

Apuntes de ética aristotélica.

Notes on Aristotle's Ethics.

Nowys Navas
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo recibido el 15 de noviembre de 2017.

Arbitrado el 30 de diciembre 2017.

Resumen: Este trabajo tiene un alcance propedéutico y pedagógico que pretende apuntar los lugares que son comunes en los exámenes críticos en torno a los principales argumentos que definen el proyecto moral aristotélico. Al hilo del comentario de esclarecimiento van también las preguntas que los lectores interesados en la ética aristotélica tendrían que hacerse y que deben intentar responder.

Palabras claves: Aristóteles, eudaimonía, ethismós, órthos logos, recta razón.

Abstract: The reach of this work is both propaedeutic and pedagogic. It seeks to highlight frequent standpoints for critical assessment of the major arguments defining Aristotle's ethical project. Along with the clarifying comment, related questions emerge which readers who are interested in Aristotle's ethics should both ask and attempt to answer.

Keywords: Aristotle, Eudaimonia, Ethismós, Orthos logos, Right reason.

Introducción.

La ética aristotélica toca un amplio espectro de fenómenos morales. Sin duda, la propia antigüedad del tratamiento explica la amplitud de aspectos que logra atender simultáneamente a través de la gestación de un solo concepto o de una única teoría. En este sentido, la gran ventaja del mundo antiguo es su situación originaria, ajena a la división en áreas especializadas de conocimiento y a la sectorización de los problemas. No sin razón, en las reflexiones morales aristotélicas puede percibirse un entrelazamiento de perspectivas psicológicas, físicas, biológicas, metafísicas, pedagógicas, jurídicas, retóricas, dialécticas, políticas, todas ellas –en conjunto– fundado las bases de la concepción clásica de la moral. Por consiguiente, aun si queremos tocar de forma tópica algún aspecto particular de la teoría clásica, conviene no perder de vista su carácter holístico y, por ende, es preciso no descuidar la amplitud de sentido que la define y que comúnmente vertimos en la concepción de «vida buena». En este sentido, no es trivial entonces recordar que en los tratados morales a Aristóteles le interesan todas las cosas humanas, sus preguntas inquieran por la vida del hombre, las inquietudes giran en torno al propio modo en que vivimos la vida y su preocupación estriba –justamente– en que no hay una sola manera de llevarla. Con razón Aristóteles piensa que es necesario justificar razonadamente porque decimos que un cierto tipo de vida es mejor que otras. De ahí que antes de cualquier tratamiento siempre sea insoslayable recordar los aspectos puntuales de su teoría de la felicidad.¹

Aspectos puntuales de la teoría aristotélica de la felicidad.

Que todos estamos de acuerdo en que tiene sentido perseguir la felicidad, aún y a pesar de concebirla de diferentes modos, es lo manifiesto. Pero de semejante consideración

¹ Han sido indispensables para establecer estos apuntes las siguiente obras: Jesús Manuel Conderrana Cerillo, “*El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*”, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2002 y, fundamentalmente, el documentadísimo trabajo de reciente publicación de Luis Enrique Varela, “*Filosofía Práctica y Prudencia: Lo Universal y lo Particular en la Ética de Aristóteles*”, Prólogo de Enrico Berti, Universidad Nacional de Lanus, Editorial Biblos- Filosofía, Argentina, Buenos Aires, 2014. Pierre Aubenque, “*La prudencia en Aristóteles*” Ed. Crítica/Filosofía, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1999. Adicionalmente, los comentarios de la definición se han soportado en las exégesis críticas: Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, a commentary by the late, H. H. Joachim, Edited by, D.A Rees, Oxford at the Clarendon Press, 1970. Aristote, *L'Éthique a Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire, par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, Publications Universitaires (1970). La edición la *Ética a Nicómaco* de la que nos hemos servido aquí es: Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Introducción por Emilio Lledó Ínido, Traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid (2000).

pudiera desprenderse que todos los hombres por naturaleza la apetecen, sin embargo, se ha mostrado suficientemente que el sentido de la *eudaimonia* aristotélica no es psicológico.² La definición, «es una actividad del alma conforme a virtud» no apela a ningún tipo de inclinación natural, más bien sucede todo lo contrario, pues, por principio, las virtudes morales e intelectuales son modos de ser adquiridos. Por lo tanto, en ningún caso se trata de ejercitar una dotación natural, todo lo contrario, de lo que se trata es de adquirir disposiciones. En este sentido, el signo característico de la filosofía práctica aristotélica es la atención a la constitución de la agencia moral, en cuanto capacidad de desplegar una vida con sentido. Por tanto, ante la debatida cuestión de la vigencia del proyecto ético centrado en aportar criterios o condiciones para delimitar un modelo de vida más elegible que otros, el acento bien puede colocarse en la actualidad de la concepción de agencia racional del estagirita, entendida específicamente como capacidad de ver la vida como despliegue y realización de un proyecto global de vida buena y razonable.³

No obstante, los aspectos más cuestionados respecto del clásico concepto de *eudaimonia* no sólo apuntan al sentido amplio cuyo esclarecimiento acabamos de tocar sino que también apuntan a los argumentos sobre los cuales Aristóteles fundamenta su teoría moral. Nuestros apuntes se inician trazando una perspectiva sobre tres tópicos estrechamente vinculados y que son nucleares en la comprensión aristotélica de la moral, se trata: (1) del argumento del *ergon*; (2) de las limitaciones de la habituación moral y de la

² Es famosa la réplica kantiana en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785), cuando en *fundamentación de lo cognoscible*, señala que, verdaderamente todos tienen como una especie de necesidad de felicidad, en el sentido de que psicológicamente necesitan plantearse como un fin. Y, en el mismo espíritu se encuentra la *Crítica de la Razón Práctica* (1788) donde el filósofo de Königsberg replica contra la felicidad después de haberla reducido a lo agradable/lo desagradable (Cfr. 1era parte, libro 1, capítulo 1, escolio 2, observación 2). Atendiendo a la definición aristotélica de felicidad habría que decir que las objeciones kantianas no afectan para nada a la *eudaimonia* aristotélica como cimiento que es fin de la moral aristotélica. Kant probablemente tenga en cuenta a otros y a otras teorías de la felicidad, pues, desde coordenadas aristotélicas sus cuestionamientos son fácilmente rebatibles no sólo desde el punto de vista sustantivo o de contenidos, sino también formalmente. Kant, quizás, no se esté refiriendo a la *eudaimonia* de Aristóteles.

³ Aristóteles dice que somos capaces de orientar nuestro carácter a la felicidad como fin último. Para Kant, los actos humanos libremente asumidos nos dotan de la capacidad de darnos una ley, es decir, somos capaces de actuar en procura de la obligación moral que nos permite reconocernos como sujetos capaces de sujetarse al deber como ley, tal es la libertad de la voluntad. Ahora bien, ¿Acaso esta sujeción a la ley del deber no es semejante a lo que hace el agente moral aristotélico, que se refrena y se modera, como ejercicio que va habituándolo a lo mejor para él desde el punto de vista del *ergon* humano, es decir, de su florecimiento como sujeto moral? Yo creo que sí. Yo creo que en esto reside la normatividad del proyecto aristotélico, tesis ésta bien defendida, ampliamente considerada y explicada por el profesor Alejandro Vigo, a quien seguimos siempre muy de cerca en sus consideraciones.

virtud, y (3) del argumento contra una ética políticamente fundada reprochando su pasividad respecto del *ethos* comunitario.

