

Francisco Bravo

EL DOMINIO DE LA ÉTICA EN ARISTÓTELES.

Por inverosímil que parezca, todavía en el siglo XX, una de las cuestiones meta-éticas más discutidas es la del objeto de la ética. Ha sido G.E. Moore quien la ha traído al centro del debate, desde comienzos de este siglo ¹. Después de criticar las concepciones tradicionales, acusándolas de psicologismo, establece que la ética científica es la investigación general de qué es bueno ². ¿Cuál es la postura de Aristóteles a este respecto? Tras las confusiones generadas por el replanteo del fundador de la ética del siglo XX, un retorno al fundador de la ética occidental parece útil e incluso necesario.

1.- ¿Es la ética de Aristóteles una ética del bien?

Algunos aristotélicos recientes, deseosos de poner a Aristóteles al día, se han empeñado en mostrar que su ética, como la de Moore y sus seguidores, es una ética del bien. G. Verbeke, por ejemplo, sostiene que "desde la primera página, incluso desde la primera línea, de la ética hasta la última, se reencuentra la preocupación central del Estagirita: la noción de bien" ³. No, pues, únicamente la cuestión general de 'qué es bueno', que Moore pone en el centro de su teoría ética, sino, además, la que constituye el

¹.- G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903.

².- PE, p.3

³.- "Thèmes de la moral aristotélicienne", *Rev. Phil. de Louvain*, 61 (1963) 202.

objeto específico de la ética "científica", la de saber 'qué es bueno'⁴. D. Campanale⁵ va más allá: para él, Aristóteles fue el primero en mostrar que 'bueno' es la idea central de la ética.

No se puede negar que 'agathón' (bueno) aparece desde la segunda línea de la *Ética a Nicómaco* (EN) y que sólo en el primer libro de esta obra se repite 73 veces⁶. ¿Pero aclara Aristóteles lo que entiende por este término? Por el contrario: si en la *Metafísica* hace algún esfuerzo por elucidarlo, en sus *Éticas* renuncia a tal esfuerzo. E.E. Ryan⁷ ha mostrado, en efecto, que el autor de la *Metafísica* ha intentado decir, aunque de modo vacilante, lo que entiende por 'agathón' en ese ámbito. Pero el Aristóteles moralista, al decir de Gauthier-Jolif⁸, "nunca se ha preocupado de decirnos lo que en moral significa la palabra agathón, y parece que ésta conservó para él el sentido sumamente vago que tenía para el sentido común". A este respecto, nada más significativo que las primeras líneas de la EN, tan llevadas y traídas por los "campeones

4.- La cuestión general 'qué es bueno' puede entenderse, según Moore, en tres sentidos especiales: (a) Qué cosas son buenas (b) Qué clases de cosas son buenas (c) Cómo se define 'bueno'. Sólo el tercero corresponde a la ética "científica". (Cf. PE, pp. 3-5).

5.- D. Campanale, *Filosofía ed etica scientifica nel pensiero di G.E. Moore*, Bari, Adriatica Ed., 1971, p.168.

6.- Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain/Paris, 1970, II, 285.

7.- E.E. Ryan, *The notion of good in Books A,B,G,D of the Metaphysics of Aristotle*, Copenhagen, 1961, trad. cast. de W. Trejo, México, UNAM, 1969.

8.- Gauthier-Jolif, O.c., I, p.285

de la moral del bien" ⁹: cuando su autor dice que toda técnica e investigación, lo mismo que toda acción y elección, "parecen tender a algún bien", el sentido de `bien' es de lo más indefinido. Y lo que una línea más adelante parece ser una definición de `agathón', a saber, "bueno es aquello a lo que aspiran todas las cosas" ¹⁰, tiene todo el aire de una velada cita de la definición eudoxiana de `placer', tal como se desprende de la exposición de la doctrina del placer de Eudoxo, hecha por Aristóteles en EN X ¹¹. En EN I,6 retomará, es cierto, esta misma fórmula, al preguntarse qué definición de `bueno' conviene a todas las artes ¹². Pero la incluye en una frase interrogativa, que deja subsistir la indeterminación: "¿acaso podemos definirlo como aquello en vista de lo cual se hace todo lo demás?" ¹³. En fin, de las 73 veces en que `agathón' se da en EN I, sólo unas seis significa un bien propiamente humano.

Podemos, pues, concluir con R.A. Gauthier e Y. Jolif, que, en la *Ética a Nicómaco*, `agathón' conserva la indeterminación que tenía en el griego no filosófico, aplicándose unas veces a los bienes externos, otras a los puramente corporales, otras, en fin, a los anímicos. Se aplica, en especial, al bien de cada oficio, así como al

⁹.- Ibidem.

¹⁰.- EN, I, 1094 a 3.

¹¹.- EN, X, 1, 1172 b 9-15.

