

## EXPOSICIÓN BREVE DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Alfonso Gómez-Lobo

La ética de Aristóteles (384-322 a.C.) es en cierto sentido un admirable logro de una época pasada. A diferencia de Platón, cuyo ímpetu filosófico lo lleva a proponer una radical reforma de la vida política de su tiempo, Aristóteles tiene una gran confianza en que, si bien hay cosas que merecen cambiarse, la forma de vida de las ciudades griegas que él conoce obedece a ideales que en el fondo son correctos. Por eso, al leer sus escritos de ética se despliega ante nuestra vista lo que podríamos llamar la moralidad ideal de la clase acomodada de la Atenas del siglo IV a.C. Lo curioso es que pensadores posteriores que no han compartido esa moralidad, en especial ciertos pensadores cristianos del medievo, han hecho de la ética aristotélica algo así como una estructura formal que sostiene sus propias convicciones. En la actualidad, la ética aristotélica es objeto de apasionado interés por parte de pensadores que se ocupan de la ética desde perspectivas muy diversas. El propósito de esta exposición es facili-

---

ALFONSO GÓMEZ-LOBO. Ph. D., Universidad de Munich. Profesor de Filosofía de la Universidad de Georgetown. Autor de *La ética de Sócrates* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989) y otras muchas publicaciones suyas sobre filosofía griega. "Textos escogidos de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles", "Exposición breve de la metafísica de Aristóteles" y "Las olimpiadas en el mundo antiguo" son algunos de sus trabajos publicados últimamente en *Estudios Públicos*.

tar la discusión actual y para eso el pensamiento de Aristóteles ha sido reconstruido aquí a partir de los conceptos que articulan los más influyentes sistemas contemporáneos de ética.

**E**n este artículo<sup>1</sup> mi intención es ofrecer una exposición de algunos rasgos fundamentales de la filosofía moral de Aristóteles, pero quisiera hacerlo de manera tal que un filósofo actual pueda ver en Aristóteles un aliado (o un enemigo mortal) y no un mero objeto de curiosidad para anticuarios. De allí que haya concentrado la atención en aquellos conceptos que se debaten en la filosofía contemporánea, dedicándoles poco o nada de espacio, por ejemplo, a ciertas virtudes que hemos dejado de valorar en una cultura posterior a la irrupción del cristianismo.

En la ética contemporánea se ha enfatizado el papel central que juegan los conceptos de lo bueno (en el sentido no moral de esta expresión) y de lo moralmente recto. La manera como los distintos sistemas de ética conciben la relación entre lo bueno y lo correcto ha servido a su vez para clasificar a éstos en dos grandes categorías: éticas teleológicas y éticas deontológicas. En efecto, una ética es teleológica (de acuerdo con esta terminología) si define lo bueno en forma independiente de lo recto y luego define lo recto como lo que maximiza lo bueno. A este tipo de éticas se las suele llamar también “consecuencialistas” en el entendido de que para ellas lo moralmente decisivo no son ciertas propiedades de los actos mismos sino únicamente sus consecuencias.

Si se quiere que la clasificación sea exhaustiva, la posición deontológica tendrá que consistir en la negación de la teleológica. Según esto, una ética es deontológica si no define lo bueno independientemente de lo recto o si no define lo recto como lo que maximiza lo bueno<sup>2</sup>.

Un ejemplo de ética teleológica es el utilitarismo de J. S. Mill (lo bueno es el placer y lo recto es lo que produce más placer) y de ética deontológica la filosofía moral de Kant (la buena voluntad no es independiente de la voluntad recta y lo recto no lo determina la maximización del bien no moral).

---

<sup>1</sup> Me he permitido utilizar aquí en parte mi capítulo sobre Aristóteles en Cavalier, Gouinlock y Sterba (1989), pp. 32-59. Las traducciones del griego son mías. He utilizado la edición crítica de Bywater (1957) y he consultado la traducción de Gómez Robledo (1983). Conviene leer este artículo estudiando paralelamente la selección de textos publicados en *Estudios Públicos*, 56 (1994), pp. 273-326.

<sup>2</sup> Cf. Rawls (1971), pp. 24 y 30.

¿Dentro de cuál de estas dos categorías cae la ética de Aristóteles? En definitiva veremos que el esquema de clasificación resulta insuficiente para entender la estructura de la filosofía moral aristotélica, pero para poder hacernos la pregunta tenemos que aclarar qué entiende Aristóteles por cada uno de los conceptos claves. Estos conceptos, a su vez, forman parte de un contexto que durante largo tiempo fue ignorado o rechazado (probablemente a consecuencia de la influencia de Hume) y que sólo recientemente ha sido reintroducido en el debate sobre filosofía moral. Me refiero a la idea de conocimiento práctico.

### El conocimiento práctico

Cuando distingue formas de saber, Aristóteles suele sostener que existen tres clases fundamentales de conocimiento: el conocimiento productivo, el práctico y el teórico<sup>3</sup>.

La mente humana en ciertas ocasiones puede dedicarse a contemplar (*theorein*) las cosas sin ninguna posibilidad o intención de modificarlas o de afectarlas. Entre tales objetos de contemplación están los cuerpos naturales, vale decir, aquellas cosas que se mueven o desarrollan debido a ciertos principios inmanentes a ellas. El principio de movimiento que reside dentro de uno de esos objetos es lo que Aristóteles llama su *fysis* o naturaleza en sentido estricto. Una piedra cae porque su naturaleza la mueve hacia el centro del universo y la bellota, con los años, se transforma en una magnífica encina también en virtud de su propia naturaleza que la impulsa en esa dirección y no en otra.

La física aristotélica, es decir, la ciencia que estudia los objetos que poseen una naturaleza (y que por ende incluye lo que nosotros llamaríamos la botánica, la zoología y otras ciencias afines), es por lo tanto una ciencia teórica o contemplativa<sup>4</sup>.

Pero la mente humana, además de contemplar, puede originar cambios y modificaciones en las cosas. Si su intención es crear un objeto tangible, como un par de sandalias o una silla, entonces la razón procede productivamente, dando los pasos prescritos racionalmente por alguna *tejne* o destreza artesanal. Un buen zapatero y un buen carpintero poseen sendas destrezas de ese tipo. Su actividad es llamada genéricamente *poiesis* o producción.

<sup>3</sup> *Metafísica* 1025 b 25, Tópicos 145 a 15-16, *Ética Nicomaquea* (E.N.) 1139 a 26-28.

<sup>4</sup> *Metafísica* 1025 b 18-21 y *Física* 192 b 8 - 194 b 15.

Producir no es la única manera de modificar las cosas. Nuestros productos se subordinan a lo que queramos hacer con ellos. Producimos zapatos y muebles a fin de poder hacer otras cosas, como caminar para visitar a un amigo y sentarnos a conversar. Y éstas pueden ser metas que deseamos por sí mismas.