Como es sabido, el sentido de la *eudaimonia* aristotélica está anclado: en primer grado, en correspondencia con la dimensión onto-antropológica del *érgon* humano; y de allí se desprende, en segundo grado, su determinación correspondiente a la dimensión político-social. Ambos aspectos suelen destacarse para imputar al modelo clásico aristotélico en sus limitaciones, por un lado, acusándole de naturalista extremo, por otro lado, en cuanto excesivamente comunitario. Desde luego que hay razones que justifican las sospechas críticas, tantas como las hay para responderlas.⁴ Para probar que no se trata de un naturalismo extremo causante del acusado argumento falaz que deduce ‘lo que es debido’ a partir de lo que el hombre ‘es’ basta volver a las claves que da Gómez-Lobo⁵ en un artículo suyo muy claro, él puntualiza: (i) A propósito del *érgon* propio de los entes, Aristóteles distingue entre potencias racionales e irracionales. (ii) El *érgon* propio de lo humano consiste en la capacidad de actualizar potencias racionales. (iii) Atendiendo al alcance de la activación de las potencias racionales, Gómez-Lobo precisa, *que es falso que lo típicamente humano sea actuar conforme a virtud*, y prueba de que Aristóteles así lo admite es su propio reconocimiento de una pluralidad de prototipos morales distintos y opuestos al del virtuoso. Por lo tanto, concluye Gómez-Lobo, si es falso que el *érgon* sea la *medida* de la *arete*, el fundamento de la moral aristotélica no tiene la forma de una inferencia inválida del ser al debe. En suma, si bien es cierto que el fundamento de la moral aristotélica sensatamente presupone un agente racional, no es menos cierto que necesariamente también

⁴ Platón es fuente y antecedentes de apariciones de *érgon* en el sentido que aquí nos interesa. Algunos lugares que suelen referirse son: *República*, I, donde a propósito de los justos y de los injustos, Platón introduce sus consideraciones morales en torno al modo en que se debe vivir, en este contexto, aparece el tópico sobre la función propia 352^a- 353^a. A la postre, Platón sostiene que el *érgon* del alma es la justicia. Aristóteles como Platón recoge la idea desarrollada a propósito del ‘hombre justo’, admitiendo en *Ética a Nicómaco*, la definición más general de felicidad, según la cual, tal hombre “vive bien” (*eu zen*), obra bien y es feliz (particularmente sobre el ‘*eudaimon*’, cfr. 351d, 354^a). Vale la pena ver los comentarios de W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, Volumen IV, Gredos, Madrid, (1992), p.424, Nota23. Así mismo, Aristóteles como Platón en el *Fedro*, 249c, la *función* relativa al alma tiene particular importancia siendo relativa a la capacidad de razonar (Cfr. también, Guthrie (1992), volumen V, p.433). Y es que, no pocas veces, el término ‘función’ es relacionado a una actividad de acuerdo con *logos* o que no puede darse sin *logos*. Cabe la extrapolación que une el *logos* a la ‘conciencia moral’, vg.: a la de lo justo y lo injusto. En suma, la relación de ‘función’ con una actividad de la *psyche* y con una ejercitación de la vida de acuerdo con la virtud es un *topos* clásico.

⁵ Alfonso Gómez- Lobo, «La Fundamentación de la Ética Aristotélica» *Anuario Filosófico* 1999 (32) 17-37. Trabajo originalmente publicado en *Dianoia* (México), 37 (1991) 1-15. Ambos desarrollan ideas ya aparecidas en el artículo «The *ergon* inference» en *Phronesis*, 34 (1989), 170-184.

presupone la propia actualización de la constitución moral de tal agente racional, actualización que para Aristóteles es la que hace posible que el agente pueda orientarse hacia el bien. De aquí que uno de los principales argumentos defendidos por los aristotélicos consista en afirmar que la función del argumento del *érgon* en lo absoluto debe tomarse en sentido prescriptivo sino que funciona como un indicador normativo⁶ señalando, que respecto de las actuaciones humanas no basta conformarnos con realizarlas según razón sino que podemos aspirar realizarlas informadas racionalmente. De ahí que el argumento de *érgon* conlleve reconocer que tal realización implica la posibilidad de llevar una vida intencionada orientada a la virtud, lo que no obsta para reconocer otras agencias racionales moralmente relevantes pero no virtuosas. Pero ¿Negamos entonces que el bien supremo del hombre derive de su naturaleza humana? Esto no puede negarse en el sentido de que sólo el hombre puede llegar a comportarse virtuosamente. No obstante, lo que sí puede negarse es que tal condición humana derive inmediatamente de la naturaleza humana, pues, el hombre tiene que querer adquirir las que quiere que sean sus disposiciones morales propias. En este sentido, que la moralidad mueve a lo humano es una condición propia de la constitución humana y por eso es *como natural*, pero al mismo tiempo es obvio que no la poseemos como tenemos los órganos del cuerpo con sus respectivas funciones. La moralidad virtuosa –o viciosa– de un hombre no es análoga a nuestro corazón que involuntariamente tiene sus movimientos propios de sístole y diástole.

Rebatida, *grosso modo*, la acusación por naturalismo extremo, la crítica a la fundamentación onto-antropológica cimentada en el argumento del *érgon* humano también podría ganar la causa contra la acusación de racionalismo extremo o simplemente ingenuo si ahora tenemos en cuenta la integración que tienen las pasiones dentro de la filosofía moral aristotélica, condición que se pone de manifiesto en la configuración de la habituación moral virtuosa. Vale la pena apuntar al respecto para resolver dos cosas, primero, para recordar el amplio espectro del que es *forma* el *érgon* y, segundo, para medir con justicia la densidad y la importancia de la habituación moral aristotélica.

Uno de los mayores prejuicios contra la moral de la virtud recae en la habituación (*ethismos*) entendida como modelación y obediencia pasiva respecto del *éthos* constituido,

⁶Como lo diría Gómez- Lobo, la noción aristotélica de naturaleza humana no es descriptiva sino normativa. No nos dice cómo son los seres humanos, sino cómo deberían ser.

habida cuenta que, para Aristóteles, si la política es ciencia arquitectónica respecto de la moral, la moralidad pareciera restringirse a la educación y al comportamiento circunscrito al *éthos* comunitario de la polis. Si así fuese, habría que admitir la crítica que denuncia al modelo moral aristotélico porque este sólo promueve un mero convencionalismo que a la postre daría pie a las acusaciones relativas a la incuestionabilidad del *éthos*. No obstante, aunque reconocemos que la familia, la polis y la habituación preformada por los modelos de comportamiento habituales y los sistemas de premios, recompensas y castigos tienen no poco impacto en la adquisición de la habituación moral, sin embargo, es falso que el *ethismos* aristotélico se restrinja a la asimilación de modelos transmitidos y mucho menos puede aceptarse que se trate de procesos principalmente signados por la mera pasividad receptiva y en consecuencia tampoco es ajustado comprender la habituación moral como apropiación a través de simples procesos de repetición como si se tratara de agentes morales autómatas simplemente capaces de seguir repitiendo, convirtiéndose así –por simple repetición– en hombres buenos pero sin ninguna clase de auto-percepción ni de propio enjuiciamiento moral. Por lo tanto, para hacerle justicia al sentido del *ethismos* aristotélico es preciso reconocer en su complejidad las implicaciones de la educación a través de la costumbre junto a los aspectos nucleares que la caleidoscópica complejidad ontológica del *ethismos* aristotélico pide desplegar, aspectos que vinculamos a tres tipos de relaciones fundamentales: a) La vinculación de la habituación moral con el deseo. b) La vinculación de la habituación moral como entrenamiento de la capacidad de ver el fin recto. c) La vinculación de la habituación con la *phrónesis*, pues, es una tesis capital de *Ética a Nicómaco*, que la moralidad sólo se concreta en sus mediaciones con la *phrónesis*.