¹².- EN, I, 6, 1097 a 17: *Τί οὖν hekástês tagathón*

¹³.- *Rhet.* I,6,1362 b retoma esta idea en una frase afirmativa: "bueno (es) aquello que es elegible por sí mismo, aquello en vista de lo cual elegimos otra cosa". ¿Pero la considera Aristóteles como una definición estricta? Sería una definición completamente aislada.

placer y al interés. Sobre todo al interés, con una marcada tendencia a indentificar 'agathón' y 'symphéron' (útil), como en I,1,1099 a 22-29. El autor se refiere, aquí, a la división del bien en moral (**kalón**), placentero (**hedistón**) y útil. Ahora bien, tratándose del útil, emplea **agathón** en vez de **symphéron**, de modo que, en la lista clasificatoria, lo **agathón** aparece como opuesto a lo **kalón**, de manera similar a como lo útil se opone a lo moral. Gauthier y Jolif han mostrado que este uso de 'agathón' no tiene nada de excepcional en la EN. Por el contrario, al oponer, en VIII, 3 (1156 a 12,15.19y 30) la amistad virtuosa a la meramente útil, no duda en sostener que lo propio de esta última es que intenta procurarse un **agathón**: un bien, sea el que sea. Y esto es lo que reprocha al tirano, algunas páginas más adelante: que busque su propio bien (**agathón**), su provecho personal, y no el de los ciudadanos¹⁴. En realidad, nada más clásico que esta asimilación del bien al interés, en el mundo antiguo: E. Grumach¹⁵ ha demostrado que ella es constante entre los griegos e incluso entre los romanos. Los estoicos, por ejemplo, identificaron expresamente **agathón** y **symphéron**, si bien subrayando que sólo la virtud (bien moral) es realmente útil¹⁶. A ellos se debe, además, toda una teoría de lo **agathón** en sus relaciones con lo **kalón**. En cuanto al uso de **agathón** antes de Aristóteles, A.W.H. Adkins¹⁷, después de suministrar una serie de informaciones pertinentes¹⁸, concluye que en este periodo

14.- Cf. EN, VIII, 9, 1160b 8.

15.- *Physis und Agathón in der alten Stoa*, Berlín, 1932, p.8.

16.- Cf. Sexto Emp., *Adv. Math.* IX, 22; SENECA, *Cartas a Lucilio*, 120, 2.

17.- A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford, 1960.

18.- Ver sobre todo, en O.c., pp. 32 ss, 37s, 156 ss, 168, 198ss, 224

(especialmente en el siglo V) " `agathón' no fue un término moral"
19

¿Implica todo esto que Aristóteles identificó el bien con el interés, llegando a definir el primero por el segundo? Es lo que creen Gauthier y Jolif, sosteniendo curiosamente que lo que H.A. Prichard consideró una herejía, a saber, su tesis de que **tó agathón** es, para el Estagirita, "lo que conduce a la felicidad" (es decir, lo útil para la felicidad) ²⁰ es, en realidad, una evidencia: "le bien (agathón) c'est ordinairement, pour l' Aristote de l' Ethique á Nicomaque, l'intérêt"
²¹. No parece que esta interpretación sea sostenible, y aunque por otras razones que las de J.L. Austin ²², me opongo tanto a la "herejía" de Prichard como a la apostasía de Gauthier y Jolif. Es, en cambio, bastante claro que no se puede invocar la reiteración de `agathón' en la EN para definir la ética de Aristóteles como una ética del bien. Gauthier y Jolif tienen razón en este punto ²³: si fuera legítimo fundarse en la frecuencia de `agathón' en EN I para definir la ética aristotélica, no habría que definirla como una ética del bien, sino como una ética del interés. Y es lo que hacen estos intérpretes, sucumbiendo a la ilusión de las palabras: para Aristóteles, sostienen, "el bien (agathón) es ordinariamente el

19.- O.c., p. 249: "The pursuit and enjoyment of *agathon* and *agatha*, 'good things', or as a second best the avoidance of *kakón*, is the chief aim of the Greek from Homer onwards. This is a fact of psychology, not of morals, for *agathón* is not a moral term".

20.- H.A. Prichard defiende esta tesis en "The meaning of *agathón* in the *Ethics* of Aristotle", *Moral Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1949, pp. 40-53, especialmente en la p.40.

21.- O.c., II, 287.

22.- J.L. Austin refuta la exégesis de Prichard en su artículo "*Agathón* and *eudaimonia* in the *Ethics* of Aristotle", in J.M. Moravcsik (Ed.), *Aristotle*, N.Y., 1967, pp. 261-96.

23.- O.c., II, 288.

interés". Al exterior de su crítica de la Forma platónica del Bien, el término que Aristóteles usa para 'bueno' no es 'agathón' sino 'kalón'. Y de ahí que Adkins pueda decir que el Estagirita "se siente capaz de oponer lo kalón a lo symphéron (o lo ophélimon)", confiando plenamente en que "sus discípulos elegirán lo kalón".

¿No podríamos, pues, seguir los rastros de 'kalón' (puesto que los de 'agathón' se han revelado inadecuados) para establecer que la ética aristotélica es, efectivamente, una ética del bien? Es fácil demostrar que, sea cual fuere el término que lo designe, este concepto no es característico de su teoría moral. El único lugar en que se ocupa de él *ex professo* es el de su crítica a la Forma del Bien, en EN I, 4: no, pues, para afirmarlo, sino para negarlo: para negar, contra los miembros de la Academia, que haya un concepto único y universal del bien. No existe, pues, el bien, sino bienes, muchos bienes diferentes entre sí "precisamente en cuanto bienes"²⁴. Tal vez se podría decir que la de Platón es una moral del bien; pero "el capítulo 4 del libro I de la EN prohíbe para siempre hacer de la moral de Aristóteles una moral del bien: el bien no existe"²⁵.

