto, es tener en consideración la variabilidad, imponderabilidad e imprevisibilidad de la contingencia del mundo a la hora de razonar acerca de la acción humana. La deliberación es la respuesta racional a la contingencia, pero el conocimiento de estas circunstancias particulares que se han de tener en cuenta se produce gracias a otra capacidad: la percepción.

En el primer capítulo se hicieron algunas referencias a la αἴσθησις y a su papel en la generación de la acción. Lo que se quiere señalar ahora es que se trata de una capacidad del

⁵⁸ «Parece, por tanto, que se afina más en lo particular, al concretarse la atención en un individuo, y cada uno encuentra así mejor lo que le conviene» (ἐξακριβοῦσθαι δὴ δόξειεν ἂν μᾶλλον τὸ καθ' ἕκαστον ἰδίας τῆς ἐπιμελείας γινομένης μᾶλλον γὰρ τοῦ προσφόρου τυγχάνει ἕκαστος) *EN X 9*, 1180b 11-13. Cf. Varela, 2013, p. 332.

⁵⁹ *EN VI 12*, 1144a 29.

⁶⁰ *Ib.* III 3, 1112b 34.

⁶¹ Cf. Leszl, 1972, p. 281.

⁶² *EN III 3*, 1113a 1.

⁶³ *Ib.* III 3, 1112a 26-27.

⁶⁴ *Ib.* III 3, 1112a 28.

⁶⁵ «οὐδὲ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως» *EN III 2*, 1112a 26.

⁶⁶ «οὐδὲ περὶ τῶν ἀπὸ τύχης» *EN III 3*, 1112a 27.

alma vinculada con el acceso cognoscitivo a lo particular. Así, la epistemología aristotélica hace de la sensación «el modo de conocimiento por excelencia respecto de los casos individuales». ⁶⁷ Además, Aristóteles afirma que el objeto de la sensación (τὸ αἰσθητόν) es particular (τὸ ἕκαστον) y en esto se distingue específicamente de la ciencia (ἐπιστήμη) que tiene por objeto lo que es universal (καθόλου). ⁶⁸ La cuestión del papel que desempeña la percepción en la prudencia presenta diversas dificultades, entre ellas la referida al tipo de percepción de que se trata o la relación que establece Aristóteles entre la prudencia y el νοῦς. El problema principal se encuentra en la comparación que se establece entre la φρόνησις y un tipo muy particular de αἴσθησις:

«[La prudencia] se opone, por tanto, al intelecto, ya que el intelecto tiene por objeto los principios o límites de los cuales no hay razonamiento, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible, no la de las propiedades, sino una semejante a aquella por la cual vemos que este objeto particular es un triángulo; en efecto, también aquí hay un límite. Pero la última mencionada es más bien percepción que prudencia; ésta es de otra especie». ⁶⁹

La importancia de la percepción para la prudencia ha sido puesta de manifiesto por varios intérpretes ⁷⁰ y ha dado lugar a una lectura en términos de intuición intelectual relacionada con el conocimiento de los principios prácticos a través del νοῦς. ⁷¹ Un ejemplo se puede encontrar en la obra de Hardie, quien defiende que la percepción práctica no es como la que permite percibir el color sino que se parece a una intuición ⁷² y se relaciona con la capacidad del hombre prudente para detectar (*spot*) con inmediatez lo que la circunstancia concreta exige del agente. ⁷³ En esta línea, Conderana también defiende «el contacto inmediato» con el objeto de

⁶⁷ «καίτοι κυριώτατα γ' εἰσὶν αὐταὶ (αἰσθήσεις) τῶν καθ' ἕκαστα γνώσεις» *Metaph.* II 1, 981a 11-29. Cf. Mainson, 1982, p. 341.

⁶⁸ *De an.* II 5, 417b 22-23; 25-27.

⁶⁹ «ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νοῦ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἢ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἢ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἷα αἰσθνόμεθα ὅτι τὸ [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κάκει. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος» *EN VI 8*, 1142a 26-31.

⁷⁰ Pueden encontrarse referencias a la percepción en las interpretaciones, por ejemplo, de Cooper (1975, p. 39), Broadie (1991, p. 218), Achtenberg (2002), Moss (2012) y Rabinoff (2018).

⁷¹ Con el término 'intuición' se hace referencia en epistemología a un conocimiento que permite la comprensión directa e inmediata de la verdad. En muchas ocasiones, además, esta forma de conocimiento se asocia a la 'visión directa' y se contraponen al pensar discursivo y a la deducción. El término 'νοῦς' en la filosofía de Aristóteles presenta algunas dificultades interpretativas por hacer referencia, por una parte, a una virtud de la parte intelectual del alma y, por otra, poder ser considerado también como una facultad o como el propio proceso de intuición. La interpretación del νοῦς como acceso al conocimiento de los principios prácticos ha sido defendida, por ejemplo, por Tricot, quien sostiene que la φρόνησις implica una forma de intuición práctica inmediata que permite el conocimiento de los principios prácticos y se parece, en este sentido, a la αἴσθησις, aunque se diferencia de ella por su carácter puramente intelectual.

⁷² Hardie, 1968, pp. 148-9.

⁷³ Hardie, *op. cit.*, p. 244.

conocimiento a través de la prudencia en la que, a su juicio, participan dos tipos de intuición (voũς): una particular y otra universal.⁷⁴ Por su parte, Varela⁷⁵ señala que debe entenderse que la prudencia implica una ‘percepción práctica’ de lo que denomina ‘hechos morales’ que, aunque no son sensibles, sí son singulares.

Otros estudiosos, por su parte, enfatizan la importancia que el *reconocimiento* tiene en la percepción de la prudencia, interpretando de este modo el ejemplo del triángulo. Así, Cooper⁷⁶ entiende que Aristóteles se refiere al reconocimiento de las características de un caso particular que permiten identificarlo como una instancia de un tipo más general. También Wiggins⁷⁷ afirma que lo que indica la comparación con el triángulo es la capacidad del hombre prudente para reconocer ciertos aspectos relevantes moralmente en la circunstancia particular. Gill,⁷⁸ por su parte, defiende que la percepción que ejercita la prudencia debe interpretarse como un caso de lo que denomina un ‘juicio perceptivo’ (*perceptual judgement*) más que como un caso de ‘conciencia perceptiva’ (*perceptual awareness*), lo que implica, en su opinión, el reconocimiento de los particulares como instancias de universales. Desde este punto de vista, la correcta percepción de las circunstancias de la acción es fundamental en el proceso de lo que denomina ‘delimitation of the goal’ mediante el cual el fin general al que aspira la virtud puede concretarse en función del contexto en el que se encuentra el agente.⁷⁹

Es importante destacar que la referencia aristotélica a la percepción no puede interpretarse como una alusión a la mera sensación,⁸⁰ puesto que la prudencia «aprecia y juzga las situaciones».⁸¹ En este sentido, y tal y como ha señalado Nussbaum,⁸² la descripción aristotélica de la prudencia implica una capacidad para discriminar entre elementos particulares, lo que supone interpretarla no únicamente como una cuestión de mera sensación sino, sobre todo, de juicio.⁸³ Como se indicó en el primer capítulo, la αἴσθησις es para

⁷⁴ Conderana, 1999, p. 356.

⁷⁵ Varela, 2013, p. 274.

⁷⁶ Cooper, 1975, p. 43.

⁷⁷ Wiggins, 1975, p. 48.

⁷⁸ Gill, 2015, p. 108.

⁷⁹ Gill, *op. cit.*, p. 95.

⁸⁰ Como ha mostrado Natali (2001, p. 85), el papel de la percepción en la φρόνησις no se puede interpretar como una mera aceptación de lo que se recibe mediante los sentidos, sino que implica discernimiento y, en concreto, supone que las circunstancias particulares se evalúan en función del fin. La percepción que caracteriza la prudencia conlleva percibir algo de un modo concreto: como bueno o deseable (*op. cit.* p. 97).

⁸¹ Aubenque, 2010, p. 107.

⁸² Nussbaum, 1986, p. 300.

⁸³ Irwin, 2000, p. 119.

Aristóteles una capacidad que puede discernir (δύναμις κριτική)⁸⁴ y que tiene como objeto lo particular, por lo que Aristóteles afirma que en el dominio de lo individual «el *criterio* reside en la percepción».⁸⁵

Además, que la prudencia implica alguna forma de reconocimiento también parece indicarlo su relación con las denominadas tradicionalmente ‘virtudes intelectuales menores’,⁸⁶ lo cual es también una muestra más de la exactitud que se asocia con esta clase de conocimiento. Estas son la εὐστοχία o buen tino,⁸⁷ la ἀγγίνοια o vivacidad del espíritu,⁸⁸ la σύνεσις y la εὐσυνεσία, es decir, el entendimiento y el buen entendimiento⁸⁹ y la γνώμη o comprensión.⁹⁰ El tratamiento aristotélico de estas capacidades intelectuales es más bien escaso y presenta ciertas dificultades,⁹¹ pero en todo caso queda claro, por una parte, que se trata de habilidades del λόγος que permiten discriminar bien (κρινεῖν καλῶς)⁹² cuando se está confuso (ἀπορέω) y es necesario deliberar (βουλεύω)⁹³ y, por otra, que «todas ellas tienen por objeto lo extremo e individual».⁹⁴ En concreto, Aristóteles afirma que las cosas prácticas (τὰ πρακτά) son el objeto común de estas virtudes y también de la prudencia y que son, además, cosas individuales (τὰ ἑσχατα).⁹⁵ Esto es precisamente lo que las relaciona con la φρόνησις, ya que «(...) y es en saber discernir sobre lo que es objeto de prudencia en lo que consiste el ser inteligente, buen entendedor o comprensivo».⁹⁶

No se pretende solucionar aquí la compleja relación de la prudencia con el νοῦς y la percepción, sino tan solo destacar que, en todo caso, la relación de la prudencia con la

⁸⁴ *An. post.* II 19, 99b 35.

⁸⁵ «τὰ ἐν τοῖς καθ’ ἕκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει» *EN* II 9, 1109b 23. Cf. *Ib.* IV 5, 1126b 2-3. La traducción de ‘κρίσις’ en este texto por ‘juicio’ aparece en varias versiones, como las de Broadie y Rowe, Natali, Tricot y Gauthier y Jolif.

⁸⁶ La relación entre la φρόνησις y estas virtudes ha sido estudiada por Aubenque (2010, p. 220 y ss). Cf. Cooper, 1975, p. 42; Broadie, 1991, p. 295; Conderana, 1999, p. 334; Varela, 2013, p. 158.

⁸⁷ *EN* VI 9, 1142b 2. Este término es traducido por Aubenque como ‘justesse de coup d’oeil’. Cf. Detienne y Vernant, 1988, p. 281.

⁸⁸ *EN* VI 9, 1142b 5; *An. post.* I 34, 89b 10-15. Cf. Detienne y Vernant, 1988, p. 279.

⁸⁹ La traducción de ‘σύνεσις’ presenta algunas variaciones: ‘intelligence’ (Aubenque y Tricot), ‘conscience’ (Gauthier y Jolif) ‘comprensión’ (Bodéüs), ‘comprehension’ (Broadie y Rowe) y ‘senno’ (Natali).

⁹⁰ *EN* VI 10, 1142b 33 y ss. Se trata de un término cuya traducción también presenta variantes: ‘comprensione’ (Natali), ‘judgement’ (Aubenque y Tricot), ‘sense’ (Broadie).

⁹¹ Aristóteles no deja claro, por ejemplo, si se trata de capacidades (δύναμεις) o de disposiciones (ἕξεις) (*EN* VI 11, 1043a25 y 28).

⁹² *EN* VI 10, 1143a10, 14, 15, 20, 23.

⁹³ *Ib.* VI 10, 1143a 6.

⁹⁴ «πᾶσαι γὰρ αἱ δυνάμεις αὐτὰι τῶν ἐσχατῶν εἰσὶ καὶ τῶν καθ’ ἕκαστον» *EN* VI 11, 1143a 28-29.

⁹⁵ *Ib.* VI 11, 1143a 33-35.

⁹⁶ «καὶ ἐν μὲν τῷ κριτικῷ εἶναι περὶ ὧν ὁ φρόνιμος, συνετὸς καὶ εὐγνώμων ἢ συγγνώμων» *EN* VI 11, 1143a 29-31.

percepción es otro indicio de que se trata de un conocimiento que difícilmente puede ser interpretado como vago o impreciso, ya que tiene como objeto lo que es particular y último. La importancia reconocida de la percepción deriva del hecho de que las circunstancias que rodean a la acción son particulares y siempre cambiantes,⁹⁷ y la prudencia implica la capacidad de alcanzar un límite en el ámbito de lo contingente.⁹⁸ Esto mismo, además, es lo que explica que se trate de un conocimiento que procede de la experiencia.

El valor de la experiencia

La teoría aristotélica de la experiencia (ἐμπειρία) afirma que su origen se encuentra en la memoria (μνήμη)⁹⁹ que se genera, a su vez, a partir de múltiples sensaciones¹⁰⁰ repetidas acerca de lo mismo.¹⁰¹ Desde el punto de vista de esta investigación, lo más relevante de la experiencia es, por una parte, que proporciona conocimiento acerca de lo individual y de lo particular (καθ'ἕκαστόν)¹⁰² y, por otra, que es resultado de una cierta «cantidad de tiempo».¹⁰³ Este conocimiento de lo particular es fundamental para la adquisición de la prudencia¹⁰⁴ porque es la base de la buena deliberación¹⁰⁵ y el fundamento de la capacidad para juzgar bien.¹⁰⁶

En concreto, lo que proporciona la experiencia es una cierta perspectiva, una óptica concreta desde la que poder juzgar las situaciones particulares. De hecho, Aristóteles utiliza en

⁹⁷ Gill, 2015, p. 106.

⁹⁸ *EN* VI 11, 1143b1-3.

⁹⁹ *An. post* II 19, 99b 36 y ss.; *Metaph.* I 1, 980a 27-980b 2. La memoria está vinculada también a la inteligencia y a la capacidad de aprendizaje. Aunque en los textos donde Aristóteles trata la cuestión de la memoria (*Metaph.* I 1, 980a 27-980b2) aparece el término 'φρόνιμος', este no está siendo utilizado en el mismo sentido en que aparece en la *Ética Nicomáquea* y que es el que hemos analizado a lo largo de esta investigación, es decir, una virtud intelectual asociada al ejercicio excelente de la deliberación, sino que indica una cierta inteligencia que muestran los animales con memoria.

¹⁰⁰ *An. post* II 19, 99b 39- 100a 1. También afirma Aristóteles que «los recuerdos múltiples en número son una única experiencia» (αἱ γὰρ πολλαὶ μνημαὶ τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν) *An. post.* II 19, 100a 5-6.

¹⁰¹ «(...) la memoria repetida de lo mismo» (ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία) *An. post* II 19, 100a 4-5. Como ha señalado Baracchi (2008, p. 22), la memoria es fundamental para la experiencia porque permite reconocer la repetición de lo mismo.

¹⁰² «La experiencia es el conocimiento de cada caso individual» (ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ'ἕκαστόν ἐστι γνῶσις) *Metaph.* I 1, 981a 15. Cf. *EN* VI 8, 1141a 14-15; Berti, 1990, p. 56.

¹⁰³ «(...) es la cantidad de tiempo lo que produce la experiencia» (πλήθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν) *EN* VI 8, 1142a 16-17. Cf. *EN* VI 8 1141a 16-17.

¹⁰⁴ «La causa de ellos es que la prudencia tiene por objeto también lo particular, con lo que uno llega a familiarizarse por la experiencia» (αἴτιον δ' ὅτι καὶ τῶν καθ'ἕκαστά ἐστίν ἡ φρόνησις ἃ γίνεται γνῶσιμα ἐξ ἐμπειρίας) *EN* VI 8, 1141a 14-16.

¹⁰⁵ La relación entre experiencia y buena deliberación ha sido estudiada por varios intérpretes: Wiggins (1975, p. 45), Nussbaum (1986, p. 290), Broadie (1991, p. 80), Natali (2001, p. 97).

¹⁰⁶ Bodéüs, 1982, p. 193.

varios contextos la analogía entre la vista y la capacidad de juzgar, como cuando relaciona «tener vista» (ὄψιν ἔχοντα) con «juzgar rectamente y elegir el bien verdadero» (κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ'ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἰρήσεται)¹⁰⁷ y afirma que:

«(...) no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, que de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista y por eso ven rectamente».¹⁰⁸

La experiencia pasada permite reconocer similitudes y diferencias entre las distintas situaciones,¹⁰⁹ hacer generalizaciones, imaginar las consecuencias y, en general, interpretar los acontecimientos a la luz de la experiencia acumulada,¹¹⁰ ya que se trata de un conocimiento que puede adaptarse a situaciones variables en función de las circunstancias.¹¹¹ Es esta capacidad la que explica su importancia para la adquisición de la prudencia como conocimiento práctico, es decir, capaz de dirigir la acción concreta, ya que la experiencia permite conocer (θεάομαι) con precisión (ἀκριβῶς) lo que ocurre en cada caso (τὰ συμβαίνοντα ἐφ' ἑκάστῳ).¹¹² La experiencia, en efecto, posibilita que el prudente pueda discernir y enjuiciar los casos particulares.

A pesar de que Aristóteles diferencia claramente la prudencia de la mera destreza (δεινότης), ya se ha visto que también da mucha importancia a la eficacia en la realización de las acciones virtuosas. Así, lo que caracteriza al virtuoso no es únicamente su deseo y la cualidad de sus fines, sino, sobre todo, la cualidad de las acciones que realiza, lo que depende también de su capacidad para determinar rectamente, y con precisión, el tiempo y las demás circunstancias adecuadas para la situación concreta en la que se encuentra. El conocimiento que Aristóteles denomina prudencia no consiste en un planteamiento teórico acerca de la felicidad o la capacidad para definir en qué consiste la virtud, sino que lo que permite reconocer al prudente es su conocimiento práctico, es decir, su capacidad para saber qué debe hacerse y

¹⁰⁷ *EN* III 5, 1114b 7-8.

¹⁰⁸ «ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἦττον τῶν ἀποδείξεων διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὀρθῶς» *EN* VI 11, 1143b 10-13.

¹⁰⁹ Broadie 1991, p. 218. Achtenberg (2002, p. 126), por su parte, ha defendido que la capacidad del prudente consiste, fundamentalmente, en la capacidad para «percibir analogías» gracias a su experiencia previa.

¹¹⁰ Como señala Natali (2001, p. 97) el análisis que lleva a cabo la deliberación «(...) is made in the light of general norms of experience, which tell us what usually happens as the result of a certain course of action, and hence allow us to calculate what the consequences of one of our actions will be and to evaluate such consequences in relation to the end that we wish to reach».

¹¹¹ Este aspecto ha sido estudiado por Gill (2015, pp. 95 y ss).

¹¹² *EN* X 9, 1180b 17-18.

cómo debe realizarse en las circunstancias concretas.¹¹³ El análisis de la relación de la virtud intelectual de la prudencia con la particularidad, la percepción y la experiencia muestra que no es posible considerar este conocimiento práctico desde la perspectiva de la vaguedad o la indefinición. Al contrario, solo un conocimiento muy preciso puede ser capaz de tener en cuenta los elementos particulares y variables de la situación, de calcular el momento exacto, sopesar las consecuencias específicas de los actos y, en fin, determinar el término medio virtuoso que representa el mejor cauce de acción posible.

Así pues, el hecho de que la racionalidad deliberativa del prudente no pueda compararse con la del matemático sino, más bien, con la del carpintero, no puede interpretarse en términos de imprecisión del conocimiento práctico. Es cierto que Aristóteles afirma que «sobre los conocimientos rigurosos (ἀκριβεῖς) y suficientes no hay deliberación»¹¹⁴ pero el término ‘ἀκριβής’ se refiera aquí al conocimiento acerca del cual no hay vacilación porque no depende de las circunstancias concretas. Este es un tipo de conocimiento, sin embargo, cuyo ejemplo más claro sería la ciencia apodíctica,¹¹⁵ por lo que no se corresponde al ámbito práctico.

En efecto, la variabilidad y contingencia de aquello «cuyo resultado no es claro»¹¹⁶ y «es indeterminado»¹¹⁷ impiden la precisión de un cierto tipo de conocimiento: aquel que pretende determinar de antemano una regla general que pueda aplicarse en cada caso sin tener en consideración los aspectos particulares. Este no es el conocimiento del prudente, cuya deliberación tiene en cuenta la circunstancia en la que se encuentra el individuo. Este saber solo puede ser descrito, por tanto, como *exacto* o *preciso*, tanto como lo son las circunstancias de la acción que pretende dirigir, si es que ha de ser eficaz en un mundo contingente y abierto siempre a la variabilidad. Consideramos, por consiguiente, que no es posible defender que las afirmaciones que se encuentran en la *Ética Nicomáquea* acerca de la imprecisión del conocimiento se refieren a la φρόνησις sino que, por el contrario, describen la propia investigación que Aristóteles está llevando a cabo que, como se ha tratado de mostrar anteriormente, no es prudencia sino ἐπιστήμη πρακτική.

113 Aubenque (2010, p. 210) se refiere a esta condición de la φρόνησις afirmando que «lo difícil no es saber si hay que ser valiente, ni decidir que lo que ha sido reconocido como valiente debe ser realizado. Sino ¿dónde está la valentía *hic et nunc*? ¿En la bravura o en la sangre fría?»

114 «καὶ περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή» EN III 3, 1112a34 - 1112b 2.

115 Así queda reflejado, además, en las traducciones del texto que pueden encontrarse en otras lenguas: Tricot, por ejemplo, traduce el fragmento de la siguiente manera: «dans le domaine des sciences, celles qui sont précises et pleinement constituées ne laissent pas place à la délibération», y señala en su comentario la relación que se establece en la epistemología aristotélica entre la precisión de la ciencia y la falta de incertidumbre.

116 «ἀδήλοισι δὲ πῶς ἀπονήσεται» EN III 3, 1112b 8-9.

117 «ἀδιόριστον» EN III 3, 1112b 8-9.

2. EXACTITUD Y ÉTICA

En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles se refiere explícitamente al grado de precisión que le corresponde a esta investigación afirmando lo siguiente:

«Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad *de un modo tosco y esquemático*; hablando solo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes».¹

Para explicar las razones por las cuales se afirma que esta ciencia solo puede mostrar la verdad de un modo ‘tosco y esquemático’ (*παχυλῶς καὶ τύπῳ*) es necesario abordar la cuestión desde dos perspectivas: la del objeto de conocimiento, por una parte, y la de la finalidad, por otra, ya que ambos aspectos determinan el grado de exactitud que le corresponde a la *ἐπιστήμη πρακτική*.

Objeto y exactitud

Lo primero que hay que tener en consideración para estudiar esta cuestión es que no toda ciencia es igualmente *ἀκριβής*² y que el grado de precisión que puede alcanzar una disciplina depende de varios elementos. En efecto, Aristóteles afirma que las ciencias pueden demostrar con mayor o menor laxitud (*μαλακώτερον*) o exactitud (*ἀκριβέστερον*)³ en función de su nivel de abstracción⁴ y por eso la precisión en el *λόγος* (*ἀκριβολογία*) solo puede exigirse al estudio de «las cosas que no tienen materia» (*ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην*).⁵ El modelo de esta

¹ «ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας *παχυλῶς καὶ τύπῳ* τὰληθές ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεράνεσθαι» *EN* I 3, 1094b 19-22 (las cursivas son nuestras). Otros textos en los que puede encontrarse esta misma idea son: *EN* I 11, 1101a 27-28; 13, 1102a 24-26; II 2, 1104a1-2; III 9, 1117b 21-22; V 1, 1129a 23-25; X 9, 1179a 34.

² Cf. Karbowski, 2019, p. 7.

³ *Metaph.* XI 7, 1064a 6-7. Esta oposición se encuentra también en *Rhet.* II 22, 1396a 33. Además, el adjetivo *μαλακός* indica también la laxitud de la demostración que se opone a la demostración más necesaria (*ἀναγκαιότερον*) en *Metaph.* VI 1, 1025b 12-13.

⁴ La relación entre abstracción y exactitud ha sido señalada por varios estudiosos (Granger, 1976, p. 313; Reeve, 1992 p. 21; Varela, 2013, p. 84). Anagnostopoulos la expone de la siguiente manera: «the degree of exactness of a discipline depends on the degree to which it isolated and deals with what does not inhere in or is not said of a substrate» (Anagnostopoulos, 1994, p. 112).

⁵ *Metaph.* II 3, 995a 15-16.

clase de ciencia es la matemática,⁶ es decir, el conocimiento apodíctico por excelencia, que Aristóteles considera muy superior en exactitud a ciencias como la física cuyos objetos se caracterizan por su materialidad.⁷ Los principios⁸ son otro criterio utilizado por Aristóteles para determinar el grado de ἀκρίβεια que puede atribuirse a una disciplina y, así, la precisión de la geometría y la aritmética⁹ se establece en función del número,¹⁰ anterioridad¹¹ y simplicidad¹² de sus principios.

Sin embargo, el nivel de precisión que Aristóteles asigna a la ciencia práctica depende fundamentalmente de la denominada ‘tesis de la congruencia’ a la que se ha hecho referencia en el capítulo anterior y según la cual las propiedades epistemológicas dependen de las ontológicas.¹³ En efecto, la naturaleza del objeto (ἡ τοῦ πράγματος φύσις) define la precisión de la ciencia y reconocer el grado que admite (ἐπιδέχομαι) cada disciplina es considerado por Aristóteles un signo de educación¹⁴ y por eso afirma también que «no se ha de buscar la exactitud por igual en todos los razonamientos»¹⁵ debido a que el conocimiento debe adaptarse a la propia materia (κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην)¹⁶ y, al igual que la ciencia demostrativa no puede reducirse al modelo que presenta la matemática, tampoco su nivel de precisión es el

⁶ Como ha señalado Lloyd (1987, p. 291), la precisión es un rasgo que en Grecia se asocia principalmente con el conocimiento matemático.

⁷ *Metaph.* II 3, 995a 16-17; XIII 3, 1078a 11-13.

⁸ Este aspecto de la ética aristotélica también ha sido estudiado por Varela (2013, p. 69) quien ha relacionado la indeterminación y variabilidad con la que Aristóteles describe el ámbito práctico con, por una parte, la contingencia y, por otra, la προαίρεσις como principio de la acción. Cf. Anagnostopoulos, 1994, p. 107.

⁹ *Metaph.* I 1, 982a 28. En este sentido también puede entenderse la comparación entre aritmética y armónica que aparece en *An. post.* I 27.

¹⁰ «(...) las que parten de menos [principios] son más exactas que las denominadas ‘adicionadoras’» (αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐξ προσθέσεως λεγομένων) *Metaph.* I 1, 982a 26-27.

¹¹ «(...) las más exactas de las ciencias son las que versan mayormente sobre los primeros principios» (ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἱ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν) *Metaph.* I 1, 982a 25-26.

¹² «(...) toda ciencia discursiva, o que participe en alguna medida del pensar discursivo, se ocupa de causas y principios más exactos o más sencillos» (πᾶσα ἐπιστήμη διανοητικὴ ἢ μετέχουσα τι διανοίας περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστὶν ἢ ἀκριβεστέρας ἢ ἀπλουστεράς) *Metaph.* VI 1, 1025b 6-7. Aristóteles opone aquí a la exactitud el término ‘ἀπλός’ (simple, sencillo o claro) que, en este contexto, conlleva la idea de generalidad, tal y como se recoge tanto en el *DGE* del CSIC como en el *Greek-English Lexicon* de Liddell & Scott. Esta misma oposición puede encontrarse también en *Metaph.* VII 4, 1030a 16.

¹³ Cf. Wieland, 1999, p. 216.

¹⁴ «(...) es propio del hombre instruido buscar la exactitud de conocimiento en la medida en que la admite la naturaleza del asunto» (πεπαιδευμένου γὰρ ἐστὶν ἐπὶ τοσοῦτον τὰκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ’ ἕκαστον γένος ἐφ’ ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται) *EN* I 3, 1094b 24-26.

¹⁵ «τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ᾗασι τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον» *EN* I 3, 1094b 12-13.

¹⁶ «Pero es menester también recordar lo que llevamos dicho, y no buscar la exactitud del mismo modo en todas las cuestiones, sino en cada una según la materia propuesta y en la medida propia de aquella investigación» (μεμνησθαι δὲ καὶ τῶν προειρημένων χρή, καὶ τὴν ἀκρίβειαν μὴ ὁμοίως ἐν ᾗασιν ἀπιζητεῖν, ἀλλ’ ἐν ἐκάστοις κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ’ ὅσον οἰκεῖον τῇ μεθόδῳ) *EN* I 7, 1098a 26-29. Nos apartamos ligeramente de la traducción de Araujo y Marías que traducen ‘ἀκρίβεια’ en este pasaje por ‘rigor’.

adecuado para todas las disciplinas.¹⁷ Este principio epistemológico se aplica del mismo modo a la ἐπιστήμη que se ocupa del ámbito práctico, ya que también en este caso la determinación (τὸ ὠρισμένον) del λόγος viene dada por las características ontológicas de su objeto.¹⁸

Antes de pasar al análisis de estas propiedades ontológicas, sin embargo, conviene señalar que no toda la imprecisión que se puede encontrar en la ética puede explicarse por esta razón. Aristóteles también utiliza la expresión ‘τύπῳ’ para indicar que está resumiendo algo que ha tratado anteriormente.¹⁹ Además, el estudio de ciertas cuestiones no siempre requiere exactitud (δι’ ἀκριβείας) porque la materia de la que se trata es el objeto de otra investigación.²⁰ En la *Ética Nicomáquea* se encuentran varias referencias²¹ a esta circunstancia, siendo uno de los ejemplos más claros el análisis de la noción de ‘ψυχῆ’, necesario para la comprensión de la virtud y la felicidad, pero al cual Aristóteles también dedica un tratado completo e independiente de la ética:

«(...) el político ha de considerar el alma, pero la ha de considerar en vista de estas cosas y en la medida suficiente para lo que buscamos, pues examinar esta cuestión *con más detalle* es acaso demasiado laborioso para nuestro propósito. Además en los tratados exotéricos se estudian suficientemente algunos puntos acerca del alma, y hay que servirse de ellos».²²

¹⁷ «(...) no ha de exigirse la precisión matemática al tratar todas las cosas, sino al tratar de aquellas que no tienen materia» (τὴν δ’ ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἅπασιν ἀπαιτητέον, ἀλλ’ ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλη) *Metaph.* I 3, 995a 14-16. Modificamos la traducción de Calvo, quien vierte aquí ‘ἀκριβολογία’ como ‘rigor’. Cf. Berti, 1989 p. 120; 2012b, p. 13.

¹⁸ «(...) los razonamientos sobre las pasiones y las acciones tienen la misma determinación que sus objetos» (οἱ περὶ τὰ πάθη καὶ τὰς πράξεις λόγοι ὁμοίως ἔχουσι τὸ ὠρισμένον τοῖς περὶ ἃ εἰσιν) *EN* IX 2, 1165a 12-13. De nuevo nos apartamos de la traducción de Araujo y Marías porque consideramos que esta incluye algunas imprecisiones: el añadido ‘teórico’ por una parte y, por otra, la traducción de ‘τὸ ὠρισμένον’ como ‘precisión’. En este sentido nos parece que la traducción de Broadie y Rowe refleja mejor el sentido del texto original: «discussions about affections and actions have the same degree of determinacy as the things they are about». La idea de que son las características ontológicas del objeto las que determinan el grado de precisión que corresponde a la ética ha sido señalada por la mayoría de intérpretes. Por ejemplo: Owens (1969), Devereux (1968), Berti (1993), Irwin (2000), Radoilska (2007).

¹⁹ Algunos ejemplos de este uso se encuentran en *EN* I 1, 1094a 25; 7, 1098a21-22; 11, 1101a 27-28; III 3, 1113a12-13; 5, 1114b 26-29. En este mismo sentido se utiliza también la expresión ‘ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν’ en *EN* II 9, 1109b 13.

²⁰ Este es el sentido del texto de la *Metafísica* en el que se afirma que «estas doctrinas ya las hemos analizado *más minuciosamente* en otros lugares» (διώρισται δὲ περὶ τούτων ἐν ἑτέροις ἡμῖν ἀκριβέστερον) *Metaph.* I 5, 986a 12-13 (las cursivas son nuestras). Otros ejemplos se pueden encontrar también en: *An. pr.* I 1, 24b 3-15; *An. pr.* I 30, 46a 28-30; *Rhet.* I 5, 1361b 34.

²¹ «Pero acaso debemos dejar esto por ahora, porque dar cuenta exacta de esta cuestión sería más propio de otra disciplina filosófica» (ἐξακριβοῦν γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλης ἢ εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον) *EN* I 6, 1096b 30-3. Otros ejemplos pueden encontrarse en: *EN* I 6, 1096b 30-31; *EN* X 4, 1174b 1-2.; *EN* X 8, 1178a 22-23.

²² «θεωρητέον δὲ καὶ τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς, θεωρητέον δὲ τούτων χάριν, καὶ ἐφ’ ὅσον ἰκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα· τὸ γὰρ ἐπὶ πλείον ἐξακριβοῦν ἐργωδέστερον ἴσως ἐστὶ τῶν προκειμένων. λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἔνια, καὶ χρηστεον αὐτοῖς» *EN* I 13, 1102a 24-28 (las cursivas son nuestras).

En este caso se descarta la necesidad de un conocimiento exacto (ἐξ ακριβῶ) por poder encontrarse en otras obras y por ser suficiente (ικανῶς) para la presente investigación un tratamiento más general de la cuestión. Un estudio preciso del alma es, sin embargo, posible, aunque en este caso no sea recomendable por suponer un «exceso de trabajo» (ἐργωδέστερον). Scott²³ ha analizado en profundidad este aspecto de la ética aristotélica, defendiendo que, aunque podría incluir explicaciones mucho más detalladas en lo que se refiere a los aspectos metafísicos y psicológicos, estas son consideradas innecesarias debido a la finalidad práctica de la investigación.²⁴

En la *Ética Nicomáquea* se encuentran, sin embargo, otras referencias a la imprecisión que no se deben a ninguna de estas circunstancias, sino que están causadas por la naturaleza del objeto del que trata la investigación.

El objeto de la *Ética Nicomáquea*

Al tratar en el segundo capítulo la noción de ἐπιστήμη πρακτική el énfasis se ha puesto en la finalidad como criterio para la delimitación del concepto. Este no es, sin embargo, el único rasgo que caracteriza la investigación que se encuentra en la *Ética Nicomáquea*. En efecto, toda ciencia se define por el ámbito de estudio que le corresponde, por lo que también para delimitar la ética es necesario tener esto en consideración. Aristóteles se refiere en varios textos al objeto del que se ocupa su investigación indicando que este se corresponde con lo bueno y lo mejor (τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον)²⁵ y, en concreto, afirma que los bienes que estudia la ética son las cosas nobles y justas (τὰ καλὰ καὶ τὰ δίκαια).²⁶ Ahora bien, como han señalado varios intérpretes,²⁷ la investigación aristotélica no tiene por objeto el concepto de bien en general, sino el bien humano (τὰνθρώπινον ἀγαθόν).²⁸ Además, el estudio de lo bueno se hace desde la

²³ Scott, 2015, p. 150 y ss.

²⁴ La relación de la ética con otras disciplinas, especialmente la metafísica, ha dado lugar a varios estudios (Irwin 1980, Natali 1997, Berti 2012, Scott 2015, Karbowski 2019) y a diferentes interpretaciones. Destaca en este sentido la lectura que proporciona Baracchi (2008) según la cual los aspectos metafísicos desempeñan un papel fundamental. Así, esta investigadora defiende que la ética debe ser interpretada como ‘filosofía primera’, ya que, a su juicio, el planteamiento aristotélico supone la integración entre la teoría y la práctica de tal modo que el objeto de estudio de la ética, es decir, la πράξις, se encuentra en la base de toda actividad humana, incluyendo el conocimiento. Esta es la razón que aduce para defender que Aristóteles establece una relación inseparable de las virtudes éticas e intelectuales, y la ética, en tanto que disciplina que se ocupa del estudio de las condiciones que permiten alcanzar la σοφία consistiría en una genuina ciencia de los principios (Baracchi 2008, p. 65).

²⁵ EN I 2, 1094a 22.

²⁶ *Ib.* I 3, 1094b 14-15. También: «περὶ καλῶν καὶ δικαίων» *Ib.* I 2, 1095b 4-6.

²⁷ Nussbaum, 1986, p. 292; Berti, 1990, p. 26; Lledó, 1994, p. 161.

²⁸ EN I 2, 1094b 7.

perspectiva teleológica, puesto que se considera en tanto que fin de las acciones y elecciones²⁹ y, específicamente, como fin que se quiere por sí mismo y los demás por él.³⁰ Este fin último es la εὐδαιμονία³¹ y constituye el bien práctico más alto y superior (ἀκρότατος),³² correspondiéndose con el «vivir bien» (τὸ εὖ ζῆν) y «obrar bien» (τὸ εὖ πράττειν),³³ lo que desde la perspectiva aristotélica supone el ejercicio de la función propia del hombre.³⁴ Como la εὐδαιμονία consiste en «una actividad del alma según la virtud más perfecta»,³⁵ la ética tendrá necesariamente que tratar también la noción de virtud,³⁶ y con ella asimismo lo que se refiere al carácter, las pasiones³⁷ y el placer y el dolor en general.³⁸

El carácter práctico de la disciplina, por tanto, no solo tiene que ver con su finalidad, sino también con su ámbito propio de conocimiento, puesto que se trata de una investigación que estudia lo práctico «τὸ πρακτόν» y «las acciones de la vida» (ὁ βίος πράξεων).³⁹ Así, se trata de una disciplina que investiga los fenómenos de la conducta,⁴⁰ lo que explica que en la ética se encuentre también una teoría de la acción que incluye un estudio de la voluntariedad y la involuntariedad.⁴¹ Por último, la relación entre ética y política, a la que ya se ha hecho referencia, justifica también que a esta investigación le siga una que se ocupa del régimen político (πολιτεία) y la ciudad.⁴²

La cuestión, por tanto, consiste en identificar las características ontológicas de este objeto de conocimiento que imposibilitan su precisión, y Aristóteles se refiere a esto afirmando:

²⁹ EN I 1, 1094a 1-2.

³⁰ *Ib.* I 2, 1094a 18-19.

³¹ *Ib.* I 4, 1094b 14-23.

³² *Ib.* I 4, 1094b 16.

³³ *Ib.* I 4, 1094b 19-20; 1095a 17-20.

³⁴ Cf. Berti, 1990, p. 33; 2012, p. 11.

³⁵ «ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ'ἀρετὴν τελείαν» EN I 13, 1102a 5-7.

³⁶ *Ib.* I 8, 1102a 14.

³⁷ «τὰ ἦθη καὶ τὰ πάθη» EN VIII 1, 1155b 8-11.

³⁸ *Ib.* VII 11, 1152a 39-1152b 1.

³⁹ *Ib.* I 3, 1095a 3-4. Cf. EN II 2, 1103b 29-30; 1104a 3-4; III 1, 1109b 32; IX 2, 1165 a 12-13.

⁴⁰ Esta característica de la ética como *ciencia de la acción* ha sido puesta de manifiesto por varios especialistas (Berti, 1990, p. 28; Anagnostopoulos, 1994, p. 123). Varela (2013, p. 68) resalta el hecho de que la ciencia práctica considera el ámbito en el que el ser humano es principio mediante su elección.

⁴¹ EN III.

⁴² *Pol.* VI 1, 1288b 21-25.

«(...) la nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas *diferencias y desviaciones* que parecen ser solo por convención y no por naturaleza. Una incertidumbre semejante tienen también los bienes, por haber sobrevenido males a muchos a consecuencia de ellos».⁴³

Son, por tanto, las diferencias (διαφοραί)⁴⁴ que se dan en las cosas particulares (ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα)⁴⁵ las que explican que sea difícil delimitar (διορίζω) con precisión (ἀκριβῶς)⁴⁶ esta clase de cuestiones y la razón por la cual es necesario contentarse con hablar «παχυλῶς καὶ τύπῳ». El término con el que Aristóteles caracteriza los bienes que son objeto de estudio de la ética es 'πλάνη', palabra que hace referencia a la fluctuación, la irregularidad y la variabilidad.⁴⁷ Anagnostopoulos⁴⁸ menciona el origen del término para señalar que su significación principal indica un desplazamiento local sin un rumbo fijo como hacen, por ejemplo, los astros errantes,⁴⁹ y afirma que en el contexto ético la palabra debe interpretarse haciendo referencia a las variaciones que presentan las propiedades relevantes para la conducta. En general, esto suele relacionarse con la contingencia que caracteriza el ámbito de la acción⁵⁰ que, como se vio en el capítulo anterior, impone ciertas condiciones al conocimiento e impide la elaboración de una ciencia apodíctica en sentido estricto. Así, Nussbaum,⁵¹ ha identificado tres características del ámbito práctico que, aun cuando no siempre aparecen en los textos claramente diferenciadas, permiten un análisis de la ontología que subyace a la afirmación

⁴³ «τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμον μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή. τοιαύτην δὲ τινα πλάνην ἔχει καὶ τάγαθὰ διὰ τὸ πολλοῖς συμβαίνειν βλάβας ἀπ' αὐτῶν· ἤδη γὰρ τινες ἀπώλοντο διὰ πλοῦτον ἕτεροι δὲ δι' ἀνδρείαν» EN I 3, 1094b 14-19 (las cursivas son nuestras).

⁴⁴ Traducimos el término, de acuerdo con Araujo y Marías, por 'diferencias'. Otras versiones, sin embargo, hacen énfasis en la noción de variedad: 'variation' (Broadie), 'variety' (Ross), 'varietà' (Natali), 'divergences' (Tricot).

⁴⁵ «(...) qué cosas deben preferirse a cuáles, no es fácil de establecer, porque se dan muchas diferencias en las cosas particulares» (ποῖα δ' ἀντὶ ποίων αἰρετέον, οὐ ῥᾶδιον ἀποδοῦναι· πολλὰ γὰρ διαφοραὶ εἰσιν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα) EN III 1, 1110b 7-9.

⁴⁶ «¿No es cierto que no es fácil delimitar exactamente esta clase de cuestiones? Presentan en efecto, múltiples diferencias y de todo género (...)» (ἄρ' οὖν πάντα τὰ τοιαῦτα ἀκριβῶς μὲν διορίσαι οὐ ῥᾶδιον; πολλὰς γὰρ καὶ παντοίας ἔχει διαφορὰς καὶ μεγέθει καὶ μικρότητι καὶ τῷ καλῷ καὶ ἀναγκαίῳ) EN IX 2, 1164b 27-29.

⁴⁷ La dificultad de recoger los distintos sentidos del vocablo griego 'πλάνη' se refleja en las diferentes traducciones que pueden encontrarse. Así, en castellano Araujo y Marías se decantan por 'desviaciones' o por 'incertidumbre', mientras que Pallí también introduce el sentido de 'inestabilidad'. En la versión al italiano de Natali el término aparece traducido por 'varietà e mutevolezza', y en francés Tricot elige 'divergences et incertitudes', mientras que Gauthier y Jolif indican que se trata de un término de origen platónico que debe traducirse por 'instabilité'. En inglés Ross hace referencia también a la opinión al traducir por 'variety and fluctuation of opinion' y Broadie y Rowe alternan entre 'variation and irregularity' y también 'lack of regularity'. Por último, en alemán Dirlmeier escoge el término 'Schwankungen'.