Consideremos entonces esquemáticamente los tres aspectos mencionados y que trataré partiendo de la siguiente base: la habituación moral o el *ethismos* aristotélico no consiste simple y llanamente en la buena educación provista a los jóvenes en una polis gobernada por un régimen sano⁷, pues: en primer lugar, es claro que el agente moral

⁷ Son lugares emblemáticos a propósito de la importancia de la educación y la función de la ciudad en ella los siguientes: *EN*, II, 1, 1103b1-5; *EN*, X, 9, 1179b15; 1179b35; 1180^a15. Asimismo, respecto a la educación de los jóvenes: *EN*, I, 2, 1103b25; *EN*, II, 1, 1103b25; *EN*, I, 3, 1104b12; *EN*, X, 9, 1179b6-10.

aristotélico no es un hombre en formación sino por el contrario maduro y experimentado⁸; en segundo lugar, también es claro que tras plantearse el tema de la adquisición de la virtud, queda firme que ésta no se adquiere por enseñanza⁹ y, finalmente, en tercer lugar, el propio género de la definición de virtud, al indicar que se trata de un ‘modo de ser’ (*héxis*) deja en claro que no se trata de una disposición natural o innata. Apuntadas las bases mínimas que enmarcan la comprensión del *ethismos*, vale la pena detenernos en el panorama de cada instancia.

a) *Habitación moral y deseo.*

Como es comúnmente admitido en la lectura canónica en torno a *Ética a Nicómaco* la habitación moral es el modo distintivo de adquisición de los principios éticos¹⁰ razón por la cual el *ethismos* tiene la mayor importancia.¹¹ Cuáles son sus rasgos es lo que son consideraremos de inmediato.

La tesis del deseo recto o del deseo racional es la médula de la teoría de la habitación moral aristotélica pero al mismo tiempo parece una apuesta teóricamente arriesgada, pues, si aceptamos el lugar común según el cual razón y pasión se oponen, cabe la pregunta acerca de cómo puede hacerse recto o racional lo que en principio es emocional.

Es un principio práctico aristotélico afirmar que, *sin deseo no hay acción*, pero quizás por ser tan elocuente su sentido –tan manifiesto como que la moral aristotélica es teleológica y eudaimónica– perdemos la densidad de lo enunciado en este principio. A cualquier efecto, si lo que consideramos es la acción moral correctamente orientada y si el deseo es principio de la acción, es preciso presuponer la posibilidad de un deseo correctamente orientado, es decir, un principio correlativo al tipo de acción moral perseguida. Por lo tanto, desde el punto de vista argumentativo la presuposición de un

⁸ Sobre la inmadurez de carácter propia de los jóvenes, *EN*, VII, 14, 1154b10; respecto al criterio de Aristóteles respecto a la consideración del hombre maduro y experimentado como agente moral; referencia cruzada en II y VI.

⁹ Esquemáticamente la importancia de *EN*, X, 9, particularmente; *EN*, X, 9, 1179b20-30. Esquemáticamente también es relevante *EN*, I, 5, 1216b5-25. Sobre el tema de que la adquisición de la virtud moral no se da enseñanza es preclaro, *EN*, II, 4, 1105b, 2-3. Finalmente, por supuesto, la tesis aristotélica sobre la adquisición está al comienzo de *EN*, II, 1, 1103b30-35.

¹⁰ Varela (2013), p. 155, nota 8.

¹¹ Como apunta Varela “el agente de la acción adquiere las virtudes éticas que establecen los fines de las acciones, por medio de la habitación: se hace moderado realizando acciones moderadas”. Varela, (2013), p. 154.

deseo recto es impecable. Pero, entonces ¿Qué es lo arriesgado y qué lo controvertido de esta tesis? Desde el punto de vista de la estructura del argumento, nada. Lo interesante recae en el cómo del principio, pues, encontrándonos en el marco de la filosofía práctica también tiene la mayor importancia reflexionar sobre cómo llegamos a ser buenos moralmente. El célebre *dictum* opera, no se trata de saber sino de ser, no basta saber cuáles son los principios, de lo que se trata siempre es de alcanzarlos prácticamente.

Es sabido a partir de la psicológica platónica, cuya descripción Aristóteles –en buena medida– heredada, que el alma es el principio que informa a las funciones vegetativas o nutritivas de lo vivo; a las disposiciones de la *epithymia* y que informa a la dimensión propiamente deseante o *thymótica*. Dejando de lado las dos primeras podemos centrarnos y reconocer que el deseo, *prima facie*, aparece identificado con la dimensión pasional. Es decir, el alcance del deseo se identificaría con deseo entendido como pasiones. Ahora bien, si el deseo es pasional, el eco de las pasiones repercute hasta la intensidad y la desmesura y es nuestro privilegio, privilegio de lo humano, el sentirse afectado y el ser llevado por pasiones. Por lo tanto, desde el punto de vista substantivo y protológico, las pasiones puede ser principio suficiente de la acción moral. Aristóteles, plenamente consciente de la fuerza de las pasiones ni las soslaya ni cree ingenuamente que pueden dominarse. Sabe que más bien sucede lo contrario y que la mayor parte de las veces somos juguetes en las manos de las pasiones. En este sentido, la apuesta de Aristóteles definitivamente se diferencia de la salida platónica, puesto que no aspira a dominar las pasiones sino a integrarlas adecuadamente, y justo porque cree que esto es posible a través de la habituación moral, es por lo que tiene caso hablar de ‘deseo recto’, que es lo mismo que pensar en deseos orientados correctamente. Sin embargo, así como Aristóteles no nos dice con lujo de detalles cómo se adquiere la virtud dianoética de la *phrónesis*, tampoco nos explica con detenimiento cómo se adquiere y estabiliza este deseo racional, sino que se limita a proponer su progresiva determinación a través del ejercicio perseverante de acciones de una misma clase. En todo caso, lo indiscutible es que deseo y *logos* prudencial son primeros principios de su filosofía práctica. Por lo tanto, al reiterar el peso del deseo racional fruto de la habituación moral no hacemos más que asumir su acreditación a lo largo de *Ética a*

Nicómaco.¹² En suma, respecto a la relación entre deseo, deseo racional y habituación moral, Aristóteles, tanto como niega la impasibilidad (*apatheía*) también rechaza el férreo condicionamiento de las pasiones inherente a todo intelectualismo que presuponga que la razón doblega a las pasiones, y la razón para alejarse de ambos extremos parece clara, pues, que las *pathé* nos afecten es lo propio de la naturaleza humana¹³. En este sentido, la filosofía moral aristotélica admite que tanto como no puede expurgárselas, ni neutralizarlas, tampoco puede hacerse de ellas en cuanto tales, disposiciones consolidadas. Como lo explica Wieland, lo que Aristóteles sostiene es que es posible experimentarlas no como meros efectos¹⁴ sino como disposiciones integradas correlativas al propio carácter. En este sentido, lo que propone la habituación moral es la posibilidad de que aprendamos a sentir, y puesto que las pasiones pueden educarse, podrán experimentarse «como es debido», lo que implica que efectivamente hayamos consolidado la progresiva habituación del carácter. Desde esta concepción las pasiones no son más que disposiciones correlativas y relativas a la forma de nuestro propio carácter.¹⁵

b) *Habituación moral e intuición.*

Ahora bien, recordada la importancia de la habituación moral y sabiendo que comúnmente se admite que su adquisición se da por la repetición vinculada a su ejercitación, cabe preguntarse ¿Hasta qué punto puede pensarse que el *ethismos* sea un cierto tipo de intuición? A la base de la formulación de esta cuestión subyace un tema fundamental pues, admitido que el *ethismos* es un primer principio de la filosofía moral