Hay, por lo tanto, un tercer uso de la razón que opera cuando intentamos alcanzar ciertas metas que no podemos “producir”, pero que deseamos por sí mismas y que afectan a nuestra vida en su totalidad<sup>5</sup>. Dentro de la terminología aristotélica este uso de la razón se llama “ciencia práctica” o conocimiento conductor de la *praxis*, de la acción. Puesto que la meta de la filosofía moral no es contemplar el cambio o movimiento de cosas que escapen a nuestro control (como el que las piedras caigan y las bellotas germinen), ni tampoco determinar cómo fabricar objetos materiales, sino más bien orientar hacia metas últimas los actos que nosotros mismos originamos, la filosofía moral o ética es una instancia de conocimiento práctico y no teórico ni productivo.

Contrariamente a Platón<sup>6</sup>, Aristóteles distingue rigurosamente entre saber teórico y saber práctico (en lo sucesivo dejo de lado el saber productivo), y por lo tanto también entre las respectivas facultades o capacidades. El conocimiento teórico es el resultado de la activación de *tò epistemonikón*, la parte científica del alma racional. Análogamente, el conocimiento práctico corresponde a la operación de *tò logistikón*, la parte calculativa del alma racional<sup>7</sup>. Estas facultades fueron llamadas por la tradición posterior “razón teórica” y “razón práctica”, respectivamente.

Cuando Aristóteles establece lo que tienen de común estas dos facultades, sostiene explícitamente que “la verdad es la obra [*érgon*] de ambas partes racionales”<sup>8</sup>. Lo que esto quiere decir es que alcanzar la verdad es la meta de la actividad característica de ambos modos de la razón. Esto nos ayuda a evitar el error de pensar que sólo existe un modo único de la verdad y un tipo de instrumentalización de esa verdad al servicio, por ejemplo, de las pasiones.

¿Qué quiere decir que haya dos tipos de verdad? ¿Cómo distinguir una verdad práctica de una verdad teórica? El criterio que anteriormente nos permitió distinguir formas de conocimiento resulta útil en este momen-

<sup>5</sup> E. N. 1139 b 1-4.

<sup>6</sup> La tesis platónica de los reyes-filósofos supone que el conocimiento teórico y el práctico/político pueden y deben residir en la misma persona. Véase Gómez-Lobo, “Escritos políticos de Platón” (1993), pp. 337-343.

<sup>7</sup> E. N. 1139 a 5-17.

<sup>8</sup> E. N. 1139 b 12. Cf. 1139 a 29.

to. Lo que distingue una forma de conocimiento de otra es, en definitiva, la intención de la persona que se propone conocer. Si se propone contemplar, sin modificar las cosas, tenemos una forma de conocimiento; si la intención es modificar lo real, tenemos una forma distinta. Pero esto no parece ser suficiente por sí sólo para distinguir formas de *verdad*. Tiene que haber algo en la verdad misma que la haga adecuada para la contemplación o la acción, respectivamente.

La verdad es algo que buscamos primariamente como una propiedad de una oración o proposición declarativa (*apofantikòs lógos*)<sup>9</sup>. Por eso resulta adecuado preguntarse por las proposiciones o *logoi* que son portadores de las distintas formas de verdad. La caracterización aristotélica de dichos *logoi* es la siguiente:

- 1) una proposición declarativa es teórica si y sólo si su verdad es buscada en razón de sí misma (vale decir, sin ninguna intención ulterior); y
- 2) una proposición declarativa es práctica si y sólo si su verdad es buscada en razón de otra cosa (vale decir, de la acción)<sup>10</sup>.

¿Cómo afecta a la acción la verdad de una proposición práctica?  
¿Cómo entra este ingrediente cognoscitivo a formar parte de la motivación para actuar?

Según Aristóteles, el pensamiento práctico aprehende un objeto *posible* de deseo, algo que vale la pena desear, y que luego la facultad del deseo o capacidad apetitiva transforma en un objeto *actual* de deseo. Dos personas, por ejemplo, pueden pensar que vale la pena tener un equipo estereofónico, pero sólo una de las dos de hecho desea llegar a poseer un tal equipo pues la otra tiene otros planes o prioridades. Una misma cosa es objeto posible para ambas personas y actual sólo para una de ellas. La proposición práctica, entonces, afecta a la acción al afirmar que algo es deseable o digno de ser deseado, es decir, bueno. Las proposiciones prácticas tienen predicados valorativos y entre ellos “bueno” es el predicado fundamental.

Hay cosas que son realmente buenas y cosas que sólo parecen ser buenas sin serlo<sup>11</sup>. Si la proposición práctica es *verdadera*, es decir, si afirma que es bueno algo que efectivamente lo es, entonces lo que nos mueve a la acción es el bien real; si es *falsa*, lo que nos induce a actuar es el bien aparente.

<sup>9</sup> *Sobre la Interpretación* 17 a 2-4.

<sup>10</sup> *E. N.* 1139 a 32-36.

<sup>11</sup> *Sobre el alma* 433 a 28-29; *E.N.* 1113 a 15 - b 2.

### Aristóteles y la metaética

De la caracterización del conocimiento práctico recién expuesta se siguen algunos rasgos de la ética aristotélica que nos permiten ver qué posiciones tomaría Aristóteles frente a las discusiones actuales de metaética.

La expresión “metaética” fue introducida por analogía con la expresión “metalenguaje”, vale decir, el lenguaje que se emplea para hablar de otro lenguaje. Si tomamos, por ejemplo, el caso de una gramática griega escrita en alemán, diremos que el griego es el lenguaje objeto y que el alemán es el metalenguaje.

Análogamente, podemos decir que hay afirmaciones de ética como, por ejemplo, “mentir es inmoral”, pero también podemos hacer afirmaciones *sobre la ética misma*, por ejemplo, “la ética es puramente subjetiva o relativa”. Una afirmación de este tipo sería característica de la metaética.

Volvamos a Aristóteles. De su concepción de la verdad práctica se siguen las siguientes posiciones en metaética. Anoto tres de ellas.

- 1) La afirmación de que las proposiciones prácticas pueden ser verdaderas o falsas implica una actitud de rechazo de lo que en la primera mitad de este siglo se llamó ética emotivista<sup>12</sup>. Ésta era un caso particular de lo que hoy en general se designa como éticas no cognitivistas, es decir, posiciones que sostienen que no hay conocimiento moral sino sólo expresión de emociones o simplemente tomas de decisión<sup>13</sup>.
- 2) La tesis de que la ética supone verdades objetivas no implica, sin embargo, que la ética sea una disciplina teórica. Si lo fuese, sus enunciados serían o bien proposiciones descriptivas de la acción humana o proposiciones evaluativas intencionales (“X piensa que F es algo bueno”, “Y estima que G es moralmente obligatorio”, etc.). Llegaríamos a saber lo que la gente hace o lo que cree que debe hacerse, pero esto, por sí solo, es insuficiente para conducir la acción. El papel de guiar y justificar la acción sólo puede ser asumido por proposiciones evaluativas extensionales (“F es bueno”, “G es moralmente obligatorio”, etc.).

---

<sup>12</sup> Ésta fue fundamentalmente la posición que se vio forzado a endosar el positivismo lógico debido a su tesis de que las proposiciones genuinas sólo pueden ser las proposiciones *a priori* de la lógica y las matemáticas o las generalizaciones empíricas. Como los juicios de valor no caen dentro de ninguna de estas dos categorías, para no contradecirse se vieron forzados a sostener que dichos juicios no expresan proposiciones genuinas que puedan ser verdaderas o falsas. Sólo expresan nuestras emociones. Cf. Ayer (1952), pp. 31-32 y pp. 102-113.