¿Por qué, pues, el empeño de algunos exégetas de la segunda mitad del siglo XX por catalogar la de Aristóteles entre las "morales del bien"? Parece que se debe a una reacción, iniciada desde comienzos de siglo, ante la condena del "eudemonismo" por parte de Kant²⁶. El término 'eudemonismo', inventado por Kant entre 1797 y 1798, designó muy pronto lo que éste prefirió llamar

²⁴.- Gauthier-Jolif, O.c., 288

²⁵.- C.f. O.c., p. 288-289.

²⁶.- Cf. O.c., p.290.

Glückseligkeitslehre o doctrina de la felicidad ²⁷. Para-Kant, es un contrasentido hablar de una "moral de la felicidad", pues ésta no es una verdadera moral. La "moral de la felicidad" es, en realidad, el primer error que hay que eliminar, con miras a la fundamentación de la moralidad ²⁸, pues intenta fundar ésta en la felicidad del individuo ²⁹. Ahora bien, la noción de felicidad individual, de suyo indeterminada, sólo puede fundarse empíricamente, es decir, de una manera ilegítima, pues, como dice Kant, "los principios empíricos no sirven nunca como fundamento de leyes morales" ³⁰, sino únicamente del egoísmo ³¹. Pero esta condena del eudemonismo por parte de Kant no es, como observa V. Delbos ³², sino "la expresión directa de su propio racionalismo". Si Kant se niega a hacer de la felicidad el principio de la moralidad, es porque concibe la moral como una metafísica, como una ciencia racional *a priori*, y la felicidad como necesariamente empírica, como un estado del sentimiento, que es

27.- Por 'eudemonismo' se entiende, hoy en día, toda tendencia ética según la cual la felicidad es el sumo bien. Por ser la felicidad un "bien" y, con frecuencia, también una "finalidad", la ética eudemonista es una ética de bienes y de fines. A este tipo de ética suele llamarse, desde Kant, una "ética material", en contraste con la suya, que es una "ética formal".

28.- *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. cast. de M. García Morente, B.A. Ed. El Ateneo, 1951, p. 521.

29.- *Crítica de la Razón Práctica*, Ib., p.26.

30.- *Fundamentación ...*, p.521; cf. *CRPráctica*, p.90.

31.- *CRPráctica*, ed. cit., p 26: "El principio que hace de (la felicidad) el supremo fundamento de determinación del albedrío, es el principio de amor a sí mismo".

32.- V.Delbos, *La Philosophie Pratique de Kant*, Paris, 1905, p.331.

necesariamente sensible ³³. Y por ello mantiene que la razón establece la ley **a priori**, sin ninguna atención a nuestro apetito de felicidad. Sólo cuando la ley se ha establecido de este modo, se restablece el nexo entre la virtud y la felicidad: aunque ésta no es el **principio** de aquélla, sí es, en cierto sentido, su **consecuencia** y, como tal, juntamente con ella, un constitutivo del bien supremo del hombre ³⁴. Pero para Kant, a diferencia de Aristóteles, el bien supremo no es de este mundo, y su realización requiere la inmortalidad del alma y la existencia de Dios que recompense la virtud con la felicidad ³⁵.

La condenación kantiana del eudemonismo, que ha tenido una gran influencia y ha dominado el pensamiento alemán desde el siglo XIX a nuestros días, explicaría que los aristotélicos contemporáneos, para salvaguardar la teoría ética de su maestro, hayan preferido verla como una ética del bien. A ella habría que añadir el deseo de algunos de ellos de ponerla más a tono con las nuevas tendencias, especialmente con las iniciadas por G.E. Moore. Pero ni el uno ni la otra pueden violentar los textos. ¿Qué dicen éstos al respecto? ¿Cómo se diseña a través de ellos la ética de Aristóteles, si no se muestra como una ética del bien?

2. El objeto de la ética de Aristóteles

La primera aseveración explícita del Estagirita sobre el dominio de las investigaciones éticas -una aseveración que han debido tomar en cuenta sus "modernizadores"- se da en forma negativa, en los comienzos de la **Ética a Eudemo** (EE, I, 8, 1218 b 7):

³³.- *CRPráctica*, p 28: "El principio de la propia felicidad, por mucho que se use en él del entendimiento y de la razón, no contendría, pues, para la voluntad, ningún otro fundamento de determinación que los que son conformes con la facultad inferior de desear".

³⁴.- O.c., p.106.

³⁵.- Cf. Gauthier-Jolif, O.c., I, 290-291.

"ni la Forma del Bien ni el bien universal es el bien *per se* que estamos efectivamente buscando". Del bien universal dirá en la EN³⁶ que "una investigación detallada de él pertenece con más propiedad a otra rama de la filosofía", a la filosofía primera. Es una conclusión contra los miembros de la Academia. Pero también vale contra los aristotélicos modernizantes de nuestro siglo, que conciben la ética de Aristóteles como una ética del bien, y contra la tesis central de Moore, que concibe la ética científica como una investigación general de qué es bueno. ¿Cuál es, pues, el dominio propio de las investigaciones éticas, según el Estagirita?