¹²Sobre el reconocimiento e importancia del deseo racional insiste Aristóteles en el marco de la formulación del famoso silogismo en el que estructura los elementos de la acción. Vigo analiza el tema del silogismo práctico. Él resalta, *Acerca del Alma*, III, 9-13 y *Movimiento de los Animales*, 6-7: como lugares de desarrollo de la concepción de esta clase de silogismo como “modelo explicativo de la producción del movimiento animal y la acción humana.” (Vigo, en Estudios Aristotélicos, *Razón Práctica y Tiempo en Aristóteles*, (2006) Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, p. 288). Sobre esto mismo, también señala que “la estructura formal del silogismo práctico goza de una amplia aceptación en la filosofía de la acción, y ha sido retomada por filósofos tan influyentes como G.H. Von Wright y D. Davidson.” (ídem). Vigo, refiriendo a *Movimiento de los Animales*, 7, 701^a32, indica el ejemplo: deseo beber (PM), esto es agua (PM); acción de beber (C).

¹³ Puntual y claro, Wieland lo pone de manifiesto: “según su estructura categorial, las pasiones son siempre afecciones pasivas” (Wieland, W, *Norma y Situación en la Ética Aristotélica*, Anuario filosófico (32), p. 115). Es decir, su condición es afectarnos.

¹⁴ Las pasiones son susceptibles de no ser experimentadas como puro *pathos* tendencial.

¹⁵ En un artículo muy útil Wieland lo expresa así: “(...) las disposiciones correctas están efectivamente realizadas cuando uno experimenta las pasiones de modo adecuado a la situación, esto es, cuando es debido experimentarlas, respecto de lo que es debido, frente a quien es debido, por lo que es debido, y de la manera en que es debido”. (W. Wieland, *Idem*, p. 115).

aristotélica es lícito problematizar sobre su adquisición. De este modo nos encontramos frente a una cuestión metodológica que el mismo Aristóteles abre. Se trata de un planteamiento legítimo para el caso del *ethismos*, cuyo planteamiento puede instanciarse respecto de todo principio práctico. En todo caso, el pasaje relativo al tema es famoso: “Y de los principios, unos se contemplan por inducción, otros por percepción, otros mediante cierto hábito, y otros de diversa manera.”¹⁶ Como venimos apuntando, respecto a la adquisición del modo de ser moral canónicamente entendemos que la recta habituación moral se adquiere por habituación y simple y llanamente, no hay ningún problema en esta tesis. Veámosla un momento más de cerca. Obrar bien o mal¹⁷ no sólo requiere querer hacerlo sino que también pide tener cierta disposición al actuar. Es decir, el modo en que actuamos implica siempre cierto tipo de carácter. Carácter, que hemos admitimos que puede formarse y en este sentido la habituación consolidada es determinante. No vamos a problematizar sobre este fundamento de la teoría moral aristotélica. Concedemos que los factores determinantes de la acción moral son deseo (*órexis*) y consolidación del carácter (*ethos*). No obstante, si la tesis recién esbozada es canónica y clara, ¿hasta qué punto es aceptable considerar la adquisición de hábitos morales como una forma de intuición?¹⁸ Y, si tal forma es aceptable, ¿en qué consistiría dicha intuición? La alternativa eficiente y conciliadora no rechaza esta tesis sino que admite que efectivamente la habituación dota al agente de una especie de ojo para el fin. Pero, ¿cómo entender esto? Digámoslo así, el hombre habituado a comportarse moralmente con rectitud, al encontrarse siempre bien orientado, tiene lo que hace falta y por eso mismo no se le dificulta ver cuál es el modo de comportarse al que debe atender en tales o cuales circunstancias, de suerte que puede decirse que es como si el agente intuyera cómo realizar el bien verdadero relativo al caso.

c) *Habituación moral y phrónesis.*

Como acabamos de ver respecto de la acción moral recta, al admitir la sensatez del presupuesto de la consolidación del carácter –habida cuenta que obrar bien o mal es causa de cierta habituación– destacamos *órexis* y *ethos* como factores determinantes, pero

¹⁶EN, I, 7, 1098b4-5.

¹⁷EN, VI, 2, 1139^a35 leemos: “el bien obrar y *su contrario* no pueden existir sin reflexión y *carácter*.” (cursivas añadidas).

¹⁸Respecto a que la “adquisición de hábitos” es una forma de intuición.” Cfr, Varela, (2013), p. 155, nota 9.

deliberadamente solapamos un tercero explícitamente apuntado por Aristóteles en estos términos, *el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter*.¹⁹ Es claro entonces que en la acción moral no basta la habituación que consolida al deseo como recto y razonable pues, como dice Aristóteles, la acción moral recta no puede existir sin *logos* y, en efecto, la *phrónesis* es el *logos* determinante de la rectitud de la acción. Por lo tanto –y queda clara la tesis– la recta habituación del carácter sólo se concreta mediada por la *phrónesis* y es un principio de la filosofía moral aristotélica que no cabe concebir *phrónesis* sin virtud moral, tanto como que no basta que los agentes posean habituación moral, puesto que para actuar siempre rectamente necesitan *phrónesis*. ¿Qué es entonces lo propio que aporta la *phrónesis*? La cuestión pide apuntes sobre la elaborada definición técnica de la *phrónesis* aristotélica y pide apuntes sobre su rol, fines, alcance y naturaleza. No obstante, dentro del marco del *ethismos* y de la virtud moral puede destacarse lo siguiente: el hombre virtuoso aristotélico es inconcebible sin *phrónesis*, porque –como se mencionó– el hombre bueno para Aristóteles no es como un sujeto pasivo que sigue costumbres cívicas porque lo son; si así fuese, el virtuoso aristotélico en nada diferiría de un hombre que actuando pragmáticamente se pliega a los convencionalismos sin juicio. El virtuoso aristotélico no es un simple hombre conservador justo porque es inconcebible sin *phrónesis*, es decir, que no basta que se trate de un hombre bueno, honesto y noble, pues lo que propone Aristóteles remite a un agente moral cabalmente agente y causa eficiente y capaz de comportarse racionalmente, lo que significa capaz de ejercer su juicio y de juzgar de un modo recto y convenientemente. Apuntar que el *phrónimos* tampoco es concebible sin la correcta habituación moral que hace de él un virtuoso no es reiterativo, pues, los hombres con la sola fuerza de su inteligencia práctica en el mejor de los casos podrían replegarse a la consecución meramente instrumental de medios sin que en ello medie evaluación alguna sobre la calidad moral de los medios. En todo caso, a la facultad de la inteligencia práctica puesta al servicio de los peores fines políticos no la llamamos prudencia. Es el caso de los hombres sin escrúpulos y el del tirano. Como diría Gadamer son los casos de la inteligencia práctica puesta al servicio del mal, inteligencia a la que puede atribuírsele destreza, astucia, avidez, sagacidad, pero no rectitud de juicio o saber prudencial. ¿Qué es la *phrónesis*? La temeridad de formular esta pregunta implicó previamente la consideración del *ethismos* o

¹⁹EN, VI, 2, 1139^a35 se lee: “el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter.”

habituación moral, claramente atendiendo al principio *no hay virtud sin prudencia ni prudencia sin virtud moral*. A continuación, nuestros apuntes describen someramente las instancias inherentes al logos definicional que permiten exhibir el carácter nuclear de la prudencia aristotélicamente entendida.