<sup>13</sup> Cf. Hare (1975), pp. 66-72.

- 3) La distinción entre el bien real y el bien aparente, es decir, la tesis de que las proposiciones evaluativas extensionales pueden ser verdaderas o falsas, implica a su vez que puede haber deseos correctos y deseos incorrectos<sup>14</sup>. Un deseo es correcto si la proposición práctica que afirma que su objeto es bueno es verdadera, y un deseo es incorrecto si la proposición correspondiente es falsa. Esto sugiere que en Aristóteles hay una fuerte tendencia antinaturalista (suponiendo el sentido que le dio G. E. Moore<sup>15</sup> al término “ética naturalista”: una ética que declara que el bien es algo empírico y efectivamente deseado por los seres humanos). Dadas las premisas aristotélicas, se sigue que no todo lo deseado es bueno y, por lo tanto, que no todo deseo debe ser satisfecho. Se sigue también que la felicidad no puede consistir en la satisfacción de todos nuestros deseos.

### El método de la ética aristotélica

El método de la ética aristotélica, dado todo lo anteriormente expuesto, no puede consistir en una observación empírica de lo que la gente de hecho desea o piensa que es bueno. Lo que cabe esperar es más bien una presentación y defensa de un catálogo de bienes reales. Esta empresa, hay que admitirlo, no tendrá la pretendida pureza de un procedimiento *a priori*, ni de un procedimiento puramente empírico. Habrá análisis del núcleo conceptual de ciertas nociones y habrá también generalizaciones a partir no tanto de la observación sensible cuanto de la experiencia vital en el seno de una comunidad política. En este sentido es más razonable decir que no existe el método de la ética aristotélica, sino diferentes modos de proceder frente a diferentes problemas.

Teniendo todo esto en cuenta, observemos ahora más de cerca la *Ética Nicomaquea* (EN).

### El bien o lo bueno

Los primeros capítulos del Libro I de la *E. N.* formulan la pregunta fundamental de la ética y el capítulo 7 ofrece un esbozo de la respuesta que Aristóteles defiende.

---

<sup>14</sup> *Sobre el alma* 433 a 26-27; *E. N.* 1139 a 24.

<sup>15</sup> Cf. Moore (1976), pp. 37-44.

Puesto que dicha respuesta incluye como un elemento clave la noción de virtud o excelencia (*areté*), Aristóteles procede a analizarla luego de distinguir dos grandes clases de excelencia. Esta distinción provee un principio para la organización del resto de la obra. En los Libros II a V se discuten las virtudes morales (o éticas) mientras que en VI y VII el tema son las virtudes intelectuales (o dianoéticas). Los Libros VIII y IX están dedicados a una excelencia que en cierto modo unifica ambos tipos de virtud, vale decir, la virtud de la amistad. Finalmente, en el Libro X se intenta dar una respuesta definitiva y concluyente a la pregunta inicial antes de iniciar la transición a la segunda parte de la filosofía práctica, contenida en la obra llamada la *Política*.

La formulación de la pregunta central recorre las siguientes etapas. Primero se nos invita a considerar el hecho de que existe una multiplicidad de bienes o fines (en efecto, toda actividad propiamente humana tiene su propio fin<sup>16</sup>) y de que existe una subordinación de tales fines. Hay metas que perseguimos en razón de otras metas<sup>17</sup>. Esto último vale no sólo para la producción, donde el fin es un artefacto cuyo uso se subordina a un fin ulterior, sino también para el caso en que el fin de la acción es la acción misma<sup>18</sup>. Esta última idea es difícil de entender porque parece surgir una incoherencia al decir que algo fue hecho en razón de sí mismo y a la vez en razón de otra cosa. ¿Cómo puede una acción que es un fin en sí misma poseer a la vez un fin extrínseco? La dificultad es insoluble si consideramos únicamente acciones que se ordenan a otras acciones como medios a fines (un medio, por definición, no es deseable por sí mismo), pero deja de serlo al considerar acciones que se ordenan a otras como parte de ellas. Comprar un pasaje a Atenas es un medio para viajar por Grecia, contemplar el santuario de Delfos es, en cambio, parte del viaje<sup>19</sup>. Éste es un punto cuya importancia se verá más adelante.

De la idea de que en la acción humana hay subordinación de fines, Aristóteles pasa a una afirmación más problemática:

Si hay un fin de nuestros actos querido por sí mismo, y los demás por él, y si no elegimos todo en razón de otra cosa (pues de ese modo iríamos al infinito, y así nuestro deseo sería vacío y vano), está claro que ese fin sería el bien y lo óptimo<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> E. N. 1094 a 1-9.

<sup>17</sup> E. N. 1094 a 9-16.

<sup>18</sup> E. N. 1094 a 16-18.

<sup>19</sup> Mi interpretación de las dos formas de subordinación le debe mucho a Ackrill (1980), pp. 15-33.

<sup>20</sup> E. N. 1094 a 18-22.



Aparentemente, Aristóteles propone hipotéticamente la existencia de un fin último y luego procede a confirmarla. Se ha objetado<sup>21</sup> que el paso de “toda acción tiene un fin” a “existe un fin único para toda acción” implica una falacia similar al paso de “todo número es inferior a otro número” a “existe un número superior a todo número”. Es por cierto falaz el suponer que si un individuo apunta a los fines A, B y C, tiene que haber un fin último D, distinto de aquellos, al cual éste apunta en definitiva, pero no lo es el sostener que si un individuo tiene como fines en sí mismos las metas A, B y C, tiene también un fin último D constituido por el conjunto del cual esas metas son miembros:  $\{A, B, C\} = D$ . Lo que me propongo mostrar es que el texto de Aristóteles es compatible con esta última solución.

Aparte de lo anterior, la confirmación de la hipótesis en el texto apela a la premisa de que si no hubiese un fin último nuestros deseos serían vanos. La idea expresada de este modo es que la serie de números naturales, por ejemplo, puede ser infinita pero que el deseo necesita tener un blanco, un objeto. Si todos nuestros deseos fuesen instrumentales no habría deseos. Si deseo A en razón de B y B no existe, entonces no hay razón alguna para desear A (salvo que A sea ya el fin último de mi deseo).

En todo caso, Aristóteles cuenta con la existencia de una meta última para la acción humana y la llama “el bien” (*tagathón*) o “lo óptimo” (*tò áriston*) para los seres humanos.

¿En qué consiste eso que es lo mejor para nosotros? En el Libro I se dan dos pasos para llegar a una respuesta: (1) se propone una clarificación conceptual de la pregunta misma, y luego (2) Aristóteles esboza su propia respuesta.