⁴⁸ Anagnostopoulos, 1994, p. 204.

⁴⁹ También puede encontrarse un uso médico del término para indicar una temperatura inestable. Cf. R.S.P. Beekes, *Etymological dictionary of Greek*. Leiden: Brill, 2010.

⁵⁰ Por ejemplo: Varela, 2013, p. 81.

⁵¹ Nussbaum, 1986, p. 302.

aristotélica: la mutabilidad, que se relaciona con la posibilidad de que se produzcan situaciones imprevisibles, la indeterminación, consecuencia de la complejidad de las situaciones prácticas, y la particularidad, lo que para Nussbaum se vincula también, con la irrepetibilidad de las circunstancias concretas. El ejemplo de Príamo muestra claramente el modo en que la vida humana está abierta a la influencia de la τύχη incluso en el caso de los hombres virtuosos.⁵²

La tesis de Aristóteles acerca de la variabilidad de los bienes prácticos se puede interpretar también en términos de la dependencia contextual de la virtud,⁵³ puesto que la acción virtuosa en una circunstancia determinada puede no serlo en otra. Esta idea se puede encontrar ya en el comentario de Aspasio, según el cual la falta de estabilidad a la que se refiere Aristóteles refleja el hecho de que las acciones nobles o vergonzosas están sujetas a factores como el momento preciso o el carácter del agente.⁵⁴ Aspasio, además, sostiene que esta inestabilidad es también una característica de aquellos bienes que, como el dinero o la salud, no pueden considerarse propiamente nobles (καλὰ) en sentido moral, sino únicamente bienes (ἀγαθὰ). Estos últimos deben ser entendidos como instrumentos para la virtud, es decir, medios a través de los cuales los bienes morales propiamente dicho pueden ser adquiridos.⁵⁵

Las afirmaciones que se encuentran en la *Ética Nicomáquea* acerca de la falta de precisión causada por esta variabilidad ontológica también se relacionan con el concepto de ‘ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ’,⁵⁶ lo que supone, a su vez, afirmar que la disciplina solo presenta una necesidad hipotética o condicionada. Así, a diferencia de lo que ocurre con las demostraciones matemáticas, válidas siempre en cada caso porque demuestran de manera incondicional verdades necesarias, Aristóteles parece asignar al razonamiento ético una validez limitada únicamente a lo que ocurre por lo general.⁵⁷

⁵² Este aspecto y la importancia que el reconocimiento de la vulnerabilidad humana tiene en la ética aristotélica ha sido estudiado en profundidad por Nussbaum (1986, cap. 11).

⁵³ Berti, 1989, p. 118; 1990, p. 28; Devereux, 1986, p. 484; Nussbaum, 1986, p. 293; Karbowski, 2019, p. 138.

⁵⁴ «Further, the same actions, depending on the timing, on the characters who perform or suffer them, and on other factors are sometimes noble and sometimes shameful» (ἔτι δὲ αἱ αὐταὶ πράξεις παρὰ τοὺς καιροὺς καὶ τὰ πρόσωπα τὰ τε ὀρθῶντα καὶ τὰ πάσχοντα καὶ παρὰ ἄλλας τοιαύτας αἰτίας ὅτε μὲν καλαὶ ὅτε δὲ αἰσχραὶ γίνονται) Aspasio, *op. cit.*, 7.1, 8-10.

⁵⁵ «(...) the so-called instruments of virtue are good because they serve for the activation of good things» (τὰ μὲν ὄργανα καλούμενα τῆς ἀρετῆς ἀγαθὰ δεῖ νομίζειν, διότι ὑπουργεῖ τῶν ἀγαθῶν πρὸς τὰς ἐνεργείας) Aspasio, *op. cit.*, 7.1, 17-18.

⁵⁶ EN I 3, 1094b 19-22. Anagnostopoulos (1994, p. 201) y Karbowski (2019, p. 142) recogen los textos en los que pueden encontrarse las referencias a la noción de ‘ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ’ en la *EN* y en otros textos éticos. La relación entre las nociones de precisión y de ‘lo que se da la mayor parte de las veces’ han sido señaladas por diferentes especialistas. Por ejemplo: Anagnostopoulos, 1994, p. 203; Natali, 2001, p. 33; Berti, 2012b, p. 13; Varela, 2013, p. 86.

⁵⁷ Natali, 2001, p. 33.

En este sentido podría distinguirse, de acuerdo con Anagnostopoulos,⁵⁸ entre demostraciones débiles (*soft, weak*) y estrictas (*strict*), siendo las propias de la ética las primeras por su validez limitada y capaz únicamente de mostrar la verdad «aproximadamente» (*roughly*).⁵⁹ La mayor parte de los especialistas consideran que esta limitación deriva de la posibilidad de encontrar excepciones a las proposiciones éticas,⁶⁰ de modo que afirmar que ‘la riqueza o la valentía constituyen un bien’ es válido únicamente para la mayor parte de los casos, ya que es posible también, en determinadas circunstancias, que la riqueza o el valor puedan resultar perjudiciales.⁶¹

La necesidad hipotética de las demostraciones éticas⁶² ha llevado a algunos investigadores a cuestionar el papel que la demostración desempeña en esta disciplina,⁶³ dando lugar, en algunos casos, a una interpretación particularista.⁶⁴ Ahora bien, aunque sostener el carácter ‘ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ’ del ámbito práctico supone afirmar su contingencia e indeterminación, también implica reconocer que en las acciones y los bienes puede encontrarse una cierta regularidad y estabilidad, aunque esté abierta a la posibilidad de las excepciones. Es más, si es posible hablar de excepciones es gracias a que lo que se da ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ no es puramente azaroso, ya que es la regularidad la que, por contraposición, permite la consideración de las excepciones como tales. Es cierto que no es fácil determinar la fuente de esta estabilidad que Aristóteles encuentra en el ámbito práctico, y algunos investigadores defienden que su origen debe situarse en el hábito, la costumbre y la cultura.⁶⁵ Nos parece, sin embargo, que en los textos de Aristóteles

⁵⁸ Anagnostopoulos, 1994, p. 235.

⁵⁹ Anagnostopoulos, 1994, p. 270. Cf. Berti, 1997, p. 13. Karbowski (2019, p. 72) se refiere específicamente al carácter «menos preciso» de las demostraciones de la ética frente a las propiamente universales y necesarias que caracterizan la ciencia apodíctica.

⁶⁰ Por ejemplo Karbowski, 2019, p. 64. La manera de interpretar estas excepciones, sin embargo, no es siempre la misma. Owen (1969, p. 187) ha mostrado como, a diferencia de las excepciones que se reconocen en el ámbito natural, las del terreno práctico deben ser atribuidas a las elecciones humanas. Sin embargo, Henry (2015, p. 187) interpreta que las excepciones que se pueden encontrar a las generalizaciones de la ética deben entenderse en términos de elementos y circunstancias fuera del control del que actúa.

⁶¹ Cf. Berti, 1989, p. 119; Wieland, 1999, p. 216; Varela, 2013, p. 116.

⁶² Berti, 2015, p. 162.

⁶³ Anagnostopoulos (1994, p. 415) recoge las posiciones de varios intérpretes que, por una parte, niegan la posibilidad de que la ética sea una disciplina demostrativa, pero también señala que otras que afirman que esta es, precisamente, la posición aristotélica.

⁶⁴ Un ejemplo puede encontrarse en la lectura que hace Leibowitz (20013, p. 123): «Aristotle, I submit, did not search for exceptionless moral principles because he did not think that such principles were necessary in order to provide an adequate (systematic) account of morality. In other words, I argue that we can interpret Aristotle’s ethics as a particularist moral theory». La interpretación de la ética aristotélica en términos particularistas integra diversos aspectos y no solo este, pero en general otorga prioridad normativa a la percepción de los particulares frente a las verdades universales debido a que la justificación ética se encuentra exclusivamente en el discernimiento del prudente (Henry y Nielsen, 2015, p. 11). Una crítica a esta interpretación puede encontrarse en Irwin, 2002, p. 100.

⁶⁵ Owen, 1969, p. 182.

no se encuentra suficiente base textual para defender esta postura con claridad, pareciéndonos más plausible la interpretación que interpreta el valor de la regularidad ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ desde una perspectiva normativa que deriva de la noción de naturaleza humana y no como mera frecuencia.⁶⁶

Aunque se trata de una cuestión compleja, sin embargo, es posible defender que esta estabilidad desempeña un papel importante en el planteamiento aristotélico, ya que es porque hay regularidad en el ámbito práctico por lo que este es accesible al razonamiento y por lo que el λόγος es capaz de hacer inferencias, generalizaciones y también predicciones.⁶⁷ Esta regularidad no es solo necesaria para la ἐπιστήμη, sino que incluso lo es para la φρόνησις, puesto que constituye la base del valor gnoseológico de la experiencia: es porque el prudente ha visto lo que ha pasado antes por lo que puede prever lo que podría ocurrir. La regularidad permite, por tanto, que el ejemplo del pasado pueda ser útil para la consideración del futuro.⁶⁸ La contingencia que caracteriza el ámbito práctico, sin embargo, supone que el cálculo y la ponderación del futuro solo pueden proyectarse de manera tentativa y esperando que, también esta vez, ocurra ‘lo que sucede la mayor parte de las veces’ sin poder, sin embargo, eliminar la indeterminación que hace siempre posible que el azar o el accidente causen un resultado distinto del esperado.⁶⁹ Como ha señalado Nussbaum, la precisión en la ciencia se vincula con la capacidad de «dominar la contingencia»,⁷⁰ por lo que desde esta perspectiva se revela como una pretensión imposible en aquellos ámbitos en los que la indeterminación supone siempre la apertura a una variación imprevista. Por esa razón Aristóteles reconoce en la ética, como ciencia práctica, un nivel de ἀκρίβεια que solo puede determinar en qué consiste lo que es bueno, justo o bello en general o en la mayor parte de los casos, razón por la cual estudiosos como Berti⁷¹ han defendido que la ética es una disciplina que se define por su carácter «tipológico».

⁶⁶ Irwin, 2000, p. 109. Una postura intermedia que reconoce el valor de ambos aspectos se encuentra en Varela, 2013, pp. 116 t ss.

⁶⁷ Natali, 2001, p. 25. Nussbaum, por su parte, relaciona la estabilidad que se encuentra en el ámbito práctico con la posibilidad de que pueda tener sentido para los seres humanos: «Insofar as the world of practice does make sense to us, is understood by us, it is because we find it exemplifying certain repeatable and therefore general features: we say, ‘Here’s a case where courage is called for’, ‘Here’s an injustice’, carving up the indeterminate ‘matter’ of the new by picking out items that we have seen and grasped before» Nussbaum, 1986, p. 298.

⁶⁸ *Rhet.* 1394a 6-8. Cf. Natali, 2001, p. 33; Varela, 2013, p. 66.

⁶⁹ Este grado de imprevisibilidad que no puede eliminarse del ámbito práctico ha sido remarcado por Wiggins, 1975, p. 41.

⁷⁰ «Universality and explanation yield control over the future in virtue of their orderly grasp of the past; teaching enables past work to yield future progress; precision yields consistent accuracy, the minimization of failure» Nussbaum, 1986, p. 97.

⁷¹ Berti, 1989, pp. 117 y ss; 1990, p. 27.

Ahora bien, como se vio en el segundo capítulo, Aristóteles considera que esta estabilidad es suficiente como para permitir una demostración que, si bien no es necesaria absolutamente, sí da lugar a conclusiones válidas y suficientes.⁷² El ámbito de lo que se da la mayor parte de las veces posibilita un conocimiento científico, aunque este no sea el de la ciencia apodíctica, porque, además de suponer la posibilidad de que se produzcan excepciones particulares, implica también el reconocimiento, al nivel de la generalidad, de una regularidad y estabilidad que permiten su explicación.⁷³ Es pues, la estabilidad que Aristóteles encuentra en el plano práctico la que permite que sea posible el tipo de conocimiento que se denomina ‘ἐπιστήμη’ y que es capaz de «mostrar suficientemente la verdad».⁷⁴ En efecto, que una afirmación acepte excepciones no implica que sea falsa, únicamente que no es verdadera siempre y en todo caso.

Así pues, a pesar de que Aristóteles reconoce que las características del objeto impiden alcanzar un determinado nivel de precisión en el conocimiento científico sobre el ámbito práctico que proporciona la ética, también afirma que cuando el decir se ajusta a las propiedades de la materia de la que trata (κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην) es capaz de mostrar la verdad con claridad (διασαφέω) y de manera suficiente (ικανῶς).⁷⁵ Una consideración similar se encuentra en la *Retórica* cuando Aristóteles introduce el tema del placer como materia de la oratoria judicial y afirma que la definición puede ser suficiente (ικανός) a pesar de no ser precisa (ἀκριβής) siempre y cuando no sea oscura (ἀσαφής).⁷⁶ Como ya se ha indicado anteriormente, la claridad (σαφήνεια) y la precisión (ἀκρίβεια) son dos características epistemológicas muy relacionadas y los términos incluso pueden funcionar como sinónimos. La claridad, sin embargo, no consistirá en todos los ámbitos en la precisión o la exhaustividad en el discurso, sino que dependerá de la naturaleza del objeto,⁷⁷ de modo que el decir que Aristóteles describe como «esbozo» puede ser adecuado para describir el ámbito del que se ocupa y, por tanto, proporcionar suficiente claridad.

⁷² *An. post.* I 30, 87b 20-25. Cf. Berti, 1997, p. 13.

⁷³ Cf. Mignuci, 1981, p. 203.

⁷⁴ Berti, 1989 p. 119; 1993, p. 445.

⁷⁵ «λέγοιτο δ' ἂν ικανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθείη» *EN* I 3, 1094b 11-12.

⁷⁶ «A este respecto, no obstante, conviene proceder según el uso de que las definiciones son suficientes cuando, en cada caso, no son oscuras, [aunque no sean] tampoco rigurosas» (δεῖ δὲ νομίζειν ικανοὺς εἶναι τοὺς ὅρους ἐὰν ᾧσι περὶ ἐκάστου μήτε ἀσαφεῖς μήτε ἀκριβεῖς) *Rhet.* 1, 10 1369b 31-32.

⁷⁷ Leshner en su estudio sobre la σαφήνεια presenta un argumento similar en relación necesidad del discurso claro de adaptarse a la complejidad o simplicidad del objeto del que trata: «we need not take Aristotle to be claiming that *saphês* and *akribês* are complete synonyms. He might have meant only that in some settings, or on some occasions, the two terms may be used interchangeably. If, for example, the situation being described were a complicated one, then only a complicated account would be accurate. In less complicated circumstances a simpler statement might be the one that most accurately described the situation» Leshner, 2010, p. 145.

Como se ha visto anteriormente, la epistemología aristotélica no tiene en cuenta únicamente las características del objeto de conocimiento, sino también su finalidad. Debido a que el fin al que aspira la investigación que se encuentra en la *Ética Nicomáquea* va más allá del propio conocimiento, es necesario plantear también si el grado de precisión que Aristóteles le asigna es suficiente para poder alcanzar su τέλος.

Finalidad y exactitud

Para tratar la cuestión de la precisión desde la perspectiva de la finalidad es útil recuperar la distinción entre fines inmediatos y últimos a la que se hizo alusión en el segundo capítulo. Aplicando esta clasificación se puede considerar que los fines inmediatos de la ética son plenamente cognoscitivos y coinciden con los de cualquier otra ἐπιστήμη. En efecto, la investigación de la conducta humana que lleva a cabo Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* no es muy distinta de las que pueden encontrarse en otras de sus obras: se estudian las causas de los fenómenos, se elaboran definiciones, se analizan conceptos y se utilizan diferentes métodos⁷⁸ para demostrar las proposiciones que constituyen la disciplina. Desde la perspectiva de los fines últimos, sin embargo, la ética es una ἐπιστήμη cuya finalidad no es propiamente el conocimiento sino la acción.

La distinción entre estas dos clases de fines ha sido estudiada por Anagnostopoulos, tal y como se indicó en el segundo capítulo, pero también otros investigadores han reconocido la necesidad de diferenciar entre estos dos aspectos de la investigación aristotélica, si bien es cierto que desde presupuestos y perspectivas muy diferentes. Monan,⁷⁹ por ejemplo, defiende que el carácter práctico de la *Ética Nicomáquea* se refleja en el hecho de que el análisis teórico de la conducta humana es considerado por Aristóteles un medio para la consecución del

⁷⁸ La cuestión de la metodología que puede encontrarse en la ética aristotélica ha sido estudiada por Scott (2015) y más recientemente por Karbowski (2019). Por su parte, Anagnostopoulos (1994, pp. 389-390) resume las posiciones que pueden encontrarse entre los distintos especialistas acerca de esta cuestión diferenciando entre las interpretaciones que defienden que en la ética se encuentra un método demostrativo, las que consideran que se trata más bien de una metodología inductiva y, por último, los que sostienen que se trata de una investigación dialéctica. Este último aspecto ha sido especialmente destacado por Berti (1990, pp. 32 y ss; 1993, p. 339) y Nussbaum (1986, p. 240). Además, otros investigadores han identificado el uso de otros recursos metodológicos en Aristóteles: Monan (1961, p. 252), por ejemplo, defiende la importancia que tienen en la investigación aristotélica el análisis del lenguaje moral, aunque también reconoce los límites de esta aproximación. Granger (1976, p. 348), por su parte, afirma que puede encontrarse un «método genético» en la investigación práctica aristotélica que observa «el desarrollo de las cosas desde su principio» (βλέπω τὰ πράγματα φυόμενα ἐξ ἀρχῆς. *Pol.* I 2, 1252a 24-26).

⁷⁹ Monan, 1961, p. 249.

verdadero y último fin de la investigación: la dirección de la propia conducta. También Berti⁸⁰ ha señalado que el fin del conocimiento que proporciona la ciencia práctica (a la que normalmente se refiere con la denominación ‘filosofía práctica’) es el conocimiento de la verdad, pero este no constituye el fin último que se persigue con esta investigación, sino que es, en realidad, un medio para la modificación de la conducta. Por esta razón Berti⁸¹ defiende que pueden diferenciarse dos momentos en la investigación ética: uno analítico-descriptivo y otro valorativo-prescriptivo.

En esta línea Conderana⁸² ha sostenido que en la *Ética Nicomáquea* pueden encontrarse dos modos de argumentación muy diferentes y que el criterio que permite distinguirlos es su relevancia práctica: en primer lugar, la ética proporciona conocimiento que, como el argumento del ἔργον, tiene relevancia cognoscitiva y se ocupa especialmente de la descripción de estados de cosas. Pero, además, en la ética Aristóteles introduce también una argumentación que Conderana denomina ‘práctica’ por su valor para la acción y que se caracteriza por tres rasgos fundamentales: asentarse en la experiencia, ocuparse de lo que debe o no hacerse y por presentarse en forma de una argumentación dialéctica.⁸³

Asimismo, en el estudio de Scott⁸⁴ puede encontrarse una apreciación de la diferencia entre, por una parte, un nivel general del discurso de la ética en el que se busca la comprensión del bien humano a través del establecimiento de definiciones y, por otra, un nivel más específico que se refiere al uso que puede hacerse de este conocimiento y que se refleja en prescripciones y reglas de conducta.

De un modo similar, Henry y Nielsen⁸⁵ recurren a la diferencia estoica entre el contenido *dogmático* y el *parenético* por considerar que se encuentra ya predibujada en la obra de Aristóteles. Según esta división podría diferenciarse entre los principios y explicaciones que constituyen la parte dogmática de la ética y el contenido exhortativo (*παραινετικός*) que, derivado de la teoría general, puede dar lugar a principios orientados a dirigir la acción.

También Varela⁸⁶ considera que es necesario diferenciar en la *Ética Nicomáquea* entre, por una parte, un nivel «metaético» compuesto por las proposiciones de tipo descriptivo que se

⁸⁰ Berti, 1990, p. 24.

⁸¹ Berti, 2012, p. 20.

⁸² Conderana, 1999, pp. 309 y ss.

⁸³ Este segundo tipo de conocimiento proporcionaría, según la tesis de Conderana, una intuición intelectual que permitiría la aprehensión de los principios prácticos.

⁸⁴ Scott, 2015, pp. 125, 176.

⁸⁵ Henry y Nielsen, 2015 pp. 8-9.

⁸⁶ Varela, 2013, pp. 122- 123.

refieren a las «condiciones del discurso práctico» y son equivalentes a «verdades teóricas con significación práctica» y, por otra, un saber propiamente práctico. A este último, a diferencia del alcance universal e incondicional que caracteriza al primer nivel, Varela le asigna una validez solo general.

Una distinción similar se encuentra en la interpretación que ofrece Broadie,⁸⁷ quien considera que en la obra de Aristóteles se encuentran dos planos no siempre claramente diferenciados: el de la teoría ética y el nivel de la persona virtuosa de a pie (*ground-level virtuous person*). Granger,⁸⁸ por su parte, propone distinguir dos sentidos de πράξις: uno que podría denominarse «actuar en primer grado» y que hace referencia a la realización de los diferentes actos de la vida humana, y, por otra parte, un «actuar en segundo grado» que implica la reflexión acerca de los valores y condiciones de las acciones en primer grado.

Aunque estas interpretaciones difieren mucho en los planteamientos desde los que se hacen y las tesis que defienden, consideramos que todas ellas tratan de dar respuesta al mismo problema al que se está haciendo referencia aquí. Además, para esta investigación es especialmente relevante la diferencia que hacen algunos de estos investigadores entre *precisión teórica* y *precisión práctica*. En concreto, Anagnostopoulos⁸⁹ defiende que la primera se corresponde con el grado de exactitud de la ética como ciencia, mientras que la precisión práctica se refiere al grado de detalle que presentan las prescripciones prácticas en las que se traduce su finalidad. También Scott⁹⁰ hace referencia a la noción de precisión teórica de una disciplina para indicar que el discurso describe de manera exacta su materia, lo que depende también de la relación que puede establecerse entre la ética y otras disciplinas, mientras que el segundo tipo de exactitud se reserva para la minuciosidad con la que la investigación puede guiar las acciones que deben ser realizadas.

Ahora bien, como ha mostrado Anagnostopoulos,⁹¹ la finalidad práctica no solo condiciona el tipo de conocimiento que es posible adquirir, sino que también impone requisitos respecto de la clase de saber que es necesario para poder dar cumplimiento a esta finalidad. Entre estos últimos Anagnostopoulos señala la necesidad de que el saber alcance un nivel suficiente de

⁸⁷ Broadie, 1991, pp. 101-102.

⁸⁸ Granger, 1976, p. 338.

⁸⁹ Anagnostopoulos, 1994, p. 123.

⁹⁰ Scott, 2015, p. 127. La propia investigación de Scott se centra sobre todo en el caso de la precisión teórica y defiende que Aristóteles admite la posibilidad de alcanzar un grado mucho mayor de precisión que, sin embargo, no es necesario debido a la finalidad práctica de la disciplina.

⁹¹ Anagnostopoulos, 1994, p. 93.

especificidad que pueda dar lugar a una acción.⁹² Esto es lo que parece indicar Aristóteles cuando, tras haber definido la virtud como término medio, afirma que no es suficiente con un decir general (καθόλου λέγεσθαι) sino que también es necesario que lo dicho encaje y se acomode (ἐφαρμόζω) al nivel de lo particular (καθ'ἕκαστα).⁹³ El verbo 'ἐφαρμόζω' es utilizado en otros textos para referirse tanto a la adecuación del λόγος en relación a la precisión o generalidad que conviene⁹⁴ como para indicar que se adapta a su objeto proporcionando una definición adecuada.⁹⁵ En el caso del discurso que trata de las acciones (περὶ τὰς πράξεις λόγος) se afirma que debe ocuparse de «cómo hay que realizarlas» (πῶς πρακτέον αὐτάς),⁹⁶ lo que supone que el decir particular (ἐπὶ μέρους) es «más verdadero» (ἀληθινότερος) que el general (καθόλου), a pesar de que este pueda referirse mejor a lo común (κοινότερος), ya que el primero «concuera» (συμφωνέω) con su objeto.⁹⁷

Esta idea de que el conocimiento ético conlleva un interés específico por la particularidad de la acción y no solo por sus aspectos generales ha sido recogida por otros autores.⁹⁸ Incluso aquellos intérpretes que, como Natali, defienden que la ética aristotélica constituye una forma de conocimiento específicamente teórica, también reconocen que se trata de una investigación que aspira a alcanzar un alto nivel de detalle.⁹⁹ Defender la finalidad práctica de la ética parece exigir, por tanto, su precisión epistemológica ya que, como señala Wieland, «el que obra no

⁹² Anagnostopoulos, 1994, p. 93.

⁹³ EN II 7, 1, 1107a 27-28.

⁹⁴ «... aunque los marinos tienen distintas funciones (uno es remero, otro piloto, otro vigía, y otros tienen otras denominaciones semejantes), es evidente que la noción *más exacta* de cada uno será propia de su facultad, pero al mismo tiempo cierta noción común *convendrá* a todos» (τῶν δὲ πλωτῆρων καίπερ ἀνομοίων ὄντων τὴν δύναμιν (ὁ μὲν γὰρ ἔστιν ἐρέτης, ὁ δὲ κυβερνήτης, ὁ δὲ προπρεύς, ὁ δ' ἄλλην τιν' ἔχων τοιαύτην ἐπωνυμίαν) δηλον ὡς ὁ μὲν ἀκριβέστατος ἑκάστου λόγος ἴδιος ἔσται τῆς ἀρετῆς, ὁμοίως δὲ καὶ κοινός τις ἐφαρμόσει πᾶσιν) Pol. III 4, 1276b 21-26 (las cursivas son nuestras).

⁹⁵ «La definición del ciudadano que mejor *se adapta* a todos los llamados así viene a ser esta» («ὁ μὲν οὖν μάλιστα ἂν ἐφαρμόσας πολίτης ἐπὶ πάντας τοὺς λεγομένους πολίτας σχεδὸν τοιοῦτός ἐστιν) Pol. III 1, 1275a 33-34 (las cursivas son nuestras).

⁹⁶ EN II 2, 1103b 29-30.

⁹⁷ «Pero esto no solo hay que decirlo en general, sino aplicarlo a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones lo que se dice en general tiene más amplitud, pero lo que se dice en particular es más verdadero, porque las acciones se refieren al particular y es menester concordar con esto» (δεῖ δὲ τοῦτο μὴ μόνον καθόλου λέγεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖς καθ'ἕκαστα ἐφαρμόττειν. ἐν γὰρ τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κοινότεροί εἰσιν, οἱ δ' ἐπὶ μέρους ἀληθινότεροι· περὶ γὰρ τὰ καθ'ἕκαστα αἱ πράξεις, δέον δ' ἐπὶ τούτων συμφωνεῖν) EN II 7, 1107 a 29-31.

⁹⁸ Varela, 2013, p. 97. En contra de esta interpretación, sin embargo, se posiciona Karbowski (2019, p 143) que defiende que los fines prácticos de la ética no imponen ninguna condición al grado de precisión de la ética y que estos están únicamente determinados por el objeto.

⁹⁹ «The explanations of the nature of practical knowledge given by the philosopher must be as detailed as possible, to be applicable to individual cases, just as the measures adopted by legislators must be. In both cases, the detailed measures, although they never reach down to actual cases, and never describe them perfectly, make it easier to choose correctly when decisions have to be taken» Natali, 2001, p. 29.

puede contentarse con dirigir su intención exclusivamente a estructuras universales, dejando de lado la situación concreta de acción». ¹⁰⁰

Como se ha visto ya, la finalidad de la ética se asocia con el contenido propositivo ¹⁰¹ o exhortativo ¹⁰² de la investigación porque se considera que, en tanto que disciplina práctica, debe prescribir qué debe hacerse ¹⁰³ y proporcionar reglas ¹⁰⁴ y recomendaciones ¹⁰⁵ para dirigir y orientar la acción. El problema con el que se encuentra la interpretación de la finalidad práctica en estos términos es la limitación en el grado de precisión de las reglas que podrían establecerse a consecuencia de las características del ámbito práctico que se han señalado: una regla general no puede recoger la complejidad de los distintos contextos en los que se desarrollan las prácticas que se pretenden regular. Se trata de una dificultad que ha sido estudiada por varios intérpretes ¹⁰⁶ y que, como ha mostrado especialmente el trabajo de Aubenque, ¹⁰⁷ se presenta como un caso del «hiato» que separa la generalidad de la regla, pero también de las proposiciones de la ciencia, y la particularidad de la acción.

Aristóteles identifica este mismo problema en la relación que puede establecerse entre la ley universal (καθόλου) y los casos particulares sobre los que pretende legislar: tampoco la ley puede llegar a rebasar siempre y en todo caso la distancia que la separa del caso concreto. ¹⁰⁸ El decir universal (εἰπεῖν καθόλου) que constituye la norma no es capaz de recoger rectamente (ὀρθῶς) toda la variación que puede darse en los casos particulares ¹⁰⁹ ni tampoco prever las

¹⁰⁰ Wieland, 1999, p. 216.

¹⁰¹ Yarza, 2001, p. 32.

¹⁰² Varela, 2013, p. 93.

¹⁰³ Berti, 1990, p. 27; Garrocho, 2015, p. 122.

¹⁰⁴ Hardie, 1968, p. 31.

¹⁰⁵ Nussbaum, 2000, p. 234.

¹⁰⁶ Wieland (1999, p. 217) señala que «ninguna regla universal puede anticipar aquello que se le abre al que obra cuando considera la situación correspondiente al instante particular del caso». Por su parte, Nussbaum (1986, p. 301) ha destacado que la imposibilidad de la formulación universal para cubrir las diferencias que se presentan a nivel particular se refleja en la ausencia de concreción y flexibilidad de las reglas generales.

¹⁰⁷ Aubenque, 2008, p. 103; 2010, p. 77; 2011, p. 155. También Natali (1997, p. 254) se ha referido a este problema desde la perspectiva concreta de la distancia entre la acción individual y la ciencia general: «dato che le azioni sono sempre evento singoli, e dato che il caso individuale non può essere oggetto di scienza come è possibile construiré un sapere che sia insieme generale e pratico?»

¹⁰⁸ «(...) tampoco es mejor dejar invariables las leyes escritas, porque lo mismo que en las demás artes, es también imposible en política escribir exactamente todo lo referente a su ordenación, ya que forzosamente las normas escritas serán generales y en la práctica no se dan más que casos singulares» (ὅσπερ γὰρ καὶ περὶ τὰς ἄλλας τέχνας, καὶ τὴν πολιτικὴν τάξιν ἀδύνατον ἀκριβῶς πάντα γραφῆναι· καθόλου γὰρ ἀναγκαῖον γραφῆναι, αἱ δὲ πράξεις περὶ τῶν καθ' ἕκαστόν εἰσιν) *Pol.* II 8, 1269a 8-12. No tratamos en esta investigación de manera explícita las diferencias que podrían establecerse entre 'ley', 'regla' y 'norma' por considerar que en los tres casos se presenta el mismo problema que estamos tratando.

¹⁰⁹ Devereux, 1986, p. 496.

excepciones que pueden producirse,¹¹⁰ por lo que necesariamente la ley «toma en consideración lo más corriente».¹¹¹ Esta generalidad, sin embargo, necesariamente omite (παραλείπω) aspectos y simplifica (ἀπλῶς εἶπον)¹¹² la realidad que regula, razón por la cual Aristóteles reconoce que hay cuestiones que «las leyes no pueden tratar exactamente por no ser fácil definirlo todo en general».¹¹³ En consecuencia, hay ocasiones en las que puede ser necesario rectificar la norma con el fin de adaptarla a las circunstancias concretas, y por eso la virtud de la justicia precisa de otra que la corrija: la equidad (ἐπιεικεία).¹¹⁴ En efecto, lo equitativo (τὸ ἐπιεικές) constituye una «rectificación de la justicia legal»¹¹⁵ que es necesaria porque «toda ley es universal y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de un modo universal».¹¹⁶ Así, el hombre equitativo es el que no exige a la ley lo que esta no puede proporcionar y, por tanto, consciente de sus limitaciones, sabe ajustar la ley a las circunstancias particulares, evaluando la necesidad de establecer alguna excepción a la norma general.¹¹⁷ Como señala Aubenque, el problema que aquí se manifiesta:

«(...) no es la ausencia de ley, sino la distancia - si se quiere, ínfima, pero imposible de colmar por completo - que separa la ley, que es general, de su realización en lo particular. Esta distancia, que hace de lo particular un límite inaccesible a las determinaciones de la ley, atañe a la materia la cual, por ser potencia indeterminada de los contrarios, está siempre en potencia de ser de otra manera que como es».¹¹⁸

Así pues, si la finalidad práctica que Aristóteles reconoce para la ética se entiende en términos prescriptivos, es decir, de establecimiento de reglas o de leyes prácticas, entonces no queda más remedio que reconocer los límites que les corresponden a estas prescripciones, ya que se encontrarán también ante el problema de no poder sobrepasar la distancia que separa la generalidad de la regla y la particularidad indeterminada y cambiante de la acción.

¹¹⁰ Nussbaum 200, p. 238; Irwin 2000, p. 121.

¹¹¹ «τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πλεόν λαμβάνει ὁ νόμος» *EN* V 10, 1137b 15-17.

¹¹² *Ib.* V 10, 1137b 20- 24.

¹¹³ «οἱ νόμοι λέγειν ἀκριβῶς διὰ τὸ μὴ ῥᾶδιον εἶναι καθόλου διορίσαι περὶ πάντων» *Pol.* III 11, 1282b 2-6.

¹¹⁴ Varela (2013, p. 308) señala en su análisis de la virtud de la ἐπιεικεία que la noción griega implica tanto la verosimilitud, como la plausibilidad y la legitimidad, por lo que propone traducir el término por ‘decencia’ u ‘honestidad’ haciendo alusión a su relación con «el buen sentido del juez cuando juzga un caso particular que no está previsto dentro de una legislación general».

¹¹⁵ «ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου» *EN* V 10, 1137b 13.

¹¹⁶ «αἴτιον δ’ ὅτι ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς, περὶ ἐνίων δ’ οὐχ οἷόν τε ὁρθῶς εἰπεῖν καθόλου» *EN* V 10, 1137b 13-15.

¹¹⁷ *Ib.* V 10, 1137b 34-1138a 2.

¹¹⁸ Aubenque, 2010, p. 133. Así lo indica claramente Aristóteles: «Y no por eso es menos recta, porque el yerro no está en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, puesto que tal es desde luego la índole de las cosas prácticas» (καὶ ἔστιν οὐδὲν ἥττον ὀρθός· τὸ γὰρ ἀμάρτημα οὐκ ἐν τῷ νόμῳ οὐδ’ ἐν τῷ νομοθέτῃ ἀλλ’ ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματος ἐστίν· εὐθὺς γὰρ τοιαύτη ἢ τῶν πρακτῶν ὅλη ἐστίν) *EN* V 10, 1137b 17-20.

Podría considerarse, sin embargo, que aunque Aristóteles presente un modelo de ciencia práctica caracterizada por su imprecisión, este no es un atributo que le corresponda necesariamente y que sería posible desarrollar una ciencia práctica que diera lugar a prescripciones exactas. Para analizar esta hipótesis puede partirse de una observación que hace Irwin¹¹⁹ comentando un ejemplo de Aristóteles para ilustrar el juicio particular sobre el que ya no cabe deliberación y al que ya se ha hecho referencia: «si esto es pan o si está cocido».¹²⁰ Irwin afirma que con este ejemplo se pone de manifiesto que para reconocer ciertas características del caso particular es necesario contar con un juicio entrenado en su reconocimiento. Así, sostiene que un panadero que recibiera una instrucción como «cuece el pan hasta que esté hecho» solo podría ejecutarla si contara con una percepción capaz de estimar cuándo «se ve hecho el pan». Sin embargo, Irwin considera también la hipótesis de que esta dependencia pudiera ser sustituida por una serie de herramientas y procedimientos concretos:

«Conceivably we could avoid reliance on any such capacity by providing the baker with a thermometer to insert carefully in the bread, a chart to find the appropriate temperature for different kinds of bread, and a colour chart to determine the colour that it ought to be when it should be removed from the oven. Using all this apparatus is a *nuisance*, however; baking is normally *simpler* and *more efficient* if we simply learn to recognize when bread looks done».¹²¹

Según esta hipótesis, por tanto, el uso de estas herramientas supondría una molestia innecesaria en un proceso que resulta mucho «más simple y eficiente» si depende solo del juicio y de la percepción entrenada del individuo. Sin embargo, el procedimiento al que se refiere Irwin se parece bastante al utilizado por la industria panadera con la finalidad de, precisamente, reducir en el proceso de producción la dependencia del juicio concreto en cada caso. Para poder llevar esto a cabo, sin embargo, es necesario eliminar al máximo la heterogeneidad que pueden presentar las harinas. El cultivo de cereales y la producción de harina han sido practicados por la humanidad desde hace milenios y han tenido siempre una enorme variabilidad en función del clima, el paisaje y la cultura en la que se producen. El pan industrial necesita unas harinas que han de cumplir de la manera más uniforme posible unos parámetros muy exactos, ya que el proceso de producción industrial no puede adaptarse a las diferencias y variaciones que se pueden presentar. Esta es una de las causas que ha producido que de las más de 100.000 variedades de trigo que se han llegado a catalogar, la práctica

¹¹⁹ Irwin, 2000, p. 127.

¹²⁰ *EN* II 3, 1112b 34.

¹²¹ Irwin, 2000, p. 119-120. Las cursivas son nuestras.

totalidad de la producción mundial actual se haya reducido a solamente unas 20. La cuestión no es, como podría entenderse a partir del texto de Irwin, que el uso de gráficos o termómetros *complique* un proceso que un panadero *artesanal* lleva a cabo de manera «más simple», sino que eliminar la necesidad del juicio sobre el caso particular requeriría la uniformidad en el objeto y suprimir la variabilidad. Esto puede ser una gran ventaja, sin duda, en ciertos ámbitos, pero es precisamente lo que Aristóteles afirma que no es posible hacer en el ámbito de la acción humana. Como ha indicado Nussbaum,¹²² el modelo de racionalidad práctica que se encuentra en la ética aristotélica no puede interpretarse en términos deductivistas ni está constituido por un sistema de reglas generales del cual puedan inferirse directamente las aplicaciones a los casos prácticos.

Desde la perspectiva aristotélica, por lo tanto, las generalizaciones de la ética no pueden nunca llegar a ser lo que Irwin denomina «fully qualified generalizations», y la causa no puede encontrarse únicamente en el hecho de que estas serían demasiado complicadas para ser aprendidas y aplicadas,¹²³ sino que esta imposibilidad responde a la variabilidad que no puede suprimirse del ámbito de la acción. Aristóteles afirma, por tanto, que la necesidad del juicio concreto acerca del caso particular no puede ser sustituida por una consideración general que abarque las diferencias que constituyen los particulares, puesto esta no solo sería una tarea ingente, sino también interminable (ἀπέραντος):

«(...) como son muchas y con todo género de diferencias las cosas que suceden, y unas nos interesan más y otras menos, sería largo e interminable explicarlas una por una, y quizá baste tratarlo en general y esquemáticamente».¹²⁴

Intentar alcanzar este grado de ἀκρίβεια en el ámbito de la ética no solo es fútil,¹²⁵ sino también es inadecuado.¹²⁶ La falta de precisión de la ética no se debe, por tanto, a un defecto epistemológico¹²⁷ ni a tampoco a una cuestión puramente estratégica.

¹²² Nussbaum, 1978, p. 199.

¹²³ Irwin, 2000, p. 120.

¹²⁴ «πολλῶν δὲ καὶ παντοίας ἐχόντων διαφορὰς τῶν συμβαινόντων, καὶ τῶν μὲν μᾶλλον συνικνουμένων τῶν δ' ἥττον, καθ' ἕκαστον μὲν διαιεῖν μακρὸν καὶ ἀπέραντον φαίνεται, καθόλου δὲ λεξθὲν καὶ τύπῳ τάχ' ἂν ἰκανῶς ἔχου» EN I 11, 1101a 24-28.

¹²⁵ Devereux, 1986, p. 495, Nielsen, 2015, p. 45.

¹²⁶ Bodéüs, 1982, p. 179.

¹²⁷ Cf. Radoilska, 2007, p. 177.

Como señala Nussbaum,¹²⁸ Aristóteles defiende que la generalización en la ética no solo no puede, sino que no debe buscar la precisión si quiere respetar las características ontológicas de su objeto. Como se ha indicado ya, no todas las formas de ἐπιστήμη tienen la posibilidad de ser precisas, pero, además, la exactitud no es siempre una característica deseable para una disciplina.¹²⁹ Si se tiene en consideración que cuanto más exacta es una ciencia menos espacio hay para la deliberación, entonces queda claro que, en el caso de la disciplina que se ocupa del ámbito de la acción humana, la precisión no solo no es posible, sino que tampoco es deseable. Por eso, para que la ética pueda ser una disciplina rigurosa es necesario que se mantenga en el grado de precisión que le permiten las características ontológicas de su objeto.

Lo que la ética no puede ser

Como se ha visto ya, la dificultad que presenta el conocimiento de lo que se da solo ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ no es exclusiva de la ética sino que también es aplicable al caso de otras disciplinas como la física.¹³⁰ La ética, sin embargo, presenta lo que Wieland ha denominado una «tensión característica»¹³¹ que procede de su finalidad específicamente práctica porque esta parece requerir algo que ninguna ciencia podría proporcionar. Como también ha señalado Aubenque, la ciencia aristotélica reconoce su «inaptitud para conocer lo particular y lo contingente, que justamente son el ámbito propio de la acción».¹³² La falta de ἀκρίβεια, por tanto, es especialmente reseñable en el caso de la ética, no porque se trate de una ἐπιστήμη, sino, sobre todo, por ser una ἐπιστήμη πρακτική. Cuando la cuestión de la ἀκρίβεια de la ética se plantea, no solo desde la perspectiva de la indeterminación de su objeto, sino también tomando en consideración el requisito de precisión que implica su finalidad práctica, entonces parece claro que lo que hace Aristóteles al afirmar que su investigación solo puede tratar su objeto a grandes rasgos o en esbozo, es advertir acerca de lo que no puede esperarse de ella.

¹²⁸ «The general account of ethical matters is imprecise, he tells us, not because it is not as good as a general account of such matters can be, but because of the way these matters are (...) Aristotle argues here that the universal account *ought* to be regarded as only an outline, not the precise and final word (...) It is not just that ethics has not yet attained the precision of the natural sciences; it should not even *try* for such precision» Nussbaum, 1986, p. 302.

¹²⁹ Anagnostopoulos, 1994, p. 65; Radoilska, 2007, p. 164.

¹³⁰ Este aspecto compartido por la ética y la física ha sido destacado por algunos investigadores (Hardie, 1968, p. 222; Berti, 1990, p. 29; Reeve, 1992, p. 21), aunque también se han señalado las limitaciones de la analogía (Berti, 1993, p. 439; Natali, 2001, p. 32; Yarza, 2011, p. 22; Varela, 2013, p. 79).