2.1. La ética de Aristóteles, una ética de la acción humana.

Después de negar que el dominio de la ética sea la Forma del Bien o el Bien Universal, Aristóteles sostiene que aquél no es otro que la "meta de todas las acciones"³⁷. Podemos, pues, adoptar como primera definición (genérica) de la filosofía moral esta fórmula de la EN³⁸: ésta es, según el autor, *ho peri tón praktôn lógos*: el tratado de las cosas que se han de hacer, o, como traduce H. Rackham, "la teoría de la conducta". Pero este dominio genérico, la *praxis*, lo comparte la ética con todas las ciencias "prácticas"³⁹. ¿Cuál es, pues, su dominio específico? ¿Y cuáles las cuestiones que sobre éste se plantea?

Antes de responder a estas cuestiones, es necesario reflexionar sobre el mismo dominio genérico como tal. Es tan

36.- EN, I, 4, 1096 b 30.

37.- EE, 1218 b 2. Cf. H.H. Fortenbaugh, "Nicomachean Ethics I, 1096 b 26-29", *Phronesis* 11 (1966) 192.

38.- EN, II, 1, 1104 a 1-2.

39.- Cf. *Met. E*, 1, 1025 b 15ss; *Top. V*, 6, 145 a 15; *VIII*, 1, 157, a 10; *EN*, VI, 2, 1139 a 27; *Met. K*, 7, 1064 a 10.

importante, que sin su intelección no es posible entender la especificidad de la ética aristotélica. En otras palabras, ésta se vuelve inteligible sólo al interior de la filosofía de la *praxis*. En I, 1, que es donde más explícitamente determina el dominio en cuestión, Aristóteles opone la *praxis* a la *poiesis* o actividad productiva.⁴⁰ Pero ello no basta para elucidar el primero de estos términos, que está lejos de ser unívoco en las obras del autor. Algunas veces tiene una significación tan amplia que se equipara a *kinesis* (movimiento)⁴¹ y designa las funciones biológicas⁴² y también la genital.⁴³ Esto ha llevado a creer que sólo se aplica a las "acciones exteriores" de la *Política* (VIII,3,1325 A 23) y no a la contemplación: esta no sería una acción, como lo insinúa EN, X, 8 (1178 b 10), donde el *prattein* se niega a los dioses al igual que el *poiein*. A los dioses sólo les convendría el *theorein*. Pero C.J. De Vogel ha demostrado que esta interpretación es errónea, pues en el mismo pasaje de la *Política* antes citado, '*praxis*' se aplica también al trabajo intelectual, e incluso al pensamiento puramente especulativo⁴⁴. Hay pues, unas *praxeis* exteriores, inconclusas, simples movimientos. Pero también se dan unas *praxeis* interiores, acabadas, verdaderas *energéiai* (actos) en el sentido aristotélico del

40.- Tal es igualmente la interpretación de C.J. Vogel "Quelques remarques à propos du premier chapitre de l'Éthique à Nicomaque", in: A. Mansion (éd), *Autour d'Aristote*, p. 309 ss,313), opuesta a la de H.H.Joachim (*The Nicomachean Ethics*, Oxford, 1951), quien ve en EN 1,1, 10 una oposición entre las actividades especulativa y no especulativa.

41.- *De Part. An.*, II, 1, 641 b 14-16.

42.- Cf. *Ib.*, I,5,645b 15; II, 12,656 a2

43.- *Hist. Anim.* V,2,539 b 20; VIII, 1, 589 A 3

44.- C.J. Vogel, *O.c.*, p. 311.

término ⁴⁵. Unas y otras se oponen a la *poiésis* o actividad productiva, como lo muestra *ex professo* EN, VI, 4.⁴⁶ Según este pasaje, clásico para el análisis de las relaciones entre *práxis* y *poiésis*, aunque ambas pertenecen al dominio de lo contingente,⁴⁷ "ni la acción es producción ni la producción es acción":⁴⁸ mientras que la producción "tiene un fin exterior a sí misma" (el *poiéma*, el producto, la casa que construye el arquitecto, por ejemplo) "la acción no", pues su fin "es la misma acción dichosa" (la *eupraxis*), o, con más claridad, la realización y la perfección de su agente.⁴⁹ ... Después Aristóteles vincula la *poiésis* con la *techné*, definiendo esta última como un hábito productivo acompañado de razón ⁵⁰. Se ve entonces que la *poiesis* es el dominio propio de la *techné*: del arte y todos sus afines. ¿A quién pertenece el dominio de la *praxis*? A la *phronesis* o prudencia, que Aristóteles define en este contexto como "una disposición racional verdadera y práctica en relación con lo que es bueno para el hombre" ⁵¹. Ahora bien, lo que es la prudencia al nivel de la vida moral o moral vivida, es la ética a nivel de la teoría moral o moral pensada, a tal punto que algunos exégetas

⁴⁵.-- Es la doctrina de *Met.* IX,1048 B 18-35, donde se dan ejemplos de acción perfecta (ver, pensar) e imperfecta (aprender sanar, etc.).