Con respecto al punto (1), Aristóteles sostiene que hay acuerdo generalizado en llamar a lo óptimo *eudaimonía*, “felicidad” y que es posible especificar dos rasgos indisolublemente ligados a este término: la felicidad tiene que ser algo completo (o final, *téleion*, de *télos*, fin) y algo autosuficiente<sup>22</sup>. El término “felicidad” en castellano suele evocar un estado emocional transitorio (“me siento feliz en este momento”) y en este sentido resulta ser una traducción inadecuada de la palabra griega. Ésta apunta no a lo que uno siente sino más bien al estado en que uno se encuentra durante un período prolongado de tiempo. Por eso es usada con frecuencia para describir ciudades. Ser *eudaimon* equivale a prosperar, a que a uno le vaya bien, a medrar, a alcanzar la mejor condición de que el ser humano es capaz.

---

<sup>21</sup> Kenny (1975), pp. 43-52.

<sup>22</sup> E. N. 1095 a 17-20; 1079 b 22-24; 1097 a 25 - b 21.

A mi juicio, al decir que al bien humano se lo llama *eudaimonía* Aristóteles está enunciando una verdad analítica o verdad basada en el significado de los términos. También es analítica la aserción de que la felicidad tiene que ser completa y autosuficiente.

La manera de discernir completitud consiste en establecer si se dice de algo que se lo elige sólo en razón de sí mismo o en razón de sí y también de un fin ulterior. En el primer caso se trata de algo completo, en el segundo caso no. Utilizando el ejemplo dado anteriormente, habrá que decir que el fin incluyente { A, B, C } es completo según la definición dada, en cambio que A no lo es. Admiramos el templo de Apolo porque es algo que valoramos en sí mismo, pero también porque queremos tener un buen viaje por Grecia. Este último es un fin incluyente y completo.

En cuanto a la autosuficiencia de la felicidad, Aristóteles dice lo siguiente:

Afirmamos que lo autosuficiente es lo que por su cuenta torna deseable la vida y no carece de nada. Tal pensamos que es la felicidad. Además, es la más deseable de todas las cosas sin estar incluida en la enumeración de los bienes. Si lo estuviese, está claro que sería más deseable con la adición del menor de los bienes, pues lo añadido produce un excedente de bienes y entre los bienes el mayor es siempre más deseable<sup>23</sup>.

Este pasaje sugiere que la felicidad debemos pensarla análogamente a una ciudad capaz de proveerse a sí misma todo lo que necesita. Una unidad política es autosuficiente o autárquica si no necesita comercio exterior, si produce cuanto consume y por lo tanto puede vivir aislada. Asimismo, la felicidad debe ser concebida como algo a lo cual no se le puede agregar nada externo. No es por lo tanto un bien entre otros. Si lo fuese sería más deseable en conjunción con otro bien. Si A fuese la felicidad, el conjunto {A, B} sería más deseable que la felicidad por sí sola. Si la felicidad es por definición lo más deseable, entonces todos los bienes fundamentales tienen que caer dentro de sus fronteras.

De este modo se confirma la tesis de que una respuesta correcta a la pregunta “¿Qué es la felicidad?” debe mencionar una noción incluyente, debe especificar una colección de bienes y no un bien singular.

¿Cómo especificar dichos bienes, vale decir, cómo pasar del análisis formal de la noción de felicidad a la determinación de su contenido? Para ello, Aristóteles adopta una estrategia que consiste en determinar primero

<sup>23</sup> E. N. 1097 b 6-20.

la función (*érgon*, obra) del ser humano. Diversos errores suelen surgir en la interpretación de esta estrategia. Por una parte, si se toma demasiado literalmente el término “función”, se objetará que los instrumentos tienen una función definida (p. ej., la función del martillo es martillar) pero que los seres humanos no están hechos para algo determinado. A esto habrá que responder que la palabra *érgon* sugiere algo más amplio que puede traducirse como “actividad característica”, “modo típico de obrar”, sin que esto deba ser un accionar puramente instrumental.

También se ha pensado que al preguntar por el *érgon* del ser humano lo que estaría haciendo Aristóteles sería poner como punto de partida de su ética la naturaleza del hombre. A quienes aceptan esta interpretación y aprueban la tesis filosófica subyacente hay que indicarles que, curiosamente, el texto no incluye referencia alguna al término “naturaleza”, sobre todo en su sentido específicamente aristotélico (= principio inmanente del movimiento de un ente). Quienes aceptan la interpretación pero rechazan la tesis involucrada pueden decir que Aristóteles es culpable de una forma de naturalismo, vale decir, de inferir evaluaciones a partir de descripciones. La constatación de lo característico del hombre, según esta objeción, nos dice algo que es, sin garantizar inferencia alguna acerca de lo que debe ser.

A mi juicio, todas estas dificultades pueden disolverse mediante un análisis correcto del argumento que aparece formulado en el texto. Sus premisas y su conclusión son las siguientes:

- (1) Para todo  $x$  que posee una actividad característica (o *érgon*)  $e$ , si  $x$  ejercita  $e$  bien, entonces  $x$  es un buen  $x$ .
  - (2) El ser humano tiene la actividad característica  $R$ .
- Por lo tanto,
- (3) si un ser humano ejercita  $R$  bien, será un buen ser humano<sup>24</sup>.

La conclusión (3) equivale a la definición explícita que aparece en el texto y que habría que traducir literalmente como “actividad del alma según [su] virtud”. Aristóteles agrega en seguida, independientemente del argumento, “y todo esto, además, en una vida completa”. Si alguien ha vivido una vida que no ha quedado trunca a temprana edad y que no ha tenido períodos en que la actividad humana no ha sido ejercida bien, entonces diremos que ésa fue una vida buena, es decir, feliz.

Al reflexionar sobre el argumento mismo, lo primero que observamos es que Aristóteles acepta sin discusión el supuesto de que para todo ser

---

<sup>24</sup> *E. N.* 1097 b 24 - 1098 a 20. He discutido más detalladamente el alcance de este argumento en Gómez-Lobo (1991), pp. 1-15.

humano es bueno ser un buen ser humano. El florecer o medrar es, por ende, aquel estado que es óptimo para mí y en el cual yo soy un ser humano óptimo, de la máxima calidad. Lo decisivo no es lo que yo sienta sino si mi vida satisface ciertos parámetros objetivos de calidad.

También hay que tener en cuenta que “hacer algo *bien*”, “ejercitar *bien* una actividad” es equivalente a “hacer algo, ejercitar una actividad *según su virtud*”. Las frases adverbiales sirven obviamente para evaluar y elogiar aquello a lo cual se aplican. Si retenemos esta idea y observamos además la aparición del predicado “buen” en la premisa (1), resulta claro que Aristóteles parte de un principio de evaluación y elogio que sus interlocutores (y quizás nosotros también) aceptarían como obviamente verdadero al tener en cuenta que es una generalización a partir de nuestro modo habitual de evaluar. Si alguien toca bien el violín, no dudamos en decir que es un buen violinista.

Las dificultades más serias surgen en torno a la premisa (2). Al comienzo Aristóteles argumenta en favor de esta premisa aduciendo doctrinas psicológicas que aparecen en su tratado *Sobre el alma*. El nivel básico de la vida, vale decir, la vida de nutrición, reproducción y crecimiento es descartada porque no constituye algo específico del ser humano, algo que caracterice al ser humano y a nadie más. Tener buena salud no equivale a ser un buen ser humano sino a ser un buen ser viviente. Por la misma razón se excluye también la vida perceptiva. Muchos vivientes poseen además la capacidad de percibir.