¹³¹ «De aquí procede una tensión característica de la filosofía práctica: el obrar que la filosofía práctica pretende normar y realizar pertenece a la esfera de lo singular; pero en el plano del concepto, que a ella le corresponde, la filosofía práctica no puede alcanzar jamás la singularidad del obrar» Wieland, 1999, p. 217.

¹³² Aubenque, 2010, p. 215.

En efecto, si se puede afirmar que la ética ofrece un conocimiento capaz únicamente de «hacer visible el perfil de las cosas»,¹³³ o que es una estructura que señala solo el «contorno»¹³⁴ o el «esquema general»,¹³⁵ es porque no puede alcanzar nunca la exactitud que necesitaría para poder determinar en qué consiste acción virtuosa concreta, ya que no puede descender al detalle y definir con precisión sus características particulares y concretas.¹³⁶ La investigación que se encuentra en la *Ética Nicomáquea*, por tanto, no puede proporcionar un «manual de instrucciones»¹³⁷ ni «recetas precisas»¹³⁸ para alcanzar la virtud y lo que Aristóteles señala, como indica Karbowski,¹³⁹ son los límites de la orientación práctica concreta que esta investigación puede proporcionar.

Así pues, las referencias a la falta de precisión que se encuentran en la *Ética Nicomáquea* pueden interpretarse como un aviso por parte de Aristóteles acerca de lo que la ética no puede llegar a ser debido a que en la esfera de la conducta y la acción (ἐν ταῖς πράξεσι) no hay la suficiente estabilidad (ἐστηκός) como para poder determinar de antemano y con precisión lo que es adecuado (τὰ συμφέροντα) en cada caso: es así como puede entenderse que Aristóteles afirme que «en lo relativo a las acciones y a la conveniencia, no hay nada establecido».¹⁴⁰ Se trataría, por tanto, de rebajar las expectativas que pudieran albergarse acerca de una ἐπιστήμη πρακτική que, aunque se estudia con la finalidad de «llegar a ser buenos», en ningún caso, puede aportar un conjunto de reglas generales capaces de cubrir todas las circunstancias particulares relevantes para la acción¹⁴¹ y, por tanto, no puede prescribir con precisión qué es necesario hacer en la circunstancia particular.¹⁴²

Esta característica se ve reflejada en el hecho de que el contenido de la *Ética Nicomáquea* que podría considerarse que proporciona una dirección para la acción es más bien escaso y se caracteriza por su vaguedad.¹⁴³ Uno de los ejemplos más claros es el que presenta

¹³³ Gadamer, 2012 p. 384.

¹³⁴ «Umriß» Höffe, 1996, p. 11.

¹³⁵ Berti, 1989, p. 116.

¹³⁶ Berti, 1989, pp. 116, 118.

¹³⁷ Nussbaum, 1986, p. 303; Nielsen, 2015, p. 40.

¹³⁸ Broadie, 1991, p. 102.

¹³⁹ «In Aristotle's view there are limits to how much practical guidance a general ethical theory can give. Consequently, it is plausible to think that when he indicates that ethical generalizations have an outline status he is signaling that they will leave out details relevant to action in particular circumstances» Karbowski, 2019, p. 143-4. Cf. Irwin, 2000, p. 115; Varela, 2013, p. 86.

¹⁴⁰ «τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἐστηκός ἔχει» *EN* II 2, 1104a 3-4.

¹⁴¹ Anagnostopoulos, 1994, p. 293.

¹⁴² Baracchi, 2008, p. 66.

¹⁴³ Henry y Nielsen, 2015, p. 9.

la doctrina del término medio: la ética puede afirmar con claridad que la virtud consiste en un término medio al que debe aspirar el que quiere actuar virtuosamente¹⁴⁴ pero no es posible eliminar de la definición expresiones como «en el momento adecuado» o «por los motivos debidos».¹⁴⁵ Así, aunque la investigación filosófica pueda dar a conocer que la valentía es un medio entre la cobardía y la temeridad, el planteamiento aristotélico reconoce las limitaciones de esta afirmación en lo que se refiere a tener en cuenta todas las diferencias que puede incluir la acción concreta, al igual que el equitativo reconoce las limitaciones de la ley. Es cierto que Aristóteles ofrece algunas recomendaciones para encontrar el término medio como, por ejemplo, cuando aconseja que «aquel que se propone como blanco el término medio debe en primer lugar apartarse de lo más contrario».¹⁴⁶ Del mismo modo, se aconseja que «debemos considerar aquello a que somos más inclinados (...) y tirar de nosotros mismos en sentido contrario»,¹⁴⁷ pero también reconoce la falta de precisión de estas afirmaciones y la justifica porque «no es fácil definir cómo, con quiénes, por qué motivos y por cuánto tiempo debe uno irritarse».¹⁴⁸

El conocimiento que proporciona la ética implica una interpelación a la conducta pero no puede determinar con precisión la acción concreta. Por eso, aunque se pueda afirmar, por ejemplo, que «en general debe pagarse una deuda antes que hacer un don»,¹⁴⁹ es necesario aceptar también que hay circunstancias en las que este no constituye, de hecho, el curso de acción más adecuado. Así lo reconoce Aristóteles cuando afirma, por ejemplo, que «si el don es superior a aquella por más noble o más necesario, debemos inclinarnos a este».¹⁵⁰ Como se señala en el texto aristotélico, el agente debe considerar las múltiples variables que pueden dar lugar a que estas afirmaciones generales presenten excepciones, tales como la cualidad del que

¹⁴⁴ «Pero una cosa es clara, que la disposición intermedia es laudable, de acuerdo con la cual nos irritamos con quienes debemos, por los motivos debidos, como debemos, etc.; y que los excesos y defectos son reprobables, poco si se dan en un grado inferior, más si en uno más alto y mucho si en grado muy elevado. Es claro, por tanto, que hemos de mantenernos en el término medio» (ἀλλὰ τό γε τοσοῦτον δῆλον, ὅτι ἡ μὲν μέση ἕξις ἐπαινετή, καθ' ἣν οἷς δεῖ ὀργιζόμεθα καὶ ἐφ' οἷς δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, αἱ δ' ὑπερβολαὶ καὶ ἐλλείψεις ψεκταί, καὶ ἐπὶ μικρὸν μὲν γινόμεναι ἡρέμα, ἐπὶ πλέον δὲ μᾶλλον, ἐπὶ πολὺ δὲ σφόδρα. δῆλον οὖν ὅτι τῆς μέσης ἕξεως ἀνθεκτέον) *EN IV 5*, 1126b 5-10.

¹⁴⁵ Cf. Irwin, 2000, p. 115.

¹⁴⁶ «διὸ δεῖ τὸν στοχαζόμενον τοῦ μέσου πρῶτον μὲν ἀποχωρεῖν τοῦ μᾶλλον ἐναντίου» *EN II 9*, 1109a 29-30.

¹⁴⁷ «Debemos considerar aquello a que somos más inclinados (porque nuestra naturaleza nos lleva hacia distintas cosas). Eso se advertirá por el placer y el dolor que sentimos, y entonces deberemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario, como hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas» (σκοπεῖν δὲ δεῖ πρὸς ἅ καὶ αὐτοὶ εὐκατάφοροί ἐσμεν· ἄλλοι γὰρ πρὸς ἄλλα πεφύκαμεν· τοῦτο δ' ἔσται γνώριμον ἐκ τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς λύπης τῆς γινομένης περὶ ἡμᾶς. εἰς τοῦναντίον δ' ἑαυτοὺς ἀφέλκειν δεῖ· πολὺ γὰρ ἀπάγοντες τοῦ ἀμαρτάνειν εἰς τὸ μέσον ἤξομεν, ὅπερ οἱ τὰ σιστραμμένα τῶν ξύλων ὀρθοῦντες ποιοῦσιν) *EN II 9*, 1109b 2-7.

¹⁴⁸ «οὐ γὰρ ῥάδιον διορίσαι καὶ πῶς καὶ τίσι καὶ ἐπὶ ποίοις καὶ πόσον χρόνον ὀργιστέον» *EN II 9*, 1109b 14-16.

¹⁴⁹ «καθόλου μὲν τὸ ὀφείλημα ἀποδοτέον» *EN IX 2*, 1165a 2-3.

¹⁵⁰ «ἐὰν δ' ὑπερτείνῃ ἢ δόσις τῷ καλῷ ἢ τῷ ἀναγκαίῳ, πρὸς ταῦτ' ἀποκλιτέον» *EN IX 2*, 1165a 3-4

hace el préstamo, es decir, si es bueno (σπουδαῖος) o malo (μοχθηρός) o, incluso, eventualidades tales como si se produce un secuestro por parte de unos bandoleros o hay necesidad de rescatar al propio padre. Es esta variabilidad en las circunstancias la que causa que lo que se dice en general (καθόλου) acerca de cómo debe producirse la acción no tenga validez siempre¹⁵¹ y, por lo tanto, sea necesario tener en consideración lo que ocurre a veces (ἐνίοτε)¹⁵² y evaluar las cosas que son apropiadas y adecuadas (τὰ οἰκεῖα καὶ τὰ ἀρμόττοντα)¹⁵³ para cada ocasión. Esto, sin embargo, es algo que ya no puede hacer la ἐπιστήμη, sino esa otra forma de racionalidad que es capaz de tener en cuenta lo particular y concreto y hacerlo, además, con la precisión suficiente: la prudencia del agente moral.

La necesidad de la deliberación y la primacía práctica de la prudencia

El análisis que se ha llevado a cabo hasta aquí muestra, por una parte, que la falta de precisión que se atribuye al conocimiento práctico en la *Ética Nicomáquea* no puede atribuirse a los juicios de la prudencia, sino a la investigación misma que está llevando a cabo Aristóteles. Esto, además, pone de manifiesto la necesidad de una racionalidad capaz de superar el hiato que se produce entre la generalidad del conocimiento y la particularidad de la acción. En efecto, tal y como ha señalado Devereux, en el ámbito del conocimiento práctico: «(...) it is the universals that are indeterminate and imprecise while the judgments about particular acts in particular circumstances are precise and determinate».¹⁵⁴ En efecto, los modelos generales de acción virtuosa que pretenda ofrecer una ciencia solo podrán establecerse de manera vaga y sin exactitud, lo que supone una dificultad específica debido a que la acción se lleva a cabo en el plano de lo particular¹⁵⁵ y, por tanto, es siempre necesario tener en consideración las circunstancias concretas en las que se actúa. Esta circunstancia es la que explica que ninguna ciencia o filosofía¹⁵⁶ pueda sustituir en el ámbito práctico a la capacidad racional que puede tratar con lo concreto y que, por tanto, cualquier regla general que pretenda dirigir la acción

¹⁵¹ «(...) quizá ni aun esto debe hacerse siempre» (ἴσως δ' οὐδὲ τοῦτ' ἀεὶ) *EN IX 2*, 1165a 33.

¹⁵² *EN IX 2*, 1165a 3, 7.

¹⁵³ *Ib.* *IX 2*, 1165a 16-17.

¹⁵⁴ Devereux, 1986, p. 495.

¹⁵⁵ Wieland, 1999, p. 216.

¹⁵⁶ Cf. Bodéüs, 1982, p. 68.

deba ser siempre «compensada»¹⁵⁷ o terminada por el juicio de lo particular. En un texto al que ya se ha hecho referencia,¹⁵⁸ Aristóteles sostiene que el discurso acerca de las acciones no puede ser exacto y tan solo puede presentarse de modo esquemático y que «si la exposición ha de ser de esta naturaleza, con mayor razón carecerá de precisión la de lo particular».¹⁵⁹ Con esta afirmación se trata de poner de manifiesto que la ética no puede hablar con precisión acerca de los elementos particulares y concretos, ante los cuales solo cabe precisión en el juicio del agente individual, razón por la cual Aristóteles afirma también que «los mismos que actúan tienen que considerar siempre lo que es oportuno».¹⁶⁰

Las afirmaciones relativas a la falta de precisión de la ética constatan, por tanto, el hecho de que ninguna ciencia puede proporcionar un método¹⁶¹ que elimine la necesidad de deliberar y considerar las circunstancias particulares de la acción. Como se ha visto ya, la deliberación constituye el ejercicio de racionalidad que se diferencia específicamente de la ciencia¹⁶² y es capaz de tratar con la incertidumbre y variabilidad que caracterizan el ámbito práctico. Así, cuanto mayor es el grado de indeterminación del objeto de conocimiento y, por tanto, mayor es el espacio para la duda (τὸ ἀμφοδοξεῖν), menor es la posibilidad de que el λόγος de la ciencia alcance un alto grado de precisión¹⁶³ y, por lo tanto, mayor valor adquiere la deliberación. Por eso dice Aristóteles que es necesario deliberar «más sobre la navegación que sobre la gimnasia».¹⁶⁴ En efecto, la gimnasia, sobre la que en la *Política*¹⁶⁵ Aristóteles afirma que es capaz de establecer qué clase de ejercicio le conviene a la mayoría, se contrapone aquí a la navegación porque el objeto de esta última no puede constituir un ámbito adecuado para el conocimiento científico preciso¹⁶⁶ al tratarse de «una de esas actividades que comportan una parte irreductible de azar».¹⁶⁷

¹⁵⁷ «The lack of precision on the level of universals must be compensated for by a ‘knowledge of particulars’, a capacity which can bridge the gap between universal and particular, and provide a basis for wise decisions in concrete situations» Devereux, 1986, p. 498.

¹⁵⁸ *EN* II 2, 1103b 34-1104a 5.

¹⁵⁹ «τοιούτου δ’ ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ’ ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τὰκριβές» *EN* II 2, 1104a 5-6.

¹⁶⁰ «δεῖ δ’ αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν» *EN* II 2, 1104a 6-7. Una interpretación diferente puede encontrarse en Devereux, 1986, p. 496.

¹⁶¹ Aubenque, 2011, p. 157.

¹⁶² Cf. *EN* VI 9, 1142a 34-1142b 1.

¹⁶³ *Rhet.* I 2, 1356a 7-8.

¹⁶⁴ «καὶ περὶ κυβερνητικὴν μᾶλλον ἢ ψυμναστικὴν» *EN* III 3, 1112b 5.

¹⁶⁵ *Pol.* VI 1, 1288b 12-19.

¹⁶⁶ *EN* III 3, 1112b 5-6.

¹⁶⁷ Aubenque, 2010, p. 163.

Conderana ilustra esta cuestión con un ejemplo que muestra muy bien el modo en que la falta de precisión supone una dificultad para la dirección de las acciones concretas:

«Para saber qué hacer en medio de una tormenta, un manual de navegación es demasiado o demasiado poco. Demasiado, porque si uno lo sigue al pie de la letra, seguramente no llegará a buen puerto en tales circunstancias. O demasiado poco, si uno espera que el manual le informe de todos los particulares que deben ser tenidos en cuenta en cada momento. El piloto experto sabe cuándo debe seguir los consejos del libro y cuándo no. No es posible construir un conjunto de reglas que sirvan como guía para todas las situaciones».¹⁶⁸

La deliberación, guiada por la experiencia, es la racionalidad que permite al piloto del barco transitar el espacio que hay entre la generalidad de la regla y la particularidad de las circunstancias concretas, siempre cambiantes, con las que se encuentra. Esta necesidad de la deliberación implica que, en el ámbito práctico, ninguna ciencia puede sustituir el papel de la prudencia en lo que se refiere a la determinación de la buena conducta. En efecto, debido a que las acciones buenas dependen de las circunstancias concretas, siempre será necesario el juicio acertado que pueda tener en consideración los elementos imponderables en cada caso, sopesar la medida adecuada y delimitar el momento preciso.

Ahora bien, la ética, por constituir una forma de ἐπιστήμη, no puede proporcionar este juicio y, sin embargo, debido a su finalidad práctica, no puede alcanzar su plenitud (τέλος) sin él. Esto implica, por tanto, postular la necesidad y primacía práctica de la prudencia, ya que, en el ámbito de la acción, escoger (ἐκλογέω) «requiere inteligencia» (συνέσεως) y, además, «juzgar bien» (τὸ κρῖναι ὀρθῶς) es de máxima importancia (μέγιστον).¹⁶⁹ Por eso también el hombre prudente aparece como criterio último de la acción en la propuesta aristotélica, ya que es quien tiene en consideración acertadamente las particularidades de cada caso y de cada agente, lo que permite que pueda dar una respuesta adecuada a la situación.¹⁷⁰ En efecto, una de las características del hombre prudente es su equidad,¹⁷¹ así como una cierta indulgencia (συγγνώμη) que debe entenderse no como una falta de rigor, sino como la consciencia de que ser justo no siempre requiere ser ἀκριβοδίκαιος, entendiendo por esto seguir la ley general al pie de la letra. Al contrario, el prudente puede juzgar el caso particular con equidad¹⁷² porque

¹⁶⁸ Conderana, 1999, p. 401-2.

¹⁶⁹ EN X 9, 1181a 18-19.

¹⁷⁰ Broadie, 1991, p. 76.

¹⁷¹ «(...) la equidad es común a todos los hombres buenos en sus relaciones con los demás» (ἔστο δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἅπαντα τὰ πρακτά) EN VI 11, 1143a 31-32.

¹⁷² Cf. Aubenque, 2010, p. 223.

reconoce las limitaciones de la ley a las que se ha hecho alusión y no la trata como si pudiera ser siempre ἀκριβής.¹⁷³

La importancia práctica de la prudencia se relaciona también con el valor moral que Aristóteles concede a la percepción y a la experiencia. Como ha señalado Irwin,¹⁷⁴ la percepción es un elemento fundamental para la aplicación de las reglas a los casos particulares porque permite el reconocimiento de los elementos relevantes. La falta de precisión y flexibilidad que presenta la regla se compensa de este modo posibilitando que el juicio se adapte a las circunstancias específicas del caso concreto.¹⁷⁵ La prudencia, en efecto, dirige y guía la acción puesto que regula «qué se debe hacer o no» (τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή),¹⁷⁶ y por eso puede considerarse un conocimiento que no solo es «discriminativo» (κριτικὴ μόνον), sino que también es «normativo» (ἐπιτακτικὴ)¹⁷⁷ o «prescriptivo»,¹⁷⁸ ya que puede ofrecer la «regla correcta»¹⁷⁹ (ὀρθὸς λόγος).¹⁸⁰

En este sentido es necesario destacar también la diferencia que establece Aristóteles entre la disposición que es «conforme a la recta razón» (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) y la que, además, está «acompañada de recta razón» (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου).¹⁸¹ Solo esta última constituye la genuina virtud de la prudencia por existir una relación «estrecha y no accidental»¹⁸² o una «unión íntima e inseparable»¹⁸³ entre la disposición y la razón. Se trata de una diferencia paralela a la que puede establecerse entre el continente y el morigerado, puesto que tienen en común el hecho de que su acción no es «contraria a la razón» (παρὰ τὸν λόγον),¹⁸⁴

¹⁷³ Scott, 2015, p. 127, nota 4.

¹⁷⁴ Irwin, 2000, p. 122.

¹⁷⁵ En palabras de Nussbaum (1986, p. 301): «general rules are being criticized both for lack of concreteness and for lack of flexibility. ‘Perception’ can respond to nuance and fine shading, adapting its judgement to the matter at hand in a way that principles set up in advance have a hard time doing».

¹⁷⁶ *EN* VI 10, 1143a 8-9.

¹⁷⁷ *Ib.* VI 10, 1143a 8.

¹⁷⁸ Berti, 1993, p. 457.

¹⁷⁹ Así traducen Gauthier y Jolif ‘ὀρθὸς λόγος’ (‘droite règle’), y también Aubenque (2010) presenta una interpretación de la prudencia como virtud intelectual capaz de proporcionar la regla de la elección buena. Por su parte, Radoilska (2007, p. 250) ha matizado esta cuestión afirmando que el concepto de ὀρθὸς λόγος debe interpretarse como una ‘razón apropiada’ que, además, puede intervenir en el ámbito de la contingencia.

¹⁸⁰ «ὀρθὸς δ’ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν» *EN* VI 13, 1144b 24.

¹⁸¹ «Pero hemos de ir un poco más lejos: la que es virtud no es meramente la disposición conforme a la recta razón, sino la que va acompañada de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas es la prudencia» (δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι. ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ’ ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆ ἔστιν· ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησις ἔστιν) *EN* VI 13, 1144b 26-28.

¹⁸² Así lo afirma Natali en su comentario a 1144b 26-28.

¹⁸³ Tal y como indica Tricot en su comentario a 1144b 26-28.

¹⁸⁴ *EN* VII 9, 1151b 34-1152a 1.

ya que en ambos casos su deseo es «conforme a la recta razón» (ὡς ὀρθὸς λόγος)¹⁸⁵ y, sin embargo, la virtud no es mera continencia sino que supone toda una habituación de las pasiones que da lugar a una determinada apreciación de los fines. Lo que señala esta distinción es, por tanto, que para Aristóteles la acción virtuosa no es solo «extrínsecamente» conforme a la regla, sino también «intrínsecamente».¹⁸⁶ Por eso la prudencia, como se ha repetido varias veces, no es posible sin virtud ética, es decir, solo puede darse cuando la disposición es μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου.

Sin embargo, aunque la prudencia proporcione la regla adecuada a la situación concreta, el proceso deliberativo no puede interpretarse como una mera aplicación de reglas si estas se entienden de modo rígido, inflexible y predeterminado con detalle de antemano.¹⁸⁷ En efecto, la noción de recta razón (ὀρθὸς λόγος) en el planteamiento de Aristóteles, como dice Wieland, «representa justamente el principio que necesita el portador de una actitud consolidada cuando pretende llenar los lugares vacíos que, en virtud de la sujeción situacional de toda acción particular, la norma general debe necesariamente dejar incompletos».¹⁸⁸

El papel que desempeñan las reglas en el razonamiento práctico según Aristóteles ha sido también objeto de discusión en el contexto del silogismo práctico, sobre todo a partir de la publicación de un influyente artículo de Allan¹⁸⁹ en el que defendía que pueden encontrarse dos modelos en la obra aristotélica: el primer tipo de silogismo práctico se caracteriza por determinar la acción como una instancia de una regla general, mientras que el segundo lo hace como medio para la consecución de un fin. La distinción de Allan ha sido ampliamente discutida, pero a partir de su artículo otros especialistas también han defendido la interpretación del silogismo práctico como un modelo para los razonamientos en los que una regla se aplica a los casos concretos.¹⁹⁰ Otros autores, sin embargo, han argumentado en contra de que Aristóteles defienda la posibilidad de establecer reglas en el terreno práctico.¹⁹¹ El problema de la interpretación de las reglas es que, tal y como ha mostrado Nussbaum,¹⁹² podría conllevar una lectura de la racionalidad práctica aristotélica de tipo deductivista, razón por la cual esta

¹⁸⁵ *EN* III 11, 1119a 20-21.

¹⁸⁶ Esta es la interpretación que hacen Gauthier y Jolif en su comentario a 1114b 26-28.

¹⁸⁷ Cf. Wiggins, 1975, pp. 41 y ss.

¹⁸⁸ Wieland, 1999, p. 229.

¹⁸⁹ Allan, 1955.

¹⁹⁰ Por ejemplo Hardie, 1968 p. 248

¹⁹¹ Wiggins, 1975, p. 41 y ss.; Rabinoff, 2018, p. 3; p. 43.

¹⁹² Nussbaum, 1978 p. 189.

autora propone el concepto de «guidelines or rules of thumb»¹⁹³ para interpretar las reglas prácticas en el planteamiento aristotélico. Desde este punto de vista, las reglas se caracterizan por adaptarse a los casos particulares de manera que pueden revisarse e, incluso, descartarse, en función de la experiencia concreta. A juicio de Nussbaum,¹⁹⁴ las reglas generales son útiles para la práctica aunque su aplicación siempre dependa del juicio del agente sobre las circunstancias concretas en las que se lleva a cabo la acción. A su juicio, la regla general supone una síntesis que recoge una serie de experiencias comunes y recopila decisiones particulares anteriores que pueden servir al agente para reconocer los aspectos relevantes de la situación particular en la que se encuentra.

Así, si puede hablarse de una regla de prudencia, esta se ha de parecer a la llamada ‘regla de Lesbos’¹⁹⁵, ya que ha de caracterizarse por su flexibilidad y capacidad para adecuarse a las circunstancias concretas y sus variaciones. De acuerdo con el planteamiento aristotélico, es la regla la que debe ajustarse a las características de su objeto¹⁹⁶ y, debido a la variabilidad e indeterminación de este, también la norma tiene que ser variable e indeterminada.¹⁹⁷ Esta es la razón que explica que la flexibilidad constituya una característica esencial del razonamiento práctico y de la buena deliberación.¹⁹⁸ Como han mostrado Detienne y Vernant,¹⁹⁹ la φρόνησις aristotélica es en gran medida heredera de la noción de ‘μητις’, es decir, la inteligencia del piloto que es capaz de gobernar la nave, el auriga o el cazador, pero también la del médico o el político.²⁰⁰ Se trata del pensamiento que incorpora capacidades diversas relacionadas con la habilidad para actuar, tales como la previsión, el sentido de la oportunidad, la sagacidad y la flexibilidad. Aunque es cierto que este concepto no se circunscribe únicamente al ámbito de la

¹⁹³ Nussbaum, *op. cit.*, p. 199; 1986, p. 299 y ss. En esta misma línea se posiciona también Devereux, 1986, p. 495. Esta interpretación, sin embargo, también ha recibido críticas por parte de otros investigadores como Varela, 2013, pp. 289, 299, 301.

¹⁹⁴ Nussbaum, 2000, pp. 240-241.

¹⁹⁵ «En efecto, tratándose de lo indefinido, la regla es también indefinida, como la regla de plomo de los arquitectos lesbios, que se adapta a la forma de la piedra y no es rígida, (τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν· πρὸς γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ ἴθου μετακινεῖται καὶ οὐ μένει ὁ κακόν) *EN V 10*, 29-31.

¹⁹⁶ Rabinoff, 2018, p. 127.

¹⁹⁷ Owen, 1969, p. 181; Aubenque, 2010, p. 77

¹⁹⁸ Como ha señalado Nussbaum (1986, p. 301) «Aristotle tells us that a person who attempts to make every decision by appeal to some antecedent general principle held firm and inflexible for the occasion is like an architect who tries to use a straight ruler on the intricate curves of a fluted column. Instead, the good architect will, like the builders of Lesbos, measure with a flexible strip of metal that ‘bends round to fit the shape of the stone and is not fixed’ (1137b 30-2). Good deliberation, like this ruler, accommodates itself to what it finds, responsively and with respect for complexity».

¹⁹⁹ Detienne y Vernant, 1988, p. 12.

²⁰⁰ Detiene y Vernant, *op. cit.*, p. 278.

acción moral,²⁰¹ proporciona un modelo de racionalidad similar al de la prudencia porque consigue su eficacia, esto es, alcanzar el fin que se propone, al adaptarse a las características cambiantes y hasta cierto punto imprevisibles del objeto.

Esta necesidad del juicio concreto no es exclusiva de la ética, sino que Aristóteles reconoce que se trata de un fenómeno característico también de otras disciplinas no teóricas como la medicina. La analogía entre ética y medicina que puede encontrarse en varios textos aristotélicos es reflejo de una larga tradición²⁰² y, aunque no siempre está claro el modo en que debe interpretarse,²⁰³ puede afirmarse que se basa en ciertos rasgos característicos compartidos por ambas disciplinas:²⁰⁴ la variabilidad de la materia de la que tratan, la importancia de la consideración de los aspectos particulares y, especialmente, el hecho de no constituir disciplinas puramente teóricas debido a su finalidad. Es este *τέλος* no meramente cognoscitivo lo que explica, como se vio en el segundo capítulo, que el conocimiento por sí mismo no pueda considerarse suficiente, ya que estas disciplinas solo alcanzan su verdadero fin cuando tienen efectos prácticos, en este caso, cuando permiten proporcionar un buen tratamiento.²⁰⁵

Este «compromiso práctico» (*practical commitment*)²⁰⁶ de la medicina implica que esta disciplina se encuentra en una situación parecida a la de la ética, ya que necesita poder superar la distancia que separa la generalidad del conocimiento científico y la particularidad del caso concreto.²⁰⁷ Ahora bien, el objeto con el que trata el médico se caracteriza por su enorme variabilidad,²⁰⁸ por lo que también en este caso es necesario reconocer un cierto grado de incertidumbre que no puede ser eliminado.²⁰⁹ Al igual que ocurre en la ética, esto supone una limitación para la precisión que puede alcanzar la *ἐπιστήμη* que estudia cómo producir la salud.

²⁰¹ «(...) la capacidad inteligente designada como *metis* se ejerce en planos muy diversos, pero siempre en aquellos en los que el acento incide en la eficacia práctica, en la búsqueda del éxito en el ámbito de la acción: saberes múltiples útiles en la vida, dominio del artesano sobre su oficio, artes mágicas, usos de filtros y de hierbas, ardidés guerreros, engaños, ficciones, tretas de todo género» Detienne y Vernant 1988, p. 17.

²⁰² Cf. Nussbaum, 1994, p. 49.

²⁰³ Cf. Conderana, 1999, p. 368. Nussbaum (1994, pp. 70 y ss.) ha señalado también las limitaciones que presenta la analogía entre medicina y ética en la obra de Aristóteles

²⁰⁴ Anagnostopoulos, 1994, p. 84; Conderana, 1999, p. 368.

²⁰⁵ Karbowski, 2019, p. 155.

²⁰⁶ Nussbaum, 1994, p. 65.

²⁰⁷ En la *Retórica* se encuentra una tensión similar ya que, a pesar de que esta se ocupa de lo general (*Rhet.* I 2, 1356b 33- 35), también para la aplicación de este conocimiento es fundamental la consideración de los elementos imponderables de las circunstancias concretas para poder adecuar así el discurso a lo que es adecuado en cada circunstancia para convencer. Cf. Aubenque, 2010, p. 153.

²⁰⁸ Como señala el propio Aristóteles (*EN* II 2, 1104a 11-12), también en el ámbito de la salud se encuentra la posibilidad del exceso y el defecto.

²⁰⁹ Lloyd, 1987, pp. 128; 133 y ss.

Se trata de una dificultad que, como ha señalado Lloyd,²¹⁰ recogen explícitamente algunos escritos hipocráticos, y que se refleja en el hecho de que ninguna pauta general, por muy detallada que pretenda ser, puede sustituir la necesidad del juicio concreto del médico aplicado a cada caso.²¹¹

Como indica Aubenque,²¹² en la medicina hipocrática se reconoce la necesidad de adaptar los principios generales a las variaciones que presentan los casos particulares, razón por la cual Detienne y Vernant²¹³ se refieren a la inteligencia «polimorfa» del médico que es capaz de adaptarse a la naturaleza de su objeto. El médico, por tanto, debe tener en consideración no solo lo que sabe gracias a la ciencia, sino también lo que puede conocer a través de la percepción y la evaluación del caso individual.²¹⁴ Esto explica, asimismo, que sean la experiencia y la deliberación, y no la ciencia, los elementos que permiten la precisión práctica al médico.²¹⁵

La medicina no es la única disciplina a la que se refieren los textos de Aristóteles: ya se ha hecho mención a la navegación y a la gimnasia, en las cuales se hace referencia también a la necesidad de postular un conocimiento que, para ser capaz de dirigir la acción, debe sopesar los aspectos concretos y siempre variables de la situación particular. Esta cuestión ha sido estudiada recientemente por Nielsen,²¹⁶ quien destaca especialmente el carácter estocástico de estas disciplinas. El adjetivo *στοχαστικός* indica en griego la habilidad para apuntar y acertar en un blanco e implica también «un uso improvisado y conjetural de la razón».²¹⁷ Se trata de un término que adquiere un uso técnico durante el periodo helenístico para designar a aquellas artes y saberes cuyo ejercicio no se rige por procedimientos determinados con precisión, tales como la medicina o la retórica.²¹⁸ De ahí que la palabra no solo se utilice para referirse a la habilidad para acertar, sino también a la capacidad de conjeturar en un contexto indeterminado

²¹⁰ «(...) yet this very feature of some ancient work, the pursuit of exactness where it is inappropriate, is itself the subject of critical comment by other ancient authors, as for example, by the medical writers who protest against some bids to turn medicine into an exact science» Lloyd, 1979, p. 281. Cf. *Ibd.*, p. 128.

²¹¹ *EN* II 2, 1104a 4-9. Nussbaum, 1994, p. 66.

²¹² Aubenque, 2010, p. 151.

²¹³ «A fin de orientar su acción el saber médico dispone de un modo de conocimiento apropiado, la prognosis o el pronóstico, que combina tres operaciones intelectuales: reflexionar sobre el caso presente; compararlo con los pasados que ofrecen circunstancias análogas, deducir conclusiones que permitirán prever la evolución de la enfermedad». Detienne y Vernant, 1974, p. 284.

²¹⁴ Nussbaum, 1994, p. 65.

²¹⁵ *EN* X 9, 1180b 16-18. Natali, 2001, p. 77; Devereux, 1986, p. 494.

²¹⁶ Nielsen, 2015, pp. 35 y ss.

²¹⁷ Nussbaum, 1986, p. 303.

²¹⁸ Así lo señala Natali en su comentario a *EN* 1109a 29.

y que, también a día de hoy, pueda usarse para describir ciertos procesos, modelos e, incluso, algoritmos.

En la *Ética Nicomáquea* el adjetivo aparece para calificar a la virtud por apuntar y tener como blanco el término medio,²¹⁹ al igual que también los buenos artesanos (οἱ ἀγαθοὶ τεχνῖται)²²⁰ realizan sus tareas «mirando al término medio y dirigiendo hacia este sus obras».²²¹ La comparación con la actividad de los δημιουργοῦμενοι es también habitual en los textos de ética, ya que el artesano constituye para Aristóteles un ejemplo paradigmático de racionalidad práctica.²²² Se trata de una analogía que presenta, sin embargo, ciertas limitaciones,²²³ siendo la más clara de ellas la diferencia que puede encontrarse entre ποιήσις y πράξις.²²⁴ Sin embargo, ambas formas de conocimiento suponen el ejercicio excelente de la misma parte del alma intelectual (τὸ λογιστικόν), lo que, de acuerdo con Natali,²²⁵ significa una cierta similitud en la estructura lógica del razonamiento utilizado en ambos casos: el silogismo práctico. La comparación ilustra, además, la importancia que el conocimiento de los particulares tiene en ambos casos y se relaciona también con un aspecto en cierto modo conjetural que ambas formas de conocimiento comparten. En este sentido, las investigaciones de Detienne y Vernant han mostrado la relación entre los verbos ‘στοχάζομαι’ (apuntar) y ‘τεκμαίρομαι’ (conjeturar) y cómo la inteligencia del prudente, pero también la del carpintero, que se dirigen a un fin más allá del mero conocer, suponen también la capacidad de «adivinar» la mejor forma de conseguir los objetivos propuestos.²²⁶ También el que sabe de navegación o de gimnástica posee un conocimiento que se caracteriza por su finalidad práctica y por lo que Nielsen²²⁷ denomina «un

²¹⁹ EN II 6, 1106b 14-15; 9, 1109a 29-30. Cf. Aubenque, 2010, p. 153, nota 411.

²²⁰ EN II 6, 1106b 12-13.

²²¹ «πρὸς τὸ μέσον βλέπουσα καὶ εἰς τοῦτο ἄγουσα τὰ ἔργα». EN II 6, 1106b 8-9. El término ‘ἐπιστήμη’ en este contexto, como señalan Broadie y Rowe en su comentario, está usado de una manera genérica y aplicable al conocimiento en general y no haciendo referencia al sentido estricto de ‘ciencia’.

²²² Broadie, 1991, p. 181; Natali, 2001, p. 42.

²²³ Cf. Broadie, 1991, p. 185; Wiggins, 1975, pp. 37-8.

²²⁴ Nielsen, 2015, p. 40.

²²⁵ Natali, 2001, pp. 23 y 24.

²²⁶ «En efecto, ‘conjeturar’, *tekmaíresthai*, consiste – a la manera de los navegantes que se fían de los signos de los adivinos ayudándose de esos puntos de orientación, y en mantener los ojos fijos sobre el objetivo que se pretende alcanzar con ese rumbo (...) La equivalencia establecida por los lexicógrafos entre ‘tomar como blanco’ (*stocházesthai*) y ‘conjeturar’ (*tekmaíresthai*) se justifica por la representación explícita del saber aproximado, como si fuera un largo viaje a través del desierto (*éremos*) en el que no existen caminos trazados y donde es preciso adivinar continuamente la ruta y dirigir la mirada hacia un punto en el horizonte lejano» Detienne y Vernant, 1988, p. 282.

²²⁷ Nielsen, 2015, p. 35.

alto grado de sensibilidad al contexto» o, en palabras de Reeve, «un ojo entrenado»²²⁸ que garantiza la capacidad de adaptarse a las circunstancias particulares.

El carácter estocástico del conocimiento práctico ha sido señalado también por otros investigadores,²²⁹ pero si se refiere no a la práctica médica o a la prudencia, sino a la ética o a la ciencia médica, entonces es necesario suponer que estas disciplinas, para poder alcanzar el fin que se proponen, necesitan en última instancia de otra forma de racionalidad que ya no es una ἐπιστήμη y que no tiene por objeto lo universal sino lo particular. Esta es la razón por la que Karbowski se refiere a la «incompletitud epistémica» de la ética que se relaciona con su carácter impreciso, ya que, al igual que la medicina y otras disciplinas estocásticas, depende en última instancia de la deliberación del agente para poder llegar a la práctica:

«Someone who has mastered ethical or medical theory will still need to deliberate how to act or heal in particular circumstances, because good action or health is not brought about in the same way on every occasion. The factors that impact the pursuit of happiness and health are just too great and vary too much from context to context, and so the agent must always have recourse to the particular circumstances».²³⁰

Esta incapacidad de la ética para «llenar de contenido» lo que «solo puede trazar en esbozo»²³¹ es especialmente relevante debido a su finalidad práctica y supone reconocer que, en el plano del conocimiento práctico, la prudencia tiene prioridad sobre la ciencia²³² ya que, al igual que no es fácil para el médico determinar los aspectos particulares acerca de cómo aplicar su tratamiento en cada caso,²³³ tampoco es fácil «saber cómo hay que obrar» (πῶς πραττόμενα (...) εἰδέναι)²³⁴ en cada circunstancia. A pesar de que, como se verá más adelante, el conocimiento que pone en práctica el prudente no es solo de lo particular, su valor práctico fundamental deriva de su capacidad para ocuparse de lo que es particular.²³⁵

²²⁸ Reeve, 1992, p. 74.

²²⁹ Varela, 2013, p. 63.

²³⁰ Karbowski, 2019, p. 145.

²³¹ Wieland, 1999, p. 218.

²³² Como afirma Aubenque (2010, p. 222): «tener criterio no solo es una cualidad intelectual. El hombre de buen juicio (εὐγνώμην) no se confunde con el hombre de ciencia; no tiene ninguna connivencia con los principios y no puede resguardarse detrás de ninguna demostración. Es más, sabe que lo verdadero en los asuntos humanos no se confunde con lo demostrable. Y es justamente este reconocimiento de los límites de la ciencia lo que convierte a su valor en propiamente moral».

²³³ *EN* V 9, 1137a 14-17.

²³⁴ *Ib.* V 9, 1137a13-14.

²³⁵ *Ib.* VI 7, 1141b 14-16.

Los requisitos para el estudio de la ciencia práctica y el problema de su utilidad

La dependencia que presenta la ética respecto de la prudencia parece confirmada por los requisitos que impone Aristóteles a sus estudiantes, ya que la razón por la cual se excluye a los jóvenes es que, a pesar de que pueden ser geómetras o matemáticos, no es posible que sean prudentes.²³⁶ Dos son, en efecto, los requisitos que debe cumplir un receptor (ἀκροατής) para ser considerado adecuado (οἰκεῖος) para estas lecciones (λόγοις).²³⁷ En primer lugar, debe tener experiencia²³⁸ previa, ya que solo mediante esta podrá conocer el objeto del que trata esta investigación, esto es, «las acciones de la vida» (τὸν βίον πράξεων).²³⁹ La experiencia, además, es requerida específicamente por su importancia en el conocimiento de lo particular²⁴⁰ y, como se ha visto ya, se relaciona por eso mismo con la adquisición de la prudencia.²⁴¹ Así, Aristóteles afirma que solo aquellos que acumulan la suficiente cantidad de tiempo pueden ser prudentes debido a que solo ellos tienen la experiencia necesaria, lo que explica también que la prudencia se asocie con la madurez²⁴² y con la vejez.²⁴³ La segunda condición que debe cumplir el estudiante para ser considerado adecuado consiste en una determinada disposición de la facultad desiderativa. La razón que explica esta circunstancia se ha tratado en el primer capítulo: el deseo es el motor de la acción, por lo que el conocimiento que proporciona la *Ética Nicomáquea* resultará de utilidad solo a aquel cuyo deseo esté de acuerdo con la razón (κατὰ τὸν λόγον).²⁴⁴ Esto implica que el discípulo de estas lecciones debe contar ya con una determinada habituación (ἔθισμός),²⁴⁵ lo que justifica la importancia que Aristóteles concede a la práctica de determinadas acciones desde la infancia,²⁴⁶ puesto que es la repetición de cierto tipo de acciones la que genera los hábitos.²⁴⁷

²³⁶ *EN* VI 8, 1142a 12-14.

²³⁷ *Ib.* I 2, 1095a 2-3.

²³⁸ «(...) los que aspiran a saber de política parecen necesitar, además, experiencia» (διὸ τοῖς ἐφιεμένοις περὶ πολιτικῆς εἰδέναι προσδεῖν ἔοικεν ἐμπειρίας) *EN* X 9, 1181a 11-12.

²³⁹ *Ib.* I 2, 1095a 3-4.

²⁴⁰ *Ib.* VI 8 1142a 15-16.

²⁴¹ Cf. Nussbaum, 1986, p. 306.

²⁴² *Rhet.* II 14, 1390a 28-1390b 13.

²⁴³ *EN* VI 11, 1143b 10-13; *Pol.* IV 9, 1329a 15.

²⁴⁴ En efecto, este conocimiento solo es útil «para los que encauzan sus deseos y acciones según la razón» (τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιουμένοις καὶ πράττουσι) *EN* I 3, 1095a 10-12.

²⁴⁵ «Por eso es menester que el que se propone aprender acerca de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, haya sido bien conducido por sus costumbres» (διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὄλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἰκανῶς) *EN* I 4, 1095b 4-6.

²⁴⁶ Burnyeat, 1980, p. 72.

²⁴⁷ *EN* II 1, 1103b 21-22.