⁴⁶.-- EN, VI, 4 1140 a 1-17.

⁴⁷.-- EN, VI, 4, 1140 a 1-2.

⁴⁸.-- 2. EN, VI, 4, 1140 a 5-6.

⁴⁹.-- EN, VI, 4, 1140 b 3-4.

⁵⁰.-- EN, VI, 4, 1140 a 8-9, 20-21.

⁵¹.-- EN, VI, 5, 1140b 21-22.

engloban a las dos bajo el nombre común de 'conocimiento moral'⁵². Si, pues, la *praxis* es el dominio propio de la prudencia (*phrónesis*), también lo es el de la filosofía moral (*ethiké*). *Praxis*, la acción humana es, en consecuencia, el dominio genérico de todo conocimiento moral: tanto del conocimiento moral vivido (prudencia) como del conocimiento moral pensado (filosofía moral).

2.2 La ética de Aristóteles, una ética de la decisión correcta.

Moore tiene razón de incluir la ética de Aristóteles entre las que se asignan como objeto la conducta humana: lo que éste designa con el nombre técnico de *praxis*⁵³. ¿Se reduce por ello la ética aristotélica a un mero departamento de la psicología o de la sociología, como sostiene Moore de las éticas que se dan como objeto la conducta humana buena?⁵⁴ Es grande la importancia que el Estagirita atribuye a la psicología para la intelección de la acción moral⁵⁵ y la que confiere a la vida política para la realización de la vida virtuosa⁵⁶. Pero no confunde la ética con ninguna de ellas, pese a que las tres tienen como objeto la conducta. ¿Cuál es, pues, el dominio específico de ellas? El mejor modo de determinarlo es examinando las causas de la acción, pues una ética de la acción tiene que ser también una ética de las causas de esta última. Es, pues, necesario que recordemos la doctrina aristotélica de los principios de la acción humana.

⁵².- J.D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford, 1968.

⁵³.- G.E. Moore, PE, p.2.

⁵⁴.- G.E. Moore, PE, p.40.

⁵⁵.- EN, I, 13, 1102a 15-20; 27-29.

⁵⁶.- EN, X, 9, 1180a 14ss.

Según EN VI, 2, *praxis*, la acción humana, está dominada por tres factores: la sensación, el intelecto y el deseo ⁵⁷. Aunque luego precisa que la sensación "no es principio de ninguna acción" ⁵⁸, pues los animales, dotados de ella, "no participan de la acción" ⁵⁹... Sólo queda, pues, la fuerza combinada del intelecto y el deseo, que es la que produce la decisión (*proairesis*). El orden de la causalidad práctica es entonces el siguiente: "la causa de la acción (causa eficiente, no final) es la decisión, y la causa de la decisión es el deseo y el razonamiento en vista del fin" ⁶⁰.

Así, la causa eficiente inmediata de la acción es la decisión. Para actuar (*prattein*) hay que decidir (*proairein*). Pero la decisión misma es causada, a su vez, por la fuerza combinada de dos con-causas: proveniente del carácter, el deseo (*órexis*); procedente del intelecto, el razonamiento en vista del fin (*bouleusis*). Aristóteles es enfático sobre la necesidad simultánea de los dos factores ⁶¹. Y explica, a continuación, por qué el pensamiento sin deseo no es una condición suficiente de la acción: "el pensamiento por sí solo no mueve nada (*outhén kinei*), sino únicamente el que se orienta a un

⁵⁷.- EN, 1139a 17-18. Cf. 1099b 32-1100 a 1; EE, II, 6, 1222b 18-20; 8, 1224 a 29.

⁵⁸.- EN, 1139a 19.

⁵⁹.- EN, 1139a 21. Pero se le podría objetar que lo mismo ocurre con el deseo, que también es poseído por los animales (Cf. Gauthier-Jolif, O.c., II, 443), y se encontraría, sin duda, en dificultades, pues Aristóteles no ha establecido adecuadamente el concepto de deseo racional y aún menos el de voluntad. Además, *De Anima* (III, 7, 431 b 2-12), lejos de excluir la sensación de entre los factores de la *praxis*, insiste en su función capital para la actividad del intelecto práctico.

⁶⁰.- EN, VI, 2, 1139 a 32-34.

⁶¹.- EN, VI, 2, 1139 a 34-35.

fin y se ocupa de la acción".⁶² Ahora bien, Aristóteles sostiene en *De Anima* (III, 10, 433 a 15-20) que es el deseo el que fija la meta que se ha de alcanzar, lo deseable (*orektón*). Y es éste, el objeto del deseo, el que, una vez puesto, deviene el "principio del intelecto práctico". Este, en efecto, sólo mueve en la medida en que es movido por el deseo del fin. Pero una vez que lo es, delibera sobre los medios para alcanzar el objeto deseado, y lo hace de tal modo que "el término final del razonamiento (o deliberación) es el punto de partida de la acción (*arche tes praxeos*)"⁶³. *De Anima* resume en los siguientes términos la doctrina de la con-causalidad del deseo y el intelecto práctico, inmediata respecto a la decisión y mediata en cuanto a la acción: "Con toda razón, pues, se consideran estas dos facultades (...) como motrices: porque lo deseable es motor, y si el pensamiento, a su vez, es motor, lo es porque encuentra el principio de su propio movimiento en lo deseable"⁶⁴.