Lo típico de los seres humanos es el actuar “conforme a la razón o no sin ella”. Por “razón” debemos entender ante todo la capacidad para verbalizar o justificar mediante el lenguaje lo que afirmamos o hacemos.

Al actuar, tenemos dos posibilidades. Podemos hacer algo cuya justificación será aceptable para la comunidad al momento de dar razón de lo hecho y podemos también hacer algo que resultará inaceptable. Cuando hacemos algo injustificable, no estamos haciendo algo totalmente irracional. Lo racional en ciertas circunstancias es enfrentar un peligro, ser valientes. Es lo que la comunidad espera de nosotros. Pero un acto de cobardía tiene su propia racionalidad, puede ser explicado a partir de la intención de preservar la propia integridad física o incluso la vida, aunque eso sea insuficiente para justificarlo. En todo caso, el dar razón de lo que uno hace, justificándolo, o explicando lo injustificable, es privativo del ser humano.

Al consignar dos posibilidades opuestas lo que ha hecho Aristóteles es identificar de manera neutral el *érgon* humano. Es como decir que el *érgon* del violinista es tocar el violín bien o mal. La descripción genérica de un tipo de actividad no implica evaluación de las instancias particulares

de su ejercicio. No hay aquí por lo tanto una inferencia de norma o valor a partir de una descripción neutral.

La evaluación procede a partir de estándares lógicamente independientes de la especificación del *érgon*. El juicio de que ciertos usos de la razón son buenos (el uso, p. ej., que promueve actos de valentía) no está fundado sobre una consideración teórica. Las virtudes son principios prácticos irreductibles. Esto explica por qué Aristóteles dedica la mayor parte de su obra de ética al paciente estudio de las virtudes o formas de ser un excelente ser humano.

Al mencionar por vez primera la posibilidad de que las virtudes constituyan una pluralidad, Aristóteles anota que “si hay varias excelencias, [el bien humano es actividad] conforme a la mejor y *teleiōtaten*”<sup>25</sup>. Esta última palabra se suele traducir como “la más perfecta”, lo cual genera una dificultad largamente debatida entre los especialistas: la felicidad aristotélica parece consistir ahora en actuar conforme a una sola virtud. Esto implicaría una concepción excluyente que estaría en contradicción con la interpretación incluyente defendida hasta ahora.

El problema se agudiza al considerar el pasaje del Libro X en el cual Aristóteles retoma la definición del Libro I:

Si la felicidad es actividad conforme a la virtud, es razonable que sea [actividad] conforme a la más alta; y ésta será la de lo mejor. Que esto sea el intelecto [*nous*] u otra cosa que se piense que por naturaleza nos rige y guía y tiene noticia de las cosas nobles y divinas [...] la actividad conforme a su peculiar virtud será la felicidad completa [*téleia*]. Que [esta actividad] es contemplativa, ya lo hemos dicho<sup>26</sup>.

Este pasaje llama claramente “felicidad completa” a la actividad de una sola capacidad humana, el intelecto, una facultad que el Libro I no consideraba un fin completo<sup>27</sup>.

¿Hay una seria incoherencia en el corazón mismo de la ética aristotélica? ¿Se trata de una contradicción que lleva a considerar de dos maneras radicalmente distintas la relación entre el bien y lo recto? Si la felicidad perfecta incluye el ejercicio de las virtudes morales, lo recto sería parte del bien, pero si el bien se identifica exclusivamente con la actividad contemplativa, entonces lo recto quedaría excluido del bien y tendría que ser concebido como conducente al bien.

---

<sup>25</sup> E. N. 1098 a 16-18.

<sup>26</sup> E. N. 1177 a 12-18.

<sup>27</sup> E. N. 1097 b 2.

Esta última posibilidad tiene la desagradable consecuencia de que a veces el hacer algo inmoral puede ser el modo más eficiente para generar condiciones que permitan teorizar. Si es así, el sistema justificaría actos moralmente incorrectos ejecutados en prosecución del más alto bien<sup>28</sup>.

¿Es correcto atribuirle este tipo de inmoralismo a Aristóteles? Me parece que no. En primer lugar, no cabe duda de que Aristóteles piensa sin vacilaciones que ciertas acciones son inmorales independientemente de sus consecuencias:

Jamás es posible, entonces, actuar rectamente con respecto a ellos [sc. el adulterio, el robo, el asesinato]. Siempre se yerra [*hamartánein*, se hace lo moralmente incorrecto]<sup>29</sup>.

En segundo lugar, la tesis de que Aristóteles favorecería el ejercicio de la contemplación en desmedro de todo otro tipo de acción no toma en cuenta una idea que está difundida por todo su pensamiento: la existencia de una jerarquía natural de niveles de vida ordenados de modo que la activación de los niveles más altos descansa sobre la activación de los más bajos. Así como la vida de los sentidos presupone en todo momento el funcionamiento de la vida de nutrición, así también el ejercicio pleno de la contemplación presupone que los requerimientos de la vida moral hayan sido satisfechos. Desde esta perspectiva, decir que la contemplación es la felicidad completa equivale a decir que esta actividad no es sino la coronación de un edificio que posee partes inferiores pero que sin ella quedaría incompleto.

Las pruebas textuales para la solución que he sugerido parecen ser escasas, pero esto se debe, a mi juicio, al hecho de que para Aristóteles era obvio que “nadie llamaría dichoso a quien no tiene una pizca de valentía, templanza o justicia”<sup>30</sup>. Por otra parte, la concepción de la felicidad como contemplación sin moralidad se derrumba frente al argumento de la autosuficiencia. La contemplación junto con el ejercicio de las virtudes morales produce una vida más deseable que una vida de pura contemplación.

También existe el problema de la posibilidad misma de una vida exclusivamente contemplativa:

Una vida tal [la vida contemplativa] sería superior a la condición humana pues un hombre no vivirá así en cuanto hombre, sino en

---

<sup>28</sup> Cf. Kenny (1978), p. 214 N° 1 y Adkins (1970), pp. 345-346.

<sup>29</sup> *E. N.* 1107 a 14-15.

<sup>30</sup> *Política* 1323 a 27-28.

cuanto existe en él algo divino. En cuanto se diferencia esto del compuesto [humano], en tanto se diferencia su actividad de la del resto de la virtud. Si el intelecto es divino comparado con el ser humano, esta vida será divina comparada con la vida humana<sup>31</sup>.

Más adelante el texto agrega:

Para actuar se necesitan muchas cosas, y más cuanto más grandes y nobles sean las acciones. Pero el contemplador no requiere nada de esto, al menos para el ejercicio de su actividad. En realidad, por decirlo así, son obstáculos ciertamente para la contemplación. Pero en cuanto es un ser humano que convive con numerosas personas, elige practicar actos conformes a la virtud [moral]<sup>32</sup>.