Todas las instancias de una definición aristotélica son relevantes, razón suficiente para levantar los apuntes correspondientes a la *phrónesis* con cierta atención. En el sexto libro de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles dice:

“*Phrónesis* es un modo de ser (*héxis*) racional (*metá lógou*), verdadero (*alethés*), práctico (*praktike*), acompañado de razón y relativo a lo que es bueno y malo para el hombre”. (*Éth.Nic*, VI, 5, 1140b1- 1140b20).

Héxis es el término empleado por Aristóteles para designa el género al que pertenecen las virtudes morales y las intelectuales, término griego de gran complejidad semántica y filosófica y que en español traducimos como ‘hábito’, ‘modo de ser’ o también ‘disposición’. Como a los falsos amigos a los que hay que detenerles el paso con las gramáticas, de la traducción de *héxis* como ‘hábito’ hay que cuidarse de no comprender su sentido como mera repetición mecánica simple, en lo absoluto intencionada; de la traducción como ‘modo de ser’ hay que prevenirse y no entenderla como posesión tal y como se poseen las facultades que se tienen justo porque se poseen y se dispone de ellas irrestrictamente, pues tanto las virtudes morales como para las intelectuales son modos de ser que se tienen por adquisición; finalmente, la traducción de *héxis* por disposición es la que menos extravía del sentido arcaico, en la medida en que involucra cierta intencionalidad en el sentido de tener la voluntad o querer ganar una disposición. En todo caso, común a cualquiera de las traducciones de *héxis* al español, lo que debe tenerse presente es que el sentido arcaico niega que se trate de simples cualidades que van y vienen como los cambios cualitativos que nos afectan en un momento si pero en otro no. En este sentido, *héxis* remite a una cierta estabilidad y fijeza del carácter al punto que nos permita reconocernos con verdadera disposición para actuar de tal o cual modo sin ser afectados por amplios márgenes de inestabilidad de carácter o de alteración.²⁰ Así pues, la *phrónesis* es un modo de ser de la *dianoia* y en cuanto tal tipo de hábito cabe especificar de cuál función de la *psyché* es *héxis*. Aristóteles precisa que la *phrónesis*, siendo relativa a las funciones

²⁰ Cfr. *Física*, VII, 245b- 246^a10ss.

racionales es excelencia de la función calculadora de la razón. Pero como la razón puede ser excelente tanto en su alcance epistémico como en coordenadas razonadoras, de la *phrónesis* decimos, que ella no refiere a la virtud razonadora o *epistemonikon* cuya excelencia tiene lugar, por ejemplo, en los razonamientos geométricos, teológicos y en general, en aquellos objetos cuya constitución es necesaria, sino que ella define la excelencia relativa a la virtud *calculadora* o *logistikon* ejercida por la razón al sopesar lo que es mejor en los casos en que el objeto no es un objeto de consideración sino que se trata de actuaciones. Y, justamente, considerando el ámbito propio de las actuaciones Aristóteles especifica que en estos casos la deliberación (*bouléusis*) es lo propio del ejercicio de la razón y, en este sentido calcular y deliberar, deliberar y razonar, se identifican.²¹ Ahora bien, si la *phrónesis* consiste en adquirir un desempeño excelente de la razón que delibera, en el caso de las acciones morales propiamente dichas, esto es, rectas y buenas, lo propio de la *phrónesis* es gobernar la dimensión deliberativa recta o como la denomina Aristóteles, la de la *euboulía* o buena deliberación. En suma, la prudencia es el modo de ser adquirido por la razón deliberativa y en cuanto es su propia excelencia, la dota no sólo para hacer bien los cálculos *útiles* en orden a sus diferentes actuaciones, sino también para razonar y deliberar rectamente (*euboulía*) sobre lo que en las circunstancias particulares sea lo conveniente. De allí que Aristóteles diga, que la función del *phrónimos* es deliberar rectamente.²² Dicho esto, atendamos a la prudencia como hábito verdadero, tercera instancia implicada en la definición.

Respecto de lo verdadero de la *phrónesis* conviene decir desde el comienzo, que aunque las acciones sean el foco de la verdad práctica, no cabe suponer que hay como dos concepciones de la verdad, una relativa a los enunciados y otra propia de la vida práctica. Indefectiblemente, aun suponiendo la indistinción entre verdad y verdadero, sigue tratándose de modos de ser habituales de la *dianoia* de un agente razonable capaz de juicios ciertos. Incluso podría decirse que aunque la asertividad de la composición del pensar sea reinterpretada aquí relativamente a las acciones, la eficacia práctica no deja de estar vinculada al razonamiento, al pensar y a sus juicios. No obstante, aunque la verdad práctica ni introduce una ampliación ni brinda una concepción alternativa a la del enunciado que

²¹ Cfr. EN, VI, 1, 1139^a14: “Deliberar y razonar son lo mismo”.

²² Cfr. EN, VI,7, 1141b8.

expresa una composición verdadera o falsa, sería ingenuo entenderla en clave lógico-semántica. *Prima facie*, tal noción está referida a la eficacia de un razonamiento capaz de causar la acción moralmente recta, y en segunda instancia la verdad práctica cabe interpretarla en consonancia con la forma de los razonamientos prácticos y más específicamente del correspondiente silogismo.²³ No obstante, para efectos del comentario a las instancias de la definición de *phrónesis*, conviene enfatizar que el carácter verdadero está referido justamente a la eficacia de la acción, principio de determinación que Aristóteles lega a la prudencia cual guía de la acción moral recta. Dicho de otra manera, desde el punto de vista práctico, razonamiento verdadero es el que tiene el *phrónimos*. No obstante, lo interesante es que curiosamente tal tipo de razonamiento también podría tenerlo el *akrates*. En todo caso, en este momento lo que aquí interesa destacar es que tales razonamientos verdaderos son determinados por la prudencia; que se caracterizan por estar orientados por la rectitud del deseo al que tienden; y, que desde el punto de vista prudencial, razonamos con verdad cuando lo hacemos en vista de un fin bueno. Dicho de otra manera, desde el punto de vista de la forma de los razonamientos prácticos, en *Ética a Nicómaco* VI, 2 Aristóteles es enfático al sostener el principio práctico que afirma: “la reflexión de por sí nada mueve sino la reflexión «por causa de algo» (*lógos ho héneká tinos*).”²⁴ Es decir, lo propio de los razonamientos prácticos es ser razonamientos orientados a un fin o, si se quiere, lo propio de los razonamientos prácticos es ser razonamientos intencionados; *porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo*” (*lógos ho héneká tinos*) y, desde luego, es manifiesto que podemos orientarnos a distintas clases de fines, razón por la cual puede haber buenos razonamientos prácticos, bien conducidos hacia un fin, que sin embargo podemos juzgar como malo, y, justamente, esto es lo que le ocurre al *akrates* que aunque razona bien y como debe, sin embargo, desea algo que no estimamos como un bien para él atendiendo a la *eudaimonia* aristotélica. Concluimos esta instancia, con Varela diciendo; “el saber prudente es la disposición habitual de poseer la verdad en concordancia con el recto deseo.”²⁵ Queda claro entonces, que en esta instancia de la definición de *phrónesis* ‘verdad’ significa medularmente

²³ Tal es el enfoque de la verdad práctica que Vigo desarrolla. Al respecto, puede verse “*La concepción aristotélica de la verdad práctica*” en *Estudios Aristotélicos* (2006), Eunsa, España.