La estricta con-causalidad del deseo y el intelecto práctico en la causación de la decisión permite a Aristóteles definir esta última o bien como "un pensamiento que desea" (*orektikos nous*), o bien como "un deseo que piensa" (*órexis dianoetike*)⁶⁵. Santo Tomás creyó ver en esta doble fórmula definitoria una vacilación de Aristóteles en cuanto a la naturaleza de la decisión⁶⁶: ¿es ésta un acto de la facultad intelectual o de la facultad apetitiva? Recurriendo

62.- *Ibid.*, 1139 a 36 - 1139 b 1. Aristóteles se refiere aquí, lo mismo que en *De Anima* III, 10 (433 a 14-15), al intelecto práctico, distinto del teórico.

63.- *De Anima*, III, 10, 433 a 16-17.

64.- *Ibid.*, 433 a 17-20. En esta doctrina de la con-causalidad del deseo y el intelecto práctico respecto a la decisión se fundan las doctrinas de la verdad práctica (*EN*, VI, 2, 1139 a 21-31) y del silogismo práctico.

65.- *EN*, VI, 2, 1139 b 5-6.

66.- *Cf. De Veritate*, 24, 6 y *S. Th.*, I, 83, 3.

a un pasaje de EN, III, 5 ⁶⁷, el Aquinatense se decide él mismo por la segunda, aunque Aristóteles, en este lugar, habla de la primera ⁶⁸. No duda éste sobre el fondo de las cosas, sino únicamente sobre el mejor modo de formular "lo que perdura como su doctrina inalterable: la pertenencia de la decisión al intelecto práctico" ⁶⁹. ¿Es mejor decir que la decisión es el intelecto motorizado por el deseo? ¿O es preferible la fórmula según la cual ella es el deseo iluminado por el intelecto?

Cuando decimos que el dominio de la ética son las causas de la acción, ¿no reducimos ésta todavía más a un capítulo de la psicología? Lo hiciéramos, sin duda, si pretendiéramos que Aristóteles le asigna el estudio del engranaje de esas causas, y más en particular, el mecanismo de la decisión. Pero aunque tal estudio es un requisito previo a las investigaciones éticas, lo que a éstas concierne no es un problema de "mecanismos", sino de verdad práctica ⁷⁰. M.J. Adler observa con razón que la cuestión de la verdad práctica, aunque tocada por Aristóteles una sola vez y en sólo diez líneas ⁷¹, es tan importante, que de atenderse más,

67.- EN, 1113 A 10-11.

68.- Trátase aquí de la definición de la decisión, dada en estos términos: *bouleutikê órexis tôn eph' hêmin*, un deseo deliberado de las cosas que están en nuestro poder (1113 a 10-11). Luego el autor sigue diciendo: "porque primero deliberamos, luego seleccionamos y finalmente fijamos nuestro deseo según el resultado de nuestra deliberación" (L.c., 1. 11-13).

69.- Gauthier-Jolif, O.c., II, 446.

70.- EN, VI, 2, 1139 a 27-28.

71.- Ibidem.

podría orientar la interpretación de toda su ética ⁷². Esta se vería entonces, no sólo como una ética teleológica y pragmática (cual se tiende a verla desde Kant), sino también como una ética deontológica, cuyo primer principio es el de la obligación categórica ⁷³. ¿Cómo plantea Aristóteles la cuestión que concierne a la decisión? Lo que de ésta se trata de saber, desde el punto de vista ético, no es cómo se produce (que es una cuestión psicológica), sino cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que sea una decisión virtuosa, es decir, una decisión dotada de verdad práctica. De las con-causas de la decisión, del hecho de que sean dos y se relacionen entre sí como lo hacen, se sigue que tales condiciones afectan tanto al deseo como al intelecto práctico. ¿Cuáles son tales condiciones en concreto? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la *proaíresis spoudaia*, de la decisión virtuosa, es decir, verdadera? El Estagirita hablará respectivamente de **corrección** en el deseo (*órexis orthé*) y de **verdad** en la regla de la razón práctica (*lógos alethes*) ⁷⁴. ¿Qué es un deseo correcto y una regla verdadera? ¿Cuáles son los criterios de corrección en el deseo y de verdad en la regla? ¿Cómo se constituye la una y la otra? De la íntima trabazón de las con-causas de la decisión se sigue también la necesidad de que haya una verdadera "identidad entre lo que la regla afirma y el deseo persigue" ⁷⁵. ¿Qué clase de identidad es ésta? ¿Qué relación hay entre ella y la conformidad (o *adaequatio*) que caracteriza a la verdad teórica? ¿Es siquiera posible la verdad en el dominio de la razón práctica? Y si lo es, ¿a qué clase de conocimiento corresponde?

⁷².- M.J. Adler, "Aristotle's conception of practical truth and the consequences of that conception", *Paideia* (Buffalo Univ.), 1978, 158-166.

⁷³.- O.c., p 158.