Estos pasajes distinguen entre lo que el hombre hace en cuanto hay algo divino en él y lo que hace en cuanto es hombre, es decir, en cuanto hay en él una pluralidad de facultades además del intelecto. Esta distinción corresponde, en la acción, a la diferencia entre contemplar y actuar en forma moralmente recta. El que sea posible trazar la distinción conceptualmente no significa que un ser humano pueda de hecho desligarse completamente de la comunidad humana. En efecto, hay un fondo de sabiduría aristotélica en el lema *primum vivere, deinde philosophari*. Hay que esforzarse por filosofar pero antes de hacerlo hay que satisfacer los requerimientos más elementales que la vida nos impone.

Estos requerimientos previos son menos valiosos que los más altos, pero sus exigencias son más perentorias. Aristóteles no es partidario de la idea de que la bondad humana se pueda alcanzar mediante actividades puramente intelectuales, pero sí ve méritos en una vida “de acuerdo con el otro tipo de virtud”, esto es, con la virtud moral y, por implicación, como veremos, con la prudencia. Esta vida ocuparía un segundo lugar en una ordenación jerárquica de las mejores formas de vida<sup>33</sup>. Sería una vida sin la coronación que provee la contemplación, pero sería al menos una vida buena porque implica actualización de la capacidad para asegurarse los bienes externos y goce de un subconjunto de los bienes humanos intrínsecos, los bienes morales.

La atribución por implicación de la tesis inmoralista a Aristóteles se debe en parte a la tendencia (post-utilitarista) a requerir maximización en la relación entre lo recto y lo bueno. Es verdad que Aristóteles nos exhorta a

<sup>31</sup> E. N. 1177 b 26-31.

<sup>32</sup> E. N. 1178 b 1-6.

<sup>33</sup> E. N. 1178 a 9-22.

“inmortalizarnos [*athanatizein*, actuar como inmortales]”, es decir, a practicar la actividad que nos emparenta con los dioses, y esto tiene un dejo de maximización. Pero a la vez agrega: “en la medida de lo posible”<sup>34</sup>. En efecto, la práctica de la contemplación está restringida por un sinnúmero de factores, entre ellos por la vida en la comunidad. A veces la elección entre contemplar o hacer otra cosa será neutral y en ese caso deberíamos (en sentido prudencial, es decir, nos conviene) optar por contemplar. Pero en otras circunstancias la elección no será neutral. Los requerimientos más fundamentales de la moralidad señalarán que debemos renunciar a la contemplación, porque de lo contrario estaríamos renunciando a bienes más básicos, a aquellos que nos hacen *agathoi*, hombres buenos.

La ética aristotélica no requiere maximización ni en función del agente ni en función del mayor número de personas. Es ante todo una ética prudencial, pues sostiene que lo que debe hacerse está determinado por lo que en las circunstancias concretas aparece como el bien digno de perseguirse.

Resumiendo podemos decir que para Aristóteles lo últimamente bueno para el ser humano consiste en dos niveles posibles de prosperidad o felicidad. Los dioses (o el dios) prosperan en cuanto practican *su* actividad característica, la contemplación. Si un ser humano corona una vida de excelente actuación con respecto a sí mismo, su familia, sus amigos y su ciudad añadiendo a esa actuación la práctica de la contemplación, habrá alcanzado el nivel más alto de florecimiento o prosperidad humana. La obra característica del hombre, el uso de la razón, se habrá cumplido y bien. Pero si la vida política resulta ser demasiado absorbente o si carece de talento para los estudios teóricos, o si las circunstancias exteriores (la falta de recursos y, por ende, de ocio) le impiden dedicarse a ellos, ese mismo hombre puede ser un hombre bueno y prosperar alcanzando un segundo nivel de felicidad. Puede activar bien sus capacidades, aunque una de ellas, la más alta, no haya sido activada. Por el contrario un hombre que traicione a su familia, amigos o ciudad (fallando, por ejemplo, en la práctica de la virtud moral de la justicia), aunque lo haga en prosecución de mayor contemplación, no habrá activado *bien* lo típico del ser humano. Por lo tanto, no puede ser feliz.

Ambas formas de felicidad consisten en actuar, en el sentido amplio de este término. Uno no florece simplemente por haber tenido la suerte de poseer riqueza, buena salud o apostura física. Uno tiene que hacer algo y hacerlo según la razón (*katà lógon*).

---

<sup>34</sup> E. N. 1177 b 33.



Actuar según la razón equivale a proceder de acuerdo con ciertos parámetros que la ciudad aprueba y que filósofos como Aristóteles ayudan a clarificar. Como vimos, hay dos conjuntos de tales estándares: las virtudes morales y las intelectuales. Estas últimas, a su vez, son de dos clases: las que tienen que ver con el uso de la razón para alcanzar la verdad en función de la acción (de éstas la más importante es la *frónesis*, prudencia, sabiduría práctica) y las que tienen que ver con el uso de la razón para alcanzar la verdad en función de la verdad misma (de éstas la más importante es la *sofía*, sabiduría teórica)<sup>35</sup>. Los actos conforme a todas estas virtudes son los bienes humanos básicos. Sería óptimo obtenerlos todos, pero la experiencia nos muestra que esto no es ni posible ni conveniente. Tenemos que optar y optar prudentemente, es decir, evitando que al apuntar a un bien más alto (pero más prescindible) nos privemos de un bien cuya ausencia nos deje en calidad de hombres malos. Lo moralmente recto es un bien de este tipo.

### Lo moralmente recto

La rectitud de un acto según Aristóteles depende de su conformidad con una virtud moral. Si al enfrentar un peligro una persona se conduce conforme a los dictados de la valentía, su acto será moralmente correcto. Pero no basta con seguir lo que esencialmente es una norma pública. Se requiere también un cierto estado mental en la persona misma:

Además, no hay semejanza entre las artes [*téjnai*, saber de los artesanos] y las virtudes en este punto. Los productos de las artes tienen su bondad dentro de sí mismos de modo que basta con que tengan cierta disposición. Pero si los actos conforme a las virtudes tienen ellos mismos cierta disposición, no se sigue que hayan sido ejecutados justa o templadamente. El agente, al actuar, tiene que tener también cierta disposición. En primer lugar tiene que actuar con conocimiento; segundo, tiene que elegir los actos y elegirlos por sí mismos, y, tercero, tiene que actuar de manera firme e inmovible<sup>36</sup>.

Un acto con plenitud de rectitud moral requiere entonces que el agente sepa exactamente lo que está haciendo (si actúo con aplomo ante un peligro pero ignoro que estoy enfrentado a una situación peligrosa, no

---

<sup>35</sup> E. N. 1143 b 14-17.

<sup>36</sup> E. N. 1105 a 27-33.

habrá valentía), que opte él mismo por el acto (a diferencia de la persona forzada a hacer algo) y por último que reaccione siempre del mismo modo. Si normalmente escapo cuando hay situaciones peligrosas, pero en una ocasión me detengo y enfrento el peligro, esto es insuficiente para que sea valiente. Aristóteles enfatiza este último requisito al sostener que el género próximo de la virtud es el ser un hábito o estado disposicional, vale decir, una disposición a reaccionar de manera igual o muy semejante frente a episodios de “apetito, ira, miedo, confianza, envidia, gozo, amor, odio, nostalgia, envidia, piedad”<sup>37</sup>. Todas estas emociones son pasiones, cosas que nos suceden, querámoslo o no.