En efecto, desde la perspectiva aristotélica, la habituación es capaz de educar la pasión, por lo que constituye el medio adecuado para la adquisición de la virtud ética: es realizando acciones justas o practicando la templanza como se adquieren las respectivas virtudes.²⁴⁸

Estos dos requisitos explican que las personas jóvenes sean descartadas como receptores apropiados de las lecciones de ética por Aristóteles puesto que, por una parte, son inexpertos (ἄπειροι) al carecer de esa acumulación de tiempo necesaria que da lugar a la experiencia debido a que los jóvenes «tienen mucho futuro y poco pasado».²⁴⁹ La falta de experiencia tiene también consecuencias en su carácter: la juventud está asociada con el optimismo pero también con la ingenuidad, puesto que quienes son jóvenes todavía no han experimentado decepciones ni engaños²⁵⁰ y, en general «no han sido heridos por la vida, antes bien, carecen de experiencia de las cosas a que ella te fuerza».²⁵¹ Pero la dificultad principal con la que se encuentra el joven como discípulo adecuado para la investigación aristotélica es que no dirige su acción de acuerdo con la razón (κατὰ τὸν λόγον) sino que tiende a seguir sus pasiones (τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικός).²⁵² Así, cuando Aristóteles describe el carácter (ἦθος) de los jóvenes afirma que se inclinan sobre todo a sus apetitos (ἐπιθυμητικοί)²⁵³ y son especialmente propensos a perseguir los corporales (περὶ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν μάλιστα ἀκολουθητικοί),²⁵⁴ aunque también tienden al arrebató (θυμός) y a la ira (ὀργή).²⁵⁵ En general se caracterizan por hacer aquello que apetecen (ποιεῖν ὧν ἂν ἐπιθυμήσωσι)²⁵⁶ y por eso la juventud está asociada al exceso.²⁵⁷

Este problema, sin embargo, no se presenta solo en el caso del joven, sino en realidad, en todos aquellos que, como el intemperante (ἄκρατής), no tienen el deseo habituado a seguir

²⁴⁸ «Así también practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes» (οὕτω δὴ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεία ἀνδρείοι) *EN* II 1, 1103a 33-1103b 2. La importancia del hábito en la adquisición de la virtud ha sido estudiada por varios intérpretes: Burnyeat, 1980, pp. 70 y ss.; Sorabji, 1980, pp. 215 y ss.; Broadie, 1991, pp. 103 y ss.

²⁴⁹ «τοῖς δὲ νέοις τὸ μὲν μέλλον πολὺ τὸ δὲ παρεληλυθὸς βραχύ» *Rhet.* II 9, 1389a 22-23.

²⁵⁰ *Ib.* II 9, 1389a 16-21.

²⁵¹ «οὐ γὰρ ὑπὸ τοῦ βίου πω τεταπείνωνται, ἀλλὰ τῶν ἀναγκαίων ἄπειροὶ εἰσιν» *Rhet.* II 9, 1389a 30-31.

²⁵² *EN* I 3, 1095a 4-5.

²⁵³ *Rhet.* II 12, 1389a 3.

²⁵⁴ *Ib.* 1389a 4-5.

²⁵⁵ *Ib.* 1389a 9.

²⁵⁶ *Ib.* 1389a 4.

²⁵⁷ «(...) todo lo hacen en exceso: aman en exceso, odian en exceso y proceden igual en todo lo demás» (πάντα γὰρ ἄγαν πράττουσιν· φιλοῦσι γὰρ ἄγαν καὶ μισοῦσιν ἄγαν καὶ τᾶλλα πάντα ὁμίως) *Ib.* 1389b 4-5.

a la razón: «(...) y es indiferente que sea joven en edad o de carácter, pues el defecto no está en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión».²⁵⁸

Aristóteles afirma que si no se cumplen estas condiciones el conocimiento de su investigación resultará en vano (ματαιώς), sin provecho (άνωφελώς)²⁵⁹ e inútil (άνόνητος).²⁶⁰ Es importante reparar en que estos requisitos que se imponen para que el estudio de la ἐπιστήμη πρακτική pueda resultar provechoso derivan de la finalidad práctica de esta disciplina en concreto.²⁶¹ Es cierto que podría pensarse que cualquier estudio exige un cierto desarrollo de la inteligencia o un mínimo nivel de madurez e, incluso hábito de estudio²⁶². Sin embargo, lo que Aristóteles está señalando respecto de la ética parece algo diferente: su utilidad se mide en función de su capacidad para llevar a la práctica lo aprendido, y para que el conocimiento pueda determinar la conducta es necesario, en primer lugar, que el deseo esté habituado a conformarse a la razón, por lo que solo aquel que cuente ya con esta disposición de la ὁρεξις adecuará su acción a los λόγοι que constituyen la *Ética Nicomáquea*.²⁶³

En segundo lugar, la posición aristotélica supone la necesidad también de un criterio que permita determinar los casos particulares debido a que la parte que puede guiar la acción de la ética es solo válida la mayor parte de los casos, por lo que el estudio de lo general por sí mismo no permite «juzgar bien» (τὸ κρίνειν καλῶς) a aquellos que «no tienen ningún hábito» (ἀνευ ἔξεως).²⁶⁴ Ejemplo de esto es el examen de la legislación y de las leyes, que solo resulta útil a los que ya «pueden contemplar y juzgar qué es lo que está bien o lo contrario y qué disposiciones vienen bien a cada caso».²⁶⁵ El que quiera aplicar el conocimiento que la ética

²⁵⁸ «διαφέρει δ' οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός· οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἢ ἔλλειψις, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα» EN I 3, 1095a 6-9. Cf. Mauri, 1999, p. 472.

²⁵⁹ EN I 3 1095a 4-5.

²⁶⁰ *Ib.* I 3, 1095a 9.

²⁶¹ La relación entre la finalidad práctica y los requisitos que se han de cumplir para poder estudiarla ha sido puesta de manifiesto por Berti (1989, p. 121; 1990, p. 31) y Mauri (1999, p. 472).

²⁶² En efecto, Aristóteles afirma que también el aprendizaje de las disciplinas teóricas requiere tiempo: «los que empiezan a aprender una ciencia ensartaran frases de ella, pero no la saben todavía, pues hay que asimilarla y esto requiere tiempo» (καὶ οἱ πρῶτον μαθόντες συνείρουσι μὲν τοὺς λόγους, ἴσασι δ' οὐπω· δεῖ γὰρ συμφυῆναι, τοῦτο δὲ χρόνου δεῖται) EN VII 3, 1147a 20-22.

²⁶³ Tal y como indica Mauri: «aquello que la razón estima como lo mejor, en este caso como conclusión de la reflexión filosófica, no encuentra ninguna clase de impedimento para ser puesto en práctica porque la parte afectiva o pasional se halla ya moldeada por la razón. Si no fuera así, la fuerza del razonamiento no sería suficiente para incorporar a la conducta esas conclusiones cuando la parte apetitiva no está habituada a secundar a la razón. Los razonamientos se pierden cuando no son atendidos por el que puede entenderlos, porque la sola fuerza de la razón sirve para estimular al virtuoso, pero carece de eco ante el que no lo es» Mauri, 1999, p. 471. Cf. Bodéüs, 1982, p. 107.

²⁶⁴ EN X 9, 1181b 10-11.

²⁶⁵ «τοῖς μὲν δυναμένοις θεωρῆσαι καὶ κρίναι τί καλῶς ἢ τούναντίον καὶ ποῖα ποίοις ἀρμόττει εὐχρηστ' ἂν εἶη» EN X 9, 1181b 7-10.

proporciona a su práctica requerirá, por tanto, de un juicio entrenado por la experiencia para poder considerar las variaciones y diferencias, así como ser capaz de reconocer también las excepciones. De este modo, para que esta ἐπιστήμη pueda ser práctica es necesaria una cierta habituación del deseo y contar con una capacidad crítica, y si estos dos requisitos no se cumplen, lo máximo a lo que pueden aspirar quienes investigan y filosofan es a alcanzar una «mayor comprensión» sobre estas cuestiones²⁶⁶ sin que esto suponga una modificación de su conducta. Aristóteles reconoce así las limitaciones prácticas con las que se encuentra el discurso racional de la ἐπιστήμη:

«(...) el razonamiento y la instrucción quizá no tienen fuerza en todos los casos, sino que requieren que el alma del discípulo hay sido trabajada de antemano por los hábitos, como tierra destinada a alimentar la semilla, para deleitarse y aborrecer debidamente, pues el que vive según sus pasiones no prestará oídos a la razón que intente disuadirla, ni aun la comprenderá, y ¿cómo persuadir a que cambie al que tiene esta disposición? En general, la pasión no parece ceder ante el razonamiento, sino ante la fuerza. Es preciso, por tanto, que el carácter sea de antemano apropiado de alguna manera para la virtud, y ame lo noble y rehúya lo vergonzoso».²⁶⁷

Ciertamente, para aquellos que no están habituados de antemano a realizar cierto tipo de acciones la adquisición de la ἐπιστήμη consistirá en un mero refugiarse (καταφεύγω) en el estudio y el filosofar (φιλοσοφεῖν), pero no les convertirá en hombres buenos (σπουδαῖοι ἔσσεσθαι),²⁶⁸ del mismo modo que tampoco la medicina sanará al enfermo que escuche al médico sin hacer nada de lo que le prescribe.²⁶⁹ Así pues, el problema surge al constatar que la ἐπιστήμη no basta por sí misma para «hacer razonables a los hombres» (πρὸς τὸ ποιῆσαι ἐπιεικεῖς)²⁷⁰ porque depende de que estos posean ya un cierto grado de virtud ética y prudencia y que, sin embargo, se afirme también que la finalidad que persigue esta investigación no es solo conocer (τὸ θεωρῆσαι καὶ γινῶναι)²⁷¹ sino poner en práctica estas cosas (τὸ πράττειν αὐτά)²⁷² de modo que se llegue a ser bueno (ἀγαθοὶ γινόμεθα).²⁷³

²⁶⁶ «εὐσυνετώτεροι δ' εἰς ταῦτα τάχ' ἂν γένοιτο» EN X 9, 1181b 12.

²⁶⁷ «ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδασχὴ μὴ ποτ' οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύει, ἀλλὰ δεῖ προδιεργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσαν τὸ σπέρμα. Οὐ γὰρ ἂν ἀκούσει λόγου ἀποτρέποντος οὐδ' αὖ συνέηι ὁ κατὰ πάθος ζῶν· τὸν δ' οὕτως ἔχοντα πῶς οἶόν τε μεταπειῆσαι; ὅλως τ' οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπέικειν τὸ πάθος ἀλλὰ βίᾳ. δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πῶς οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν» EN X 9, 1179b 23-30.

²⁶⁸ *Ib.* II 4, 1105b 12-14.

²⁶⁹ *Ib.* II 4, 1105b 14-16. Cf. *De an.* III 9, 433a 3-6.

²⁷⁰ EN X 9, 1179b 5.

²⁷¹ *Ib.* X 9, 1179b 1.

²⁷² *Ib.* X 9, 1179b 1-2.

²⁷³ *Ib.* X 9, 1179b 4.

Declarar la insuficiencia en el ámbito práctico del conocimiento exclusivamente filosófico y la primacía de la buena educación moral y la habituación constituye un problema especialmente relevante para una ἐπιστήμη cuyo τέλος no es el conocimiento sino, precisamente, la acción. Además, parece que aquí se encuentra otro caso de círculo vicioso, ya que así planteada la cuestión, Aristóteles parece defender que la ética, siendo una disciplina que busca volver buenos a los hombres, solo puede ser útil para aquellos que ya son buenos. Si la ética solo tiene fuerza suficiente para mover a aquellos que ya tienen un buen carácter (ἦθος τ'εὐγενές) y ya aman lo que es noble (φιλόκαλον),²⁷⁴ pero estos ya guían su conducta de acuerdo con la razón, cabe preguntarse para qué necesitan la reflexión filosófica y de qué manera puede considerarse que la investigación acerca de la virtud puede tener un interés práctico y no meramente cognoscitivo.²⁷⁵ Broadie expone esta dificultad de la siguiente manera:

«Those for whom the investigation is intended are by upbringing committed to moral goodness. But what, in that case, do they gain by having philosophy show them that the life they are already prepared to lead is itself the highest good? For they are now virtually in possession of that good».²⁷⁶

El propio Aristóteles hace referencia a este problema cuando afirma que los hábitos adquiridos mediante la práctica, que proporcionan el punto de partida de la investigación ética, y sin los cuales el estudio no será de ningún provecho, son suficientes para la generación de acciones virtuosas, por lo que si está suficientemente claro el qué «no habrá ninguna necesidad del porqué».²⁷⁷ La interpretación de esta afirmación aristotélica no está, sin embargo, exenta de dificultades. Como se vio en el segundo capítulo, la diferencia entre el conocimiento del qué (τὸ ὄτι) y el del porqué (τὸ διότι) es habitual en Aristóteles, vinculándose, además, el

²⁷⁴ EN X 9, 1179b 8-9.

²⁷⁵ Aristóteles presenta este mismo círculo vicioso tratando la virtud intelectual de la prudencia y vinculando el problema a la finalidad práctica: «Si por otra parte no debe decirse que el hombre prudente lo es para eso, sino para llegar a ser bueno, la prudencia no servirá de nada a los que ya son buenos, pero tampoco a los que no la tienen» (εἰ δὲ μὴ τούτων χάριν φρόνιμον ῥητέον ἀλλὰ τοῦ γίνεσθαι, τοῖς οὔσι σπουδαίοις οὐθὲν ἂν εἴη χρήσιμος· ἔτι δ' οὐδὲ τοῖς μὴ ἔχουσιν) EN VI 12, 1143b 26-29.

²⁷⁶ Broadie 1991, p. 23. También Karbowski (2019, p. 14-5) ha explicitado este problema: «The admission of a gulf between the demonstrative ethical theory and action, which must be bridged by deliberation, may lead one to wonder if the former is even necessary for reliable practical success. If so much of the 'action' happens at the level of situational discernment, why do we need knowledge of ethical universals at all, let alone *epistēmē* of them?».

²⁷⁷ «Pues el punto de partida es el qué, y si está suficientemente claro, no habrá ninguna necesidad del porqué» (ἀρχὴ γὰρ τὸ ὄτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι) EN I 4, 1095b 6-7.

conocimiento científico con el segundo tipo.²⁷⁸ Así, siguiendo la interpretación de Burnyeat,²⁷⁹ el conocimiento de ‘τὸ διότι’ al que se refiere Aristóteles en este texto podría identificarse con la propia investigación que se encuentra en la *Ética Nicomáquea*, mientras que el conocimiento de ‘τὸ ὅτι’ implica saber qué acciones específicas son las adecuadas en una determinada circunstancia.

Ahora bien, ‘τὸ ὅτι’ se ha interpretado también en términos de una «adecuada comprensión de los principios»²⁸⁰ que implique poseer ya unas ciertas convicciones acerca de qué es lo justo o lo noble o que ciertos rasgos de carácter como la templanza son dignos de alabanza. Estas «intuiciones morales»²⁸¹ que se adquieren mediante la buena educación constituirían un «conocimiento *presistemático*»²⁸² que, sin embargo, permitiría discriminar lo bueno y lo malo. En este sentido Leibowitz²⁸³ considera también que el conocimiento del qué supone la capacidad del individuo para reconocer las acciones correctas y las incorrectas, y propone para ilustrar su funcionamiento el ejemplo de un hablante nativo que puede discernir entre frases correctas e incorrectas, así como producirlas él mismo, sin que eso suponga necesariamente que pueda explicar la regla gramatical. Además, ‘τὸ ὅτι’ aparece en este texto como «el punto de partida» de la ética, por lo que debe consistir en «las acciones de la vida» (ὁ βίος πράξεων) de las que parte la propia investigación,²⁸⁴ razón por la cual también se ha defendido que Aristóteles alude aquí a la necesidad de que el individuo haya «percibido» una cantidad suficiente de «hechos morales» que puedan constituir una experiencia relevante.²⁸⁵

Otros autores han insistido también en la importancia de la educación del carácter en lo que respecta a su efecto en este tipo de «percepción»,²⁸⁶ pero también hay quienes afirman que el punto de partida al que hace referencia aquí Aristóteles no está constituido por ninguna percepción, sino por las opiniones que prevalecen entre los hombres.²⁸⁷

²⁷⁸ Ross, 1995, p. 46.

²⁷⁹ Burnyeat, 1980, p. 72.

²⁸⁰ Devereux, 2015, p. 145.

²⁸¹ Scot, 2015.

²⁸² Así lo denominan Broadie y Rowe en su comentario a 1095b 4-6.

²⁸³ Leibowitz, 2013, p. 218.

²⁸⁴ *EN I 3*, 1095a 3-4.

²⁸⁵ Kraut, 1998, p. 272. Para este autor estos «moral facts» desempeñan un papel similar al que tiene la observación de la naturaleza en las investigaciones botánicas pero, a diferencia de estos, Aristóteles considera que es necesaria la educación moral para poder percibir los hechos morales.

²⁸⁶ Devereux (2015, p. 146) afirma en este sentido: «people who have not had the right sort of upbringing will not be able to see that certain kinds of actions are valuable and worth performing. Their bad character prevents them from seeing this even when they are presented with good arguments or evidence». En esta misma línea se ha posicionado Karbowski, 2015, p. 128.

²⁸⁷ Allan, 1970, p. 123.

Desde esta perspectiva podría considerarse que los hábitos son necesarios para la investigación ética porque proporcionan un conjunto de opiniones verdaderas acerca de qué es la εὐδαιμονία.²⁸⁸ Como puede verse, se trata de una cuestión polémica pero que, en todo caso, muestra que Aristóteles considera suficientes la educación moral y el hábito para que el agente sea capaz de actuar adecuadamente, por lo que para ser buenos no se requiere necesariamente un conocimiento filosófico.²⁸⁹

Al comienzo de la *Metafísica*²⁹⁰ Aristóteles ofrece una clasificación progresiva de diferentes formas de conocimiento que resulta muy iluminadora desde la perspectiva práctica. En este texto, al que ya se ha hecho referencia antes,²⁹¹ se defiende que el conocimiento de las causas es más digno de estima (τιμιωτέρος) y superior en términos epistemológicos al que procede de la experiencia y solo posee el qué. La razón que se aduce es que saber el porqué es «saber más» y supone un grado más alto de sabiduría.²⁹² Esta superioridad epistemológica es la que no parece reflejarse en el ámbito práctico debido a que para poder actuar (πρὸς τὸ πράττειν) tener experiencia se revela más importante que tener el concepto (τὸ λόγον ἔχειν) o saber la causa (τὰς αἰτίας γνωρίζειν).²⁹³ Esta inversión está provocada por el hecho de que la experiencia proporciona el conocimiento más adecuado para lo que es particular y la acción, como se ha repetido ya, es algo particular. Así, Aristóteles afirma que es la experiencia, y no el saber universal (τὸ καθόλου), la que garantiza la eficacia en el ámbito de la acción, ya que es el experimentado, y no el sabio, el que es capaz de acertar en el blanco (ἐπιτυγχάνω).²⁹⁴ En este texto, además, aparecen muchos de los términos que se encuentran también entre los requisitos que Aristóteles consideraba indispensables para el estudio provechoso de la ética y aparece reflejada asimismo una primacía práctica del conocimiento del qué²⁹⁵ y del hábito²⁹⁶ frente al saber universal (τῶν καθόλου γνώσις),²⁹⁷ de las causas²⁹⁸ y del porqué.²⁹⁹

²⁸⁸ Reeve, 1992, p. 499.

²⁸⁹ Cf. Mauri, 1999, p. 471.

²⁹⁰ *Metaph.* I 1, 980b 28-981b 12.

²⁹¹ En concreto en el apartado del segundo capítulo dedicado a la medicina.

²⁹² *Metaph.* I 1, 981a 23-28; 981a 30-981b.

²⁹³ *Ib.* 981b 5-6.

²⁹⁴ *Ib.* 981a 9-15; 981a 21-23.

²⁹⁵ *Ib.* 981a 28-30.

²⁹⁶ *Ib.* 981b 2-5.

²⁹⁷ *Ib.* 981a 16-17.

²⁹⁸ *Ib.* 981a 28.

²⁹⁹ *Ib.* 981a 28-30.

Este contraste en la eficacia práctica que tienen el hombre de ciencia y el de experiencia muestran que lo importante para dirigir la acción no es el conocimiento de la causa, al igual que para producir la salud es más relevante saber que la carne que conviene para la dieta es la de ave más que conocer la razón por la cual las carnes ligeras son saludables.³⁰⁰ Como se ha dicho ya, ninguna ciencia, ni tan siquiera la ciencia práctica, puede dispensar al individuo de la necesidad de juzgar en cada caso ni puede, tampoco, eximir de la propia responsabilidad del obrar.³⁰¹

Si la ética es una *ἐπιστήμη πρακτική* porque su finalidad última es la acción pero, por una parte, no es un conocimiento necesario para la realización de acciones buenas y, por otra, se requiere para su estudio la práctica de una conducta ya virtuosa, entonces parece difícil poder asignarle a esta investigación una verdadera utilidad práctica.

³⁰⁰ «(...) así si uno sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, no producirá la salud, sino más bien el que sepa que las carnes de ave son ligeras y sanas» (εἰ γὰρ εἰδείη ὅτι τὰ κοῦφα εὐπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα ἀγνοοῖ, οὐ ποιήσει ὑγίαιαν, ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθεια [κοῦφα καὶ] ὑγιεινὰ ποιήσει μᾶλλον) *EN VI 7, 1141b 17-20*. Cf. Allen, 2015, p. 59.

³⁰¹ Esta característica del saber moral ha sido puesta de manifiesto también por Gadamer (2012, p. 384), quien indica que «el que actúa debe saber y decidir por sí mismo y no dejarse arrebatar esta autonomía por nada ni por nadie. En consecuencia lo decisivo para un arranque correcto de la ética filosófica es que no intente subrogarse en el lugar de la conciencia moral, ni tampoco ser un conocimiento puramente teórico, 'histórico', sino que tiene que ayudar a la conciencia moral a ilustrarse a sí misma gracias a esta aclaración a grandes rasgos de los diversos fenómenos».

3. LA UTILIDAD DE LA ÉTICA

A pesar de las dificultades que se han señalado, Aristóteles no sostiene que el conocimiento que puede ofrecer una investigación como la ética sea inútil.¹ Al contrario, se refiere explícitamente a este estudio afirmando que puede resultar muy provechoso (πολυωφελής)² y conveniente (εὐχρηστος).³ Además, es precisamente la finalidad lo que se asocia con la consideración de la ética como un conocimiento útil (ὄφελος),⁴ puesto que se trata de una investigación que no solo posibilita conocer el bien del hombre, sino que también contribuye a alcanzarlo.⁵ La ciencia práctica, por tanto, constituye un saber que puede tener «gran influencia sobre nuestra vida»⁶ porque tiene como objeto y como fin el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse: la felicidad (εὐδαιμονία).⁷

Para analizar el modo en que Aristóteles presenta la utilidad de la ética es necesario, en primer lugar, reconocer las limitaciones que tiene la prudencia como conocimiento práctico, ya que esto permite delimitar la tarea de la ética y el tipo de conocimiento que puede aportar. En segundo lugar, ha de considerarse que la ética es, desde la perspectiva aristotélica, una ἐπιστήμη, por lo que se trata de una disciplina que tiene como objeto el estudio de lo universal y de las causas. Además, el hecho de que se trate de una ciencia que se ocupa de los fines está vinculado también con su capacidad para proveer orientación práctica, lo que Aristóteles asocia con el papel pedagógico de la legislación. Por último, el análisis de esta cuestión debe tener en cuenta que la ética aristotélica es presentada por Aristóteles como una disciplina ‘arquitectónica’ en el ámbito práctico. El estudio de estos aspectos de la ciencia práctica que se presenta en este apartado permite plantear con mayor claridad la relación que se establece en la filosofía aristotélica entre la ética y la prudencia.

¹ Cf. Irwin, 2000, p. 116.

² *EN* I 3, 1095a 5-6; 1095a 11.

³ *Ib.* X 9, 1181b 7-10.

⁴ *Ib.* II 2, 1103b 27-29.

⁵ Berti, 2012, p. 11.

⁶ «πρὸς τὸν βίον ἢ γνῶσις αὐτοῦ μέγαλεν ἔχει ῥοπήν» *EN* I 2, 1094a 22-23. El término ‘ῥοπή’ hace referencia al peso y la inclinación, y así lo recogen algunas traducciones: ‘great weight’ (Broadie y Rowe), ‘un grande peso’ (Natali), ‘un grand poids’ (Tricot), ‘ein entscheidendes Gewicht’ (Dirlmeier). Aristóteles utiliza esta expresión también en el sentido de producir el equilibrio en *Pol.* VI 11, 1295b 38. El sustantivo ‘ῥοπή’ también puede significar el momento decisivo y la causa determinante, por lo que ‘ῥοπήν ἔχειν’ podría traducirse por ‘tener importancia’, de modo que la afirmación aristotélica pondría de manifiesto la significación decisiva que puede tener el conocimiento que aporta la ética.

⁷ *EN* I 3, 1095a 14-17.

Las limitaciones de la prudencia

El análisis de la noción de ἀκρίβεια que se ha realizado hasta ahora muestra, por una parte, que ninguna ciencia puede sustituir a la prudencia y, por otra, que la ética no puede ser entendida como una especie de manual de la virtud. Se constata, por lo tanto, la importancia práctica que tiene el conocimiento que se adquiere mediante el hábito y la educación, y no a través de la filosofía, puesto que, como se ha señalado ya, Aristóteles señala que si está suficientemente claro el qué, no es necesario el porqué. La experiencia cotidiana muestra, sin embargo, que esto no siempre es así. En efecto, una de las consecuencias que se derivan de que los bienes presenten diferencias y variaciones es que «parecen ser solo por convención y no por naturaleza»,⁸ lo que se hace patente en la diversidad de las opiniones acerca de los bienes⁹ y también en los dilemas morales en los que el agente puede no tener claro qué curso de acción es el adecuado en una determinada situación. El conocimiento práctico que se manifiesta en la vida moral del ser humano es valioso por ser eficaz y poder determinar la conducta concreta, pero también revela sus limitaciones al tratar de responder en caso de duda o cuestionamiento y presentarse como un saber infundado e, incluso, como algo arbitrario.

El valor práctico de la experiencia y la sensación se deriva de que proporcionan el acceso por excelencia (κυριώτατος) a lo particular,¹⁰ pero también es cierto que se trata de formas de conocimiento que «no dicen el porqué acerca de nada» (οὐ λέγουσι τὸ διὰ τί περὶ οὐδενός).¹¹ La constatación de los límites del conocimiento práctico es lo que explica la necesidad de la ética entendida como un conjunto de argumentos articulados de manera sistemática¹² que pretende proporcionar un conocimiento justificado y fundamentado¹³ mediante la investigación de las causas, pues cuando no está claro el qué, es necesario el porqué. La utilidad de la ética se encuentra precisamente en esta capacidad no solo para describir, sino sobre todo para dar razón de las tesis que se defienden, para proporcionar explicaciones y dar lugar a un saber que puede ser compartido por diferentes agentes racionales.

⁸ «δοκεῖν νόμῳ εἶναι, φύσει δὲ μὴ» EN I 2, 1094b 16. Como señala Varela (2013, p. 115) la figura del sofista puede entenderse en este contexto como un ejemplo del que es capaz de sacar partido de esta inestabilidad que se da en la opinión de los seres humanos acerca de los bienes. Irwin (2000, p. 106) ha mostrado, sin embargo, que la variación no justifica necesariamente el convencionalismo, tal y como ilustra el caso de los alimentos: que algunos de ellos puedan resultar inadecuados en ocasiones para ciertos individuos no puede ser explicado recurriendo a la mera convención.

⁹ EN I 4, 1095a 20-28. Cf. Radoilska, 2007, p. 211.

¹⁰ *Metaph.* I 1, 981a 15-17; 981b 10-11.

¹¹ *Ib.* I 1, 981b 11-12.

¹² Nussbaum, 2000, pp. 233-4.

¹³ Mauri, 1999, p. 470.

El saber basado en la experiencia previa, que permite guiar la práctica porque proporciona unos principios razonables acerca de qué se puede esperar, puede quedar superado por la variabilidad de la propia realidad, ya que también es posible que se produzca lo inesperado e, incluso, lo inimaginable. En esas circunstancias, como señala Wiggins,¹⁴ el ser humano necesita inventar nuevas respuestas para preguntas prácticas nunca antes planteadas, y entonces se manifiesta con toda claridad la utilidad de la reflexión de amplio alcance que proporciona la filosofía y su capacidad para plantear cuestiones como qué es el bien humano desde una perspectiva que no tiene en cuenta únicamente las circunstancias particulares. Así, lo que desde el punto de vista práctico se veía como una carencia, se revela ahora como la mayor virtud de esta forma de conocimiento. Así pues, aunque la ética no tenga el grado de precisión necesario para determinar la acción particular, también se debe reconocer que este no es su cometido. En efecto, la *Ética Nicomáquea* no proporciona un código de conducta, sino que, en tanto que ἐπιστήμη, es fundamentalmente una ética filosófica, es decir, un examen racional dirigido al ámbito práctico para investigar su fundamentación y que, por tanto, tiene por objeto de estudio sus causas y lo universal.

Ciencia y universalidad

Hasta ahora se ha hecho especial énfasis en la importancia práctica y moral que Aristóteles concede a los aspectos particulares y concretos de la acción. Sin embargo, si se tiene en cuenta que la investigación que aparece en la *Ética Nicomáquea* es una ἐπιστήμη, entonces es necesario admitir, por una parte, que se trata de un conocimiento de carácter explicativo y, por otra, que tiene como objeto lo universal.¹⁵ El diferente papel que desempeñan en la ética aristotélica lo universal y lo particular ha sido estudiado recientemente y en profundidad por Varela,¹⁶ quien ha mostrado que puede encontrarse un reconocimiento de la importancia de ambos aspectos.¹⁷

¹⁴ Wiggins, 1975, p. 48.

¹⁵ Este aspecto de la universalidad del conocimiento científico ha sido estudiado, entre otros, por Aubenque (2008, pp. 177 y ss.).

¹⁶ Varela, 2013.

¹⁷ Varela (2013, p. 23) sostiene que la ética aristotélica se caracteriza por un doble carácter: «tanto el de ser una ética *universalista* en tanto presenta la exigencia de alcanzar un saber ético universal mediante el establecimiento de principios prácticos universales, como el de ser también una ética *particularista* interesada ostensiblemente en el discernimiento de las situaciones particulares dentro de las cuales esos principios se concretan».

El análisis de la universalidad que le corresponde a la *ἐπιστήμη πρακτική* se encuentra con la dificultad de tratarse de una cuestión en la que están involucrados los planos ontológico, lógico y epistemológico¹⁸ y en la que, además, la terminología empleada por Aristóteles implica distintos sentidos que no siempre están diferenciados con claridad.¹⁹ En efecto, la oposición entre *lo universal* y *lo particular* a veces se refiere a *lo singular* y *lo plural*, pero también puede vincularse con la contraposición entre *lo individual* y *lo múltiple*, o entre *lo concreto* y *lo general*. Se trata de términos que, además, pueden hacer referencia a la extensión del concepto de modo que lo singular se puede entender como aquello cuya extensión se reduce al individuo (por ejemplo ‘Sócrates’ o ‘este hombre concreto’), mientras que lo particular, por su parte, tiene una extensión indeterminada (como en ‘algún hombre’) y se opone al concepto universal que incluye toda la extensión del concepto (como en el caso de ‘todo hombre’ o ‘ningún hombre’). Desde el punto de vista de la validez de una proposición, sin embargo, la universalidad se vincula también con la noción de necesidad estricta y se distingue de la generalidad o de la necesidad hipotética.²⁰

Las palabras con las que Aristóteles se refiere a la universalidad y la particularidad reflejan estas diferencias y, tal y como ha estudiado Varela,²¹ pueden distinguirse varios sentidos en los que el término ‘καθόλου’ se refiere a lo universal. En primer lugar, en el contexto gnoseológico el término puede entenderse como límite que proporciona estabilidad para la creación de un concepto,²² pero también puede ser utilizado para referirse a «lo que por naturaleza se predica de muchos».²³ Así, ‘καθόλου’ puede referirse tanto a lo que es común (κοινόν) por pertenecer a muchas cosas,²⁴ como a lo que es universal por tratarse de «lo que se da en cada uno en sí y en cuanto tal»²⁵ y también a «lo que es siempre y en todas partes».²⁶ El hecho de que sea el término con el que Aristóteles hace referencia a la universalidad del género,²⁷ pero que también

¹⁸ Cf. Varela, 2013, p. 41.

¹⁹ Cf. Devereux, 1986, p. 485; Varela, 2013, p. 289.

²⁰ Varela (2013, p. 289) defiende que esta distinción ha de ser tenida en consideración en la ética aristotélica.

²¹ Varela, 2013, pp. 42-44.

²² Cf. Aubenque, 2008, p. 97.

²³ «ὁ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγοπεῖσθαι» *De inter.* 7, 17a 39- 17b 1.

²⁴ «ὁ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν» *Metaph.* VII 13, 1038b 11.

²⁵ «ὁ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχηι καὶ καθ’ αὐτὸ καὶ ἢ αὐτό». *An. post.* I 4, 73b 26-27.

²⁶ «(...) en efecto, llamamos universal a lo que es siempre y en todas partes» (τὸ γὰρ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ καθόλου φαιμέν εἶναι) *An. post.* I 31, 87b 32-33.

²⁷ Aubenque, 2008, p. 179, nota 375.

pueda designar tanto lo ‘general’ como lo ‘universal’, supone una dificultad interpretativa que ha sido señalada por varios intérpretes.²⁸

También la terminología con la que se designa lo particular presenta problemas similares. Así, ‘καθ’ἕκαστον’ aparece generalmente en oposición a la universalidad, pero también puede indicar un nivel de generalidad inferior respecto de otro (por ejemplo, una especie respecto de un género), así como lo singular o individual cuando se usa para designar «lo que es uno en número».²⁹ En este último sentido puede oponerse a lo universal por referirse a lo que no se predica de muchos³⁰ y aparece también asociado a lo sensible.³¹ Además de estos términos, en los textos también se encuentran otras expresiones vinculadas a esta cuestión como ‘κατὰ μέρος’, con la que se puede indicar lo particular en el sentido de específico o parcial,³² o también ‘τὸ ἄτομον’, término que conlleva la noción de indivisibilidad y que puede designar el nivel de la individualidad pero también la especie ínfima.³³

A pesar de las dificultades que pueden encontrarse en el uso de esta terminología, Aristóteles asocia de manera clara y en varias ocasiones la ἐπιστήμη con el conocimiento de lo que es καθόλου, descartando lo καθ’ἕκαστον como posible objeto de la ciencia:³⁴

«La ciencia es de los universales, como se pone de manifiesto por las demostraciones y las definiciones: en efecto, ningún razonamiento llega a demostrar que ‘este triángulo es igual a dos rectos’ si no se establece que ‘todo triángulo es igual a dos rectos’, ni tampoco que ‘este hombre es animal’ si no se establece que ‘todo hombre es animal’».³⁵

²⁸ Anagnostopoulos, 1994; Aubenque, 2008, p. 179. Cf. Rovira, 2015, *ad locum*. Nielsen (2015, p. 30) expone esta cuestión de la siguiente manera: «The term *katholou* is derived from the prepositional phrase *kata holou*, which means ‘taken as a whole’. By itself, the term is ambiguous. It can be interpreted distributively, so that every particular that belongs under some kind shares in the property, or it can be interpreted generically, about the kind, thereby leaving it open that individuals falling under the kind may lack the property. In exact sciences like geometry and arithmetic, any property characteristic of the kind will necessarily belong to each of its members, while in inexact sciences like biology or ethics, a property may belong to the kind without necessarily belonging to each of the particulars that fall under it. In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle mentions health and bravery as things that are good in general, but potentially destructive for this or that person (*EN* 1.3.109419–20). Thus a general account of wealth would treat it as beneficial, since it is beneficial without qualification (*haplôs*), though for this or that person, not beneficial».

²⁹ «οὕτω γὰρ λέγομεν τὸ καθ’ἕκαστον, τὸ ἀριθμῶ ἔν» *Metaph.* III 4, 999b 34–1000a 1. Esta distinción ha sido estudiada por varios intérpretes: Devereux, 1986, p. 485; Leszl, 1972, p. 289; Cooper, 1975, p. 29; Anagnostopoulos, 1994, p. 174; Varela, 2013, p. 49.

³⁰ *De inter.* 7, 17a 39–17b 1.

³¹ «καὶ τὸ καθ’ἕκαστον καὶ αἰσθητὸν» *An. pr.* I 27, 43a 27.

³² Valera, 2013, p. 27.

³³ Varela, *op. cit.*, p. 27 nota 6.

³⁴ Apoyándose en esto, Granger (1976, p. 77) defiende que la ciencia es un conocimiento siempre abstracto que no se ocupa de lo individual o concreto.

³⁵ «ἢ δ’ ἐπιστήμη τῶν καθόλου· δῆλον δ’ ἐκ τε τῶν ἀποδείξεων καὶ τῶν ὀρισμῶν, οὐ γὰρ γίνεται συλλογισμὸς ὅτι τόδε τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαῖς, εἴ μὴ πᾶν τρίγωνον δύο ὀρθαῖς, οὐδ’ ὅτι ὁδὶ ὁ ἄνθρωπος ζῶν, εἴ μὴ πᾶς ἄνθρωπος ζῶν» *Metaph.* XIII 10, 1086b 33–37. Cf. Conderana, 1999, p. 389.

Ética y universalidad

Como se ha puesto de manifiesto a lo largo de esta investigación, la ética aristotélica concede gran importancia práctica y moral a los aspectos particulares y concretos de la acción. Esto, sin embargo, no justifica suficientemente una interpretación ‘situacionista’³⁶ o ‘particularista’³⁷. Como se señaló al rechazar la lectura convencionalista de la virtud ética, la función normativa del concepto de naturaleza humana y el contenido de las lecciones que se recogen en la *Ética Nicomáquea* revelan el papel fundamental que tienen también los aspectos universales en el planteamiento aristotélico.³⁸ En efecto, en los textos se reconoce, por ejemplo, que no toda acción admite el término medio y que algunas formas de conducta son malas independientemente de las circunstancias en las que se lleven a cabo, por lo que «no es posible nunca acertar con ellas sino que siempre se yerra».³⁹ Pero, además, es necesario tener en consideración que la ética es una ἐπιστήμη y no un ejercicio de φρόνησις y que, por lo tanto, se ocupa del estudio de los elementos generales, abstractos y universales de la conducta.⁴⁰

La ética, en efecto, consiste en una reflexión filosófica que trata de definir en qué consisten la vida buena y la εὐδαιμονία, y esta definición se proyecta sobre el ser humano con una validez universal⁴¹ porque no parte de las circunstancias concretas en las que se encuentra un hombre particular, sino de la naturaleza humana, del mismo modo que el tratamiento de la virtud que aparece en la *Ética Nicomáquea*⁴² no trata de describir en qué consisten cada una de

³⁶ Rabinoff, 2018, p. 3.

³⁷ Cf. Irwin, 2000, p. 100; Varela, 2013, p. 23; Garrocho, 2015, p. 32.

³⁸ Cf. Berti, 1990, p. 56; Reeve, 1992, p. 12.

³⁹ «οὐκ ἔστιν οὖν οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν, ἀλλ’ αἰεὶ ἀμαρτάνειν» *EN* II 6, 1107a 13-14. Cf. Conderana, 1999, p. 59; p. 331.

⁴⁰ En este sentido se han posicionado varios intérpretes: Reeve (1992, pp. 24 y ss.), por ejemplo, defiende que en la ética aristotélica se encuentra una investigación práctica que proporciona un conocimiento incondicional. Anagnostopoulos (1994, p. 82), por su parte, afirma que los tratados éticos se ocupan específicamente de los aspectos universales de la conducta. En esta línea, Wieland (1999, p. 229) considera que la filosofía práctica se ocupa de las estructuras generales que determinan el mundo de la acción, por lo que sostiene que la ética es un conocimiento que trata de fundamentar las normas que rigen las acciones con validez universal. También Mauri (1999, p. 470) ha defendido que esta investigación permite el acceso a la universalidad en el ámbito práctico al estudiar las causas o principios que explican la conducta virtuosa. Más recientemente, Henry y Nielsen (2015, p. 10) han investigado el conocimiento universal que proporciona la ética y Karbowski (2019, p. 161) ha destacado que busca establecer los primeros principios de una ciencia práctica.

⁴¹ Anagnostopoulos, 1999, p. 379; Irwin, 2000, p. 111; Karbowski, 2019, p. 140.

⁴² Natali (2001, p. 30), por su parte, defiende que la definición de virtud que se puede encontrar en 1106b 37-1107a 2 no puede considerarse válida para «la mayor parte de los casos», sino que se presenta con «validez absoluta». Así lo expone también Varela (2013, p. 123): «cuando Aristóteles define la virtud ética o cuando define la prudencia, no parece que pueda decirse que estas afirmaciones son verdaderas ‘por lo general’, sino que son verdades que pretenden ser en su enunciación necesarias y universales: para todo hombre será cierto que tiene un hábito ético o prudente, si ese hábito reúne las características descritas en las definiciones».

las cosas que pueden ser justas en cada circunstancia, sino de definir qué es la justicia.⁴³ Así también, cuando es la ἐπιστήμη la que se ocupa de estudiar «qué régimen y qué organización de la ciudad deben considerarse mejores»,⁴⁴ lo relevante no es «lo que es preferible para cada uno»,⁴⁵ sino determinar cuál es la mejor de ellas para que la πόλις permita al ser humano vivir bien.⁴⁶

La ética como conocimiento impreciso

Como se ha señalado ya, la referencia a la imprecisión de la ética por parte de Aristóteles debe interpretarse teniendo en cuenta, por una parte, las implicaciones que se siguen de su finalidad práctica y, por otra, las limitaciones que una ciencia, cuyo objeto es universal, encuentra a la hora de considerar lo particular. Aristóteles afirma que la variabilidad causada por la contingencia provoca que aquello que en una circunstancia resulta una acción valiente y un bien, en otro contexto se pueda revelar como el origen de diversos males, razón por la cual la ciencia no puede determinar en qué consiste la valentía en cada caso, puesto que este juicio necesita tener en consideración también los elementos contextuales que no pueden ser previstos de antemano. En consecuencia, y para adaptarse a esta característica de su objeto de estudio, la ética debe renunciar al grado de ἀκρίβεια que sería necesario para delimitar la acción concreta. Así, la tesis aristotélica implica que las definiciones que puede proporcionar la ética, como las de virtud o felicidad, no pueden aplicarse sin la participación del juicio práctico a la conducta particular y, por tanto, la prudencia resulta siempre necesaria para la dirección de la acción concreta.

Sin embargo, aunque Aristóteles afirme que la ética no puede conocer qué acción debe realizar el agente que quiere ser valiente en una situación determinada, sostiene también que esta disciplina puede proporcionar una definición de la virtud que permite saber en qué consiste la valentía. De este modo, es la ciencia la que proporciona el conocimiento de que, en todo caso, ser valiente consiste en elegir un término medio relativo a nosotros entre la cobardía y la temeridad. Basándose en esto, Karbowski ha interpretado la falta de precisión que Aristóteles asigna a la ética en los siguientes términos:

⁴³ «Cada una de las cosas justas y legales es como lo universal respecto de lo particular: en efecto, los actos son muchos, pero cada una de aquellas es una, porque es universal» (τῶν δὲ δικαίων καὶ νομίμων ἕκαστον ὡς τὰ καθόλου πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα ἔχει· τὰ μὲν γὰρ πραττόμενα πολλά, ἐκείνων δ' ἕκαστον ἓν· καθόλου γάρ) *EN* V 7, 1135a 5-8

⁴⁴ «ἔτι δὲ τίνα πολιτείαν θετέον καὶ ποίαν διάθεσιν πόλεως ἀρίστην» *Pol.* IV 1324a 18-19.