⁷⁴.- EN, VI, 2, 1139 a 24.

⁷⁵.- L.c., l. 26.

No es el lugar para responder a estas cuestiones ⁷⁶, cuya solución sigue dividiendo a los intérpretes de Aristóteles. Pero conviene subrayar su carácter estrictamente ético. Si definimos la ética del Estagirita como una ética de la decisión, no nos referimos a los mecanismos de esta última (que constituye un problema psicológico), sino a sus condiciones de verdad: a lo que hace falta para que sea una decisión virtuosa y verdadera, es decir, conducente a los fines de la acción humana.

2.3 La ética de Aristóteles, una ética del fin último de la decisión correcta.

Se ha visto que, en el ámbito de la actividad consciente, lo que desata el movimiento es lo deseable. Lo deseable activa la facultad desiderativa, la cual, al actuar, exhibe lo deseado al intelecto práctico y eso desencadena en éste el proceso de la deliberación ⁷⁷. Tal proceso, en efecto, "da por supuesto algún fin (télos ti)"⁷⁸, que no es otra cosa que lo deseable deseado por el deseo. Lo deseable tiene, pues, carácter de fin. Y el fin, al ponerse, es causa de la causalidad de las con-causas de la decisión, que es, por su lado, causa eficiente de la acción globalmente considerada.

En un análisis de los principios de la acción en EN, VI, 2, Aristóteles observa, de pasada, que aquél es aplicable a la producción ⁷⁹, pues el técnico, lo mismo que el agente moral, obra por un fin. Se entienden, pues, las famosas dos primeras líneas de la

⁷⁶.- De ella me ocupo en mi trabajo (de próxima aparición) *Ética y Razón*, en el capítulo dedicado a la verdad práctica. También el presente artículo es casi un extracto de esa obra (pp.24-47).

⁷⁷.- Descrito en EN, III, 3, 1112 a - 1113 a 8.

⁷⁸.- EN, III, 3, 1112 b 16.

⁷⁹.- EN, VI, 2, 1139 b 1.

EN: "toda técnica e investigación, así como toda acción y decisión, parecen tender hacia algún bien" ⁸⁰. Los intérpretes ponen de relieve que 'bien' (agathón) reemplaza aquí a 'fin'(telos) ⁸¹. Podemos, pues, releer las líneas inaugurales de la EN y decir que toda acción y producción se da en vista de un fin. Pero el autor distingue dos clases de fines: los que son actividades (enérgeiai) y los que consisten en ciertos productos (érge tina) ⁸². Ello quiere decir que los primeros se confunden con la misma actividad o le son, en todo caso, immanentes, mientras que los segundos le son algo exterior. Por EN, VI, I, 1094 a 5 sabemos que los de la primera clase son exclusivos de la acción, mientras que los de la segunda son propios de la producción. Lo producido, en efecto, no es un fin propiamente dicho (haplos), sino sólo un medio para otra cosa. Lo actuado (tó prákton) es, en cambio, un fin en sí mismo, pues la acción buena es el fin (eupraxia télos) y aquéllo a que el deseo aspira.

Es verdad que en EN, III, 3, sostiene el autor, en contraste con lo que estamos diciendo, que "nuestras acciones aspiran a fines diferentes de sí mismas" ⁸³. En ello se funda D. Ross para comentar que "todo acción tiende a algo que difiere de la misma acción" y que "es de su tendencia a producir ese algo de lo que extrae su valor". A partir de allí, no le cuesta concluir que "la ética de Aristóteles es netamente teleológica": que "la moralidad consiste, a sus ojos, en hacer ciertas acciones, no porque nos parecen buenas en sí mismas, sino porque les reconocemos capaces de acercarnos a lo que es bueno

⁸⁰.- EN, I, 1, 1094 a 1.

⁸¹.- Cf., por ej., J.L. Ackrill, "Aristotle on Eudaimonia", in A.O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, U. of California Press, 1980, pp.18 y 20.

⁸².- EN, I, 1, 1094 a 5.

⁸³.- EN, III, 3, 1112 b 34: hai dé práxeis állôn héneka.

para el hombre" ⁸⁴. Reconoce, eso sí, que tal conclusión es incompatible con la distinción entre acción y producción que estamos comentando y que, de mantenerse, la del Estagirita sería "una teoría de tipo más kantiano". Pero insiste en que él interpreta la acción humana "mediante las categorías de medio y fin" ⁸⁵. Nadie negaría esto último. Es evidente que, según el Estagirita, toda acción y toda producción persiguen un fin, y que, al hacerlo, no difieren entre sí (*diaphérei d'oudén*) ⁸⁶; que ambas se rigen por el esquema medios-fines. Pero C.J. De Vogel observa oportunamente que "son sus fines los que difieren" entre sí ⁸⁷, pues mientras los de la producción (una estatua, una lira) le son exteriores, los de la acción (un acto de valentía, de prudencia, etc.) le son inmanentes. Y éstos, pese a ser inmanentes a la acción, pueden serle diferentes, pues entre la *praxis* y su fin, la *eupraxía*, hay un cambio cualitativo; un cambio similar al que se da entre la materia informe y la materia formada, en toda generación propiamente dicha ⁸⁸. Así se explicaría el texto de EN III,3 citado más arriba: "nuestras acciones aspiran a fines diferentes de si mismas".