El núcleo de la acción virtuosa es, sin embargo, la elección y la elección de un acto por sí mismo, valorando el acto mismo y no lo que se derive de él. Valiente es quien enfrenta un peligro razonable porque considera que hacerlo es valioso en sí mismo. Si lo hace exclusivamente por la recompensa que espera obtener, su acto no será plenamente virtuoso. Este último requisito reafirma la tesis de que lo recto es concebido por Aristóteles como un bien en sí y no como algo instrumentalmente conducente a otra cosa. Esto no excluye por cierto que al optar por lo recto optemos a la vez por algo de lo cual lo recto forma parte, *viz.*, la felicidad.

¿Qué es el objeto de una elección virtuosa? La respuesta a esta pregunta es una de las doctrinas aristotélicas más conocidas: el punto medio o intermedio (*meson*) entre dos extremos cuya elección sería viciosa. La noción de medio es sin duda cuantitativa. Su aplicación cobra sentido porque el común de las gentes acepta la idea de que en nuestras pasiones y acciones se da exceso y defecto. Sabemos lo que significa estar excesivamente atemorizado o excesivamente confiado. Si un hoplita o soldado de infantería pesada se adelanta a la línea de su falange, sus compañeros dirán que es un osado o un temerario. Si deliberadamente se queda atrás cuando las filas avanzan dirán que es un cobarde. Uno tuvo demasiada confianza, el otro demasiado poca.

Estos juicios cuantitativos no son reductibles, por cierto, a un cálculo estrictamente aritmético. Existe en primer lugar el problema de que las circunstancias cambian. Es imposible determinar matemáticamente el momento debido, el entorno adecuado, las personas precisas, la meta apropiada, el modo cómo conviene actuar, etc.<sup>38</sup>. También las condiciones subjetivas varían ampliamente de modo que al determinar el punto medio para una elección uno no tiene que dejar de tomar en cuenta la propia constitu-

---

<sup>37</sup> E. N. 1105 b 21-23

<sup>38</sup> Cf. E. N. 1106 b 21-22.

ción. Una cantidad de comida insuficiente para Milo, un gigantesco boxeador de Crotona, puede ser excesiva para un atleta pequeño y delgado que se inicia recién en los deportes<sup>39</sup>. El entrenador tendrá que encontrar un punto medio distinto para cada uno de ellos al prescribir su dieta.

Aristóteles quiere que entendamos al agente moral como un individuo que lleva en sí mismo tanto al atleta como al entrenador. La templanza o moderación (*sofrosyne*) requiere que considere mi constitución física al momento de deliberar acerca de si debo o no tomar otra copa del embriagador vino de Paros y requiere también que yo mismo determine el punto medio sin delegar esta tarea en otra persona. Esta determinación será eminentemente prudencial. Este último rasgo de la acción moralmente excelente está claramente incorporado a la definición oficial de virtud moral en el Libro II:

La excelencia [*areté*, virtud moral] es por lo tanto un estado [*hexis*, hábito, modo de ser] electivo que está en un punto medio, el relativo a nosotros, determinado por la razón [*lógos*] y tal como lo determinaría el hombre prudente<sup>40</sup>.

Actuar en forma moralmente excelente consiste en elegir habitualmente un término medio, procediendo con prudencia, es decir, determinando ese punto no a partir de los propios gustos, pasiones o inclinaciones sino mediante el *lógos*, es decir, la capacidad para dar, mediante el lenguaje, una justificación pública. Cuando Aristóteles hace más adelante una referencia a la definición, agrega que se trata del “*lógos recto*” o recta razón<sup>41</sup>, en el entendido de que un *lógos* es recto cuando el enunciado que lo expresa es verdadero<sup>42</sup>. Esta precisión es comprensible pues un *lógos* es falso cuando la identificación del término medio es errónea dadas las circunstancias, constitución del agente, etc. Si pienso que no es excesivo para mí beber cuatro vasos de vino pese a que no he comido y a que debo conducir mi automóvil, estoy equivocado y mi acción distará mucho de ser templada.

El *lógos recto* o verdadero no es una facultad (como parece sugerir “recta razón”, la traducción tradicional derivada del latín), sino una oración singular que identifica la intensidad de una emoción o una acción particular como la meta o el bien que el agente debería tratar de alcanzar. “Un vaso de vino (y sólo uno) es lo deseable para mí en estas circunstancias” sería un

<sup>39</sup> E. N. 1106 b 3-4.

<sup>40</sup> E. N. 1106 b 36 - 1107 a 2

<sup>41</sup> E. N. 1138 b 20, 25 y 29

<sup>42</sup> E. N. 1139 a 24.

ejemplo de razón verdadera. La deliberación surge en seguida como un razonamiento acerca de cómo alcanzar dicha meta (no sentarme cerca del bar, no comer algo que me exacerbe la sed, etc.).

Un *lógos* recto como el descrito es objetivo en el sentido de que si bien es relativo a las circunstancias y a las condiciones del sujeto, puede ser verdadero o falso. Es verdad (o falso) que para un agente *a* en el conjunto de circunstancias *c* la acción *f* es el término medio. Una proposición de esta forma funciona como *arjé* o principio de un acto concreto.

La recta razón, sin embargo, no es una proposición puramente *a priori* ni estrictamente observacional. Aristóteles probablemente tiene razón al advertirnos que su captación está condicionada subjetivamente por el temple moral del agente. Quien está acostumbrado a elegir habitualmente bajo los dictados del placer, fácilmente cometerá ciertos tipos de error intelectual. Aristóteles explica:

Lo placentero y lo doloroso, en efecto, no corrompen ni deforman todos los juicios, por ejemplo, el de que el triángulo tiene o no tiene ángulos iguales a dos rectos, sino sólo los referentes a los actos [*tò praktón*, lo actuable]. En efecto, los principios de los actos son aquello en función de lo cual se actúa y al que está corrompido por el placer o el dolor no se le manifiesta inmediatamente el principio, ni [capta] que debe elegirlo y hacerlo todo en función de él y por él. El vicio es corruptor del principio<sup>43</sup>.

La doctrina de este pasaje es que la captación intelectual de los bienes morales se puede ver seriamente obstaculizada por malos hábitos morales. Al intemperante no se le “aparece”<sup>44</sup> el término medio, no ve cuál sería, para él, la cantidad correcta de vino a beber esta tarde. Cree que una cantidad mayor “está bien”. Aristóteles expresa también esta idea en una forma algo pintoresca que ha causado innecesarias confusiones:

La virtud hace recto el blanco [meta, fin], la prudencia lo que conduce a él<sup>45</sup>.

La excelencia moral torna recta la meta en cuanto le permite al agente evitar los errores de aprehensión a que lo conducirían los vicios. Esto no implica atribuirles a las virtudes morales una capacidad cognoscitiva. La aprehensión del fin (tanto de la vida como de un acto particular) es tarea de la razón práctica.

<sup>43</sup> E. N. 1140 b 13-20

<sup>44</sup> E. N. 1144 a 34 - b 1.

<sup>45</sup> E. N. 1144 a 7-9.