⁴⁵ «τὸ περὶ ἕκαστον αἰρετόν» *Pol.* IV 2, 1324a 20-21.

⁴⁶ Yarza, 2001, p. 19.

«(...) the fluctuation of human value does not compromise the possibility of ethical demonstration or *epistēmē*, because it is confined to the level of nonrepeatable particulars. For example, it is the actions that count as virtuous which differ from situation to situation; virtue itself does not. It is always a mean relative to us. Consequently, the fluctuation of human value does not preclude there being general, essence-based or *per se* causal relations between ethical kinds. One can still explain why health and wealth in general are good by appeal to their contributions to happiness in spite of the fact that some instances of health and wealth are harmful».⁴⁷

El conocimiento filosófico que proporciona la ética no se diferencia del que se encuentra en otras investigaciones aristotélicas y, en este sentido, no parece más *vago* o *borroso* del que se halla en obras como la *Física*. Por esta razón, Henry y Nielsen defienden que las afirmaciones aristotélicas referidas a la falta de precisión de la ética no pueden asociarse a su contenido como disciplina filosófica (la parte que ellos denominan dogmática), sino que han de entenderse, fundamentalmente, en relación a su finalidad.⁴⁸ Desde esta perspectiva, sería su condición de *ἐπιστήμη πρακτική* lo que explicaría la relevancia que tiene la cuestión de su falta de precisión respecto de los casos particulares, puesto que es el efecto que este conocimiento puede tener en la conducta lo que explica que se busque su adquisición. De este modo, y debido a su finalidad práctica, esta ciencia solo puede considerarse *acabada* cuando se traduce en una práctica determinada, puesto que solo en la acción encuentra su término y su fin (*τέλος*).⁴⁹

Esta interpretación conduce de nuevo al reconocimiento de la primacía práctica de la prudencia⁵⁰ causada por el hecho de que la ética es un conocimiento demasiado poco preciso en términos de determinación de la acción concreta al indicar únicamente lo que ocurre por lo general, pero esto no significa, sin embargo, que Aristóteles no reconociera que esta disciplina tiene valor para la acción. En efecto, el Estagirita asigna a la ética un papel práctico relevante que tiene que ver con que se trata de una investigación filosófica y que, por tanto, tiene por objeto las causas y lo universal.

Utilidad del conocimiento universal

Lo primero que es necesario tener en consideración a la hora de evaluar el valor práctico de la ética es que, de acuerdo con la epistemología aristotélica, el conocimiento universal es también principio de conocimiento del particular, puesto que conocer lo universal supone

⁴⁷ Karbowski, 2019, p. 14.

⁴⁸ Henry y Nielsen, 2015, p. 9. En concreto Nielsen afirma (2015, p. 38) que la falta de exactitud tiene que ver específicamente con la aplicación de «action-guiding-principles» a las circunstancias particulares de la acción. En esta misma línea se posiciona también Karbowski, 2019, p. 14. Cf. parte III, capítulo 2, pp. 216 y ss.

⁴⁹ Cf. parte II, capítulo 3, p. 175.

⁵⁰ Cf. parte III, capítulo 2, p. 237.

conocer «en cierto modo todas las cosas».⁵¹ Por eso en el ámbito práctico el saber que se adquiere mediante la ciencia permite también la comprensión del particular, tal y como afirma explícitamente Aristóteles cuando indica que:

«(...) podrá ocuparse mejor de cada caso individual el médico, el gimnasta, etc., que sepan en general qué es lo que conviene a todos, o a los que reúnen tales condiciones (pues se dice que las ciencias son de lo común, y lo son efectivamente)».⁵²

En efecto, la ciencia permite «ir a lo general y conocerlo en la medida de lo posible»⁵³ porque el conocimiento de las causas posibilita la consideración del particular a la luz del saber general. Es cierto que para curar a Sócrates o a Calias es fundamental tener en cuenta los atributos concretos que les corresponden como individuos particulares, pero el conocimiento de lo que tienen en común con otros e, incluso, el que pueda obtenerse acerca de su naturaleza como seres humanos, capacitará para tratar mejor a su paciente al médico que aúne ciencia y experiencia.⁵⁴

En este sentido conviene tener en cuenta también que, aunque lo que define a la virtud intelectual de la prudencia frente a la ciencia es su capacidad para conocer lo particular,⁵⁵ esto no quiere decir que la φρόνησις constituya un saber restringido únicamente al momento o limitado a las circunstancias concretas sin ninguna otra consideración.⁵⁶ En efecto, Aristóteles hace referencia explícitamente en algunos textos⁵⁷ al papel que el conocimiento universal desempeña en la prudencia, lo que ha sido destacado por varios intérpretes.⁵⁸ Como se ha visto ya, la experiencia dota al prudente de una perspectiva global que le puede servir de guía en las diferentes circunstancias particulares. Por esta razón Aristóteles afirma que la buena

⁵¹ «οἷδέ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα» *Metaph.* I 2, 982a 23. Como señala Calvo en su edición, el adverbio ‘πως’ indica aquí que el conocimiento de las cosas al que se refiere Aristóteles es «en tanto que conectadas con lo universal, lo cual implica que no las conoce ni en sus detalles particulares ni actualmente, sino solo virtualmente». Cf. Aubenque, 2008, p. 182.

⁵² «ἀλλ’ ἐπιμεληθεῖη μὲν [ἄν] ἄριστα καθ’ ἕν καὶ ἰατρὸς καὶ γυμναστῆς καὶ πᾶς ἄλλος ὁ καθόλου εἰδώς, τί πᾶσιν ἢ τοῖς τοιοῖσδι (τοῦ κινουῦ γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι λέγονται τε καὶ εἰσίν)» *EN X 9*, 1180b 13-16.

⁵³ «ἐπὶ τὸ καθόλου βαριστεόν εἶναι δόξειεν ἄν, κακεῖνο γνωριστεόν ὡς ἐνδέχεται» *EN X 9*, 1180b 20-23.

⁵⁴ Cf. Yarza, 2001, p. 22; Aubenque, 2011, p. 153; Moss, 2012, p. 229.

⁵⁵ Berti, 1989, p. 145.

⁵⁶ Devereux, 1986, p. 489.

⁵⁷ «Tampoco versa la prudencia exclusivamente sobre lo universal, sino que tiene que conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular» (οὐδ’ ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ τὰ καθ’ ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γὰρ, ἡ δὲ πράξις περὶ τὰ καθ’ ἕκαστα) *EN VI 7*, 1141b 14-16.

⁵⁸ La importancia de los elementos universales en el conocimiento del prudente también sirve a quienes defienden una interpretación intelectualista de la φρόνησις (Gauthier) y es base de la lectura intuicionista (Conderana, Rabinoff, Varela) que defiende que su objeto incluye también la aprehensión de los fines (Gill 2015, p. 105).

deliberación del prudente identifica lo que es bueno no en sentido parcial (οὐ κατὰ μέρος), sino «para vivir bien en general» (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως),⁵⁹ puesto que la φρόνησις no se ocupa solo de los elementos particulares referidos a la acción, sino que implica también un conocimiento de lo que constituye la vida buena en general,⁶⁰ de los principios que deben guiar la acción y de los fines globales que no se refieren solo a la circunstancia concreta.⁶¹ La prudencia supone, así, la capacidad de discernir lo universal en lo particular y de reconocer las situaciones concretas como casos de tipos más generales.⁶² Además, a pesar de que «se llama prudente al que puede examinar bien todo lo que se refiere a sí mismo»,⁶³ la perspectiva del φρόνιμος no tiene en cuenta solo el bien individual, sino también el bien común de la πόλις.⁶⁴

La importancia que los aspectos universales desempeñan en el juicio del prudente no puede llevar, sin embargo, a considerar que se trata del mismo tipo de conocimiento que el que proporciona la ciencia práctica,⁶⁵ puesto que la φρόνησις no consiste propiamente en el conocimiento de las causas ni supone una investigación acerca de los elementos universales de la conducta humana.⁶⁶ Sin embargo, reconocer que también desde el punto de vista práctico el conocimiento universal es valioso pone de manifiesto que la ética no debe necesariamente renunciar a su τέλος práctico por ser una ἐπιστήμη. En efecto, esta ciencia puede aportar una perspectiva general sobre los bienes, las virtudes y la acción humana que no tiene la prudencia,⁶⁷ ya que «lo universal tiene el mérito de que indica la causa».⁶⁸

Conocimiento de las causas, justificación y clarificación

La ciencia se diferencia así de la prudencia en que tiene por objeto lo universal (καθόλου) de los principios (ἀρχαί) y las causas (αἴτια).⁶⁹ En concreto, la ética consiste en la investigación de la causa por la que los bienes son tales⁷⁰ y ofrece una explicación que muestra por qué la

⁵⁹ EN VI 5, 1139b 24-27. Cf. Aubenque, 2010, p. 95.

⁶⁰ Sorabji, 1980, p. 206; Berti, 1990, p. 56.

⁶¹ Broadie, 1991, p. 247; Wieland, 1999, p. 231; Irwin, 2000, p. 125; Yarza, 2001, p. 30; Varela, 2013, p. 24.

⁶² Berti, 1998, p. 145; Varela, 2013, p. 238.

⁶³ «τὰ γὰρ περὶ αὐτὸ ἕκαστα τὸ εὖ θεωροῦν φησὶν εἶναι φρόνιμον» EN VI 7, 1141a 25-26.

⁶⁴ Cf. Berti, 2012, p. 15.

⁶⁵ Cf. Anagnostopoulos, 1994, p. 82.

⁶⁶ Cf. Devereux, 1986, p. 490; Allen, 2015, p. 59.

⁶⁷ En contra de esta posición puede verse Moss, 2012, p. 185.

⁶⁸ «τὸ δὲ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον». *An. post.* 31, 88a 5-6.

⁶⁹ *Pol.* VII 2, 1302a 16-20.

⁷⁰ EN I 4, 1095a 27-28.

felicidad es el fin último o porqué ciertas disposiciones son virtudes. Es su capacidad para proporcionar el porqué lo que ha sido identificado por varios intérpretes como su rasgo esencial y señalado como la fuente de su utilidad específica.⁷¹ En efecto, esta investigación de las causas proporciona una justificación⁷² que puede determinar las condiciones generales de la acción buena⁷³ y aportar una fundamentación a la práctica.⁷⁴ Como ha señalado Scott,⁷⁵ la reflexión acerca de las causas en cuestiones morales puede aportar una explicación para las creencias morales «pre-teóricas» que, aunque aceptadas, carecen de una justificación propiamente dicha. En este sentido Broadie⁷⁶ distingue entre, por una parte, la aceptación que tienen los valores cuando se produce sin haber reflexionado previamente sobre su fundamento y, por otra parte, la que es consecuencia de una investigación acerca de su justificación. A su juicio, es esta segunda la que garantiza que se valoren «del modo en que deben ser valorados»⁷⁷ y lo que explica la importancia que tiene la reflexión en el ámbito moral. Broadie pone un ejemplo que puede ilustrar con mayor claridad en qué sentido se produce este fenómeno: de acuerdo con Aristóteles, el conocimiento de que el placer es un bien se tiene gracias a la experiencia, pero la reflexión ética proporciona una explicación que muestra que el valor del placer depende de la actividad de la que se deriva, y este conocimiento permite reevaluar la noción de lo placentero como algo bueno.

Así pues, aunque para aquel que quiere llevar una dieta saludable es más importante, desde el punto de vista práctico, saber mediante la experiencia que debe comer carne de ave que conocer mediante la ciencia la causa que explica el porqué,⁷⁸ el conocimiento de que los alimentos ligeros son sanos proporciona también un criterio general que permite diferenciar lo saludable de lo que no lo es. A la hora de dirigir su acción, el agente siempre necesita juzgar el tipo concreto de alimento del que se trata, así como la cantidad específica y el momento de la ingesta, pero podrá alimentarse mejor aquel que sabe, además, que comer carne de ave es saludable porque es un alimento ligero, puesto que su conocimiento no solo se aplica a este caso concreto.

⁷¹ Anagnostopoulos, 1991, p. 54; Nussbaum, 2000, p. 240; Bodéüs, 2002, p. 177; Radoilska, 2007, p. 176.

⁷² Henry y Nielsen, 2015, p. 9; Burnyeat, 1980, p. 72.

⁷³ Granger, 1976, p. 334.

⁷⁴ Berti, 1989, p. 125; Irwin, 2000, p. 127.

⁷⁵ Scott, 2015, p. 175.

⁷⁶ Broadie, 1991, p. 54.

⁷⁷ Broadie, 1991, p. 23.

⁷⁸ *EN VI 7*, 1141b 17-20.

Clarificación

La ética así entendida consistirá en una ἐπιστήμη que es capaz de mostrar la verdad⁷⁹ y suministrar una fundamentación a las prácticas morales, proporcionando esa claridad que, como se ha mostrado ya, no siempre se encuentra al nivel del conocimiento del qué. Frente a la «oscuridad»⁸⁰ del saber que procede de la experiencia, la argumentación racional y la investigación de las causas podrían arrojar luz⁸¹ sobre aquellas cuestiones prácticas que presentan dificultades por ignorancia (ἄγνοια)⁸² o debido a que los seres humanos no siempre están de acuerdo (ἀμφισβητέω) respecto de, por ejemplo, en qué consiste la felicidad.⁸³

En este sentido, la importancia de la ética puede relacionarse también con la tarea filosófica de esclarecimiento de los ἔνδοξα⁸⁴ a la que se hizo referencia en la segunda parte de esta investigación. Además, los problemas derivados de la ambigüedad, el reconocimiento de posibles contradicciones y la confrontación con dilemas morales no tienen su origen exclusivamente en la diversidad presente en las opiniones compartidas, sino que incluso un mismo individuo puede sostener diferentes puntos de vista respecto de lo que es conveniente hacer.⁸⁵ Por eso autores como Nussbaum⁸⁶ han destacado también que la función clarificadora de la ética puede permitir, al que ya está encaminado hacia ciertos bienes, analizar su propia circunstancia críticamente y alcanzar así una noción más clara y articulada acerca de la vida buena. Como ha indicado también Vigo, la reflexión y el «esclarecimiento cognitivo» que produce la filosofía moral puede «dotar al obrar de una mayor autotransparencia respecto de su propia estructura, su propio objetivo y sus propias motivaciones».⁸⁷

La utilidad del conocimiento de las causas y el esclarecimiento que conlleva a la hora de considerar los casos particulares también se ha relacionado con el problema de las excepciones que pueden encontrar las reglas generales que ha mostrado el análisis de la virtud de la equidad, ya que, desde este punto de vista, contar con la fundamentación de la regla facilita también la posibilidad de identificar aquellos casos en que están justificadas estas excepciones.⁸⁸

⁷⁹ Berti, 1993, p. 439.

⁸⁰ Reeve, 1992, p. 39.

⁸¹ Broadie (1991, p. 19) habla en este sentido de que la reflexión filosófica produce «ethical illumination», y también Varela (2013, p. 108) se refiere a la «ilustración» que produce la ética respecto de la prudencia.

⁸² EN I 4, 1095a 25-26.

⁸³ *Ib.* I 4, 1094b 20-23.

⁸⁴ Cf. Allan, 1970, p. 123; Reeve, 1992, p. 189.

⁸⁵ EN I 4, 1095a 23-25.

⁸⁶ Nussbaum, 1994, pp. 56 y ss.

⁸⁷ Vigo, 2002, p. 398.

⁸⁸ Nussbaum, 2000, p. 238; Henry y Nielsen, 2015, pp. 10-11.

Así pues, para el que ya ha adquirido ciertos hábitos, la investigación ética puede dar lugar a una mejor comprensión acerca de en qué consiste actuar bien⁸⁹ porque permite la adquisición de un conocimiento general que supone también conocer con mayor claridad los casos particulares.

Conocimiento de los fines y orientación de la acción

Un elemento clave a la hora de considerar la utilidad de la ética es el hecho de que se trata de una ciencia que tiene por objeto los fines de la acción.⁹⁰ En efecto, Aristóteles se refiere al filósofo que investiga la ética y la política como «el arquitecto del fin, mirando al cual decimos de cada cosa que es buena o mala en sentido absoluto».⁹¹ El carácter estocástico del conocimiento práctico al que ya se ha hecho referencia explica que el saber fundamentado y justificado acerca de los fines afecte también al plano de la acción concreta ya que, como ha señalado Nielsen,⁹² al igual que el médico tiene que conocer en qué consiste la salud para poder practicar bien la medicina, también saber qué constituye la verdadera felicidad permitirá acertar mejor en el blanco. Así parece indicarlo el propio Aristóteles cuando, comparando al agente con un arquero, se pregunta acerca de la influencia sobre la propia vida que puede tener el conocimiento del fin último de la πράξις, que no es otro que lo bueno y lo mejor (τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον).⁹³

Teniendo en cuenta lo que se ha señalado anteriormente, puede concluirse que la reflexión filosófica que ofrece la ética puede ser útil para la acción por proporcionar una «visión más clara del objetivo perseguido»,⁹⁴ facilitando así su consecución y justificando la necesidad de esta investigación y también su carácter práctico.⁹⁵ Esto quiere decir que, aunque la ética no debe confundirse con la prudencia, también puede orientar la πράξις porque, aunque no ofrezca

⁸⁹ Burnyeat, 1980, p. 81.

⁹⁰ Este aspecto ha sido puesto de manifiesto por diversos intérpretes: Bodéüs, 1982, p. 18; Reeve, 1992, p. 189; Berti, 1993, pp. 446-7; Nussbaum, 1994, p. 60; Leibowitz, 2013, p. 139.

⁹¹ «οὗτος γὰρ τοῦ τέλους ἀρχιτέκτων, πρὸς ὃ βλέποντες ἕκαστον τὸ μὲν κακὸν τὸ δ' ἀγαθὸν ἀπλῶς λέγομεν» *EN* VII 11, 1152b 1-3.

⁹² Nielsen, 2015, p. 40.

⁹³ «Y así, ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro?» (ἄρ' οὐὶν καὶ πρὸς τὸν βίον ἢ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνομεν τοῦ δέοντος;) *EN* I 2, 1094a 22-24.

⁹⁴ Nussbaum, 1994, p. 60.

⁹⁵ «(...) we do go after ethical and political goodness by pursuing the intellectual study of ethics – because through the intellectual scrutiny of our ends we get a clearer vision of what pertains to the end, that is, of the constituents of the good human life and how they stand to one another» Nussbaum, 1994, p. 71.

un conjunto de reglas precisas que guíen las acciones concretas,⁹⁶ se trata de una disciplina que presenta una reflexión sobre «cómo debemos vivir nuestras vidas»⁹⁷ y una determinada visión acerca de en qué consiste la virtud, la vida buena y la felicidad del ser humano.⁹⁸ Sin duda, una adecuada concepción del fin último al que se debe aspirar para alcanzar una vida plena y feliz puede orientar y fijar el rumbo de la conducta y, por tanto, dirigir y encaminar las acciones.⁹⁹

La repercusión que la reflexión filosófica puede tener en la práctica concreta se explica también por la propia concepción aristotélica de deliberación, ya que esta no puede entenderse como un proceso guiado ciegamente por el deseo, sino que está dirigido por ideas generales acerca de lo bueno que permiten interpretar las situaciones particulares. En efecto, tal y como se ha indicado ya, la prudencia no implica únicamente una capacidad perceptiva, sino, sobre todo, discernimiento, puesto que supone la evaluación de los medios en función de los fines que se persiguen. De este modo, la visión que el agente tiene sobre lo particular cuando delibera también se ve afectada por su consideración general acerca de en qué consiste la felicidad humana. Por eso la investigación ética, aun siendo un conocimiento que tiene por objeto lo universal, también puede afectar el modo en que los agentes juzgan las acciones particulares. Así, aunque el prudente no es necesariamente un filósofo, tampoco su razonamiento se limita a la mera situación concreta, sino que «el que delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre».¹⁰⁰

Estas son las razones que explican que conocer de manera clara y fundamentada en qué consiste el bien práctico ἀπλῶς implique también la capacidad de deliberar mejor.¹⁰¹ A la hora de valorar la utilidad práctica que Aristóteles asigna a la ética es necesario tener también en consideración que los requisitos que debe cumplir el estudiante, y a los que ya se ha hecho

⁹⁶ Leibowitz (2013, p. 138), sin embargo, ha defendido que el carácter práctico de la ética también puede entenderse en términos de la acción concreta porque es un conocimiento que permite identificar el modo en que se llevan a cabo las buenas acciones.

⁹⁷ Kraut, 2006, p. 33.

⁹⁸ Irwin, 2000, p. 116.

⁹⁹ En esta línea señala Lledó (1994, p. 195) que «la tensión del que apunta a un blanco, del arquero que sabe dónde envía la flecha, repercute en la vida. El conocimiento (*gnôsis autoû*) que no se proyecta inútilmente en el infinito de una posible cadena de bienes parciales y sin contexto, tiene ‘un gran peso en la vida’. Un saber, pues, práctico, una filosofía práctica cuya esencia es conocer el límite de sentido y finalidad de cualquier propuesta teórica. Ello da fuerzas para la vida, o sea, inserta en el ámbito general del desarrollo humano la esencial pero limitada empresa del saber».

¹⁰⁰ «ὁ δ' ἀπλῶς εὐβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπου τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν» EN VI 7, 1141b 12-14.

¹⁰¹ La importancia que el conocimiento filosófico que proporciona la ética puede tener en la deliberación ha sido puesta de manifiesto por varios investigadores: Nussbaum, 1978, p. 198; Nielsen, 2015, p. 46; Karbowski, 2019, p. 60.

referencia, implican la habituación del deseo a perseguir como fin lo que la razón determina que es bueno y noble. De este modo, el conocimiento que pueda adquirirse acerca de los bienes humanos en general tendrá también una repercusión en el tipo de objetos de deseo racional que se presentan ante los agentes así habituados.¹⁰²

A quién está dirigida la ciencia práctica

Esta última cuestión, sin embargo, ha dado lugar al problema de interpretar a quién está dirigida la investigación que puede encontrarse en la *Ética Nicomáquea*. Aristóteles afirma que se trata de un conocimiento que puede ser de utilidad para aquellos que «investigan acerca de la virtud»,¹⁰³ lo cual se ha entendido por algunos investigadores como una referencia que puede aplicarse a los ciudadanos individuales¹⁰⁴ y a los seres humanos en general como agentes.¹⁰⁵ El problema que presenta esta interpretación es que no parece que todos los ciudadanos cumplan con los requisitos que se exigen para el estudio de esta disciplina a los que ya se ha hecho referencia. De hecho, en algunos textos¹⁰⁶ Aristóteles afirma que la mayoría sostiene ideas equivocadas acerca del bien, lo que supondría que no pueden ser los receptores adecuados para estas lecciones.¹⁰⁷ Por esa razón se ha sostenido que la obra aristotélica se dirige, fundamentalmente, no a los ciudadanos en general, sino a los encargados de elaborar las leyes de la ciudad¹⁰⁸ y a los hombres de estado¹⁰⁹ o con responsabilidad educativa,¹¹⁰ a los que sí sería posible exigir el cumplimiento de los requisitos mencionados.

Así parecen probarlo algunos textos en los que se encuentra una referencia explícita a los legisladores (νομοθέτης),¹¹¹ de los cuales se afirma que tienen como función la buena ordenación de la ciudad, entendiendo por esta aquella que permite a la πόλις alcanzar su τέλος: vivir bien. Además, algunos investigadores¹¹² han considerado también la posibilidad de que

¹⁰² En este sentido Burnyeat (1980, p. 81) se refiere a la capacidad de la ética para proporcionar «new and more reflective motivation for virtuous conduct».

¹⁰³ «τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦσι» *EN* III 1, 1109b 33-34.

¹⁰⁴ Wiggins, 2012, p. 98; Scott, 2015, p. 114.

¹⁰⁵ Bodéüs, 1982, p. 128.

¹⁰⁶ *EN* I 4, 1095a 18-24. Se trata de una cuestión que ha tratado Devereux (2015, p. 146).

¹⁰⁷ Cf. Aubenque, 2010, p. 102.

¹⁰⁸ Bodéüs, 1982, p. 79; Broadie, 1991, p. 203; Berti, 2012a, p.18; Nielsen, 2015, p. 32; Karbowski, 2019, p. 161.

¹⁰⁹ Wiggins, 2012, p. 98.

¹¹⁰ Allan, 1970, p. 123.

¹¹¹ *EN* III 1, 1109b 32.

¹¹² Reeve, 1992, p. 189; Berti, 1993, p. 456; 2012, pp. 17-18; Varela, 2013, p. 92; Scott, 2015, p. 109; Nielsen, 2015, p. 34.

la ética no esté dirigida directamente a los legisladores y políticos sino a los discípulos de la propia escuela de Aristóteles que, posteriormente, podrían asesorar a los políticos.¹¹³ A favor de esta última interpretación puede argüirse el hecho de que la investigación aristotélica se caracteriza por la importancia de los argumentos filosóficos, lo que supone una cierta familiaridad con esta disciplina.¹¹⁴

Es necesario tener en consideración también una peculiaridad que señala Aristóteles respecto de la política y que la diferencia de otras disciplinas y técnicas¹¹⁵ como la medicina: en este caso no son los mismos los que dicen enseñarla y los que la ejercen. Los que se presentan a sí mismos como profesores (*παραδιδόντες*) en este ámbito, aunque de hecho estén muy lejos de serlo, son los sofistas,¹¹⁶ mientras que los que practican la actividad (*ἐνεργοῦντες*) son los políticos (*οἱ πολιτευόμενοι*).¹¹⁷ Así, Aristóteles afirma que es manifiesto que en el campo de la política los que ejercen no son los mismos que los que escriben o enseñan acerca de estas cuestiones,¹¹⁸ y que, además parece que este ejercicio se produce gracias a una cierta capacidad y a la experiencia, y no a la reflexión y el pensamiento,¹¹⁹ razón por la cual para la política es más necesaria la experiencia que la teoría:

«(...) la experiencia parece contribuir a ella no poco; de no ser así, los hombres no llegarían a ser políticos por la costumbre de la política, y por esta razón los que aspiran a saber de política parecen necesitar, además, experiencia».¹²⁰

El político que ejerce llega a serlo, por tanto, a través de la habituación y la experiencia

¹¹³ En este sentido podría considerarse que estos filósofos que conocen la ciencia práctica se diferencian de esos sofistas a los que hace referencia Aristóteles afirmando que ni forman parte de los que gobiernan (*οἱ πολιτευόμενοι*) ni tampoco enseñan realmente la política porque, aunque afirmen que lo hacen, «no saben ni de qué índole es (*ποιόν τι*), ni sobre qué clases de cuestiones versa (*περὶ ποῖα*)» (*EN X 9, 1181a 13-18*).

¹¹⁴ Scott, 2015, p. 140.

¹¹⁵ *EN X 9, 1180b29-1181b 24*.

¹¹⁶ *EN X 9, 1181a 13*. Broadie y Rowe en su comentario (*ad locum*) consideran que la expresión hace aquí referencia a los maestros de retórica atenienses y, especialmente, a Isócrates.

¹¹⁷ Este participio de presente del verbo ‘*πολιτεύω*’ (administrar el Estado y gobernar) es traducido como ‘hombres de Estado’ por parte de Araujo y Marías. Otros traductores prefieren hacer referencia a la acción que realizan traduciendo como ‘i governanti’ (Natali) o ‘ceux qui gouvernent la cité’ (Tricot). En este caso consideramos que la traducción más clara es la de ‘políticos’, siguiendo, por una parte, a Broadie y Rowe que vierten al inglés el término como ‘the politicians’ y, por otra, a Gauthier y Jolif que se decantan por ‘les politiciens’. Berti (2012, p. 12) considera que los que llevan a cabo la *práxis* política son los legisladores.

¹¹⁸ «οὔτε γὰρ γράφοντες οὔτε λέγοντες περὶ τῶν τοιούτων φαίνονται» *EN X 9, 1181a 3-4*.

¹¹⁹ «οἱ δόξαιεν ἂν δυνάμει τινὶ τοῦτο πράττειν καὶ ἐμπειρία μᾶλλον ἢ διανοία» *EN X 9, 1181a 1-3*. En este texto algunos traductores interpretan que ‘*δύναμις*’ hace aquí referencia a una ‘capacidad natural’ (Araujo y Marías; Broadie y Rowe). Consideramos, sin embargo, que en este caso es innecesario añadir este adjetivo y, siguiendo a Natali y Gauthier, es suficiente con traducir por ‘capacidad’.

¹²⁰ «οὐ μὴν μικρόν γε ἔοικεν ἢ ἐμπειρία συμβάλλεσθαι· οὐδὲ γὰρ ἐγίνοντ’ ἂν διὰ τῆς πολιτικῆς συνηθείας πολιτικοί· διὸ τοῖς ἐφιεμένοις περὶ πολιτικῆς εἰδέναι προσδεῖν ἔοικεν ἐμπειρίας» *EN X 9, 1181a 9-12*.

(διὰ τῆς πολιτικῆς συνηθείας), puesto que necesita desarrollar un juicio entrenado en el discernimiento del particular (περὶ ἕκαστα), los medios y el cómo (δι' ὧν ἢ πῶς) y también en el reconocimiento de la cualidad o el tipo que corresponde a la situación (ποῖα ποίσις).¹²¹ Solo aquellos que tienen experiencia en la práctica política pueden juzgar con precisión, mientras que los inexpertos «tienen que darse con contentos con que no se les escape si la obra está bien o mal hecha».¹²² De nuevo se encuentra aquí la tesis de la prioridad que el entrenamiento y la experiencia tienen para la adquisición del conocimiento práctico y la afirmación de que el estudio del universal solo es útil para el que ya es capaz de juzgar los casos particulares y, además, cuenta con un cierto hábito. Pero para aquellos que sí cuenten con estos requisitos, el estudio de la ciencia puede ser de gran valor, sobre todo, en lo que respecta a la función legislativa del político.

Ética, política y legislación

La relación entre ética, política y legislación tal y como se presenta en los textos aristotélicos ha sido estudiada por varios investigadores.¹²³ Anteriormente se ha hecho referencia a la estrecha vinculación entre ética y política, por lo que ahora es necesario considerar el vínculo con la legislación. Esta es para Aristóteles una parte (μόριον) de la política,¹²⁴ disciplina que busca el establecimiento de la mejor comunidad política (κοινωνία πολιτική) y la mejor forma de gobierno (πολιτεία), es decir, aquella que permite a los ciudadanos llevar una vida feliz.¹²⁵

La buena ciudad, por lo tanto, es la que posibilita la vida buena y está compuesta por ciudadanos buenos, razón por la cual se afirma que la política «pone el mayor cuidado en dotar a los ciudadanos de cierto carácter y hacerlos buenos y capaces de acciones nobles».¹²⁶ El medio mediante el cual el político puede cumplir este cometido es el establecimiento de buenas leyes, ya que Aristóteles considera que son el instrumento adecuado para fijar y reforzar la

¹²¹ «(...) los que tienen experiencia en una esfera de cosas juzgan rectamente de las obras correspondientes y entienden por qué medios y cómo se llevan a cabo, y qué elementos armonizan con qué otros» (οἱ γὰρ ἔμπειροι περὶ ἕκαστα κρίνουσιν ὀρθῶς τὰ ἔργα, καὶ δι' ὧν ἢ πῶς ἐπιτελεῖται συνιᾶσιν, καὶ ποῖα ποίσις συνᾶδει) *EN X 9*, 1181a 19-21.

¹²² «τὸ μὴ διαλανθάνειν εἰ εὖ ἢ κακῶς πεποιήται τὸ ἔργον» *EN X 9*, 1181a 22-23.

¹²³ Berti, 1989, p. 116; Karbowski, 2019, pp. 158-9.

¹²⁴ *EN X 9*, 1181a 31-32.

¹²⁵ *Pol. IV 2*, 1324a 23 y ss.

¹²⁶ «αὕτη δπε ολείστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται τοῦ ποιούς τινας καὶ ἀγαθοὺς τοὺς πολίτας ποιῆσαι καὶ πρακτικοὺς τῶν καλῶν» *EN I 9*, 1099b 30-32.

conducta al inculcar hábitos y costumbres a los ciudadanos.¹²⁷ Así, tal y como han destacado varios investigadores,¹²⁸ el planteamiento aristotélico asigna un gran valor pedagógico a la ley al considerar que es una herramienta esencial para la buena educación (ἡ ὀρθὴ παιδεία)¹²⁹ y que puede dar lugar a una suerte de «ética colectiva».¹³⁰ En efecto, se entiende que la ley tiene como función regir y ordenar las relaciones humanas, lo que conlleva el establecimiento de ciertas costumbres sociales y el consecuente desarrollo de hábitos,¹³¹ por lo que supone una forma de educación social.¹³²

Es esta teoría de la función pedagógica de la ley la que explica que para Aristóteles el político pueda cumplir su función propia, sobre todo, a través de su papel como legislador,¹³³ puesto que es a través de las leyes como puede modificar el régimen de vida que seguirán los ciudadanos¹³⁴ y también corregir los problemas que existen en la ciudad.¹³⁵ Así, la tarea educativa del νομοθετικός para con los ciudadanos se parece a la del padre para con el hijo,¹³⁶ puesto que se realiza a través de la administración de premios y castigos,¹³⁷ ya que estos son los medios adecuados por servirse del placer y el dolor «como de un timón» mediante el cual puede dirigirse la educación del deseo:

«(...) los educadores se sirven del placer y del dolor como de un timón para dirigir a la infancia. Parece también que es de la máxima importancia para la virtud moral hallar gusto

¹²⁷ «(...) los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir costumbres» (οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοῦς) *EN* II 1, 1103b 3-4.

¹²⁸ Allan, 1970, p. 123; Bodéüs, 1982, p. 117; Nussbaum, 1986, p. 304; Karbowski, 2019, p. 160.

¹²⁹ *EN* II 3, 1104b 13.

¹³⁰ Berti, 2012, p. 14.

¹³¹ Un ejemplo de este tipo de educación cívica mediante la habituación que produce la ley puede encontrarse en el libro III de la *Ética Nicomáquea* cuando, en el análisis de la virtud de la valentía, Aristóteles hace referencia al valor cívico (ἡ πολιτικὴ ἀνδρεία) afirmando que «los ciudadanos parecen soportar los peligros por causa de los castigos establecidos por las leyes, las censuras y los honores, y por esta razón parecen ser los más valientes los de aquellas ciudades en las cuales los cobardes son deshonrados y los valientes honrados» *EN* III 8, 1116a 17-21.

¹³² Cf. Bodéüs, 1982, p. 18.

¹³³ «(...) el que quiera, mediante su cuidado, hacer mejores a otros, sean muchos o pocos, ha de procurar hacerse legislador, si es que nos hacemos buenos mediante las leyes» (τάχα δὲ καὶ τῷ βουλομένῳ δι' ἐπιμελείας βελτίους ποιεῖν, εἴτε πολλοὺς εἴτ' ὀλίγους, νομοθετικῶ πειρατέον γενέσθαι, εἰ διὰ νόμων ἀγαθοὶ γενοίμεθ' ἂν) *EN* X 9, 1180b 23-26.

¹³⁴ *Pol.* VI 1, 1288b 37-1289a 5.

¹³⁵ *Ib.* VI 1, 1289a 5-7.

¹³⁶ Aristóteles afirma que es mejor que sea la propia ciudad la que se ocupe de la educación de los ciudadanos, pero también hace referencia a la importancia de la educación de los padres sobre los hijos por posibilitar una mayor adaptación al individuo particular (*EN* X 9, 1180b 7-13).

¹³⁷ «De esto parecen dar testimonio tanto cada uno en particular como los propios legisladores: efectivamente, imponen castigos y represalias a todos los que han cometido malas acciones sin haber sido llevados por la fuerza o por una ignorancia de la que ellos mismos no son responsables, y en cambio honran a los que hacen el bien, para estimular a éstos e impedir obrar a los otros» «τούτοις δ' ἔοικε μαρτυρεῖσθαι καὶ ἰδίᾳ ὑφ' ἐκάστων καὶ ὑπ' αὐτῶν τῶν νομοθετῶν· κολάζουσι γὰρ καὶ τιμωροῦνται τοὺς δρῶντας μοχθηρά, ὅσοι μὴ βία ἢ δι' ἄγνοιαν ἤσ μὴ αὐτοὶ αἴτιοι, τοὺς δὲ τὰ καλὰ πράττοντας τιμῶσιν, ὡς τοὺς μὲν προτρέψοντες τοὺς δὲ κωλύσοντες» *EN* III 5, 1113b 21-26.

en aquello en que debe hallarse y odiar lo que se debe odiar; porque esto dura toda la vida, y tiene importancia y fuerza para la virtud y también para la felicidad».¹³⁸

A la hora de interpretar la tarea que Aristóteles asigna al legislador conviene tener en cuenta, sin embargo, la diferencia que se establece al comienzo de la *Retórica* entre el legislador y el juez. Del primero afirma Aristóteles, por una parte, que trata sobre lo futuro y lo universal y, por otra, que se caracteriza por el hecho de que tiene tiempo para pensar, lo que implica que puede determinar con mayor facilidad qué es lo justo. El juez, sin embargo, debe deliberar rápidamente acerca de lo presente y lo concreto, por lo que le resulta más difícil discriminar la justicia y, además, Aristóteles sostiene que el placer y el pesar pueden oscurecer su juicio acerca de lo que es justo o injusto en mayor medida que en el caso del primero. La tarea de un buen legislador se refleja en la elaboración de leyes bien elaboradas, pero estas solo son capaces de determinar el cauce de acción correcto «hasta donde es posible».¹³⁹ Como se ha visto ya, y debido a la distancia que separa la universalidad fija de la ley de la particularidad siempre variable del caso, esta tarea debe ser completada por la equidad del juez, puesto que es él quien puede juzgar «sobre si sucedió o no sucedió, o si acontecerá o no acontecerá, o si existe o no existe, de esto es preciso que se hagan cargo los que juzgan, pues no cabe que lo prevea el legislador».¹⁴⁰

Por eso para el político la experiencia y el hábito tienen un valor fundamental, puesto que la habilidad práctica no puede adquirirse mediante el estudio de escritos o libros (σύγγραμμα)¹⁴¹ y, por tanto, la investigación que lleva a cabo la ἐπιστήμη¹⁴² resultara útil (εὐχρηστος) solo a aquellos que ya tienen experiencia. A estos, sin embargo, el estudio de en qué consiste cada régimen político y cuáles son las causas por las que unas ciudades están bien gobernadas y otras no¹⁴³ puede permitirles establecer mejor el tipo de leyes y costumbres

¹³⁸ «παιδεύουσι τοὺς νέους οἰκίζοντες ἡδονῇ καὶ λύπῃ· δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἠθους ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ. διατείνει γὰρ ταῦτα διὰ παντός τοῦ βίου, ῥοπήν ἔχοντα καὶ δύναμιν πρὸς ἀρετὴν τε καὶ τὸν εὐδαίμονα βίον» *EN X 1*, 1172a 20- 25.

¹³⁹ *Rhet.* I 1, 1354a 31.

¹⁴⁰ «περὶ δὲ τοῦ γεγονέναι ἢ μὴ γεγονέναι, ἢ ἔσσεσθαι ἢ μὴ ἔσσεσθαι, ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀνάγκη ἐπὶ τοῖς κριταῖς καταλείπειν· οὐ γὰρ δυνατὸν ταῦτα τὸν νομοθέτην προῖδεῖν» *Rhet.* I 1, 1354b 13-16.

¹⁴¹ *EN X 9*, 1181b 2-3.

¹⁴² En efecto Aristóteles afirma que su estudio «parece ser útil para los experimentados e inútil para los ignorantes» (ταῦτα δὲ τοῖς μὲν ἐμπείροις ὠφέλιμα εἶναι δοκεῖ, τοῖς δ' ἀνεπιστήμοσιν ἀχρεῖα) *EN X 9*, 1181b 6-7.

¹⁴³ *EN X 9*, 1181b 16-21.

adecuadas para cada ciudad.¹⁴⁴ Así, el buen legislador (ὁ ἀγαθὸς νομοθέτης)¹⁴⁵ puede beneficiarse del conocimiento universal y justificado de las causas que procede de la ἐπιστήμη que se encuentra en las obras de Aristóteles,¹⁴⁶ razón por la cual aquel que «quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes»¹⁴⁷ se debe ocupar también de estudiar qué es la virtud. En este sentido puede considerarse que la ciencia práctica es la que *legisla* (νομοθετέω) «qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse»¹⁴⁸ y puede proporcionar orientación también a la política.

El carácter arquitectónico de la ciencia práctica

Estas consideraciones muestran que el reconocimiento de la prioridad práctica que tiene el conocimiento cuya excelencia constituye la virtud de la prudencia sobre la ἐπιστήμη no implica la falta de valor de esta última para la dirección de la acción. Un aspecto clave en este sentido es el carácter *arquitectónico* que se asigna a la ciencia práctica. En efecto, Aristóteles se refiere a la investigación que aparece en la *Ética Nicomáquea* describiéndola como la disciplina «principal y eminentemente directiva» (κυριώτατα καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονική).¹⁴⁹ La composición del adjetivo ‘ἀρχιτεκτονικός’ incluye el término ‘ἀρχή’ en el sentido de autoridad, poder o mando, por lo que suele traducirse por ‘rector’ o ‘director’. Referido a un individuo la palabra indica el dominio profesional y el papel de supervisión que lleva a cabo sobre el trabajo de otros, como en el caso de aquel «que sabe dirigir las representaciones dramáticas»¹⁵⁰ o del profesional que es capaz de guiar y coordinar a los obreros manuales. Pero se trata de un término que puede aplicarse también a la técnica y a la ciencia¹⁵¹ para señalar el carácter rector de una disciplina sobre otras también por poder supervisarlas y dirigir las. En

¹⁴⁴ *Ib.* X 9, 1181b 21- 24.

¹⁴⁵ «De modo que al buen legislador y al verdadero político no se les debe ocultar cuál es el régimen mejor en absoluto ni cuál es el mejor dadas las circunstancias, ni un tercero, el fundado en un supuesto previo, pues también debe poder considerar, en un régimen dado, cómo se estableció en un principio, y de qué modo, una vez establecido, podría conservarse más tiempo» (ὥστε τὴν καρτίστην τε ἀπλῶς καὶ τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην οὐ δεῖ λεληθῆναι τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν· ἐτι δὲ τρίτην τὴν ἐξ ὑποθέσεως· δεῖ γὰρ καὶ τὴν δοθεῖσαν δύνασθαι θεωρεῖν, ἐξ ἀρχῆς τε πῶς ἂν γένοιτο, καὶ γενομένη τίνα τρόπον ἂν σώζοιτο πλεῖστον χρόνον) *Pol.* VI 1, 1288b 26-30.

¹⁴⁶ Cf. Berti, 1993, p. 454.

¹⁴⁷ *EN* I 13, 1102a 7-12.

¹⁴⁸ «τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι» *EN* I 2, 1094 b 4-7.

¹⁴⁹ *Ib.* I 2, 1094 a 26-27.