²⁴ EN, VI, 2, 1139a.

²⁵ Varela, (2013), p. 202.

razonamiento en acuerdo con el deseo racional y recto. Qué puede decirse de la prudencia como hábito práctico es lo que toca ahora apuntar.

Aristóteles dice en términos generales que el *érgon* del *phrónimos* consiste en ser capaz de poner la mirada en lo práctico.²⁶ Quien pone la mirada en lo práctico, delibera. Si delibera es porque trata con cosas que no son necesarias sino que pueden ser de otra manera, pues, obviamente, donde hay necesidad no cabe deliberación²⁷. Lo vinculado a lo práctico es «lo particular» y, en este sentido, deliberamos sopesando hasta dar con lo que es particularmente conveniente para el caso (EN, V, 7, 1141b22).²⁸ Sin embargo, tratándose aquí, no de la deliberación en general o mejor dicho no del mero cálculo de medios, sino de la prudencia; Aristóteles es enfático al reiterar que el *érgon* de la *phrónesis* consiste en deliberar rectamente, puesto que lo práctico está gobernado específicamente por la buena deliberación (*euboulía*). Lo que aporta la *phrónesis* a la deliberación en cuanto actividad de la inteligencia práctica consiste en modular la acción no simple y llanamente hacia lo que sea más adecuado, útil o conveniente sino en que lo sea en sentido absoluto²⁹, atendiendo al proyecto eudaimónico de la vida buena que puede llevar el hombre en cuanto tal.³⁰

Finalmente, nunca serán suficientes todas las insistencias dirigidas a enfatizar que ‘lo práctico’ es relativo a saber actuar, es decir, que no se trata de llegar a poseer una cierta clase de conocimiento moral de tipo intelectual. Todo lo contrario, se trata de llegar a tener esa clase de saber que le reconocemos a los hombres que tienen capacidad de orientarse; se trata del saber que reconocemos a algunos hombres atribuyéndoles ese cierto sentido moral que los distinguen del resto justo por tener casi siempre buen juicio respecto de las cosas que van teniendo lugar y a algo como esto es a lo que solemos llamar; sensatez. De qué modo entenderla y qué destaca Aristóteles cuando dice en la penúltima instancia de su definición, que la prudencia va acompañada de razón, a esto nos dirigimos.

²⁶ EN, VI, 7, 1141B9-10.

²⁷ Cfr. EN, V, 7, 1141b10: “nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico.”

²⁸ Cfr. EN, V, 7, 1141b14, leemos: “Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular.”

²⁹ Cfr. EN, VI, 7, 1141b10ss.

³⁰ Cfr. EN, V, 7, 1140^a23leemos: deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo para vivir bien en general.

Como sabemos, mientras la virtud moral es la excelencia del que cultiva un carácter equilibrado, las virtudes dianóeticas son excelencias relativas a su propia función, siendo la *phrónesis* la virtud relativa a la parte calculadora (*logistikón*) de la razón. Ahora bien, al plantear la *phrónesis* como una excelencia de la *dianoía* Aristóteles admite que puede darse razonamiento práctico sin excelencia y en este sentido podríamos decir que aunque se delibera, en el sentido de que se sopesa, tal cálculo –aunque acto de la inteligencia que razona– no necesariamente tiene porque estar *informado* por la razón o específicamente guiado por *phrónesis*. Es decir, obviamente deliberar es una función de la razón pero también podemos hacerlo sin que haya necesariamente adecuación a la rectitud de la razón. De allí que Aristóteles insista en que en el marco de la acción moral recta lo que le interesa es la *euboulía*.

En el apartado que cierra el sexto libro de *Ética a Nicómaco*, a propósito de la coimplicación de virtud moral y *phrónesis*, Aristóteles precisa el estatus que tiene la *phrónesis*, en cuanto excelencia de la razón, del siguiente modo; “la virtud no sólo es un modo de ser de acuerdo con la recta razón (*katá tón orthon lógon*) sino que también va acompañada de la recta razón (*metá tou orthou lógon*) y la recta razón tratándose de esas cosas es la prudencia.”³¹ El pasaje citado es centralísimo y por eso mismo objeto recurrente de análisis, no obstante, en esta instancia interesa destacar la distinción que el pasaje exhibe entre *kata lógon* y *metá lógou*, es decir, entre según razón (*kata lógon*) y conforme a razón, y, acompañada de razón o con razón (*metá lógou*), pues, la instancia de la definición de *phrónesis* que comentamos obviamente no reitera lo obvio, es decir no reitera que la *phrónesis* pertenece al orden de la razón. Lo que el pasaje destaca es que se trata de excelencia, en cuanto disposición a razonar razonablemente y rectamente respecto de los medios y del fin. No es casual entonces que a esto apunte la última instancia de la definición de *phrónesis*, enfatizando que a ella le corresponde determinar *lo relativo a lo que es bueno y malo para el hombre*.

Para comentar el último aspecto de la definición me permito cierta flexibilidad respecto de la lógica conceptual de esta instancia. Así pues, como vimos al comentar que la *phrónesis* se da en el orden de la razón, dije, que más allá de señalar que *en sí* somos

³¹EN, VI, 5, 1144b25.

animales racionales, de lo que se trata es de llegar a ser racionales *para nosotros* mismos. En este sentido, lo que hace la *phrónesis* es juzgar lo que es mejor, no *en sí* mismo, sino *para nosotros* y de conformidad con nuestras mejores evaluaciones racionales y de acuerdo con lo que todos estimamos como valioso. Que la *phrónesis* determina lo relativo a lo que es bueno y malo para el hombre obviamente implica negar la tesis del bien en sí platónico; así, determinar lo bueno en conformidad con la razón no significa determinar lo racional *en sí* mismo sino *para nosotros*. Es la prudencia la que permite juzgar lo que es mejor, no *en sí* mismo sino *para nosotros*, es decir, para todo hombre capaz de reconocerse en la *eudaimonia* aristotélica como fin. Circunscritas las instancias de la definición aristotélica de *phrónesis*, valdría la pena complementar resaltando algunos aspectos expansivos relativos al rol, a los fines, al alcance y a la naturaleza de la *phrónesis* como virtud de la inteligencia práctica. Sin embargo, en estos apuntes me detendré a especular sobre contextos de discusión relativos a la constitución del rol de la *phrónesis*, reducción que obedece a que la eficacia de la *phrónesis* puede exhibirse en su alcance y fines prácticos, pero ambas instancias presuponen esclarecida la cuestión de cómo la *phrónesis* ejerce su rol. Consideremos entonces esta cuestión.

***Phrónesis* y virtud o del rol de la *phrónesis*.**

A propósito del argumento del *érgon* apuntamos que la acción moralmente buena no se determina por la posesión de la razón ni por la llana actividad conforme a ella. Para realizar la felicidad aristotélicamente entendida es preciso que el agente actualice máximamente la función propia de la razón práctica y en este sentido, feliz es el que se acostumbra a actuar guiado por la recta razón o prudencia. Tal agente no sólo posee razón sino que piensa desde ella.³² Para puntualizar sobre la función de la prudencia, a continuación centraremos los apuntes en el concepto de «recta razón», sus ocurrencias, sentido y problemas a fin de trazar cómo ejerce su rol de guía la prudencia.