A partir de estas consideraciones, Aristóteles extrae la generalización de que “es imposible ser prudente [*fronimos*, prácticamente sabio] sin ser bueno”<sup>46</sup>. Dado que la prudencia se extiende también a la captación y evaluación de los bienes en general sin quedar restringida a los bienes morales, resulta que la rectitud moral no sólo es un bien en sí mismo sino que también una condición necesaria para la adecuada prosecución de cualquier bien y, por ende, de la felicidad. El imposible ser feliz si no se es moralmente recto.

### Conclusiones

Si tratamos ahora de clasificar la ética aristotélica dentro de la dicotomía teleológica/deontológica, tendremos que conceder de inmediato que su estructura básica no nos permite clasificarla como una ética deontológica. Lo definitorio de la posición deontológica es la pretensión de definir lo recto en forma independiente de lo bueno. La intuición que genera esta tesis es que uno debe cumplir con su deber, sean cuales fueren las consecuencias que se sigan de ese cumplimiento. Hay algo admirable, por ejemplo, en el caso del juez que trata de hacer justicia sin variar su dictamen por el hecho de que éste pueda traerle consecuencias nocivas a él o a otras personas, pero cuando esta posición se lleva a un extremo, vale decir, cuando se invocan criterios de justicia sin referencia a bienes no morales, cuando lo justo se infiere a partir de un procedimiento puramente formal, uno termina por quedarse sin criterios de justicia que puedan aplicarse razonablemente al mundo real.

En este sentido, la ética aristotélica no es deontológica porque los criterios morales que las virtudes proveen están estrechamente ligados a los bienes no morales. La justa distribución proporcional tiene en cuenta los bienes a distribuir y la virtud moral de la liberalidad se ejerce siempre considerando los bienes, el capital, de la persona que tiene la obligación moral de ser liberal.

La ética aristotélica no es deontológica por un segundo motivo. Es cierto que, como vimos, debemos tomar la decisión moralmente virtuosa en razón de sí misma, como un fin en sí, y no por una recompensa posterior. Pero esa decisión debe tomarse así porque una virtud moral es, a la vez, un bien en el sentido no moral del término. Debo cumplir con mi deber no porque me tenga que someter a un imperativo categórico cuyo impacto

---

<sup>46</sup> E. N. 1144 a 36 - b 1. Cf. 1113 a 29 - b 2.

sobre mí no tomo en cuenta, sino que debo actuar en forma excelente o virtuosa *porque me conviene*. Mi consideración primera es la consideración prudencial.

Esta última afirmación ha llevado a veces a pensar que la ética aristotélica es una especie de utilitarismo egoísta: lo recto sería lo que promueve mi propio bien. En cierto sentido esto es verdad, siempre y cuando lo entendamos de determinada manera. Promoción no significa lo mismo que maximización. Si tengo oportunidad de actuar con valentía, debo hacerlo porque es bueno para mí, pero esto no implica maximización. Aristóteles sugiere que sería de locos declarar guerras para que haya batallas y matanzas (y poder así ejercitar la valentía)<sup>47</sup>.

La valentía me beneficia, pero también beneficia a los soldados que me rodean y en definitiva a mi *polis*, pues su libertad depende del coraje de sus ciudadanos. Esto es aun más claro en el caso de la justicia. La justicia me beneficia a mí y también beneficia a todos los que tienen trato conmigo. Al cautelar este bien propio, respeto y promuevo a la vez los bienes de los demás. Dado su énfasis en las virtudes morales (que son todas sociales), resulta que la ética aristotélica es un caso, paradójicamente, de egoísmo altruista.

¿Se trata entonces de un utilitarismo universalista que emplea como criterio moral la promoción del “mayor bien del mayor número de personas” (Mill)? Por cierto que no. Aristóteles probablemente habría pensado que ese criterio es ininteligible. Yo no puedo hacer nada (o muy poco) por promover los bienes básicos de los demás. Estos bienes son los actos conforme a la virtud y solamente las personas mismas pueden, al actuar ellas mismas, apropiárselos. Además, son las virtudes las que en combinación con la percepción de las circunstancias particulares proveen criterios morales. No necesito que una idea tan difusa como la del mayor bien del mayor número de personas me diga lo que debo hacer en este momento para actuar con valentía.

Por último, se sigue también que la ética aristotélica no es teleológica porque el bien humano no resulta ser independiente de lo recto. Las acciones moralmente rectas son un subconjunto de los bienes que constituyen los dos niveles de la felicidad. En el nivel segundo priman las excelencias morales (y la prudencia) pero hay también bienes externos y, por cierto, amistad. Lo bueno y lo recto no se identifican del todo. Menos aún se identifican en la vida más perfecta en la cual, además de los bienes de la

---

<sup>47</sup> E. N. 1177 b 412.

vida segunda, se encuentra también el ejercicio de lo más divino en nosotros conforme a su virtud específica.

Es imposible ser feliz si no se es moralmente recto no sólo porque de lo contrario corremos el riesgo de no discernir bien lo que nos hará felices, sino porque en eso consiste, en gran parte, el bien humano o la felicidad.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Ackrill, J. L. (1980). "Aristotle on Eudaimonia". En A. O. Rorty, *Essays on Aristotle Ethics*. University of California Press. Berkeley.
- Adkins, A. W. H. (1970). *Merit and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Araujo, M.; y Marías, J. (1981). *Aristóteles, Ética a Nicómaco*. Madrid: Estudios Políticos.
- Ayer, A. J. (1952). *Language, Truth and Logic*. Dover, Nueva York (hay traducción castellana).
- Bywater, I. (1970). *Aristotelis Ethica Nicomachea* (1ª ed.) 1894. Oxford: Oxford University Press.
- Cavalier, R. J.; Gouinlock J.; Sterba, J. P. (1989). *Ethics in the History of Western Philosophy*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Flashar, H. (1983). *Aeltere Akademie-Aristoteles-Peripatos*, Vol. 3 de la primera parte de F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Stuttgart: Schwabe Verlag. Una obra fundamental para el especialista.
- Gómez-Lobo, A. (1991). "La fundamentación de la ética aristotélica". *Diánoia* (México), 37.
- . "Textos escogidos de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles". *Estudios Públicos*, 56 (primavera 1994).
- . "Escritos políticos de Platón". *Estudios Públicos*, 51 (invierno 1993).
- Gómez Robledo, A. (1983). *Ética Nicomaquea*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guariglia, O. (1992). *Ética y política según Aristóteles*, Vol. I. *Acción y argumentación*, Vol. II. *El bien, las virtudes y la polis*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Hare, R. M. (1975). *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press. (Hay traducción castellana).
- Kenny, A. (1975). "Happiness". En J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts*. Oxford: Oxford University Press.
- . (1978). *The Aristotelian Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.
- Loening, R. (1967). *Die Zurechnungslehre des Aristoteles* (1ª ed. Jena, 1903). Hildesheim: Olms Verlag.
- Moore, G. E. (1976). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pallí Bonet, J. (1985). *Aristóteles, Ética Nicomaquea, Ética Eudemia*. Madrid: Gredos. Contiene valiosa información bibliográfica acerca de los comentarios y estudios de ética aristotélica.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press (hay traducción castellana). □