¹⁵⁰ «τοῦ τὴν τοιαύτην ἔχοντος ἀρχιτεκτονικὴν» *Po.* 19, 1456b 10-11.

¹⁵¹ *Metaph.* V 1, 1013a 13-14. También aparece aplicado a la noción de δίανοια en *EE* I 3, 1217a 5-6.

concreto, la noción de ciencia ‘ἀρχιτεκτονική’ en Aristóteles supone la jerarquía entre varias disciplinas en función del fin perseguido.¹⁵² El ejemplo que se encuentra al comienzo de la *Ética Nicomáquea*¹⁵³ es el de la estrategia, técnica a la que se subordina el arte hípico y a este, a su vez, el arte de fabricar frenos y arreos. Lo que proporciona este lugar principal o rector a la estrategia es su fin propio, la victoria, de la que Aristóteles afirma que es «preferible» (αἰρετώτερα) a los fines de las técnicas subordinadas porque estos se persiguen en la medida en que son medios¹⁵⁴ que permiten la adquisición del fin último.

Como ha señalado Aubenque,¹⁵⁵ el adjetivo también aparece en la *Metafísica* para calificar la σοφία, una disciplina teórica, como ciencia rectora. Podría parecer, por tanto, que la afirmación aristotélica que hace de la política la ciencia arquitectónica entra en contradicción con estos textos en los que se otorga esta misma posición a la sabiduría. Sin embargo, como muestra Varela,¹⁵⁶ el carácter rector de la política está claramente delimitado por parte de Aristóteles al orden práctico. Así, el papel directivo que le corresponde a la disciplina política es consecuencia de la posición que ocupan su objeto y su fin, ya que este es el bien supremo para el ciudadano y para la ciudad,¹⁵⁷ pero no puede ser considerado «el más estimado» (τιμιώτατος) absolutamente, ya que «el hombre no es lo mejor del mundo»¹⁵⁸ y «hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que el hombre».¹⁵⁹ La ciencia política no es, por tanto, la más digna de estima (τιμιωτάτη) ni la más preferible (αἰρετωτέρα) en términos absolutos, sino que esta posición le corresponde a la σοφία en virtud de la dignidad que se concede a su ámbito de conocimiento.¹⁶⁰ Es, por tanto, en el plano práctico donde Aristóteles reconoce la posición arquitectónica de su investigación¹⁶¹ y su función respecto de otras disciplinas en el contexto de la πόλις. Por eso la política «es la que establece qué ciencias son necesarias en las

¹⁵² «Y la más dominante de las ciencias, y más dominante que la subordinada, es la que conoce *aquello para lo cual* ha de hacerse cada cosa en particular» (ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετοῦσης, ἢ γινώσκουσα τίνας ἐνεκὲν ἐστὶ πρακτέον ἕκαστον) *Metaph.* I 2, 982b 4-6.

¹⁵³ *EN* I 1, 1094a 4-15.

¹⁵⁴ Cf. Berti, 2012, p. 10.

¹⁵⁵ Aubenque, 2011, p. 138.

¹⁵⁶ Varela, 2013, p. 100.

¹⁵⁷ Cf. Berti, 2012, p. 10; Scott, 2015, p. 106.

¹⁵⁸ «μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρωπός ἐστιν» *EN* VI 7, 1141a 21-22.

¹⁵⁹ «ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θεϊότερα τὴν φύσιν» *EN* VI 7, 1141a 34- 1141b 1.

¹⁶⁰ «(...) y la más digna de estima [de ellas] ha de versar sobre el género más digno de estima. Y es que las ciencias teóricas son, ciertamente, preferibles a las demás, y de las teóricas, ésta [es la preferible]» (καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστήμων αἰρετώτεραι, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν) *Metaph.* VI 1, 1026a 21-23. Cf. *EN* VI 7, 1141a 19-20. Berti, 1997, p. 10.

¹⁶¹ *EN* I 2, 1094 b 4-7.

ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto». ¹⁶²

La relación jerárquica entre las ciencias prácticas ¹⁶³ supone, por tanto, que otras facultades (δύναμεις) que son valiosas y apreciadas (ἐντιμοτάτας), como la estrategia, la retórica y la economía, se subordinan a la política, lo que implica que el fin perseguido por estas depende del τέλος al que aspira (ἐφίεσθαι) la política, es decir, «el bien supremo de entre todos los que pueden realizarse» (ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν). ¹⁶⁴ Este «bien político» (πολιτικὸν ἀγαθόν) es identificado por Aristóteles con la justicia (τὸ δίκαιον) y lo que es conveniente a la comunidad (τὸ κοινῆ συμφέρον), ¹⁶⁵ y es valorado como el «mayor bien» y el «más excelente» (μέγιστον καὶ μάλιστα) ¹⁶⁶ precisamente porque constituye el bien del hombre (τὰνθρώπινον ἀγαθόν). ¹⁶⁷ Así, Aristóteles considera que la ciencia práctica que aparece recogida en sus obras de ética y política tiene una función directiva respecto de otras formas de saber prácticas y puede proporcionar una orientación para estas, ya que «el fin de la política es lo mejor» (τὸ γὰρ τῆς πολιτικῆς τέλος ἄριστον) ¹⁶⁸ y, por tanto, los fines de los saberes que están subordinados serán medios para la consecución de este bien último.

No parece posible, por tanto, interpretar la concepción aristotélica de la ética y la disciplina política como formas de conocimiento puramente teóricas o sin valor práctico. Nadie dudaría de la utilidad que saberes como la estrategia o la economía pueden tener para la dirección de la conducta y, sin embargo, desde la perspectiva aristotélica, estas disciplinas no tienen una finalidad que pueda ser considerada un bien último, es decir, querido por sí mismo, sino que el conocimiento que ofrecen es tenido únicamente como un medio para la consecución de un fin mayor que, este sí, es querido por sí mismo. Si Aristóteles tiene razón cuando afirma que el fin de la política y de la ética es el bien práctico más alto que puede conseguirse, y que de él dependen todos los demás, entonces parece necesario reconocer la importancia que

¹⁶² «τίνας γὰρ εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μανθάνειν καὶ μέχρι τίνος, αὕτη διατάσσει» *EN I 3*, 1094a 28-2094b 2.

¹⁶³ Aristóteles no ofrece un listado exhaustivo de estas ciencias prácticas, pero ya desde Aspasio (6.1, 23-31) se ha considerado que la ciencia política podría dividirse en tres especies: la ética, la economía y la política (Cf. Berti, 2012a p. 12). Se ha discutido, sin embargo, si esta división es propiamente aristotélica. Cf. Varela, 2013, p. 65.

¹⁶⁴ *EN I 4*, 1095a 16-17.

¹⁶⁵ *Pol. III 12*, 1282b 16-18.

¹⁶⁶ *Ib. III 12*, 1282b 15-16.

¹⁶⁷ «(...) puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre» (χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς [πρακτικαῖς] τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὰνθρώπινον ἀγαθόν) *EN I 2*, 1094 b 4-7. Cf. Aubenque, 2011, p. 139.

¹⁶⁸ *EN I 8* 1099b 29-30.

concede a este conocimiento desde el punto de vista práctico. Conocer mediante la demostración de las causas el bien de la comunidad y del ser humano ofrece una orientación clara y justificada a todos los demás saberes prácticos necesarios para el bien de la πόλις y de los ciudadanos,¹⁶⁹ puesto que el conocimiento del fin último es lo que permite al político organizar la ciudad de manera que sea posible llevar el tipo de vida que Aristóteles identifica con la εὐδαιμονία.¹⁷⁰ La ética, por tanto, es una ἐπιστήμη capaz de influenciar las instituciones y las leyes mediante las cuales se organiza la ciudad y la vida de sus ciudadanos,¹⁷¹ y es precisamente por esta razón por la que se persigue este conocimiento, lo que demuestra que la adquisición de la ciencia práctica es de la máxima importancia para la acción y no solo para el propio conocimiento.¹⁷²

Así pues, puede concluirse que, a pesar de que en el ámbito práctico el conocimiento eficaz y capaz de determinar los aspectos particulares y concretos de la acción se adquiere a partir de la práctica, la habituación y la adquisición de experiencia, esto no significa que se trate de un ámbito en el cual la reflexión filosófica no puede desempeñar ningún papel. Al igual que en otros casos en los que, como en la argumentación retórica, es posible alcanzar la habilidad práctica como resultado de la costumbre a que da lugar la disposición habitual (διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἕξεως),¹⁷³ solo la investigación y la reflexión que caracterizan la ἐπιστήμη son capaces de explorar las causas, definiciones y argumentos y, en definitiva, la fundamentación que la pura eficacia práctica no puede proporcionar.¹⁷⁴

La ἐπιστήμη, ciertamente, es para Aristóteles la forma de conocimiento que permite el acceso por excelencia a la verdad, lo que no es indiferente desde el punto de vista práctico, ya que:

«(...) parece, pues, que los argumentos verdaderos son de gran utilidad no solo para el conocimiento, sino también para la vida, porque, como están en armonía con los hechos, se les da crédito, y así mueven a quienes los comprenden a vivir de acuerdo con ellos».¹⁷⁵

¹⁶⁹ Granger, 1976, p. 339.

¹⁷⁰ Scott, 2015, p. 197.

¹⁷¹ Nussbaum, 2000, p. 237.

¹⁷² Cf. Berti, 2012(a), p. 11; Varela, 2013, p. 101.

¹⁷³ *Rhet.* I 1, 1354a 6-7.

¹⁷⁴ «(...) también en estas [materias] cabe señalar un camino. Por tal razón, la causa por la que logran su objetivo tanto los que obran por costumbre como los que lo hacen espontáneamente puede teorizarse; y todos convendrán entonces que tal tarea es propia de un arte» (δηλον ὅτι εἴη ἂν αὐτὰ καὶ ὁδῶ ποιεῖν· δι' ὃ γὰρ ἐπιτυγχάνουσιν οἱ τε διὰ δυνήθειαν καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου τὴν αἰτίαν θεωρεῖν ἐνδέχεται, τὸ δὲ τοιοῦτον ἤδη πάντες ἂν ὁμολογήσαιεν τέχνης ἔργον εἶναι) *Rhet.* I 1, 1354a 8-11.

¹⁷⁵ «εὐοίκασιν οὖν οἱ ἀληθεῖς τῶν λόγων οὐ μόνον πρὸς τὸ εἰδέναι χρησιμώτατοι εἶναι, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν βίον· συνφδοὶ γὰρ ὄντες τοῖς ἔργοις πιστεύονται, διὸ προτρέπονται τοὺς συνιέτας ζῆν κατ' αὐτούς» *EN* X 1, 1172b 4-7.

Así pues, la búsqueda de este conocimiento está motivada por un interés práctico y no solo teórico, puesto que es por el efecto que puede tener su adquisición sobre la práctica por lo que se quiere saber en qué consiste la felicidad del ser humano o cuál es el mejor régimen político para una ciudad. La ciencia, sin embargo, no puede señalar con precisión el modo en que debe actuarse en cada situación, y por eso Aristóteles considera necesario advertir en varias ocasiones acerca del nivel de ἀκρίβεια que puede esperarse de su investigación y los requisitos que son necesarios para que su estudio pueda resultar de utilidad y ser llevado efectivamente a la práctica. Aunque la orientación de la práctica concreta solo pueda establecerse en forma de esbozo o bosquejo desde la ciencia, esto no significa que sea un conocimiento inútil para la práctica o imposible de ser puesto en práctica, sino solo que para esto será necesaria una capacidad racional que no es una ciencia: la prudencia.

La relación entre la ética y la prudencia

Una vez establecida, por una parte, la prioridad práctica de la prudencia y, por otra, la utilidad de la ética para la acción, es necesario tratar de qué modo se relacionan el conocimiento práctico universal (cuya excelencia es una ἐπιστήμη: la ética) y el conocimiento práctico particular (cuya virtud constituye la φρόνησις), ya que esta presenta algunas dificultades. En el capítulo 8 del libro dedicado al estudio de las virtudes intelectuales en la *Ética Nicomáquea*¹⁷⁶ se encuentra un texto especialmente difícil en este sentido. Se trata de un fragmento algo confuso y del que se han presentado diversas lecturas,¹⁷⁷ pero cuya interpretación puede ganar en claridad si se acepta que la intención de Aristóteles consiste en diferenciar dos planos del conocimiento que tiene por objeto el bien del hombre. Así, por una

¹⁷⁶ EN VI 8 1141b 22- 1142a 31. Cf. Varela, 2013, p. 104 y ss.

¹⁷⁷ Por ejemplo, Broadie y Rowe en su comentario defienden que Aristóteles está presentando aquí una analogía entre dos formas en las que se puede presentar una misma disposición: ‘political expertise’ (πολιτική) y ‘wisdom’ (φρόνησις). Lo que permite la analogía es que ambas presentan dos niveles: uno arquitectónico que se lleva a cabo a través de las instituciones cívicas (denominada en el texto ‘legislative expertise’ y ‘architectonic wisdom’), y otro que se ocupa del individuo (‘ground-level’). Según Broadie y Rowe la finalidad de la analogía consistiría en explicar por qué la investigación aristotélica acerca de la φρόνησις se centra fundamentalmente en el nivel particular e individual, puesto que esta puede adquirirse independientemente de la arquitectura y, de hecho, supone la base de la que es necesario partir. Por su parte, Anagnostopoulos (1994, pp. 80-81) considera que en este texto Aristóteles distingue dos tipos de prudencia: por una parte, la que se aplica a las acciones particulares que puede dar lugar también a la práctica política y, por otra, una prudencia que se asimila a la ciencia política en sentido estricto. Scott (2015, p. 109) defiende, sin embargo, que Aristóteles está desarrollando aquí una taxonomía de la φρόνησις que incluiría la ciencia política como una de sus especies. Por su parte, Karbowski (2019, p. 159) sostiene que en este fragmento Aristóteles ofrece una clasificación de la disciplina práctica de primer orden que se ocupa de la gestión de la ciudad y que se denomina aquí πολιτική, siendo su rama principal la legislativa.

parte, se distingue un conocimiento aplicado a la ciudad (περὶ πόλιν), descrito aquí como ‘ἀρχιτεκτονική’ y del cual se mencionan tres especies: la legislación (νομοθετική, νομοθεσία), la economía (οἰκονομία) y la política (πολιτική), de la cual, a su vez, puede distinguirse una forma deliberativa (βουλευτική) y otra judicial (δικαστική).¹⁷⁸ A este saber que atiende los asuntos de la ciudad, Aristóteles contrapone aquí el que se ocupa de uno mismo y del individuo (περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα) y que tiene por objeto lo particular, es práctico y deliberativo y se compara al que tienen los artesanos manuales (οἱ χειροτέχναι).

El problema se encuentra en el hecho de que Aristóteles utiliza en este texto para referirse a ambas formas de conocimiento los términos ‘πολιτική’, que en esta investigación hemos considerado reservado para la ἐπιστήμη πρακτική, y ‘φρόνησις’.¹⁷⁹ Así, por ejemplo, el saber que se ocupa de la ciudad es denominado tanto ‘φρόνησις νομοθετική’¹⁸⁰ como ‘πολιτική’,¹⁸¹ pero Aristóteles también se refiere al conocimiento del individuo con las expresiones ‘πολιτική’¹⁸² y ‘φρόνησις’.¹⁸³ Además, el capítulo comienza con la afirmación de que la πολιτική y la φρόνησις, aunque no son lo mismo (τὸ εἶναι οὐ ταὐτὸν), «coinciden en cuanto a la disposición» (ἢ αὐτὴ μὲν ἕξις).¹⁸⁴ La interpretación de esta frase también ha sido muy discutida por parte de distintos autores,¹⁸⁵ pero quizá la utilización en este texto de los términos ‘política’ y ‘prudencia’ de manera indistinta para designar ambos planos podría explicarse si se tiene en consideración que la figura que representa al prudente por antonomasia es Pericles,¹⁸⁶ es decir, un político.

¹⁷⁸ Esta expresión recuerda también a la clasificación de los discursos que aparece en la *Retórica*.

¹⁷⁹ También Natali en su comentario (*ad locum*) se refiere al origen de esta dificultad interpretativa señalando que se encuentra en el uso por parte de Aristóteles de los mismos términos para designar cosas diferentes.

¹⁸⁰ *EN* VI 8, 1141b 24-25.

¹⁸¹ *Ib.*, 1141b 31-32.

¹⁸² *Ib.*, 1141b 25-26.

¹⁸³ *Ib.*, 1141b 29-31; 1142a 1-2; 1142a 8-9.

¹⁸⁴ *Ib.*, 1141b 23-24.

¹⁸⁵ Así, Cooper (1975, p. 35) defiende que Aristóteles está afirmando que se trata de la misma capacidad pero utilidad de forma diferente, siendo la prudencia la que tiene que ver con la habilidad para juzgar acertadamente acerca del propio bien y el modo de alcanzarlo, mientras que la política consiste en el conocimiento del bien humano a nivel general. Sin embargo, Broadie y Rowe en su comentario (*ad locum*) consideran que esta afirmación aristotélica supone que la definición de la prudencia (*wisdom*) y la política (*political expertise*) no es la misma y, sin embargo, ambas se adquieren como resultado del mismo proceso (Comentario *ad locum*). Reeve (1992, p. 76), por su parte, entiende que Aristóteles se refiere al hecho de que las habilidades y virtudes que permiten alcanzar la εὐδαιμονία son las mismas para el individuo y para la ciudad. Scott (2015, p. 159) afirma que esto ha de querer decir que el mismo estado habitual es capaz de dar lugar a dos funciones diferentes dependiendo de si el individuo se ocupa de su propia vida o de la ciudad. Otra lectura es la que ofrece Olfert (2017, p. 58), quien interpreta que lo que Aristóteles afirma aquí es que tanto la política como la prudencia son dos actividades que tienen el mismo origen: la misma disposición racional aprendida.

¹⁸⁶ *EN* VI 5, 1140b 7-11.

Hasta ahora se ha hecho énfasis en la capacidad práctica del conocimiento que supone la prudencia y en la necesaria vinculación de este con la deliberación y la particularidad de la acción. Sin embargo, también debe tenerse en cuenta que la actividad a la que Aristóteles vincula principalmente este saber es la del político. Como han señalado Detienne y Vernant,¹⁸⁷ la prudencia como habilidad política era ampliamente reconocida en Grecia, y personajes como Temístocles eran identificados por mostrar el tipo de inteligencia que Aristóteles denomina φρόνησις, tal y como queda recogido en la descripción del personaje que transmite Tucídides:

«(...) era el mejor para juzgar las situaciones que se presentaban con la menor deliberación y el más acertado en conjeturar respecto a las futuras en todo lo posible que iba a suceder. Además, era capaz de exponer claramente lo que tenía entre manos, nunca dejaba de formarse un juicio satisfactorio sobre lo que aun no había experimentado, y preveía muy bien las cosas más o menos ventajosas que todavía estaban en lo incierto. Y por decirlo todo de una vez, era el más apropiado por la excelencia de su natural y la brevedad de sus preparativos para improvisar lo que hiciera falta».¹⁸⁸

Aristóteles también recoge esta tradición afirmando que esta virtud intelectual para deliberar bien es la propia del político,¹⁸⁹ pero el matiz que introduce consiste en vincular específicamente la prudencia a la virtud moral distinguiéndola, como se vio en el primer capítulo, de la mera habilidad. Se mantiene, sin embargo, la noción de que la función de la φρόνησις se encuentra en ocuparse de la ciudad (πολιτεύεσθαι).¹⁹⁰

Consideramos, por tanto, que Aristóteles no hace referencia en *EN VI 8* a la distinción que se vienen señalando entre la ciencia práctica, que también se denomina ‘política’, y la prudencia, sino al conocimiento del político que puede ocuparse de la ciudad y del bien del individuo. Es cierto que el hecho de que Aristóteles utilice la expresión ‘ἀρχιτεκτονική’¹⁹¹ para referirse a la primera de estas formas de conocimiento podría dar lugar a interpretar que se trata de la ciencia práctica, puesto que esta, como se ha visto ya, es también descrita de esta manera. Sin embargo, que Aristóteles afirme que la prudencia que se aplica a la ciudad y a la legislación

¹⁸⁷ Detienne y Vernant, 1974, p. 286.

¹⁸⁸ «οἰκεία γὰρ ξυνέσει καὶ οὔτε προμαθῶν ἐς αὐτὴν οὐδὲν οὔτ’ ἐπιμαθῶν, τῶν τε παραχρῆμα δι’ ἐλαχίστης βουλῆς κράτιστος γνώμων καὶ τῶν μελλόντων ἐπὶ πλεῖστον τοῦ γενησομένου ἄριστος εἰκαστής: καὶ ἃ μὲν μετὰ χειρὸς ἔχοι, καὶ ἐξηγήσασθαι οἷός τε, ὧν δ’ ἄπειρος εἶη, κρῖναι ἰκανῶς οὐκ ἀπήλλακτο: τό τε ἄμεινον ἢ χειρὸν ἐν τῷ ἀφανῆ ἔτι προεώρα μάλιστα. καὶ τὸ ξύμπαν εἰπεῖν φύσεως μὲν δυνάμει, μελέτης δὲ βραχύτητι κράτιστος δὴ οὗτος αὐτοσχεδιάζειν τὰ δέοντα ἐγένετο». Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Introducción, traducción y notas de Francisco Rodríguez Adrados. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. I, 138.

¹⁸⁹ Cf. Aubenque, 2011, p. 157.

¹⁹⁰ *EN VI 8*, 1141b 28.

¹⁹¹ A esta cuestión se refiere Natali en su comentario (*ad locum*) y también ha sido puesta de relieve por otros autores: Reeve, 1992, p. 76; Varela, 2013, p. 105; Scott, 2015, p. 111.

permite considerarla ‘arquitectónica’ supone únicamente la noción de jerarquía con respecto a otras formas de saber, pero no necesariamente que se trate de la ciencia práctica. De hecho, la actividad a la que se está refiriendo Aristóteles en VI 8 no puede identificarse con una investigación científica o filosófica, sino que describe, más bien, la actividad del político cuando trata los asuntos de la ciudad y legisla, establece decretos, se enfrenta a una deliberación en la asamblea o, incluso, presenta un caso ante un tribunal.¹⁹² En estas actividades la racionalidad que debe aplicar el político no es la propia de la ἐπιστήμη, sino la de la deliberación, racionalidad que, además, Aristóteles asocia explícitamente al político.¹⁹³

Así pues, puede entenderse que, tal y como ha mostrado Berti,¹⁹⁴ con el adjetivo ‘πολιτική’ Aristóteles se refiere a dos grandes categorías: por una parte, pueden llamarse ‘política’ una determinada investigación filosófica que consiste en una ciencia práctica y, por otra, también puede hacerse referencia a la actividad que llevan a cabo los políticos cuando gobiernan. Este segundo sentido es el que podría aplicarse a la ‘prudencia política’ que no se confunde con una ἐπιστήμη, sino que se parece más a la φρόνησις gracias a la cual los agentes individuales son capaces de deliberar bien.

Como se ha tratado de demostrar a lo largo de esta investigación, tanto la ética como la prudencia pueden entenderse en el marco de la filosofía aristotélica como formas de conocimiento práctico por su finalidad. La prudencia constituye el conocimiento práctico por excelencia porque puede determinar lo particular de la acción concreta, pero la ética puede orientar la acción proporcionando un conocimiento universal y justificado acerca de las causas capaz de mostrar en qué consiste la virtud humana. A pesar de estas diferencias, sin embargo, tanto la ἐπιστήμη como la φρόνησις son ambas virtudes dianoéticas, es decir, son disposiciones que permiten la operación excelente de la parte intelectual del alma. En el caso de la ciencia práctica y la prudencia puede decirse, además, que ambas comparten objeto (el bien humano) y finalidad (la dirección de la conducta), por lo que cabe preguntarse qué relación puede establecerse entre ambas.

¹⁹² Para una interpretación diferente del texto pueden verse Hardie (1968, p. 30) y Moss (2012, p. 183 y ss).

¹⁹³ «En efecto, 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 su fin; sino que, dando por sentado el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo» (οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλευέται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ἥτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους· ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι) *EN* III 3, 1112b 13-16.

¹⁹⁴ Berti, 1993, p. 452; 1997, p. 9; 2012, p. 12. Berti defiende que es necesario diferenciar entre el saber filosófico al que Aristóteles denomina en ocasiones ‘política’ y la práctica política tal y como la llevan a cabo, por ejemplo, los legisladores (Berti, 2012, p. 12). Cf. Varela, 2013, pp. 105 y ss.

Esta es una cuestión a la que se ha respondido de diferentes maneras por parte de los especialistas. Una de las lecturas que puede hacerse consiste en considerar que la ética proporciona un conocimiento universal que es *aplicado* a las circunstancias concretas por parte de la prudencia.¹⁹⁵ Devereux,¹⁹⁶ por ejemplo, sostiene que el conocimiento práctico eficaz que se produce al nivel de lo particular supone una aplicación de un conocimiento universal y que la relación entre la ética y la prudencia puede entenderse en estos términos. También Wiggins¹⁹⁷ afirma que el conocimiento que proporciona la ética configura un «marco conceptual» que dota al agente de un «ideal» que puede ser aplicado a los casos particulares. El problema que presenta la noción de aplicación a la hora de explicar la relación entre la ética y la prudencia, sin embargo, ha sido puesto de manifiesto por Gadamer:

«(...) el saber moral no se posee de forma tal que primero se tenga y luego se aplique a una situación concreta. Las imágenes que el hombre tiene sobre lo que debe ser, sus conceptos de justo e injusto, de decencia, valor, dignidad, solidaridad, etc. (todos ellos tienen su correlato en el catálogo de las virtudes de Aristóteles) son en cierto modo imágenes directrices por las que se guía. (...) Pero hay una diferencia fundamental entre ellas y la imagen directriz que presenta, por ejemplo, para un artesano el diseño del objeto que pretende fabricar. Por ejemplo, lo que es justo no se determina por entero con independencia de la situación que me pide justicia, mientras que el *eidós* de lo que quiere fabricar el artesano está enteramente determinado por el uso para el que se determina».¹⁹⁸

Así, y de acuerdo con lo que sostienen Henry y Nielsen,¹⁹⁹ el conocimiento que puede ofrecer la investigación ética acerca de en qué consiste la vida buena para el ser humano no proporciona un conjunto de reglas generales bajo las cuales se subsuman los casos particulares sin necesidad de ejercitar la deliberación. La prudencia, por tanto, no puede entenderse como un ‘saber de aplicación’,²⁰⁰ ni tampoco puede interpretarse que lo que aporta la ética sea un modelo para ser aplicado.

¹⁹⁵ En este sentido puede mencionarse la interpretación de Berti (1989, p. 145): «(...) qui dunque Aristotele chiarisce bene il rapporto tra filosofia pratica e phrónesis: la prima consoce l’universale, dunque dà le direttive più generali, mentre la seconda conosce il particolare, dunque applica le direttive generali al caso particolare, o addirittura individuale». En esta línea se posiciona también Varela (2013, p. 22; p. 307). En sentido diferente puede consultarse Rabinoff (2018).

¹⁹⁶ Devereux, 1968, p. 497.

¹⁹⁷ Wiggins, 1975, p. 48.

¹⁹⁸ Gadamer, 2012, pp. 338-9.

¹⁹⁹ Henry y Nielsen, 2015, p. 11.

²⁰⁰ Como ha señalado Aubenque (2010, pp. 223-224) «(...) tener juicio no es subsumir lo particular bajo lo universal, lo sensible bajo lo inteligible; es, siendo sensible y singular, penetrar con una razón más ‘razonable’ que ‘racional’ lo sensible y singular; es, viviendo en un mundo impreciso, no intentar imponerle la justicia demasiado radical de los números; siendo mortal, no juzgar las cosas mortales con la vara de lo inmortal; siendo hombre, tener pensamiento humano».

Otra lectura posible de la relación entre ética y prudencia es la que hace de la primera un conocimiento que *explicita* nociones que están ya *implícitas* en las prácticas y opiniones de los agentes virtuosos, clarificándolas y proporcionando así su fundamentación. En este sentido se posiciona, por ejemplo, Bodéüs, quien afirma que la función de la ética consiste en:

«(...) expliciter ce que le sagace sait intuitivement du courage parce qu'il est courageux, ou plus généralement ce qui'il sai de la vertu, parce qu'il est vertueux - autant de choses qui entrent dans les principes de sa délibération. Aristote enseigne quel genre de bien (ultime) l'homme poursuit lorsqu'il est vertueux et donc quel genre de bien il prend pour principe d'action lorsqu'il est sagace. C'est pourquoi il destine son enseignement sur la vertu aux hommes d'un caractère déjà formé (non à la jeunesse ballottée par les passions) et plus spécialement aux hommes politiques qu'il suppose sagaces»²⁰¹.

Esta lectura, sin embargo, tampoco se encuentra exenta de dificultades. Como ha mostrado con claridad J.L. Pardo,²⁰² el *saber hacer* que manifiestan los agentes se rige mediante reglas implícitas que no pueden ser explicitadas sin que se modifique la naturaleza misma del conocimiento del que se trata. La acción del agente virtuoso exhibe, en efecto, en qué consiste actuar con valentía, moderación o justicia porque acierta.²⁰³ La noción de verdad práctica se relaciona en este sentido con la eficacia del virtuoso, es decir, con la capacidad del agente para alcanzar los fines buenos mediante los mejores medios a su alcance, dando lugar a una acción que puede ser considerada *conseguida*, *acabada* o, incluso, *perfecta* en el sentido de que parece que no se le puede añadir ni quitar nada. En su práctica, sin embargo, el agente virtuoso no *aplica* un conocimiento que tuviera previamente, sino que su acción, al ser la acertada, muestra en qué consiste en cada caso la acción justa, valiente o moderada.²⁰⁴ Pero, sobre todo, es necesario destacar que las reglas que rigen la acción virtuosa son de tal naturaleza que no pueden explicitarse porque son flexibles y elásticas (por eso mismo pueden ser prácticas) y porque sus límites no pueden demarcarse *explícitamente* con precisión,²⁰⁵ a pesar de que su *uso* es perfectamente exacto,²⁰⁶ razón por la cual no pueden fijarse a través de la

²⁰¹ Bodéüs, 2000, p. 200. Cf. Natali, 1997, p. 255-6; 2001, p. 179; Yarza, 2001, p. 36; Moss, 2012, p. 230.

²⁰² Pardo, 2004.

²⁰³ Para ilustrar esta cuestión, Pardo (2004, p. 27) recurre a la imagen de la virtud del cazador, «virtud que no consiste en otra cosa que en la exhibición práctica de su aptitud para cazar, de su saber cazar o de su poder cazar».

²⁰⁴ Del mismo modo que, como señala Pardo (2004, p. 27) el buen poeta es capaz con su palabra de hacer visible el ser de lo que dice.

²⁰⁵ «(...) la elasticidad de las reglas hace que cada una de ellas pueda deformarse sin alterarse, es decir, sin llegar a ser percibida como otra sino siempre como una y la misma» Pardo, 2004, p. 68.

²⁰⁶ También es así el conocimiento del poeta del que se sirve Pardo para exponer esta característica del conocimiento práctico eficaz: «La poesía es un arte de precisión ejercido con palabras sopesadas, medidas, contadas con rigurosa exactitud, de tal modo que el poema logrado es aquel que da la impresión de que no podría ser modificado ni en un acento, ni siquiera en un espacio en blanco, sin ser totalmente destruido» Pardo, 2004, p. 30.

escritura más que de una forma aproximada (τύπος). Por eso mismo no es posible adquirir la virtud o aprender a ser justo aplicando una lista de instrucciones explícitas, sino que es la práctica y la consiguiente habituación la que puede proporcionar los principios de la acción.²⁰⁷

La ética, por tanto, tampoco puede interpretarse como un saber que explicita las reglas que siguen los agentes virtuosos justificando así sus acciones, ya que la reflexión acerca de las reglas mismas supone un conocimiento de una naturaleza diferente al que pone en práctica el que actúa. Así pues, aunque tanto la prudencia como la ética constituyen formas de conocimiento, la φρόνησις consiste en un saber que se manifiesta en la actuación del virtuoso, mientras que la ἐπιστήμη supone un conocimiento que se pregunta por el ser de las cosas, en este caso de la virtud, del bien humano o de la felicidad. La diferencia entre ambas formas de conocimiento no es meramente de grado o cuantitativa, sino cualitativa²⁰⁸. La concepción aristotélica de la ética, sin embargo, conlleva también la afirmación de que esta forma de conocimiento filosófico puede orientar la conducta humana, si bien no del mismo modo en que lo hace la prudencia. Por eso, la relación entre ambas formas de saber no puede entenderse en términos de aplicación o explicitación sino, de acuerdo con Berti,²⁰⁹ como una «colaboración» en el ámbito práctico.

Esta circunstancia ha llevado también a intérpretes como Reeve²¹⁰ a considerar que la ética es un conocimiento *necesario* para alcanzar «la virtud completa» y para la adquisición de la prudencia, razón por la cual defiende que es necesario diferenciar entre dos tipos de φρόνησις: la primera de ellas, a la que denomina ‘incipiente’ (*nascent*), se adquiere mediante la experiencia, mientras que la segunda, que se corresponde con la prudencia propiamente dicha (*proper phronesis*), se caracteriza porque los juicios prácticos están sustentados por el conocimiento que proporciona la ἐπιστήμη.²¹¹

²⁰⁷ Como también señala Pardo (2004, p. 33), los maestros en el ámbito de la virtud no son los que enseñan por tener una teoría, sino por ser ejemplares.

²⁰⁸ Cf. Pardo, 2004, p. 109.

²⁰⁹ Berti, 2012, p. 16.

²¹⁰ Reeve, 1992, p. 189.

²¹¹ Reeve, 1992, p. 190.

Aunque también otros investigadores han presentado lecturas parecidas,²¹² y es cierto que, de acuerdo con lo que afirma Broadie, podría entenderse que la reflexión filosófica acerca de la vida buena puede facilitar al ser humano «alcanzar lo mejor de lo mejor que ya tenemos antes de la reflexión»,²¹³ consideramos que Aristóteles sostiene que los seres humanos no tienen que ser filósofos para ser buenos²¹⁴ y, sin embargo, sí necesitan ser prudentes²¹⁵ para actuar bien. Por eso, para que la ética alcance su τέλος, es decir, dé lugar a buenas acciones, y no se quede en un conocimiento meramente teórico, es necesario que el que adquiere este saber posea un grado suficiente (ικανῶς) de prudencia y de virtud ética.²¹⁶

El marco que ofrece la filosofía aristotélica, por lo tanto, reconoce que el pensamiento puede dirigirse a la acción desde una doble perspectiva: por una parte, el ser humano, en tanto que animal racional que actúa, puede aproximarse al mundo contingente y variable en el que se encuentra inserto mediante su capacidad para deliberar. El λόγος puede así adaptarse flexiblemente a las características particulares de su objeto y a las circunstancias concretas. Pero, además, el hombre tiene la capacidad de hacer ciencia, para lo cual la regularidad que puede encontrarse en el ámbito práctico es suficiente. Cuando la ἐπιστήμη se ocupa de la acción, a pesar de que ya no puede precisar con la misma exactitud las características de la acción particular, ofrece al ser humano un conocimiento que, gracias a que se distancia de la circunstancia particular, permite adquirir una perspectiva general o universal sobre los bienes, las virtudes y la felicidad, que también puede orientar la conducta de los seres humanos al ofrecer una imagen más clara y fundamentada de los fines más altos a los que pueden aspirar.

²¹² Anagnostopoulos (1994, pp. 367, 371, 327) también ha remarcado la importancia que el conocimiento de lo universal tiene para poder adscribir la virtud a los agentes, y ha señalado la necesidad de que el agente plenamente virtuoso conozca no solo que lo que está haciendo está bien, sino también el porqué, razón por la cual considera que la ética proporciona un conocimiento fundamental para la virtud. De modo similar, Kraut (2006, p. 76; p. 284) afirma que el estudio de la ética es considerado por Aristóteles como una parte esencial del desarrollo moral y que, por tanto, es necesaria para la adquisición de la virtud completa. También Varela (2013, p. 59) sostiene para ser virtuoso se requiere la mediación de la reflexión filosófica que proporciona la ética. En esta línea Karbowski (2019, p. 152) defiende que la ética es necesaria para la prudencia porque incorpora el nivel universal que el prudente es capaz de integrar con los elementos particulares de la acción.

²¹³ «(...) but it is one thing to be virtually living the sort of life that is best, and another to make the most of that best and be able to pass it on uncorrupted. Aristotle's inquiry assumes that to make the best of the best which we already have, we must reflect on it philosophically» (Broadie, 1991, p. 23).

²¹⁴ Cf. Sánchez Madrid, 2010, p. 53. También Radoilska (2007, p. 176) ha advertido acerca de la dificultad que comportaría para la noción de la ética como ἐπιστήμη una interpretación de esta como 'propedéutica' para la prudencia.

²¹⁵ Cf. Bertí, 2012(b), p. 21.

²¹⁶ Es necesario recordar en este sentido que el requisito que impone Aristóteles para que el oyente sea adecuado para las lecciones de ética consiste en haber sido suficientemente «bien conducido por sus costumbres» (*EN* I 4, 1095b 4-5), lo que no necesariamente implica haber alcanzado la estabilidad completa que supone la virtud. Podría considerarse, por tanto, que Aristóteles defiende que para que la ética pueda tener influencia en la conducta lo necesario es que la facultad desiderativa esté habituada a perseguir los bienes que presenta la razón como objetos deseables, con lo que podría quizá ser suficiente con que el agente fuera continente.

CONCLUSIÓN DE LA TERCERA PARTE

En la *Ética Nicomáquea* pueden encontrarse varias referencias a la falta de precisión (ἀκρίβεια) del conocimiento que se ocupa del ámbito de la πράξις. Se trata de una noción que está relacionada con las de medida (μέτρον), fidelidad del conocimiento, regularidad e invariabilidad, pero que en los textos de Aristóteles aparece especialmente vinculada con el λόγος y el conocimiento, sobre todo con lo que se refiere a la simplicidad y, sobre todo, la claridad (σαφήνεια). En este contexto, los términos ‘ἀκριβής’ y ‘ἀκρίβεια’ se pueden traducir por ‘preciso’ o ‘exacto’ en el caso del adjetivo, y ‘precisión’ o ‘exactitud’ para el sustantivo, siendo su antónimo más común el término ‘τύπος’ con el que se hace referencia a una impresión vaga, una indicación meramente general o un bosquejo. Se trata, por tanto, de un término relacionado con la falta de detalle o la incompletitud e indefinición de la forma característica de lo que es borroso, difuso y falto de nitidez.

De acuerdo con la ontología aristotélica, la precisión y la vaguedad no pueden entenderse como propiedades de los objetos, sino que se corresponden al plano del λόγος, es decir, a los enunciados y al conocimiento, lo que permite afirmar que la precisión se vincula con la claridad en el conocimiento, es decir, con la facilidad para diferenciar y distinguir propiedades, mientras que la vaguedad tiene que ver con lo que carece de definición o tiene límites borrosos o que no pueden ser demarcados con nitidez.

Los problemas de vaguedad que presentan ciertos términos, y de los cuales los griegos eran ya conscientes como muestran el interés suscitado por la llamada ‘paradoja del montón’, pueden encontrarse también en la obra de Aristóteles. Así, esta cuestión aparece, en primer lugar, asociada a la precisión de la medida, y también relacionada con la doctrina de la virtud como término medio, especialmente con las dificultades que se presentan en su delimitación. La virtud ética, en efecto, es definida como una disposición que permite la función excelente de la parte desiderativa del alma, siendo el pasional, por tanto, su ámbito propio. Este es un terreno en el que se reconoce la posibilidad de que se den tanto «el más» como «el menos», puesto que el término medio se encuentra entre dos vicios: uno por exceso y otro por defecto. Esta doctrina no puede interpretarse, sin embargo, en términos puramente cuantitativos, ya que desde el punto de vista del bien y la virtud, el término medio al que se refiere Aristóteles es un extremo, es decir, el mayor bien práctico que es posible alcanzar. Desde ese punto de vista, la acción virtuosa es perfecta y puede considerarse acabada, ya que no se le puede añadir ni quitar nada. La dificultad para determinar este límite, sin embargo, procede de que este término no

responde a una «proporción aritmética», sino que es relativo al individuo y a las circunstancias concretas en las que se encuentra.

A juicio de Aristóteles, el virtuoso no solo se mueve motivado por el deseo adecuado y en función de los fines correctos, sino que, además, gracias a que también es prudente, actúa teniendo en consideración las circunstancias concretas en las que se realiza la acción. El virtuoso, por tanto, es capaz de determinar bien el momento preciso, las personas respecto de las cuales actúa y, en fin, el modo específico y concreto en el que desarrolla su acción. La dificultad de delimitar el término medio, por tanto, se deriva de la necesidad de tener en consideración todos estos elementos, variables y cambiantes en cada situación debido a la contingencia que caracteriza el ámbito práctico. La virtud intelectual de la prudencia supone la capacidad de discriminar y discernir la regla correcta de acción, por lo que el juicio del prudente tiene por objeto lo concreto y particular de las circunstancias. Esto quiere decir que no consiste en una regla que pueda calcularse de antemano y aplicarse sin sopesar y ponderar también la situación en la que se produce la acción. En efecto, solo la deliberación permite alcanzar el conocimiento que necesita el agente acerca de los medios adecuados a sus circunstancias particulares que, además, le permitan alcanzar el bien práctico al que aspira como fin de su acción.

Este conocimiento, por tanto, solo puede entenderse como preciso y exacto, puesto que permite discernir con claridad el término medio en cada situación. Aristóteles afirma, en efecto, que la prudencia tiene por objeto las cosas particulares (*τὰ καθ'ἕκαστα*) y lo que es «extremo e individual» (*ἔσχατος καὶ ἕκαστος*), características que explican el papel fundamental que desempeña la percepción para la deliberación. Además, la prudencia es una virtud en cuya adquisición es esencial la experiencia, resultado de una cierta acumulación de tiempo, ya que es la que proporciona al agente la perspectiva que permite interpretar, a la luz de la trayectoria vivida, las situaciones particulares, posibilitando así que el que delibera reconozca diferencias y similitudes, establezca generalizaciones acerca de elementos variables y contingentes, y, además, proyecte posibles consecuencias futuras. La experiencia, en efecto, es la base de la buena deliberación porque permite juzgar bien acerca de los casos particulares y se adapta a las variaciones contextuales. Todos estos elementos muestran que la prudencia no puede ser el ámbito en el que se encuentra la indefinición o falta de detalle del conocimiento práctico a la que hace alusión Aristóteles.

La ciencia, por otra parte, es una forma de conocimiento de la que se afirma que acepta diferentes grados de precisión: esta depende, en primer lugar, del nivel de abstracción que le

corresponde a cada disciplina, siendo el máximo el que pueden alcanzar aquellas ciencias cuyos objetos no tienen materia como, por ejemplo, la matemática. La exactitud o laxitud del conocimiento científico depende también del número, la anterioridad y simplicidad de los que parte cada disciplina. Pero el elemento más relevante para la cuestión que aquí se investiga tiene que ver con la tesis gnoseológica de la congruencia entre las propiedades ontológicas del objeto y las características epistemológicas del conocimiento, puesto que implica que para la determinación del grado de precisión que le corresponde a una disciplina es fundamental tener en consideración su ámbito de conocimiento.