³² Que no se trata de obedecer a la razón, sino de pensar conforme a ella, es un aspecto que Aristóteles sienta en este célebre pasaje de EN, I, 7, 1098^a, al que hacemos referencia reza así: “Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues, parece que parece que primordialmente se dice en esta acepción.”

Un aspecto fundamental que asegura la unidad de la *Ética Nicómaco* es la simetría estructural entre el segundo y el sexto libro de ese *corpus* en lo referente a la función de la «recta razón». En efecto, en los capítulos iniciales del libro de la virtud moral, Aristóteles pide dar por supuesta su importancia (EN, II, 2, 1104b33-35) y, efectivamente, al comienzo del sexto libro de la EN se retoma el tema de la fundamentación de la «recta razón» como principio de la acción moralmente recta. Ahora bien, respecto a esta cuestión, EN, VI, parece ofrecer dos concepciones de la «recta razón» que, aunque no son del todo opuestas entre sí, sin embargo, son diferentes. La primera se identificaría con la presentación de EN, II, mientras que la segunda se dilucida de un modo más cercano a la primera psicología aristotélica de corte platonizante. En este último caso, centrándose en el alma racional, Aristóteles identifica la «recta razón» dentro de los límites del alma razonadora, prefigurándola desde la siguiente imagen: *el hombre se compone naturalmente de una parte que manda y otra que obedece*.³³ Por su parte, la concepción de la «recta razón» en EN, VI luce más en sintonía con EN, II en la medida en que en EN, I intenta determinar cómo opera la «recta razón», cual criterio de orientación que permite que respondamos adecuadamente, relajando o intensificando nuestras respuestas emocionales.³⁴ Así pues, mientras que en la primera presentación lo importante es delimitar de qué parte de la razón se trata, en la otra interesa pensar cómo dar en el blanco en el orden de nuestra propia *praxis*, atendiendo al modo en que nos determinamos al experimentar pasiones. Sin duda, se trata de dos énfasis distintos pero complementarios, pues, sobre la base de la educación del carácter, la razón hace razonables a las pasiones. Pero, aunque de este modo quede delineada la función de la «recta razón» y su rol; en EN, VI, 1 Aristóteles admite que aún es tarea abierta “establecer cuál es la recta razón (*orthos logos*) y cuál es su norma (*horos*)” (EN, VI, 1 1138b34-35). En consecuencia, el tema central del sexto libro de la *Ética a Nicómaco* sigue siendo cómo determinarla efectivamente. Por lo tanto, la propia formulación de «recta razón» que acabamos de referir obliga a preguntarse: ¿Es lo mismo

³³ Respecto a la dilucidación de la Recta Razón, planteada en términos de la división de partes del alma, Joachim en su comentario documenta las posiciones clásicas de Rasso (1974) y Bywater. Como decíamos arriba, si “el hombre se compone naturalmente de una parte que manda y otra que obedece” (*Ética Eudemia*, VIII, 3, 1249b10ss); es evidente que desde esta perspectiva actuar de acuerdo con la «recta razón» significa asumirla como principio rector y obedecerla, misma concepción que Aristóteles posiciona en EN, I, 7 pero donde matiza considerablemente su racionalismo moral.

³⁴ Modulación de la Recta Razón modulación que nos permitiría dar en el blanco, en la medida en que seamos capaces de responder como se debe en la situación que sea el caso.

«recta razón» y norma o son dos instancias distintas? Y, si son distintas ¿Cuál es esa norma? Es decir, ¿qué debemos entender por ella? De inmediato apuntaremos los distintos escenarios desde los que se plantea este tema relativo a «norma» y «recta razón».³⁵

A mi modo de ver son instancias justificativas del sentido de ‘norma’ las siguientes: (1) su remisión a la parte racional del alma como su fundamentación estructural; (2) la suposición que apunta a dilucidar si se trata o no de algún tipo de *logos* objetivo; (3) el referirla a la formulación de la doctrina del término medio; (4) el considerar si es aportada por algún tipo de sabiduría y en consecuencia esclarecer de qué tipo de sabiduría se trata y, finalmente (5) sostener que la norma es dar en el blanco y que esto sólo puede ser obra de la prudencia. A continuación esbozaré brevemente cada uno de estos aspectos panorámicos respecto del sentido que puede tener la ‘norma’ en la filosofía moral aristotélica.³⁶

(1) Como dijimos, en EN Aristóteles admite la dimensión racional e irracional que nos constituye y negando que la felicidad sea una actividad *a-logos*, considera que nuestras pasiones y en general nuestra dimensión desiderativa son capaces de escuchar a la razón como a un padre.³⁷ De allí que la obediencia de la *epithymia* a la razón nos haga moderados, es decir, tenemos templanza respecto de las apetencias sensuales. De igual modo, por su parte, el *thymos* bien orientado nos dota de la fuerza pasional requerida para las empresas humanas en las que nos vamos realizando como agentes morales. No obstante, cabe preguntarse, ¿Cuál es esa regla que la razón dicta a nuestra dimensión activa y deseante? Aristóteles se limita a aclarar que el *logos* involucrado en la vida práctica requiere una cierta sabiduría –que también sea ella misma «práctica». Y es que, como dice el estagirita, “la función del hombre es cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables.” (EN, I, 7, 1098^a,14). Ahora, qué hace que una acción sea razonable es una pregunta que la psicología dibujada predominante en EN no nos ayuda a dilucidar, por lo que bajo tal enfoque la respuesta a la pregunta por la norma se pospone. Sin embargo, lo

³⁵ Norma es un concepto de origen platónico (Cotéjese, Platón, *República*, VIII, 551^a). Véase, Gauthier-Jolif, (1970) tomo II, p.437) que destaca la importancia del concepto en la definición de virtud. Véase también para una posible definición de “norma”, EN, VI, 8, 1128b5-9.

³⁶ Nótese que estoy diciendo filosofía moral y no filosofía práctica, por la sencilla razón de que quiero mantenerme en la reflexión sobre “norma” en el marco de la *Ética Nicómaco*, es decir, no estoy tocando su sentido en la “*Política*” aristotélica.

³⁷ EN, I, 13, 1102b30-35.

fundamental de estas consideraciones sobre las funciones del alma estriba justamente en posicionar a la razón como criterio. Como el mismo Aristóteles admite explícitamente, cabe que otros consideren otros criterios como instancias de fundamentación de la acción moral, pero queda claro que al referirse al término medio se asume que la razón es el criterio, aunque para otros el término medio también pueda venir dado por el placer o lo agradable (EN, VI, 8, 1128b5-9). Consideremos ahora la suposición que pretende explicar la norma concibiéndola como un cierto *logos* objetivo.