No es el lugar para examinar las relaciones entre la acción virtuosa y el bien del hombre. Lo que aquí interesa señalar es que la ética de Aristóteles; por ser una ética de la acción, es también una ética de la decisión, pues sin decisión no hay acción; y por ser una ética de la decisión es *eo ipso* una ética de los fines, pues sin fin deseado y reconocido no hay decisión. Pero recordemos la distinción entre los fines inmanentes a la actividad y los exteriores

⁸⁴.- W.D. Ross, *Aristote*, p. 264.

⁸⁵.- *O.c.*, p. 264.

⁸⁶.- *EN*, I, 1, 1094 a 16-17.

⁸⁷.- *O.c.*, p 322.

⁸⁸.- Cf., *Phys.* I, 7, 190 a 13 ss; *Met.* Z, 7, 1032 a 12 ss.

a ella. A partir de tal distinción empieza a perfilarse la especificidad del dominio de la ética, según el Estagirita. Al decir que es la teoría de los fines inmanentes, la deslindamos de todo lo que cae bajo la denominación de *techne*. ¿Pero basta decir esto para asegurarle un campo específico? Aristóteles no parece aceptarlo. En efecto, después de distinguir entre fines inmanentes y externos, establece una jerarquía de fines y sostiene que "los fines de las (actividades) principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que éstos se persiguen en vista de aquéllos. Hay, pues, dos subclases de fines inmanentes a saber, los que sólo se buscan en vista de sí mismos y los que, "como el pensar y el ver y algunos placeres y honores", "aunque los busquemos en vista de otra cosa, podrían considerarse, sin embargo, como bienes en sí mismos".⁸⁹

De la distinción entre fines inmanentes principales y subordinados hace Aristóteles la premisa para demostrar la existencia de un fin último de las acciones humanas. "Si existe, pues, entre los fines de nuestras acciones -se lee en EN I, 2- uno que deseamos en vista de sí mismo (*ho di' auto*), mientras que los otros los deseamos en vista de éste (*talla dia touto*), y si no elegimos todo en vista de otra cosa (*di'hétron*) -lo cual obviamente se convertiría en un proceso *ad infinitum*, de modo que todo sería fútil y vano- es evidente que tal fin último sería (*eiê*) el bien (*tagathón*) y, por cierto, el bien supremo (*tó áriston*)"⁹⁰ ¿Intenta aquí Aristoteles una demostración? Y si lo hace, ¿qué intenta demostrar? La respuesta de los intérpretes está lejos de ser unánime. Siendo nuestro propósito actual determinar el dominio específico de la ética aristotélica, no entraremos en este debate, que ha opuesto a varios exégetas. Limitémonos a señalar que, estando las premisas del razonamiento introducidas por la conjunción condicional *ei* (si) y la conclusión regida por el optativo *eiê* (sería), no puede tratarse

⁸⁹.- EN, I, 6, 1095 b 16-20.

⁹⁰.- EN, I, 2, 1094 a 19-23.

de una demostración propiamente dicha. No se trata, en todo caso, de una demostración metafísica de la existencia de un fin último del hombre. Tal demostración fue hecha ya por Platón, quien estableció que el fin último de nuestras acciones es el bien, y que "es en vista del bien como debemos hacer todo lo demás."⁹¹ Platón había demostrado, además, por la imposibilidad de ir al infinito, la existencia de un *prôton philon*, de un primer amable en vista del cual amamos todo lo que amamos.⁹² Aristóteles retoma este tema metafísico de su maestro desde el *Protréptico*⁹³, y el texto de EN, I, 2, que citamos más arriba, no es sino una reiteración de esta tesis recibida. Pero su intención, al retomarla, no es ahondar en la metafísica platónica, sino, como observa R.A. Gauthier,⁹⁴ limitarla. Una y otra vez dirá el Estagirita que la finalidad y el bien que estudia son los de la acción humana, sin ninguna pretensión de enraizarlos en la finalidad de la naturaleza ni de suspenderlos de un bien trascendente. Su ética es, pues, una ética del fin último de la acción humana y más exactamente de la decisión que la pone en marcha. Todos los otros temas de la ética aristotélica confluyen hacia este tema central y se articulan en torno de él.

⁹¹.- *Gorgias* 499e. Cf. 467c-468c; *Fed.* 97c-99c; *Banq.* 205a, 210a-212c; *Rep.* II, 357d-e' VI, 505e.

⁹².- *Lisis* 218c-219d. La medicina se ama en vista de la salud, la cual se ama en vista de otra cosa, y ésta en vista de otra. "¿Pero no somos arrastrados así a un proceso sin fin, a menos que terminemos por alcanzar un punto final (*epi tina archen*) más allá del cual no se nos remita ya a otro objeto amado y que sea el principio mismo de toda amistad (*tó prôton philon*), el objetivo en vista del cual decimos amar todo lo demás?" (219c-d).

⁹³.- *Protrep.* 12W.

⁹⁴.- *La Morale d' Aristote*, Paris, P.u.f., 1973, p.53.