Si se aplican estos principios al caso de la ciencia práctica, entonces puede explicarse la afirmación aristotélica según la cual la ética solo puede mostrar la verdad «de modo tosco y esquemático» (παχυλῶς καὶ τύπῳ) debido a que su objeto se caracteriza por sus diferencias y su variabilidad. En efecto, la contingencia y complejidad que Aristóteles reconoce en el ámbito práctico supone también la imprevisibilidad e indeterminación de las circunstancias concretas en las que se lleva a cabo la acción. Esto se relaciona, en primer lugar, con el aspecto contextual de la virtud y la importancia que tienen las variaciones que presentan las propiedades relevantes para la determinación de la conducta. Pero, además, es la causa que impide que pueda establecerse un conocimiento científico apodíctico acerca de la πράξις. Sin embargo, Aristóteles sostiene que el ámbito práctico tampoco es completamente azaroso, sino que presenta una cierta regularidad (a la que se refiere con la expresión ‘ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ’), lo que proporciona la estabilidad suficiente para que sea posible el tipo de conocimiento que se denomina ‘ἐπιστήμη’. Esta ciencia, por tanto, si se adapta a las características de su objeto, aun cuando no pueda proporcionar el mismo tipo de demostraciones que puede hacer la matemática, será capaz de mostrar suficientemente la verdad, al igual que hacen otras disciplinas que, como la *Física*, se ocupan también del estudio de ámbitos de la realidad que se caracterizan por su materialidad y por su regularidad ‘ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ’.

La dificultad específica que presenta la cuestión de la precisión en el caso de la ética no tiene que ver solo con su objeto, sino que responde también a la consideración de su finalidad. En efecto, si se tiene en cuenta que la ética tiene un fin práctico y no meramente cognoscitivo, entonces cabe preguntarse si el grado de exactitud que Aristóteles le asigna es suficiente para alcanzar este τέλος. Para estudiar esta cuestión es necesario, en primer lugar, diferenciar entre los fines inmediatos y últimos de la disciplina. Así, la finalidad inmediata de la ética es, como la de cualquier otra ἐπιστήμη, plenamente cognoscitiva, puesto que busca conocer la verdad a través de la elaboración de definiciones y la investigación de las causas. Es su finalidad última,

por tanto, la que puede identificarse con la orientación de la conducta. Este fin último de la ética es el que parece suponer que la disciplina debe ser capaz de proporcionar reglas o recomendaciones para dirigir la acción concreta y prescribir qué debe hacer el agente, lo que supone una determinada exigencia respecto del nivel de especificidad y precisión que debe ser capaz de alcanzar la ciencia.

El problema que se presenta como consecuencia de interpretar la finalidad práctica de la ética en términos prescriptivos es que entonces no queda más remedio que reconocer las limitaciones que presentan las reglas generales a la hora de determinar los casos particulares. Estas, en efecto, no son capaces de recoger la complejidad, las diferencias y variaciones que presenta el ámbito práctico. Se trata del mismo problema al que también se enfrentan las leyes cuando intentan superar la distancia que las separa de la particularidad de los casos concretos, lo que se traduce en la necesidad de simplificar la variabilidad de lo particular y limitarse a regular de acuerdo con ‘lo que ocurre la mayor parte de las veces’. En el caso de la ética esto significa, por una parte, que no puede alcanzar nunca el nivel de precisión que se requeriría para poder determinar los cursos de acción determinados y, por otra, que, además, no debe tampoco tratar de alcanzarlo si quiere respetar la naturaleza de su objeto. Por estas razones puede afirmarse que, para que la ciencia práctica constituya una disciplina rigurosa ha de adoptar el grado de precisión que le permiten las características ontológicas de su objeto. Así pues, a pesar de lo que pudiera exigir su finalidad práctica, es necesario reconocer que la ética no puede ofrecer un conjunto de reglas generales, una especie de manual de la virtud, que puedan dirigir la acción particular, ya que ninguna ciencia, ni siquiera la práctica, puede sustituir la necesidad del juicio del agente acerca de cada caso, es decir, la necesidad de la deliberación y la prudencia. En el ámbito práctico, por lo tanto, la determinación de la acción que se haga desde plano de lo general o lo universal ha de ser siempre y necesariamente imprecisa, vaga y carente de detalle, puesto que este tipo de conocimiento no es capaz de determinar de antemano las circunstancias concretas y variables de la situación particular. De este modo, las afirmaciones sobre la falta de precisión del conocimiento que se encuentran en la *Ética Nicomáquea* deben interpretarse como un aviso por parte de Aristóteles acerca de lo que la ética no puede proporcionar, lo que explica también el valor práctico que tiene la virtud de la racionalidad deliberativa, puesto que es capaz de lidiar con la incertidumbre y variabilidad que caracterizan el ámbito práctico.

Esta primacía práctica de la deliberación como racionalidad capaz de superar el hiato entre la generalidad de la regla y la particularidad de la acción concreta explica que Aristóteles

imponga una serie de requisitos para que el estudio de la ἐπιστήμη πρακτική pueda, de hecho, suponer una modificación de la conducta y no quedarse en una investigación meramente teórica. En efecto, el conocimiento de la ética se adquirirá en vano y sin provecho, es decir, no se verá reflejado en la práctica, si el que adquiere este saber no cuenta ya con una cierta experiencia y, sobre todo, no tiene una determinada disposición de la parte desiderativa del alma que, como consecuencia del hábito y la educación, suponga que el deseo escucha y obedece a la razón. Para que la ἐπιστήμη pueda ser práctica, por tanto, es necesaria la disposición correcta del deseo y también contar con una capacidad crítica que permita reconocer los casos particulares. Ahora bien, si es necesario contar ya con un cierto grado de virtud moral y de prudencia para que la ética pueda constituir efectivamente un conocimiento práctico, entonces cabe preguntarse por la utilidad que puede tener adquirir este saber cuya finalidad es práctica: parece problemático sostener que el fin de la ética es llegar a ser buenos y, a la vez, afirmar que para que este conocimiento pueda alcanzar su fin es necesario que el que lo adquiere ya sea bueno.

Sin embargo, Aristóteles se refiere a la investigación ética afirmando explícitamente que se trata de un estudio que puede resultar muy provechoso (πολυωφέλης) porque no solo permite conocer el bien supremo para el ser humano, es decir, la felicidad, sino que también contribuye a alcanzarlo. La utilidad de la ética, en efecto, se relaciona con las limitaciones de la propia prudencia que se manifiestan en su incapacidad para hacer frente a la diversidad que presentan las opiniones acerca del bien, las dudas o las situaciones conflictivas presentes en la experiencia práctica. La prudencia es un conocimiento práctico eficaz que no ofrece una justificación teórica, por lo que puede aparecer como un saber infundado. Este hecho es el que explica la necesidad de un conocimiento de naturaleza diferente, que investigue las causas y ofrezca argumentos y justificaciones, lo que constituye, precisamente, el cometido de la ética.

El valor de la ciencia práctica se encuentra en que su objeto de estudio no es lo particular de la acción concreta, sino que se trata de un conocimiento que se ocupa de los elementos universales de la conducta. La ética no trata de definir en qué consiste la acción justa en cada circunstancia, sino qué es la justicia. Su objeto no se corresponde con la conducta y la vida del individuo, sino que trata de definir en qué consiste la virtud humana, la vida buena y feliz, cuestiones que no dependen de las circunstancias concretas sino que se presentan con validez universal. La aplicación de este conocimiento a la práctica, sin embargo, necesitará siempre de la participación del juicio particular y de la prudencia.

Por tanto, cuando Aristóteles afirma que la ética es un saber que solo puede ser

impreciso o en esbozo está haciendo referencia a las implicaciones que las características de su objeto tienen para su finalidad práctica y no tanto para su finalidad propiamente cognoscitiva. El conocimiento que proporciona la ética no se diferencia de otras disciplinas como la física, y si es necesario poner de relieve la cuestión de su precisión es porque su finalidad práctica implica que debe ser capaz de alcanzar el nivel de la acción particular. Esta no es, sin embargo, la tarea de la ética, ya que, en tanto que ἐπιστήμη, lo que debe proporcionar es un conocimiento acerca de lo universal y de las causas. La cuestión es, por tanto, cómo esta clase de conocimiento puede resultar de utilidad para la orientación de la conducta.

Para responder a esta cuestión es necesario, considerar que, de acuerdo con la epistemología aristotélica, el conocimiento de lo universal permite también la comprensión de los particulares, lo que explica que Aristóteles defienda la utilidad de esta clase de saber también en el caso de los conocimientos cuya finalidad no es puramente cognoscitiva como la medicina. Es cierto que el conocimiento práctico necesita alcanzar la precisión de lo particular, del momento preciso y del modo concreto en que debe producirse la acción, pero esto no significa que la racionalidad que se ocupa de hacer eso, es decir, la deliberación, consista en un proceso guiado ciegamente por el deseo y restringido únicamente a las exigencias del momento. Es necesario tener en consideración que el deseo que guía la buena deliberación es lo que Aristóteles denomina ‘βούλησις’, es decir, un deseo racional que no tiene en cuenta solo el momento presente. Además, la experiencia en la que se basa la deliberación proporciona al prudente la capacidad para examinar lo que se refiere a uno mismo desde la perspectiva de la vida buena en general y no solo en función de la circunstancia concreta. Así pues, el juicio del prudente acerca de su acción particular tiene en cuenta los fines que persigue y evalúa las circunstancias concretas a la luz de sus ideas generales sobre lo bueno y la felicidad, por lo que el conocimiento que pueda ganarse en lo que se refiere a la vida buena modificará también el modo en que se evalúan las circunstancias concretas y particulares.

La ética, por tanto, puede considerarse un conocimiento capaz de orientar la acción porque el saber acerca de las causas puede aportar una fundamentación a las prácticas morales, proporcionar un conocimiento justificado acerca de en qué consiste el bien humano y qué tipo de vida puede considerarse verdaderamente plena. En este sentido, la ética es un conocimiento que se ocupa de los fines últimos de las acciones, puesto que permite reflexionar acerca de en qué consiste la verdadera felicidad humana. Este saber facilita la realización de acciones buenas al que ya cuenta con un cierto grado de prudencia y de virtud ética, del mismo modo que ver con claridad el objetivo favorece que el arquero acierte al disparar la flecha.

Se trata de un conocimiento, por tanto, que se busca por la claridad que puede aportar en cuestiones que se presentan confusas debido a las diferencias de opiniones acerca de los asuntos prácticos o ante posibles conflictos y dilemas morales. Es un saber que, además, permite un análisis crítico de la propia conducta y que, además, al suministrar una fundamentación, facilita también la consideración de las excepciones que pueden presentarse para las reglas generales. Desde la perspectiva aristotélica, por tanto, la ética no es un saber meramente teórico, ya que no puede desinteresarse por la práctica y ofrece, a aquel que ya tiene el deseo habituado a seguir a la razón, un conocimiento que puede dirigir y orientar su conducta.

Los requisitos que se establecen para que esta investigación pueda resultar de utilidad han dado lugar a la dificultad de interpretar a quién está dirigida la ética de Aristóteles. Los textos parecen mostrar que el público al que se destinan estas lecciones está constituido por los ciudadanos ocupados en la elaboración de las leyes de la ciudad, los legisladores, lo que es coherente con el hecho de que en el planteamiento de Aristóteles la ética sea una disciplina cuyo valor práctico se refleja, sobre todo, en lo que respecta a la función legislativa del político. La ley es, en efecto, considerada como el mejor medio a través del cual el político puede contribuir al establecimiento de una comunidad política buena, es decir, aquella que permite a los ciudadanos llevar una vida feliz. Si la legislación tiene esta consideración en el planteamiento aristotélico se debe a que se le asigna un valor pedagógico por su importancia para el establecimiento de las costumbres y el consecuente desarrollo de los hábitos. Desde esta perspectiva, una ciudad que cuenta con buenas leyes es capaz de imponer a sus ciudadanos un cierto carácter. Así, la importancia que Aristóteles otorga a la investigación que se encuentra recogida en los tratados éticos y políticos se deriva de su capacidad para proporcionar conocimiento acerca de los aspectos universales y la utilidad que este tiene para el establecimiento de buenas leyes.

Estas consideraciones permiten afirmar que, tanto la ética como la prudencia son dos formas de conocimiento que se relacionan por su objeto (el bien humano) y por su finalidad (la dirección de la conducta) pero que, tal y como ha mostrado el análisis de la noción de precisión, se diferencian también por su naturaleza y por el modo en que pueden determinar la acción. Tanto la *ἐπιστήμη* como la *φρόνησις* son virtudes dianoéticas y, por tanto, están relacionadas entre sí, pero Aristóteles afirma que no es necesario ser filósofo para llegar a ser bueno y, sin embargo, sí se requiere la prudencia para lograrlo. Esto quiere decir que para que la ética pueda llegar a alcanzar su *τέλος* y tener efectos en la conducta de los seres humanos, es necesario que

estos cuenten ya con un cierto grado de prudencia y virtud ética. Puede afirmarse, por tanto, que en el ámbito práctico es necesario un conocimiento que la ética no puede proporcionar: el saber hacer eficaz y capaz de determinar los aspectos concretos de la acción, lo cual según Aristóteles se adquiere mediante la práctica, la habituación del deseo y la adquisición de experiencia. Esto no implica, sin embargo, que la ética consista en una ciencia teórica desde la perspectiva aristotélica. Esta, en efecto, es para Aristóteles la ciencia *arquitectónica* en el plano práctico, ya que se ocupa de conocer el fin al cual se subordinan los de las otras disciplinas prácticas por ser medios para la consecución de este. El fin de la ética es, por tanto, el más estimado desde el punto de vista de la acción, ya que es el bien supremo práctico para el individuo y también para la ciudad, lo que le confiere a la ética un papel directivo en el ámbito de la conducta.

CONCLUSIONES FINALES

La precisión del conocimiento práctico en la ética de Aristóteles

Esta investigación tenía como objetivo establecer el papel que Aristóteles asigna a la capacidad del ser humano para pensar y conocer en la determinación de la acción. Para llevar a cabo esta tarea se ha tomado como hipótesis de trabajo *la necesidad de diferenciar dos planos en el planteamiento aristotélico del conocimiento práctico* y se ha propuesto *la noción de precisión o exactitud (ἀκρίβεια) como elemento clave para articular esta distinción y para analizar las relaciones entre los dos planos.*

El punto de partida del estudio lo ha proporcionado la estructura del alma (ψυχή), ya que es la fuente de todas las funciones propias de los seres vivos, incluidas las cognitivas. La psicología aristotélica, en efecto, identifica una serie de capacidades que posibilitan el establecimiento de una relación (πρὸς τι) entre el alma y un objeto, como muestra el ejemplo de la facultad sensitiva (τὸ αἰσθητικόν) que es capaz de conocer lo sensible (τὸ αἰσθητόν). De este modo, la teoría gnoseológica aristotélica establece que el fundamento que posibilita el conocimiento es la semejanza (ὁμοιότης) que se da entre las cosas y las afecciones del alma.

El análisis de la noción de alma ha permitido, además, identificar aquello que diferencia específicamente a los seres humanos desde la perspectiva aristotélica: una capacidad que les es propia exclusivamente y que se asienta en la parte del alma que se caracteriza por tener λόγος. Esta facultad racional (τὸ διανοητικόν) se divide a su vez en dos: el principio calculador (τὸ λογιστικόν) y el científico (τὸ ἐπιστημονικόν). Gracias al primero, el ser humano es capaz de calcular (λόγίζεται) y deliberar (βουλεύεται), mientras que el segundo es el que posibilita el tipo de pensar (διανοέομαι) e inteligir (νοεῖν) que da lugar a la ciencia (ἐπιστήμη). La distinción aristotélica entre dos partes del alma racional ha permitido realizar la investigación también desde estas dos perspectivas, diferenciando así entre dos niveles de conocimiento práctico.

1.- El primero de estos dos planos del conocimiento práctico se identifica con la actividad de la parte intelectual y calculadora del alma, ya que es esta la que permite al ser humano deliberar, es decir, razonar acerca de aquello que, aunque no sucede siempre de la misma manera, es posible realizar por parte del propio agente que piensa. Se trata de un tipo de razonamiento que tiene como punto de partida el deseo de alcanzar un fin y que se ocupa específicamente de determinar los medios por los que puede alcanzarse.

2.- Sin embargo, aunque se ha defendido una interpretación de la deliberación delimitada al cálculo de los medios, también se ha mostrado que esto no supone afirmar que se trate de un razonamiento ajeno a los fines. Para defender esta tesis se ha puesto de relieve, en primer lugar, que *la concepción aristotélica del fin no puede interpretarse de modo meramente instrumental*. En efecto, las cosas que son para el fin ($\tau\grave{\alpha}\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{o}\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$), especialmente para el fin último que constituye para la acción humana la felicidad o la vida plena, son también elementos constitutivos del propio fin y suponen su realización parcial. Así pues, aunque la deliberación no tiene como objeto propio el fin de la acción, sino que es el supuesto que la pone en marcha, es el bien que se busca lo que dota de sentido a todo el proceso y determina, en último lugar, qué puede constituir un medio adecuado o no.

El segundo argumento que se ha presentado para descartar una interpretación instrumentalista de la racionalidad práctica se basa en mostrar que para el Estagirita *el deseo no constituye un ámbito completamente ajeno a la racionalidad*. La defensa de esta tesis se apoya, por una parte, en el análisis de la noción de deseo y, por otra, en la delimitación de su papel en la acción.

La noción griega de deseo ($\delta\rho\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$) implica una actividad caracterizada por su direccionalidad hacia un objeto y Aristóteles la asocia especialmente con la capacidad de movimiento que tienen todos los animales. Así, la función propia ($\xi\rho\gamma\omicron\nu$) del deseo consiste en perseguir o rehuir algo que al moviente le parece un objeto deseable o rechazable, es decir, un bien o un mal aparente ($\tau\acute{o}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\nu\epsilon\mu\omicron\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$). Esta es la razón por la cual Aristóteles considera que todos los seres que se mueven poseen también, por una parte, la facultad de desear y, por otra, hacen uso de una serie de capacidades cognitivas que les permiten discernir los distintos objetos y evaluarlos como deseables o rechazables, es decir, presentarlos como bienes o males.

El ser humano, como animal racional, comparte con el resto de los miembros de su género la capacidad de percibir el placer y el dolor mediante los sentidos y la sensación. Esto le permite acceder a un aspecto de los bienes y los males, su carácter de objetos placenteros y dolorosos. Pero, además, la capacidad racional del ser humano le permite valorar los objetos como cosas nobles ($\tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}$) o vergonzosas ($\tau\acute{\alpha}\ \alpha\iota\sigma\chi\rho\acute{\alpha}$), presentando, por tanto, bajo este aspecto los bienes y males que pueden ser por ello deseados o rechazados.

Aristóteles afirma, en efecto, que la facultad desiderativa de los seres humanos, a pesar de ser una capacidad que se asienta en la parte irracional del alma, puede participar de la

capacidad racional en cierto modo, puesto que puede ser persuadida por ella. *La relación entre la racionalidad y el deseo se plantea, además, en un marco jerárquico según el cual la inteligencia es el elemento que por naturaleza debe regir sobre la facultad desiderativa.* Para apoyar esta tesis se ha presentado también la teoría aristotélica de la continencia y la incontinencia como ejemplo de las diferentes relaciones que se pueden establecer entre las partes racional e irracional del alma. En esta tipología que presenta Aristóteles puede identificarse una situación de conflicto entre las partes o bien una relación armónica en la que el deseo tiene como objeto aquello que la razón presenta como un bien.

La diferencia en la valoración de los objetos sirve como criterio a Aristóteles para distinguir entre formas de deseo, ya que se considera que el motor que pone en marcha todo movimiento y, por tanto, también toda acción, es doble al estar constituido, por una parte, por el objeto de deseo y, por otra, por la facultad desiderativa. Así, cuando el objeto de deseo lo es por presentarse como algo placentero al animal a través de su sensación, entonces Aristóteles considera que el motor del movimiento es el apetito (ἐπιθυμία), mientras que el deseo que persigue los objetos por considerarlos buenos en tanto que nobles o bellos, es el que puede llamarse ‘deseo racional’ (βούλησις) por estar de acuerdo con la razón (κατὰ τὸν λογισμόν). De este último, además, Aristóteles afirma que es el más propiamente humano por corresponderse a su propia naturaleza como animal racional. Esto permite concluir que *la relación entre deseo y razón en el plano motivacional que establece Aristóteles supone el reconocimiento de la capacidad racional para participar en la generación de la acción.* Esta participación siempre se produce, sin embargo, mediada por el deseo, ya que la razón puede evaluar ciertos objetos como bienes presentándolos de este modo como objetos de persecución o rechazo al deseo, pero es la capacidad desiderativa la única que, en última instancia, puede actuar como motor de la acción al ejercitar su función de persecución o rechazo de estos objetos.

3.- Esta relación entre el deseo y la racionalidad es también la base de la interpretación de la virtud ética que se ha presentado en esta investigación. Para vincular ambos aspectos se ha analizado la noción aristotélica de placer señalando, por una parte, que esta supone el reconocimiento de distintas especies y, por otra, que el criterio que permite diferenciarlas se establece combinando dos planos: el del tipo de cosa de que se trata y el del sujeto que siente el placer. La concepción matizada y compleja del placer permite a Aristóteles afirmar que el placer puede ser un bien y, de hecho, el tipo de objetos que parecen placenteros al agente es un

signo de su carácter moral.

En efecto, la investigación ha mostrado que el placer desempeña un papel importante en la consideración moral de la acción porque se trata de un elemento que afecta de manera fundamental al juicio práctico del agente respecto del bien. El placer es identificado por Aristóteles como la principal causa que puede provocar el engaño (ἀπάτη) del que actúa de modo que le parezca que son bienes objetos que, aunque le resulten placenteros, son malos o vergonzosos. Esta capacidad del placer para influenciar el modo en que se aparecen los bienes puede llegar, incluso, a hacer que el agente pierda por completo el principio y ya no sea capaz de acceder al plano de la verdad a causa de su carácter, como ocurre en el caso que Aristóteles denomina ‘desenfrenado’ (ἀκόλαστος).

La virtud del deseo, por el contrario, supone el caso opuesto. La noción aristotélica de virtud (ἀρετή) implica la capacidad de realizar bien la función propia, permitiendo así alcanzar la perfección y culminación (ἀποτελέω). La virtud ética, por tanto, supone la excelencia en el ejercicio de la facultad desiderativa humana, lo que implica que los objetos que se persiguen, esto es, los fines de la acción, son buscados y queridos por ser buenos ‘ἀπλῶς’. El análisis de la distinción aristotélica entre lo que se dice de modo absoluto (ἀπλῶς) y lo que se dice en relación a otra cosa (κατά τι) ha permitido mostrar que para Aristóteles el objeto propio del deseo racional del agente virtuoso no solo es un bien aparente, sino que es, además, el bien desde el punto de vista absoluto y de la verdad (ἀπλῶς καὶ κατ’ἀλήθειαν). Esto ha permitido concluir que *el agente que se caracteriza por su virtud ética, esto es, el bueno (σπουδαῖος), es aquel cuya facultad desiderativa funciona de manera más acorde a su propia naturaleza como animal racional, es decir, aquella en la que el deseo está de acuerdo con la razón y que, por tanto, tiene por objeto lo que la capacidad racional le presenta como un bien bueno o noble.* Esta tesis ha permitido explicar, además, la afirmación aristotélica según la cual el bueno sirve de criterio para distinguir unos placeres de otros, puesto que se complace bien y acierta respecto de los fines de la acción, ya que en su caso el placer no engaña su juicio, sino que perfecciona la actividad que acompaña, de modo que las acciones virtuosas son placenteras para el que es virtuoso.

4.- Una vez descartada la interpretación de la noción aristotélica de racionalidad práctica como conocimiento ajeno a los fines y estudiado el modo en que la capacidad intelectual del alma es capaz de relacionarse con el deseo, se ha planteado en la investigación el estudio del papel que desempeña específicamente la deliberación en la determinación de los

medios para poder establecer así la precisión que le corresponde a esta forma de conocimiento.

Aristóteles sostiene que la deliberación (βούλευσις) consiste en la actividad de la parte intelectual y calculadora del alma que se pone en marcha a partir del deseo de alcanzar un fin que es un bien práctico (πρακτὸν ἀγαθόν) al alcance del que delibera. Esta es la racionalidad que ejercen los médicos, la que pone en funcionamiento el piloto cuando navega y también la que funciona en la asamblea cuando se debate acerca de lo que debe hacerse en una determinada circunstancia. En todos estos casos se comparan diferentes posibilidades, se sopesan las consecuencias que cabe esperar de cada una de ellas y se trata de prever el futuro sobre la base que proporcionan las experiencias pasadas. Este conocimiento, por tanto, no se busca solo por el valor que se concede al saber que puede alcanzarse mediante el razonamiento, sino, sobre todo, por su valor para dirigir la acción. Es, por tanto, un claro ejemplo de conocimiento práctico.

Una clave fundamental para determinar el grado de precisión que Aristóteles atribuye a esta forma de razonamiento es su objeto: la deliberación, en efecto, se ocupa de la conducta, pero es necesario destacar que la contingencia es el supuesto ontológico de la acción. Por eso, el que delibera busca (ζητεῖ) y calcula (λογίζετα) los medios más adecuados a su circunstancia concreta y ha de tener en cuenta que su acción se inserta en un mundo en el que las cosas no siempre suceden de la misma manera por lo que, aunque aquí tampoco rige meramente el azar, el conocimiento no puede en este ámbito proporcionar certeza apodíctica.

La deliberación, por tanto, supone la racionalidad adecuada para ocuparse de la determinación de los aspectos particulares de la acción, ya que puede considerar aquello cuyo resultado no es claro o es indeterminado (ἀδιόριστον) mediante el acotamiento a lo concreto y a las circunstancias específicas en las que se lleva a cabo la acción. Este es el aspecto que se ha considerado esencial para determinar el grado de precisión que puede atribuirse a este tipo de conocimiento, y lo que ha justificado que en este trabajo se presente *la deliberación como un modelo de racionalidad que se caracteriza por su especificidad y por tener como objeto lo concreto puesto que, como afirma claramente Aristóteles, la acción es siempre algo particular.*

En la investigación ha sido necesario también estudiar la relación que puede encontrarse entre el modelo de razonamiento que supone la deliberación y el denominado ‘silogismo práctico’. Se han señalado las dificultades interpretativas que presenta este concepto y las diferencias que pueden encontrarse respecto a la deliberación, pero también se ha destacado que ambos modelos tienen en común su carácter práctico, lo que supone su capacidad de lidiar con lo concreto y su vinculación con el deseo como punto de partida del razonamiento.

5.- Para que se produzca la acción, en efecto, es necesaria la participación del deseo, puesto que Aristóteles defiende que este es el único motor de la acción. Por eso el razonamiento práctico no es infinito, sino que tiene como fin y culminación una elección (προαίρεσις), es decir, un deseo que está ya deliberado, una «inteligencia deseosa» (ὀρεκτικὸς νοῦς) o «deseo inteligente» (ὀρεξις διανοητική). El objeto de este deseo (προαιρετόν) está ya acotado (ἀφωρισμένον) por el proceso deliberativo a la circunstancia y los medios concretos, puesto que *la elección no es una mera veleidad o un deseo vago y general, sino que se elige lo que precisa y efectivamente está al alcance del agente.*

6.- A partir de estas consideraciones se ha examinado la noción de prudencia (φρόνησις), es decir, la virtud intelectual práctica que supone la excelencia de la parte calculadora del alma y de la deliberación. En tanto que virtud dianoética, la prudencia implica que el razonamiento posibilita el acceso a la verdad, y en tanto que práctica, lo que permite conocer es la acción que es propia del hombre bueno. Se trata, por tanto, de una forma de conocimiento práctico, puesto que la finalidad que tiene no es meramente cognoscitiva. Sin embargo, lo que caracteriza específicamente la noción aristotélica de prudencia es la cualidad del fin que se persigue.

Aristóteles afirma que la prudencia, ciertamente, no solo posibilita que la deliberación sea eficaz, esto es, capaz de determinar los medios que efectivamente permiten la adquisición de los fines, sino que consiste en la disposición habitual (ἔξις) para la buena deliberación (εὐβουλία), es decir, aquella que, además de ser eficaz, se caracteriza por su rectitud (ὀρθότης). Esto supone que la deliberación del prudente es la que posibilita que se alcance un bien a través de los medios adecuados y en el momento preciso. El razonamiento práctico que Aristóteles considera virtuoso no es, por tanto, indiferente a la cualidad de los fines, lo que explica la relación que se establece entre los dos tipos de virtud, según la cual no es posible la prudencia sin virtud ética, pero tampoco hay virtud ética sin prudencia. La virtud ética, en efecto, en tanto que excelencia del deseo, es la que hace recto el fin, es decir, de acuerdo con la verdad, mientras que la prudencia es la capacidad intelectual que permite determinar el modo y el momento adecuados en que este fin puede alcanzarse a través de la acción.

Las consideraciones llevadas a cabo a lo largo de la investigación permiten interpretar esta relación entre las dos virtudes sin necesidad de suponer que Aristóteles incurre en un círculo vicioso. La posición aristotélica sostiene la colaboración y excelencia de ambas partes

del alma, la desiderativa y la racional, porque supone que solo son buenos los medios que persiguen buenos fines, pero, a la vez, reconoce que estos solo pueden alcanzarse a través de la inteligencia. A decir verdad, el querer bueno que se traduce en acciones bien hechas no puede considerarse que alcance su τέλος. Se concluye, por tanto, que *Aristóteles reconoce que la excelencia práctica (εὐπράξια) consiste, por una parte, en querer las cosas que realmente son buenas y, por otra, también en saber determinar el mejor modo posible de adquirir estos bienes en las circunstancias concretas.*

El análisis de la relación entre la prudencia y la virtud ética ha conducido también al planteamiento de la noción de verdad práctica, puesto que esta supone la armonía de la verdad con el deseo recto, entendida como la participación de ambas formas de virtud. Por otra parte, también se ha estudiado el papel que Aristóteles asigna al prudente como criterio de verdad en el conocimiento práctico y que puede entenderse de modo análogo al que el bueno desempeña en el ámbito de las pasiones. La interpretación que se ha defendido entiende que *el criterio que propone Aristóteles no supone una renuncia a la noción de verdad, sino el reconocimiento de que en el ámbito de la acción la norma es inmanente, aunque basada en la razón y la naturaleza humana.*

7.- La contingencia y variabilidad que caracterizan las circunstancias en las que se desarrolla la acción explican la importancia práctica de este conocimiento capaz de adecuarse a lo particular y de tener en cuenta lo imprevisible, las excepciones y, en fin, todo aquello que queda fuera del dominio de la ciencia y que hace necesaria la deliberación. Por eso, la interpretación que se ha defendido sostiene que *lo que justifica en última instancia la utilidad práctica de la prudencia es su precisión.*

Para fundamentar esta tesis se ha analizado la noción de ‘ἀκρίβεια’, que puede traducirse por ‘precisión’ o ‘exactitud’, así como su antónimo, ‘τύπος’, término con el que se hace referencia a lo que está determinado solo en términos generales y sin detallar como, por ejemplo, un bosquejo o un borrador, y que se ha interpretado en relación con la noción filosófica de ‘vaguedad’. A pesar de que se reconoce que el tratamiento aristotélico de esta cuestión no es sistemático, el análisis llevado a cabo permite defender las siguientes posiciones:

a) Tanto la exactitud o precisión como la vaguedad son propiedades formales, es decir, correspondientes a los enunciados y conceptos y no a los objetos.

b) La exactitud en el plano gnoseológico se vincula con las nociones de simplicidad (τὸ ἀπλόος) y claridad (σαφήνεια).

c) La exactitud supone la separación o distinción mediante contornos claros o nítidos, mientras que la vaguedad tiene que ver con la dificultad para determinar los límites precisos de aplicación de ciertos predicados.

d) La vaguedad se relaciona también con algunos problemas de ambigüedad y con la dependencia contextual de ciertos conceptos, siendo la llamada ‘paradoja del montón’ un ejemplo de este tipo de fenómenos.

e) La traducción más apropiada para recoger el sentido de ‘ἀκρίβεια’ en la *Ética Nicomáquea* puede variar entre ‘precisión’ y ‘exactitud’, pero, aunque se trata de conceptos relacionados, no se corresponde con el sentido de ‘rigor’.

8.- La tesis que se ha sostenido respecto de la precisión que corresponde al conocimiento práctico cuya virtud constituye la prudencia se ha justificado atendiendo a los siguientes elementos presentes en la ética aristotélica:

a) En primer lugar se ha presentado como prueba el papel de la prudencia en la definición aristotélica de virtud como término medio (μεσότης) en el ámbito de las pasiones entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto. En concreto, se ha hecho referencia a las dificultades que Aristóteles reconoce para poder delimitar el término medio y que están causadas, por una parte, porque esta determinación depende de lo que requieren las circunstancias específicas de la situación concreta. Por otra parte, se ha señalado que el término medio también es relativo a nosotros (πρὸς ἡμᾶς) y no es el mismo para todos.

La prudencia es la virtud que permite precisamente delimitar (ὀρίζω) el término medio, y esto quiere decir que es capaz de determinar el modo concreto (ὡς δεῖ) y momento preciso (ὅτε) en que debe llevar a cabo la acción, lo que incluye aspectos tan específicos como las cosas con respecto a las cuales (ἐφ’ οἷς) se realiza la acción, las cosas para las cuales (οὗ ἕνεκα) se actúa o las personas respecto a las cuales (πρὸς οὓς). La prudencia, por tanto, proporciona conocimiento acerca de lo que en cada caso es oportuno y adecuado (τὸ πρέπον), y esto varía en función de la situación y no es lo mismo en todos los casos.

b) Con esto se relaciona otro argumento al que también se ha hecho referencia: la dificultad para discriminar cuándo la acción se desvía poco del término medio a la que hace alusión Aristóteles y que ha sido asociada ya desde Aspasio con la paradoja del montón y los problemas de vaguedad. La interpretación de esta cuestión que se ha defendido consiste en presentar la prudencia como un conocimiento que es capaz de determinar con precisión el término medio, y no de manera vaga o confusa, aunque se reconozca la dificultad de establecer

este juicio. La ventaja de esta lectura es que permite explicar las afirmaciones aristotélicas según las cuales, por una parte, a la acción excelente y virtuosa parece que no se le puede añadir o quitar nada y, por otra, solo hay una manera de ser bueno y, sin embargo, muchas de ser malo.

c) Otro argumento que se ha presentado como prueba de la especificidad de la prudencia es que tiene como objeto no el bien en general, sino un bien práctico realizable al alcance del que delibera. Esto quiere decir que el λόγος se ocupa de las condiciones particulares de la acción y de lo extremo e individual (ἔσχατος καὶ ἕκαστος), conocimiento que Aristóteles asocia específicamente con la precisión (ἐξ ακριβῶς).

d) Relacionado con esto se ha alegado también como prueba de la precisión de la prudencia el importante papel que tiene la percepción para esta forma de conocimiento. Se trata de una cuestión compleja de la que se ha presentado su principal dificultad interpretativa relacionada con el tipo de percepción que conlleva. En este sentido se ha defendido una lectura de la percepción en términos no de mera sensación, sino de reconocimiento y discernimiento. El aspecto más relevante para el argumento general de la tesis consiste en el hecho de que en la epistemología aristotélica la percepción es la capacidad que permite el conocimiento de lo individual por excelencia.

e) Por último, se ha aducido en favor de la exactitud de esta forma de conocimiento práctico el valor que Aristóteles asigna a la experiencia para la formación del juicio prudente. La experiencia procede de la acumulación de múltiples sensaciones de lo mismo y proporciona también conocimiento acerca de lo individual y particular. Pero, además, y a diferencia de la percepción, lo que aporta la experiencia es perspectiva para juzgar las situaciones particulares porque permite hacer generalizaciones a partir de los casos concretos, reconocer similitudes y prever las consecuencias futuras. Es en este sentido en el que se ha interpretado la analogía que establece Aristóteles entre la experiencia y la vista. Además, uno de los aspectos más relevantes para la investigación respecto de la experiencia es que supone una forma de conocimiento que permite adaptarse a la variabilidad de las circunstancias.

Estas consideraciones han permitido concluir que la prudencia, en tanto que conocimiento práctico que dirige la acción, es capaz de juzgar sobre las cosas concretas, particulares y variables, determinando los aspectos específicos de la acción que debe realizarse y sirviéndose para ello de la percepción y la experiencia acumulada. ***La prudencia, por tanto, es un conocimiento que no puede interpretarse en términos de vaguedad o imprecisión, sino que solo puede ser descrito como un conocimiento preciso.***

9.- Una vez analizado el primer nivel del conocimiento práctico que puede encontrarse en la obra de Aristóteles y que se identifica con la prudencia, se ha procedido a estudiar *el segundo nivel de conocimiento práctico que se corresponde con la actividad de la parte intelectual y científica del alma.*

De acuerdo con la epistemología aristotélica, la actividad de esta capacidad racional da lugar a una forma de conocimiento que tradicionalmente se denomina ‘ciencia’ (ἐπιστήμη), a pesar de que no se corresponde con la noción actual. La ciencia es para Aristóteles una disposición apodíctica (ἔξις ἀποδεικτική) de la inteligencia discursiva (διάνοια) que permite conocer la verdad, razón por la cual se encuentra también entre las virtudes dianoéticas.

Para presentar los rasgos fundamentales de la teoría aristotélica de la ciencia se ha analizado la noción de demostración (ἀπόδειξις) o silogismo apodíctico (συλλογισμὸς ἀποδεικτικός), es decir, el razonamiento que, en virtud de sus premisas verdaderas, primeras, inmediatas, anteriores y causales, es capaz de dar lugar a la ciencia demostrativa (ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη).

10.- La interpretación del concepto aristotélico de ciencia que se ha presentado en la investigación diferencia, además, entre un sentido estricto del término y uno más laxo. Esta distinción se sustenta en una tesis fundamental de la epistemología aristotélica a la que G. Anagnostopoulos denomina ‘tesis de la congruencia’ y que se ha enunciado de la siguiente manera: *las características formales del conocimiento dependen de las propiedades ontológicas del objeto.*

11. - La aplicación de esta tesis a la noción aristotélica de ciencia ha permitido diferenciar entre la ciencia apodíctica o ciencia en sentido estricto (ἐπιστήμη ἀπλῶς), cuyo modelo se encuentra en la ciencia matemática, y que tiene por objeto lo universal (καθόλου) y necesario (ἀναγκάϊον), es decir, lo que no puede comportarse de otra manera (ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν). Son estas propiedades del objeto las que permiten adquirir certeza apodíctica. El reconocimiento de que este modelo ideal de ciencia puede funcionar como paradigma del conocimiento incondicional pero no puede aplicarse a aquellos campos de estudio cuyos objetos no presentan estas mismas propiedades, ha mostrado la necesidad de distinguir un segundo sentido del término que recoja también otras disciplinas que Aristóteles considera que también constituyen alguna forma de ἐπιστήμη. Esto ha conducido a *la ampliación del concepto de ciencia a partir del estudio de tres aspectos: el objeto, el método y el fin.*

12.- El análisis del objeto de la ciencia posibilita ampliar el concepto de ciencia más allá del modelo apodíctico a partir del ejemplo que proporciona la física. La característica de los fenómenos naturales que imposibilita su conocimiento apodíctico es que se trata de un ámbito que no presenta la necesidad propia de los objetos matemáticos, ya que la naturaleza acepta excepciones como consecuencia del grado de indeterminación que introduce la materia en el mundo sublunar. Esta característica es la que explica que Aristóteles considere que a la naturaleza le corresponde una necesidad condicionada o hipotética, y no incondicional.

Ahora bien, si la física puede ser una *ἐπιστήμη*, aunque no en sentido apodíctico o estricto, es porque en la naturaleza, aunque no pueda encontrarse necesidad incondicional, se da una regularidad a la que Aristóteles se refiere con la expresión «lo que pasa la mayor parte de las veces» (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). En relación a esta noción, y a pesar de su vinculación con lo probable (εἰκός), se ha rechazado la interpretación en términos estadísticos y se ha defendido una aproximación desde los conceptos de regularidad y estabilidad. Lo que se da la mayor parte de las veces se contrapone a los sucesos fortuitos (τὸ τυχόν) o que son fruto del azar (ἀπὸ τύχης), los cuales no pueden ser objeto de ninguna ciencia. Sin embargo, la naturaleza presenta la suficiente estabilidad como para que sea posible el tipo de conocimiento que Aristóteles denomina ciencia y que proporciona acceso a la verdad, dando lugar a demostraciones que, de acuerdo con su objeto, son válidas ‘para la mayor parte de los casos’. Como consecuencia del análisis de la física se ha establecido que para Aristóteles *no solo lo necesario es objeto de conocimiento científico, sino que también puede serlo lo que se produce la mayor parte de las veces*.

13.- Para el análisis de los aspectos metodológicos de la ciencia diferentes a los silogismos perfectos de la primera figura que constituyen el procedimiento propio de la ciencia apodíctica se ha tomado como referencia el denominado ‘método dialéctico’. Con este término se remite a la práctica discursiva mediante la cual se discutían problemas generalmente en un contexto público, pero también es la denominación con la que se hace referencia a un cierto tipo de razonamiento: el silogismo dialéctico (συλλογισμὸς διαλεκτικὸς). Estos razonamientos se caracterizan por sus premisas, puesto que toman como punto de partida las opiniones compartidas por todos, o por la mayoría o por ciertos sabios, es decir, lo que Aristóteles llama ‘ἔνδοξα’.

La utilidad de la dialéctica para la obtención de conocimiento se vincula en la filosofía aristotélica con su papel en un método ampliamente utilizado por el Estagirita en varias obras y que se ha denominado ‘método aporético’. Este método consta de tres partes: el establecimiento de las opiniones reputadas y los hechos observados (φαινόμενα) que funcionan como punto de partida de la investigación, el análisis de las dificultades (ἀπορίαι) que pueden surgir como resultado de ambivalencias terminológicas, pero también a causa de verdaderas inconsistencias y contradicciones entre las distintas opiniones consideradas, y, por último, la resolución (λύσις) de las dificultades que permite superar las contradicciones manteniendo la mayor parte de las opiniones reputadas o, al menos, las más importantes.

Este método, que no es equivalente a la demostración apodíctica, proporciona conocimiento y una demostración suficiente (ικανῶς), por lo que Aristóteles sostiene que es capaz de mostrar de forma adecuada la verdad. El principal problema para asociar la ciencia y el método dialéctico se encuentra en la relación que pueden establecerse entre dialéctica y verdad, puesto que estos términos puede interpretarse como opuestos. La lectura que se ha presentado de la noción de ἔνδοξα, sin embargo, permite solventar esta dificultad, puesto que muestra que el peso epistémico que Aristóteles asigna a estas opiniones reputadas no procede únicamente del hecho de que sean ampliamente compartidas, sino de su plausibilidad.