(2) A propósito de la remisión a la «recta razón» como criterio –y a la necesidad de dilucidar su sentido– el mismo Aristóteles parece ironizar cuando señala “es como si, <sobre la cuestión de saber> qué remedios debemos aplicar a nuestro cuerpo, alguien nos dijera: «los que prescribe la medicina y de la manera indicada por el médico». (EN, 1, 1138b30-35). Al respecto, el comentario de Gauthier-Jolif destaca al menos tres cosas: (i) la ironía; (ii) la equiparación de la situación de la «recta razón» con la explicación que aduce el mandato del médico; equiparación que pone de manifiesto que si no se puede ir más allá de la prescripción, entonces, en sentido estricto, no hay una explicación de la «recta razón» y, finalmente; también se destaca (iii) la tesis de la justificación de la norma como obra de la *sophia*.³⁸ A este respecto, la importancia de los enfoques centrados en los aportes del método genético, así como los atentos a la espinosa cuestión de ¿En qué sentido la *sophia* dicta la norma a la *praxis*? sin duda, son valiosos; pero nuestra atención apunta hacia otro aspecto. Efectivamente, lo que queremos destacar es lo siguiente: mientras la prescripción médica sigue una norma inscrita en un *logos* o sabiduría; la «recta razón» no tiene un saber objetivo similar disponible. Como dice Aristóteles, mientras que para el médico existe “una norma con referencia a la cual juzga qué cuerpo está sano y cuál no, y que determina qué es lo que hay que hacer para estar sano; más, si se hace en menor o mayor grado, no se alcanza la salud” (EE, VIII, 3, 1249a23-25), en el caso de la «recta razón» no hay sabiduría a la que consultar cuál es la norma

³⁸ El desarrollo de la tesis de la justificación de la norma como obra de la *sophia*, conduce a buscar explicaciones en los pormenores genéticos relativos a la composición de EN, VI (especialmente la introducción) esgrimiendo su vinculación al período platónico- aristotélico, tanto por el rol que tiene aquí la *sophia*, como por la existencia de un pasaje paralelo al de EN, VI en *Ética Eudemia*.

para el caso. Como la misma *Ética Eudemia* lo precisa, la norma que tiene en mientes el médico es la dictada por el arte de la medicina, que es la que brinda el concepto de qué es salud. Por lo tanto, la gran diferencia entre el caso del médico y el del hombre de buen juicio estriba en que el médico teniendo el arte de la medicina tiene el *logos* de la salud (EE, VIII, 3, 1249b13), pero como acertadamente lo rescata Gadamer en su lectura de Aristóteles, este no es el caso del saber moral. No podemos detenernos aquí en este tópico interesante que pide más que unos apuntes, apenas queríamos destacar el absurdo de pretender comprender la norma como un cierto *logos* objetivo. Por consiguiente, una pregunta tal como ¿Qué prescribe la norma? Luce, ahora, cuando menos, desenfocada. No obstante, aunque aún no queda esclarecido el estatus de la norma al menos tiene sentido afirmar que no es distinto del de la «recta razón». Pero ¿Se restringe la «recta razón» al criterio del término medio como norma? Esta es la alternativa que repasaremos de inmediato.

(3) Ante todo conviene recordar la importancia de la doctrina del término medio, pues, por su peso podría interpretársela como la norma que investigamos. Obviamente, su centralidad estriba en definir la conformación del modo de ser atribuido a los que juzgan con virtud. En efecto, de este tipo de agentes morales decimos que tienen la capacidad de actuar sin auto- limitarse ni excederse en la medida en que son capaces de reaccionar como hace falta. Esta doctrina presupone: que somos capaces de comportarnos ajustadamente; que es posible que nos vayamos acostumbrando a reaccionar con esa debida justeza; y que progresivamente, estabilizado este modo de ser, llegaremos a poseer un carácter virtuoso. En la definición de “virtud”, la implicación del *logos* entendido como medida y proporción designa al término medio determinado por la razón. Aristóteles lo expresa así, “hay un cierto límite de los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto y que existen en concordancia con la recta razón.” Ahora bien, pese a las lecturas que denuncian el formalismo –y por ello la deficiencia– de este criterio (considerando que remite a algún tipo de métrica) la misma definición de virtud moral es clara al manifestar que no cabe interpretar la doctrina del término medio en términos absolutos: sí el *mesón* aristotélico se equipara con alguna especie de métrica,

esta es relativa.³⁹ Es decir, el *mesón* no es una norma en el sentido de criterio preestablecido respecto de alguna proporción exacta que sirve de guía: para Aristóteles, no hay tal norma. Dicho de otra manera, Si «recta razón» y norma son dos instancias distintas, queda claro que el *mesón* no es la norma o, en todo caso, si lo fuera, nuevamente la definición de virtud moral nos clarifica respecto a cómo interpretar término medio y norma. Efectivamente, en EN, II, 6, queda establecido que el término medio es relativo en el sentido de determinado por nosotros en cada caso, lo que significa –como ya lo veíamos antes– que no es una norma distinta de la razón y que ella siga. Es decir, justo porque no hay proporción exacta ni media aritmética a que la que razón pueda dirigir la mirada, guiarse y actuar en consecuencia es por lo que ‘razón’ y ‘norma’ son inescindibles. La «recta razón» aporta el criterio que define a la virtud moral al formular el término medio relativo al juicio propio del que logra comportarse virtuosamente. Por lo tanto, puede decirse que sin «recta razón» no hay virtud moral. No obstante, esta tesis aunque es categórica no es suficientemente clara en lo que respecta a la propia «recta razón», por lo que la pregunta implícita en EN, VI es justamente ¿Qué es?

(4) Repitémoslo, no cabe duda de que la «recta razón» aporta el criterio que define a la virtud moral al formular el término medio relativo al juicio del que logra comportarse virtuosamente, luego, sin «recta razón» no hay virtud moral. Pero esta tesis aunque es categórica no aclara suficientemente ¿Qué es recta razón? Como es comúnmente admitido la respuesta inicial a esta pregunta remite, nuevamente, a una de las instancias de la definición de virtud moral; la «recta razón» es la que se pone de manifiesto en el juicio del *phrónimos*. El principio es el hombre prudente, pues, es él quien determina cuál es la media en cada caso. En consecuencia, tal parece que la «recta razón» formula la norma conforme a la inteligencia práctica propia del hombre que ejercita la prudencia. De allí que podríamos llegar a afirmar que la «recta razón» es la prudencia.⁴⁰ Pero ¿Acaso esto es cierto? ¿Son idénticas «recta razón» y prudencia? Al respecto, vale la pena destacar que aunque la prudencia es importantísima en la articulación de la «recta razón», tal respuesta además de

³⁹ Confróntese en pasaje en el comentario analítico de Joachim, ver Joachim, (1970), p 163, 1138b18-25).

⁴⁰ Cfr. EN, VI, 13, 1144b27.

desplazar la pregunta en torno a la fundamentación de la «recta razón», tampoco deja claro si prudencia y «recta razón» se identifican entre sí, o sí más bien se trata de que la «recta razón» consista en estar de acuerdo o ser conforme a la prudencia. La remisión a la prudencia en la definición de virtud moral y en este contexto inicial de EN, VI, lejos de responder la pregunta por la «recta razón» abre camino a su indagación y a la de la prudencia.

A manera de conclusión.

Sólo alcanzando a mirar la vida como un proyecto transparente, inalterablemente orientado a vivir una vida lograda, engarzan fácilmente las piezas de la arquitectura aristotélica de la moral. Afortunadamente Aristóteles no es para nada un optimista ingenuo, ni cree en la buena voluntad intrínseca ni tampoco en una dotación de bondad natural, lo único que la moralidad aristotélica presupone con firmeza es una posibilidad y su posible realizabilidad. En consecuencia, pensar en los límites de la firmeza de la tesis de la habituación moral virtuosa, en lo borroso de las fuentes para una motivación moral conforme a la recta razón y en las opacidades humanas de la *phrónesis* como principio que informa a la inteligencia deliberativa hacia la rectitud de los medios y de los fines mediatos puede ser un modo de habituarse a la tarea de tratar de responder.