El análisis del método dialéctico ha mostrado que la epistemología aristotélica supone que la racionalidad puede aplicarse también a lo que es objeto de opinión. Se concluye así que *la demostración apodíctica no es el único método de conocimiento que permite el acceso a la verdad, sino que Aristóteles también considera que hay otro tipo de argumentos que pueden constituir las demostraciones apropiadas para alcanzar el conocimiento en determinados ámbitos.*

14.- El estudio de estos aspectos ha permitido ampliar el concepto aristotélico de ciencia de modo que puede aplicarse más allá del conocimiento de lo necesario incondicional adquirido mediante silogismos apodícticos. Las disciplinas a las que Aristóteles denomina ‘ἐπιστήμη’ son el resultado del ejercicio de la parte racional del alma que permite conocer tanto lo necesario como lo que sucede la mayor parte de las veces. *La ciencia también puede proporcionar conocimiento verdadero sobre ámbitos en los que solo puede encontrarse regularidad si es capaz de adaptarse a estas características de su objeto mediante demostraciones cuyas premisas y conclusiones solo tienen una validez para la mayor parte de los casos.* Estas disciplinas, a pesar de no poder ser consideradas apodícticas, son también

ciencias porque pueden explicar los fenómenos que estudian estableciendo sus causas y ofreciendo, por tanto, un conocimiento del porqué (τὸ διότι ἐπίστασθαι).

15. - La investigación acerca de la finalidad de la ciencia ha tomado como punto de partida la conocida división de las ciencias que puede encontrarse en la *Metafísica* y que diferencia entre el pensamiento discursivo teórico (θεωρητική), práctico (πρακτική) y productivo (ποιητική). Se han constatado las dificultades que presenta la noción de ciencia práctica, es decir, aquella cuyo fin (τέλος) es la πράξις y no el propio conocimiento, destacando tres de ellas:

- a) La asociación de la ciencia con el conocimiento teórico y desinteresado.
- b) La independencia del conocimiento científico del efecto de las pasiones.
- c) La definición de la ciencia como conocimiento cuyo objeto es universal y la particularidad de la acción.

Una posible interpretación de estas dificultades consiste en aceptar únicamente el primero de los dos sentidos que se han presentado de conocimiento práctico. De este modo, se entendería que el conocimiento práctico es siempre un saber ejecutivo, es decir, el que tiene el agente inmerso en la acción. Esta forma de saber solo puede interpretarse en términos de la gnoseología aristotélica como un ejercicio de la parte intelectual y calculadora del alma, cuyo objeto es particular y está vinculado específicamente con el deseo por estar directamente implicado en la generación de la acción. Desde este punto de vista solo podría entenderse como conocimiento práctico la prudencia y, por tanto, la noción de ciencia práctica (ἐπιστήμη πρακτική) carecería de sentido desde el punto de vista de la filosofía aristotélica.

Se ha rechazado esta argumentación aduciendo, en primer lugar, que solo muestra que la ἐπιστήμη πρακτική, en caso de ser conocimiento práctico, no lo es en el mismo sentido en el que lo es la prudencia. En segundo lugar, se ha presentado la distinción, desarrollada por Anagnostopoulos, entre fines inmediatos y últimos de una disciplina, puesto que permite sostener que *la finalidad inmediata de algunas ciencias es plenamente cognoscitiva y no se diferencia de las disciplinas propiamente teóricas y que, sin embargo, se caracterizan por tener también una finalidad última que sobrepasa el conocimiento.*

16.- A partir de esta distinción entre fines inmediatos y fines últimos se ha aducido que, desde la perspectiva aristotélica, ciertas disciplinas como la medicina y la retórica son formas de conocimiento que se corresponden con la noción ampliada de ciencia y, además, cuya

finalidad última (τέλος) es distinta del propio conocimiento, por lo que no podrían constituir ciencias teóricas.

Se ha mostrado también que *la noción de ciencia práctica puede aplicarse a la disciplina a la que Aristóteles se refiere mayoritariamente con el nombre de 'política' (πολιτική) y que tradicionalmente se denomina 'ética'*. En efecto, la finalidad de la ética y la política, recogida explícitamente en varios textos, no es el conocimiento sino la acción, ya que se trata de un conocimiento que se busca para modificar la conducta y «llegar a ser buenos» (ἀγαθοὶ γενόμεθα).

De este modo se demuestra que la distinción entre el plano de la prudencia y el de la ciencia práctica no puede interpretarse en términos aristotélicos como una contraposición entre el saber práctico y el teórico, puesto que, aunque sin duda se trate de dos formas de conocimiento diferentes, la ciencia puede tener también una finalidad práctica.

Se prueba de este modo que Aristóteles entiende la ética como una ciencia práctica (ἐπιστήμη πρακτική) puesto que, a pesar de que no se desentiende del contenido cognoscitivo que la constituye, solo alcanza su fin último, su genuina realización y su perfección, es decir, su τέλος, cuando produce efectos en la conducta. Desde este punto de vista puede afirmarse que *solo el reflejo en la acción del conocimiento que proporciona la ética puede constituir su culminación*.

Para la realización de esta finalidad última, sin embargo, la precisión del conocimiento que Aristóteles asigna a la ética supone una dificultad que es necesario tener en consideración. Para ello se ha planteado la cuestión desde dos perspectivas: la del objeto y la de la finalidad.

17.- El grado de precisión que puede alcanzar una ciencia depende de varios elementos, siendo especialmente relevantes las características ontológicas del objeto de estudio, de acuerdo con la tesis epistemológica de la congruencia. En el caso de la ética destacan en este sentido las diferencias (διαφοραί) y fluctuaciones (πλάνη) que presentan las cosas nobles y justas (τὰ καλὰ καὶ τὰ δίκαια) y, en general, lo bueno y lo mejor (τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον). La ética es, en efecto, la disciplina que se ocupa específicamente de conocer el bien humano (τὰνθρώπινον ἀγαθόν) que es fin último de sus acciones, es decir, la felicidad (εὐδαιμονία) y el vivir bien (τὸ εὖ ζῆν). Sin embargo, la contingencia y mutabilidad del ámbito práctico, así como la posibilidad de que se produzcan excepciones y accidentes, imposibilitan que la ética como ciencia y, por tanto, como saber general, pueda delimitar (διορίζω) con precisión

(ἀκριβῶς) en qué consiste la acción justa o buena en cada caso, lo que explica que Aristóteles defiende que el decir de la ética solo pueda ser «tosco y esquemático» (παχυλῶς καὶ τύπῳ).

Esta tesis se interpreta en términos de dependencia contextual de la virtud, lo que quiere decir, *por una parte, que la acción virtuosa depende de las circunstancias y, por otra, que esta mutabilidad hace necesaria la adaptación de la acción a fin de que la conducta sea la que corresponde en cada caso.* Esto muestra la importancia práctica de la prudencia como conocimiento capaz de adaptarse a la situación particular de modo similar a como la regla de Lesbos se ajusta a la forma de la piedra.

Sin embargo, a la hora de estudiar las características ontológicas del objeto de conocimiento de la ética es necesario tener en cuenta que Aristóteles sostiene que en este ámbito también es posible encontrar la regularidad de «lo que pasa la mayor parte de las veces». Este aspecto permite concluir que *la variabilidad de los bienes no puede identificarse con el puro azar y que, por tanto, Aristóteles reconoce la suficiente estabilidad como para que sea posible una ciencia que se ocupe del bien humano.* Es necesario admitir las dificultades que se encuentran para identificar con claridad la fuente de esta estabilidad, aunque se ha rechazado la tesis que sostiene que el origen se encuentra en la cultura y el hábito exclusivamente por entenderse que es más plausible la lectura que tiene en cuenta, además, el papel normativo que Aristóteles asigna a la naturaleza.

18. - Tener en cuenta la finalidad para determinar la precisión de la ética ha posibilitado sopesar el efecto de las características del objeto de conocimiento desde dos puntos de vista: en primer lugar, y desde la perspectiva de sus fines inmediatos, la variabilidad de los bienes supone un problema para que la ética pueda presentarse como una ciencia apodíctica. Sin embargo, la ampliación del concepto de ciencia ha permitido sostener que se trata de una disciplina equivalente a la física y que puede explicar las causas de los fenómenos que estudia porque su objeto presenta también una estabilidad ‘ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ’. En segundo lugar, analizada desde el punto de vista de sus fines últimos, se constata que *la variabilidad de los bienes resulta problemática para la ética debido a que, como conocimiento práctico, debe alcanzar un nivel suficiente de especificidad que permita dar cumplimiento a su finalidad.* En efecto, el fin de la ética parece exigir su precisión epistemológica y la capacidad de tener en cuenta también los aspectos concretos de las acciones.

19.- La finalidad práctica de la ética se puede interpretar en términos prescriptivos, es decir, en relación a su capacidad para proporcionar preceptos, recomendaciones o reglas que puedan dirigir las acciones particulares. El examen de esta lectura teniendo en cuenta la investigación que se ha hecho respecto de la precisión, muestra que es necesario reconocer las limitaciones que estas prescripciones tendrían debido a que las reglas generales no pueden recoger la complejidad y variabilidad que pueden presentar los casos particulares. Esta misma dificultad se ha identificado en el análisis que presenta Aristóteles de la distancia que separa la ley universal de los casos particulares que legisla, y que justifica la necesidad de la virtud de la equidad (ἐπιεικεία).

A partir de este argumento se ha defendido que, de acuerdo con la tesis de la congruencia, ***la concepción aristotélica de la ética supone que esta disciplina debe renunciar a un determinado tipo de precisión y solo puede prescribir de modo esquemático y en general el modo en que deben realizarse las acciones concretas.*** Este grado de imprecisión no es un defecto epistemológico de la disciplina, sino un requisito que, debido a las características ontológicas de su objeto y a su finalidad, se ha de exigir para que pueda ser un conocimiento riguroso. A raíz de este análisis se han presentado una serie de tesis que se siguen como consecuencia:

a) En primer lugar, el examen de la precisión de la ética planteada desde la perspectiva de la finalidad última de la disciplina permite interpretar *las afirmaciones aristotélicas como una advertencia que rebaja las expectativas que pudieran albergarse acerca de una ciencia práctica.* En efecto, a pesar de que se trata de un conocimiento que se busca por el efecto que puede tener en la conducta y la acción, no puede proporcionar, sin embargo, un manual de instrucciones para alcanzar la virtud.

En efecto, el reconocimiento de que lo que se dice en general (καθόλου) acerca de cómo debe producirse la acción no tiene validez para toda circunstancia supone afirmar también la necesidad de la evaluación de las circunstancias particulares por parte del agente. Así, la posición aristotélica implica que *ninguna ciencia puede proporcionar un método que capaz de sustituir a la deliberación.* Para actuar bien, por tanto, siempre será necesaria la buena deliberación y, por lo tanto, también su excelencia, es decir, la prudencia. Esta es, ciertamente, la única racionalidad que, de acuerdo con Aristóteles, puede dar la recta regla (ὀρθὸς λόγος) de la acción concreta correcta.

b) Esta interpretación implica también la aceptación de la tesis según la cual la ética no puede alcanzar su plenitud (τέλος), es decir, dar lugar a una práctica virtuosa, sin la prudencia, lo que significa afirmar *la primacía práctica de la φρόνησις*.

c) Se han interpretado también desde esta perspectiva los requisitos que Aristóteles establece para que el estudio de la ciencia práctica pueda resultar de alguna utilidad, considerando que esta se mide en función de la capacidad del estudiante para llevar a la práctica lo aprendido. Desde este punto de vista se sostiene que Aristóteles también afirma *la primacía práctica de la buena educación moral así como de la habituación sobre el conocimiento exclusivamente filosófico*.

d) La aceptación de estas tesis, sin embargo, ha mostrado también la dificultad para interpretar la utilidad práctica que puede tener una disciplina como la ética, así como los problemas que plantea que esta pueda ser considerada una ciencia práctica, es decir, una ἐπιστήμη cuyo τέλος no es el conocimiento sino, precisamente, la acción.

20.- En esta investigación, sin embargo, se ha afirmado que la posición aristotélica acerca de la ética pone de manifiesto que se trata de un conocimiento muy provechoso (πολυωφελής) y conveniente (εὐχρηστος), interpretación que se ha defendido presentando los siguientes argumentos:

a) La utilidad de la ética debe entenderse, en primer lugar, teniendo en cuenta las limitaciones que presenta la prudencia como conocimiento práctico. El valor de este saber estriba en su capacidad práctica, lo que explica la afirmación de Aristóteles según la cual si está claro el qué (τὸ ὄτι) no hay ninguna necesidad del porqué (τὸ διότι). La experiencia moral cotidiana, sin embargo, pone de manifiesto las limitaciones del saber práctico para responder en caso de que se produzca un conflicto entre opiniones distintas acerca de los bienes o en el caso de los dilemas morales. La prudencia, a pesar de su eficacia, se muestra entonces como un conocimiento infundado y que no puede presentar una justificación con facilidad. Así, los casos en los que no está claro el qué revelan la importancia del conocimiento del porqué. La ética, aunque no puede proporcionar un código de conducta preciso, ofrece, sin embargo, una investigación fundamentada que tiene por objeto, precisamente, las causas que pueden explicar los fenómenos.

b) El segundo elemento que se ha señalado para defender la utilidad de la ética es el carácter universal de su objeto de conocimiento. En efecto, la importancia que tienen en la ética aristotélica los aspectos universales, como por ejemplo, la definición de felicidad o la teoría de

la virtud, ha permitido rechazar las interpretaciones situacionistas o particularistas, puesto que estos elementos no presentan ninguna dependencia contextual, sino que se proyectan con validez universal sobre todos los seres humanos.

También se ha destacado el hecho de que el conocimiento universal permite en cierto modo conocer también lo particular, y se ha indicado que, aunque el valor práctico de la prudencia le viene dado por su capacidad para conocer lo particular, este es un conocimiento que no está restringido al momento de la acción puesto que tiene una perspectiva global y general, por lo que también puede beneficiarse del tipo de conocimiento que puede ofrecer la ética.

c) La utilidad de la ética, así, se relaciona específicamente con el hecho de que es un conocimiento que ofrece una explicación del porqué, investiga las causas y proporciona una justificación de las condiciones generales de la acción buena, pudiendo fundamentar de este modo determinadas prácticas morales. También en este sentido se ha destacado la capacidad de la ética para clarificar el saber que se ha adquirido mediante la experiencia y el hábito.

d) Un elemento que se ha presentado como clave a la hora de interpretar esta cuestión es el hecho de que la ética aporta conocimiento justificado y fundamentado acerca de los bienes que son los fines de las acciones. Se ha defendido también que la utilidad de la ética se encuentra en que proporciona una comprensión del fin al que aspira la acción y facilita, por tanto, su adquisición. Se trata de un conocimiento que, por tanto, mejorará la deliberación ya que, aunque este razonamiento se ocupa propiamente de los medios, está guiado por las ideas generales acerca de lo bueno, por lo que una adecuada concepción del fin último permitirá también la mejor evaluación de las circunstancias particulares y la discriminación correcta de los mejores medios para alcanzar la vida buena.

e) A partir de este análisis se ha planteado, además, la dificultad relativa al público al que está dirigida la investigación ética de Aristóteles, presentándose las posibilidades que han establecido los principales intérpretes: los ciudadanos individuales, los legisladores y los estudiantes del Liceo de Aristóteles como futuros asesores de los políticos. La solución que se ha propuesto para esta dificultad toma como punto de partida la relación que establece Aristóteles entre la ética, la política y la legislación, así como el carácter educativo que se asigna a la ley. A partir de este planteamiento se puede afirmar que el político puede cumplir su función propia especialmente a través de su papel como legislador, y que el buen legislador (ὁ ἀγαθὸς νομοθέτης) puede beneficiarse del conocimiento universal y justificado de las causas que puede proporcionar una ciencia como la ética.

f) Por último, se ha presentado también como prueba del valor que otorga Aristóteles a la ética para la orientación de la conducta el hecho de que se trate de la ciencia *arquitectónica* en el ámbito práctico. Esta afirmación se interpreta en términos de su carácter de ciencia rectora o directora sobre las otras disciplinas prácticas como consecuencia de la posición que ocupa el fin al que aspira (ἐφίεσθαι), ya que este es el fin supremo de entre todos los que pueden realizarse (ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν).

21.- Para cerrar la investigación se ha presentado el modo en que puede entenderse la relación entre la ética y la prudencia si se tienen en cuenta los argumentos aquí reunidos acerca de la precisión de estas dos formas de conocimiento práctico.

a) Tanto la ética como la prudencia pueden entenderse en el marco de la filosofía aristotélica como dos formas de conocimiento práctico debido a su finalidad. Tanto la ἐπιστήμη como la φρόνησις son ambas virtudes dianoéticas, es decir, disposiciones que permiten la operación excelente de la parte del alma que tiene λόγος. En el caso de la ética y la prudencia, además, se trata de un conocimiento que se busca por su capacidad para dirigir la acción.

b) La prudencia, es decir, el conocimiento que es resultado de la actividad virtuosa de la parte intelectual y calculadora del alma, constituye el saber práctico por excelencia por su capacidad para guiar la acción concreta y particular y supone, por tanto, un conocimiento preciso de las circunstancias particulares en las que se realiza la acción.

c) La ética, esto es, la ciencia que es resultado del ejercicio excelente de la parte intelectual y científica del alma, puede orientar también la acción proporcionando un conocimiento universal y justificado acerca de las causas de los fenómenos morales. Para poder tratar su objeto con rigor, sin embargo, la ética debe aceptar un cierto grado de imprecisión en la guía práctica que puede proporcionar, dependiendo la determinación de la acción concreta en todo caso de la prudencia del agente.

d) En esta investigación se ha defendido que la relación que se establece entre las dos formas de conocimiento es de colaboración, y se han rechazado las interpretaciones que suponen, por una parte, que la prudencia consista en una aplicación particular del conocimiento general de la ética y, por otra, que la ética suponga meramente la explicitación del conocimiento implícito en las prácticas del prudente.

La interpretación que se ha presentado en este trabajo muestra que la ética aristotélica conlleva un reconocimiento tanto de los aspectos universales de los principios éticos como de la importancia que tienen los aspectos particulares desde el punto de vista moral. Así, no parece posible asociar la figura de Aristóteles de manera estricta ni a posiciones exclusivamente universalistas ni tampoco a éticas marcadamente particularistas. El debate contemporáneo acerca de la propuesta ética que se encuentra en las obras de Aristóteles debe reconocer, por tanto, la complejidad de las posiciones del Estagirita. El tema de investigación no queda sin embargo, agotado por la presente investigación. La complejidad de la relación de colaboración entre la ética y la prudencia, entre lo universal y lo particular en el ámbito práctico, proporciona todo un campo de nuevas preguntas que quedan por explorar y al que quizá podamos aportar futuros trabajos.

BIBLIOGRAFÍA

A- FUENTES PRIMARIAS:

Traducciones y ediciones de las obras de Aristóteles utilizadas

Tratados de ética y política

Las traducciones que se ha utilizado como referencia a lo largo del trabajo a menos que se indique lo contrario son las siguientes:

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

— *Política*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

— *Ética eudemia*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2011.

— *Constitución de los atenienses*. Edición bilingüe de Alberto Bernabé. Madrid: Abada editores, 2005.

Otras traducciones

— *Ética nicomáquea; Ética eudemia*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2003.

— *Étique à Nicomaque*. Traduit par J. Tricot. Paris: Vrin, 1990.

— *L'Étique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif (4 v.). Louvain: Publications Universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, cop. 1970.

— *Etica Nicomachea*. Traduzione, Introduzione e Note di Carlo Natali. Roma: Laterza, 1999.

— *Nicomachean Ethics*. Translation, Introduction, and Commentary by Sarah Broadie and Christopher Rowe. Oxford: Oxford University Press, 2011.

— *The Works of Aristotle Translated into English: Vol. IX Ethica Nicomachea; Magna Moralia; Ethica Eudemia*. Translated by W.D. Ross. Oxford University Press, 1956.

— *Nikomachische Ethik*. Übersetzt von Franz Dirlmeier. Berlin: 1956.

— *Política*. Traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 2000.

— *The Athenian Constitution; The Eudemean Ethics; On Virtues and Vices*. English translation by H. Rackham. Cambridge (Mass.) [etc.]: Harvard University Press: Heinemann, 1952.

— *Magna Moralia*. English translation by Hugh Trednnick. Cambridge (Mass.) [etc.]: Harvard University Press: Heinemann, 1962.

Otras obras de Aristóteles

- *Tratados de lógica (Órganon) I: Categorías; Tópicos; Sobre las Refutaciones Sofísticas*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982. (Traducción utilizada salvo que se indique lo contrario).
- *Tratados de lógica (Órganon) II: Sobre la Interpretación; Analíticos Primeros; Analíticos Segundos*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995. (Traducción utilizada salvo que se indique lo contrario).
- *Primer libro del 'Órganon': con los capítulos iniciales del tratado 'De Interpretatione'*. Traducción, notas y comentario de Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.
- *Categorías; De Interpretatione*. Introducción, traducción y notas de Alfonso García Suárez; Luis M. Valdés Villanueva y Julián Velarde Lombraña. Madrid: Tecnos, 1999.
- *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Clavo Martínez. Madrid: Gredos, 1998. (Traducción utilizada salvo que se indique lo contrario).
- *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.
- *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1998.
- *De Anima*. Presentación, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2010. (Traducción utilizada salvo que se indique lo contrario).
- *De Anima*. Traducción del griego, estudio preliminar, notas y apéndice por Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Editorial Colihue, 2009.
- *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales*. Introducciones, traducciones y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel. Madrid: Gredos, 2000.
- *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 2000.
- *Poética*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos: 2010.

Comentarios

Comentarios a la *Ética Nicomáquea*

Además de los comentarios que se encuentran referenciados entre las traducciones utilizadas se han consultado los siguientes comentarios:

ASPASIUS, *Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae; edidit Gustavus Heylbut. París: Bibliothèque nationale de France, 2007. 56, 18 – 57, 7.

— *On Aristotle's 'Nicomachean Ethics 1-4, 7-8'*. David Konstant (trad.). Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2006.

AQUINO, Tomás de. *Comentario a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles*. Ana Mallea (trad.). Pamplona: EUNSA, 2000.

Comentarios a otras obras de Aristóteles

Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A revised text with Introduction and Commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1949.

Aristotle's Posterior Analytics. Translated with a commentary by Jonathan Barnes. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Aristotle's Topics: Books I and VIII with Excerpts from Related Texts. Translated with a Commentary by Robin Smith. Oxford: Clarendon Press, 2003.

Aristotle's Physics. Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1998.

Aristotle's De Anima. Edited with commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Aristotle's De Motu Animalium. Text with translation, commentary and interpretative essays by Martha Craven Nussbaum. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Aristotle's Rhetoric: A Commentary by William M. A. Grimaldi. New York: Fordham Univ Press, 1980.

B- BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA: obras consultadas

- ACHTENBERG, D. *Cognition of Value in Aristotle's Ethics: Promise of Enrichment, Threat of Destruction*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- AGUIRRE, J. *Dialéctica y filosofía primera: lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015.
- ADAMS, R.M. *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- ALLAN, D.J. *The Philosophy of Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1970.
- “Quasi-mathematical Method in the *Eudemian Ethics*”. En: MANSION, S. (ed.). *Aristote et les problemes de methode*. Louvain: 1961, pp. 303–318.
- ALLEN, J. V. “Practical and Theoretical Knowledge in Aristotle”. En: HENRY, D. y NIELSEN, K. (eds.). *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge, 2015, pp. 49–70.
- ANAGNOSTOPOULOS, G. *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994.
- ANSCOMBE, G. E. M. “Modern Moral Philosophy”. En: *Collected Papers*, vol. 3, 26-42. Oxford: Blackwell, 1981.
- ARCE CARRASCOSO, J. L. *Teoría del conocimiento*. Madrid: Síntesis, 1999.
- AUBENQUE, P. “Sur la notion aristotélicienne d'aporie”. En: NAUWELAERTS, B. (ed.). *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain 1960*. Luvain, Paris: Publications Universitaires, Béatrice-Nauwelaerts, 1961, pp. 4-19.
- *El problema del ser en Aristóteles*. V. Peña (trad.) Madrid: Escolar y Mayo, 2008.
- *La prudencia en Aristóteles*. L.A. Belloro (trad.) Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010.
- *Problèmes Aristotéliens II: Philosophie Pratique*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2011.
- BAILEY, O. “What Knowledge is Necessary for Virtue?”. *Journal of Ethics & Social Philosophy*. Vol. 4, no. 2; February, pp. 1-17, 2010.
- BARACCHI, C. *Aristotle's Ethics as First Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- BARNES, J. “Aristotle and the Methods of Ethics”. *Revue internationale de philosophie*. 133/2, pp. 490-511, 1980.

- BERTI, E. *Le ragioni di Aristotele*. Roma: Laterza, 1989.
- “Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele”. En: ALBERTI, A. (ed.) *Studi sull’Etica di Aristotele*. [Napoles]: Bibliopolis, 1990, pp. 23-63.
- “*Phronesis* et science politique”. En: AUBENQUE, P. (dir.) y TORDESILLAS, A. (ed.). *Aristotle politique. Études sur la Politique d’Aristote*. París: Vrin, 1993, pp. 436-459.
- *Aristotele nel novecento*. Roma: Laterza, 2008.
- *El pensamiento político de Aristóteles*. Madrid: Editorial Gredos, 2012(a).
- “Filosofía práctica e *phrónesis*”. *Tópicos*, 43, pp. 9-24, 2012(b).
- *La ricerca della verità in filosofia*. Roma: Edizioni Studium, 2014.
- “¿Sabiduría o filosofía práctica?”. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, vol. 4. No.5. Dic., pp. 155-173, 2015.
- BODÉÜS, R. *Le philosophie et la cité: Recherches sur le rapport entre morale et politique dans la pensée d’Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- *Aristote: Une philosophie en quête de savoir*. Paris: Vrin, 2002.
- BOERI, M. D. “¿Es el objeto de la *episteme* aristotélica solo lo necesario?”. *Méthexis*, XX, p. 29-49, 2007.
- BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991.
- BRUNSCHWIG, J., LLOYD, G. y PELLEGRIM, P. *Le savoir grec: dictionnaire critique*. Paris: Flammarion, 2011.
- BURNYEAT, M. F. “Aristotle on Learning to be Good”. En: RORTY, A. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 69-92.
- CALVO, T. *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid: Akal, 2001.
- CHARLES, D. “Aristotle on Practical and Theoretical Knowledge”. En: HENRY, D. y NIELSEN, K. (eds.). *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 71-93.
- CONDERANA, J.M. *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*. Universidad Pontificia de Salamanca [Tesis doctoral], 1999. <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=0000014119>. [Hay versión publicada: J.M. Conderana. *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2002].
- COOPER, J.M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mss.: Harvard University Press, 1975.

- COPP, D. y SOBEL, D. “Morality and Virtue: An Assessment of some Recent Work in Virtue Ethics”. *Ethics*, 114, pp. 514-54, 2004.
- DETIENNE, M. y VERNANT, J. P. *Las artimañas de la inteligencia: la metis en la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus, 1988.
- DEVEREUX, D.T. “Particular and Universal in Aristotle's Conception of Practical Knowledge”. *Review of Metaphysics*; Mar 1, 39, 3, 1986.
- “Ethical Method in Aristotle: Setting out the *Phainomena*”. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*. 147, 1987.
- “Scientific and Ethical Methods in Aristotle’s Eudemian and Nicomachean Ethics”. En HENRY, D. y NIELSEN, K. (eds.). *Bridging the Gap between Aristotle’s Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 130-147.
- GADAMER, H.G. *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.
- “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”. Luis E. Varela (trad.). *Cuadernos de ética*, n. 8, diciembre, pp. 17-31, 1989.
- GARROCHO, D.S. *Aristóteles: una ética de las pasiones*. Madrid: Avarigani Editores, 2015.
- GAUTHIER, R.A. *La morale d’Aristote*. Paris: Presses universitaires de France, 1973.
- GILL, M.L. “Virtue and Reason in Aristotle”. En: HENRY, D y NIELSEN, K. (eds.). *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 94-110.
- GOMEZ DUARTE, C.W. “Metrologia grega: um balanço crítico atualizado sobre as unidades de medida na antiguidade”. *Revista de Arqueología Pública: Revista eletrônica do Laboratório de Arqueologia Pública de Unicamp*. 14 (1), pp. 199-214, 2020.
- GONZÁLEZ, A. M. “Ética y moral: origen de una diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético”. *Anuario Filosófico*. (33), pp. 797-832, 2000.
- GONZÁLEZ PAZOS, L. “Razonamiento aproximado”. *Contrastes: Revista Interdisciplinar de Filosofía*. Vol. II, 1989.
- GRANGER, G.G. *La Théorie aristotélicienne de la science*. Paris: Aubier Montaigne, 1976.
- HARDIE, W.F.R. *Aristotle’s Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- GUARIGLIA, O. “¿Moral del deber o moral de la virtud?” *Crítica* 18, pp. 95-110, 1986.
- “Razón práctica e intereses de la acción”. *Dianoia*, 33, pp. 53-68, 1987.
- “El principio de universalización y la razón práctica (1º parte)”. *Crítica*, 20, pp. 31-54, 1988.
- “El principio de universalización y la razón práctica (2ª parte)”. *Crítica*, 21, pp. 3- 41, 1989.

- “El múltiple Aristóteles: una visión de la filosofía práctica aristotélica desde la problemática contemporánea”. *Isegoría*, 1, 85, 1990.
- “Universalismo y particularismo en la ética contemporánea”. *Revista De Filosofía*. Universidad Complutense, 11, pp. 177-98, 1994.
- HARMAN, G. “Moral Philosophy meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 99, pp. 315-31, 1999.
- HENRY, D. “Holding for the Most Part: The Demonstrability of Moral Facts”. En: HENRY, D. y NIELSEN, K. (eds.). *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 169-189.
- HENRY, D. y NIELSEN, K. (eds.) *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- HÖFFE, O. *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*. Berlin: Akad. Verl., 1996.
- “Ethics as Practical Philosophy: Methodological Considerations”. En HÖFFE, O. (ed.). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Leiden-Boston: Brill, 2010, pp. 11-33.
- HURKA, Th. *Virtue, Vice, and Value*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2001.
- “Aristotle on Virtue: Wrong, Wrong, and Wrong” en PETERS, J. 2012. *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*. Londres: Routledge, 2012.
- IRWIN, T. “The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics”. En: RORTY, A. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- “Ethics as an Inexact Science: Aristotle's Ambitions for Moral Theory”. En: HOOKER, B. y LITTLE, M. (eds.) *Moral Particularism*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 100-130.
- JAEGER, W. *Aristóteles*. México: FCE, 1993.
- “Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in his Ethics”, *JHS* 77, 1, pp. 54-61, 1957.
- JOHNSTONE, C.L. “An Aristotelian Trilogy: Ethics, Rhetoric, Politics, and the Search for Moral Truth”, *Philosophy & Rhetoric*. Vol. 13, No. 1 (Winter), pp. 1-24, 1980.
- JOSÉ I MESTRE, C. *El mal moral en l'ètica d'Aristòtil. Fonaments psicològics i aspectes sociopolítics*. Universitat de Barcelona [Tesis doctoral], 2012. Disponible en línea: <http://search.ebscohost.com.sire.ub.edu/login.aspx?direct=true&db=edstdx&AN=edstdx.10803.98512&lang=es&site=eds-live>

- KARBOWSKI, Joseph. "Endoxa, Facts, and the Starting Points of the *Nicomachean Ethics*".
 En: HENRY, D. y NIELSEN, K. (eds.). *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University, 2015, pp. 113-129.
- *Aristotle's Method in Ethics: Philosophy in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- KEEFE, R. *Theories of Vagueness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- KIEFER, T. *Aristotle's Theory of Knowledge*. London; New York: Continuum, 2007.
- KNEALE, W. y KNEALE, M. *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press, 2008.
- KRAUT, R. "Aristotle on the Method and Moral Education". En: GENTZLER, J. (ed.). *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1998, pp. 271-284.
- "How to Justify Ethical Propositions: Aristotle's Method". En: R. Kraut (ed.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Malden, Oxford and Victoria: Blackwell Publishing, 2006, pp. 76-95.
- KULA W. *Las medidas y los hombres*. Madrid: Siglo XXI, 1980.
- KURZ, D. *AKPIBEIA: Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*. Göppingen: Verlag Alfred Kümmerle, 1970.
- LEIBOWITZ, U. "Particularism in Aristotle's *Nicomachean Ethics*". *Journal of Moral Philosophy* 10, pp. 121–147, 2013.
- LESHER, J.H. "On Aristotelian *Episteme* as Understanding". *Ancient Philosophy*. 21, pp. 45-55, 2001.
- "*Saphêneia* in Aristotle: Clarity, Precision, and Knowledge". *APEIRON a Journal for Ancient Philosophy and Science*. 003-6390, pp.143-156, 2010.
- LESZL, W. "Knowledge of the Universal and Knowledge of the Particular in Aristotle". *Review of Metaphysics*; Dec 1 26, 2; *Periodicals Archive Online*, p. 278. 1972.
- "Alcune specificità del spaere pratico in Aristotele". En: ALBERTI, A. (ed.). *Studi sull'Etica di Aristotele*. [Napoles]: Bibliopolis, 1990.
- LLEDÓ, E. *Memoria de la ética: una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1994.
- *El origen del diálogo y la ética: Una introducción al pensamiento de Platón y Aristóteles*. Madrid: Gredos, 2011.

- LLOYD, G.E.R. *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- “Form and Universal in Aristotle”. *ARCA: Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs* 4. Liverpool: Francis Carnis, 1981.
- “Le démonstration et l’idée de science”. En BRUNSCHWIG, J., LLOYD, J, y PELLEGRIN, P.J. (eds.) *Le savoir grec: dictionnaire critique*. Paris: Flammarion, 2011, pp. 290-321.
- LÓPEZ FARJEAT, L.X. *Teorías aristotélicas del discurso*. Pamplona: EUNSA, 2002.
- LÓPEZ SALVÁ, M. “De la índole común de la ética y la política de Aristóteles y la medicina”. *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios griegos e indoeuropeos)*. Madrid: Univ. Complutense. N.s. 3, 1993.
- LONDON, A.J. "Moral Knowledge and the Acquisition of Virtue in Aristotle's Nicomachean and Eudemian Ethics". *Review of Metaphysics*. 54(3) (March); pp. 553-583, 2001.
- MACINTYRE, A.C. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981. [Hay traducción española: *Tras la virtud*. A. Valcárcel (trad.). Barcelona: Crítica, 1987].
- MANSION, S. “La signification de l’universel d’après *An. Post. I 1*”. En: BERTI, E. (ed.) *Aristotle on Science. The Posterior Analytics: Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*. Padova: Editrice Antenone, 1982, pp. 327-341.
- MAURI, M. *Les virtuts en el pensament contemporani*. Barcelona: Edicions del Drac, 1992.
- “Cada uno juzga bien aquello que conoce”. *Anuario Filosófico*, 32 (64); pp. 469-476, 1999.
- *El conocimiento moral*, Madrid: Rialp, 2005.
- MCDOWELL, J. “Virtue and Reason”. En: CRISP, R. y SLOTE, M. (eds.) *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1997, pp. 141-162.
- MIGNUCI, M. “Ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ et la nécessaire dans la conception aristotelicienne de la science. En: Berti (ed.) *Aristotle on Science. The Posterior Analytics: Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*. Padova: Editrice Antenore, 1982. pp. 173-204.
- MOLINE, J. “Aristotle, Eubulides and the Sorites”. *Mind*. New Series, vol. 78, NO. 311 (Jul.), pp. 393-407, 1969.

- MONAN, J. D. “Two Methodological Aspects of Moral Knowledge in the Niomachean Ethics”. En: NAUWELAERTS, B. (ed.). *Aristotle et les problèmes de méthode: communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu a Louvain 1960*. Luvain, Paris: Publications Universitaires, Béatrice-Nauwelaerts, 1961, pp. 248-271.
- *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- MONTOYA, J. “Lo verosímil en la ética de Aristóteles: una *aporía* en el vocabulario filosófico griego”. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*. Nº 37, julio-diciembre; pp. 177-184, 2007.
- MOREAU, J. “Aristote et la vérité antéprédicative”. En: NAUWELAERTS, B. (ed.). *Aristotle et les problèmes de méthode: communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu a Louvain 1960*. Luvain, Paris: Publications Universitaires, Béatrice-Nauwelaerts, 1961, pp. 21-33.
- MOSS, Jessica. *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- NATALI, C. *The Wisdom of Aristotle*. Albany, NY, United States: State University of New York Press, 2001.
- “La *phrônesis* d’Aristote dans la dernière décennie du XXe siècle”. En: AUBRY, G. y DHERBY G. (eds.). *L’excellence de la vie: sur l’Éthique à Nicomaque et l’Éthique à Eudème d’Aristote*. Paris: J. Vrin, 2002, pp. 178-191.
- *Aristotle: his Life and School*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- “Ética”. En: BERTI, E. (ed.). *Guida ad Aristotele*. Roma: Laterza, 1997, pp. 241-282.
- “Rhetorical and Scientific Aspects of the Nicomachean Ethics”. *Phronesis* 52; pp. 364-381, 2007.
- NIELSEN, K. M. “Aristotle on Principles in Ethics: Political Science as the Science of the Human Good”. En: HENRY, D. y NIELSEN, K. (eds.). *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 29-48.
- NUSSBAUM, M. “Aristotle on Teleological Explanation”. En: Aristotle. *De Motu Animalium*. Martha Nussbaum (ed., trans.). Princeton University Press, 1985, pp. 59-106.
- “Practical Syllogisms and Practical Science”. En: Aristotle. *De Motu Animalium*. Martha Nussbaum (ed., trans.). Princeton University Press, 1985, pp. 165-220.

- “The Role of *Phantasia* in Aristotle’s Explanation of Action”. En: Aristotle. *De Motu Animalium*. Martha Nussbaum (ed., trans.). Princeton University Press, 1985, p. 221-272.
- *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, Mss.: Cambridge University Press, 1986.
- “Medical Dialectic: Aristotle on Theory and Practice”. En: NUSSBAUM, M. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994, pp. 48-77.
- “Virtue Ethics: a Misleading Category?”. *The Journal of Ethics*, vol. 3, No. 3: 163-201, 1999.
- “Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Principle, and Bad Behaviour. En: HOOKER, B. y LITTLE, M. (eds.) *Moral Particularism*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 231-253.
- OLFERT, C.M.M., *Aristotle on Practical Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- OWEN, G.E.L. Τιθεναι τὰ φαινόμενα. En: NAUWELAERTS, B. (ed.). *Aristotle et les problèmes de méthode: communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain 1960*. Luvain, Paris: Publications Universitaires, Béatrice-Nauwelaerts, 1961, pp. 83-103.
- OWENS, J. “The Grounds of Ethical Universality in Aristotle”. *Man and World*, 2 (2); pp. 171-193, 1969.
- PARDO, J.L. *La regla del juego: sobre la dificultad de aprender filosofía*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2004.
- PRICE, A.W. *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- RABINOFF, E. *Perception in Aristotle’s Ethics*. Evanston: Northwestern University Press, 2018.
- RADOILSKA, L. *L’actualité d’Aristote en morale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- REEVE, C.D.C. *Practices of Reason: Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- RICOEUR, P. “A la gloire de la *phronesis* (Éthique à Nicomaque, livre VI)”. En: CHÂTEAU, J. (ed.). *La vérité pratique: Aristote, Ethique à Nicomaque, Livre VI*. Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1997, pp.13-22.

- RIEDEL, M. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg: Rombach, 1972.
- RODRIGO, P. “Aristote et le savoir politique: La question de l’architectonie”. En: AUBRY, G. y DHERBEY, G. *L’excellence de la vie: sur l’Étique à Nicomaque et l’Étique à Eudème d’Aristote*. Paris: J. Vrin, 2002, pp. 16-36.
- ROSS, D. *Aristotle*. London & NY: Routledge, 1995.
- ROVIRA, R. *Repertorio de definiciones aristotélicas*. Madrid: Escolar y Mayo, 2015.
- SÁNCHEZ, E. “La esencia del hábito en Tomás de Aquino y Aristóteles”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Pamplona: Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. Número 107, 1991.
- SÁNCHEZ MADRID, N. “Areté, proáresis y teoría. Los principios de la acción en Aristóteles”. En: NAVARRO, J.M. (ed.) *Ética y Metafísica: sobre el ser y el deber ser*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, pp. 50-91.
- SCOTT, D. *Levels of Argument: A Comparative Study of Plato’s Republic and Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- SEUREN, P. “Eubulides as a 20th-century Semanticist”. *Language Sciences*, 27 (1), pp. 75-95. 2005.
- SORABJI, R. “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”. En: OKSENBERG, RORTY, A. (ed.). *Essays on Aristotle’s Ethics*. Berkeley [etc.]: University of California Press, 1980, pp. 201-219.
- SWANTON, C. *Virtue Ethics: a Pluralistic View*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- THIEBAUT, C. *Cabe Aristóteles*. Madrid: Visor, 1988.
- “Neoaristotelismos contemporáneos”. En: CAMPS, V., GUARIGLIA, O. y SALMERÓN, F. (eds.). *Concepciones de la ética*. Madrid: Trotta, 1992, pp. 29-51.
- VARELA, L.E. *Filosofía práctica y prudencia: lo universal y lo particular en la Ética de Aristóteles*. Buenos Aires: Biblos, 2013.
- VIGO, A. “Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles”. *Anuario Filosófico* (32), pp 59-105, 1999.
- “Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles”. *Philosophica* N° 24-25 (2001-2002). Revista del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile); pp. 365-407, 2002.
- “Razón práctica y tiempo en Aristóteles. Futuro, incertidumbre y sentido”. En VIGO, A. *Estudios Aristotélicos*. Barañáin: EUNSA, 2006, pp. 279-300.

- “Naturalismo trascendental. Una interpretación de la fundamentación aristotélica de la ética”. En: NATALI, C. (ed.). *Aristotle: Metaphysics and Practical Philosophy: Essays in Honour of Enrico Berti*. Paris, Louvain-La-Neuve, Walpone: Éditions Peeters, 2011, pp. 112-121.
- VOLPI, F. *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne Editrice, 1984. [Hay traducción española: *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010].
- “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”. *Anuario Filosófico: Revista internacional de filosofía contemporánea*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 32, pp. 315-342, 1999.
- WIELAND, W. “Norma y situación en la ética aristotélica”. *Anuario Filosófico* XXXII/1; pp. 107-127, 1999.
- WIGGINS, D. “Deliberation and Practical Reason”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 76 (1975 - 1976), pp. 29-51, 1976.
- “Practical Knowledge: Knowing how to and Knowing that”. *Mind*, Vol. 121 (January), pp. 358-9, 2012.
- WILLIAMSON, T. *Vagueness*. New York: Routledge, 1996.
- WINTER, M. “Aristotle: *hōs epi to polu* Relations and a Demonstrative Science of Ethics”. *Phronesis*. Vol. 42, No. 2, pp. 163-189, 1997.
- WITT, C. “As if by Convention Alone: the Unstable Ontology of Aristotle’s Ethics”. En: HENRY, D. y NIELSEN, K. (eds.). *Bridging the Gap between Aristotle’s Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 276-292.
- YARZA, I. *La racionalidad de la ética de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA, 2001.
- ZINGANO, M. “Aristotle and the Problems of Method in Ethics”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32, pp. 297-330, 2007.