

## LA RACIONALIDAD DE LA DELIBERACIÓN MORAL EN ARISTÓTELES

Julián Marrades Millet

Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement  
Universitat de València

### I. LA OBRA DEL HOMBRE

ARISTÓTELES abre su *Ética a Nicómaco* con estas palabras: “El bien es aquello a que todas las cosas tienden” (I, 1, 1094 a 3).<sup>1</sup> La noción de bien tiene aquí un sentido primariamente ontológico, y se define en el marco conceptual de la relación teleológica:  $x$  es el bien de  $y$  si es el fin al que tiende  $y$ . Si  $y$  es un ente natural, entonces  $x$  es el bien de  $y$  si es el fin inmanente de  $y$ . Puesto que la investigación ética trata acerca del “bien del hombre” (I, 2, 1094 b 7), tal investigación presupone que el hombre es un ente natural. Ello implica:

a) que ocupa un lugar definido en la escala de la naturaleza, según el grado de perfección que posee dentro de la gran cadena del ser; y

b) que posee una entidad específica, definida por un conjunto de principios de actividad (entre los cuales figuran la sensibilidad, la sociabilidad y la razonabilidad), y por una orientación teleológica de esos principios, en virtud de la cual las diferentes disposiciones naturales del hombre adquieren un carácter de integración, jerarquía y perfección. Es precisamente este aspecto teleológico de la naturaleza del hombre el que permite a Aristóteles introducir la noción del “bien más alto entre todos los bienes que se pueden realizar” (I, 4, 1095 a 16-17), al que suele darse el nombre de felicidad (εὐδαιμονία).

¿En qué consiste ese bien supremo del hombre? Antes de pronunciarse sobre su contenido, Aristóteles examina varias doctrinas al respecto (cf. I, 4-6), que él considera desacertadas por diversas razones,<sup>2</sup> y sienta dos requisitos formales que, a su juicio, debe satisfacer una respuesta adecuada a aquella pregunta. Siendo así que lo que

<sup>1</sup> Esta obra se cita por la traducción de J. Marías y M. Araujo (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970), con ocasionales correcciones de matiz. Siempre que no se haga referencia expresa a otra obra, los textos de Aristóteles citados corresponden a la *Ética a Nicómaco* (EN).

<sup>2</sup> Su discrepancia fundamental con los platónicos deriva del hecho de que éstos suponen que hay una “noción común, universal y una” de bien (I, 6, 1096 a 28), siendo así que, según Aristóteles, “el bien se dice de tantos modos como el ser” (I, 6, 1096 a 23-24). Otros yerran al confundir algún bien particular (por ejemplo, los placeres, los honores o la riqueza) con el bien supremo del hombre.

está en discusión es el bien más alto en términos absolutos, aquello que lo satisfaga debe ser un bien, no sólo intrínseco (querido por sí mismo), sino también último (no querido en vistas a otra cosa); y, además, debe ser un bien suficiente (αὐτάρκης), entendiéndose por tal, no “el vivir por sí solo una vida solitaria” (I, 7, 1097 b 9), sino “lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada” (I, 7, 1097 b 15-16). Así pues, la felicidad humana sólo puede hallarse en un bien que sea perfecto, por ser último y suficiente.

Esta exigencia de ultimidad y suficiencia excluye la posibilidad de situar el carácter perfectivo de la felicidad en la culminación de alguna actividad particular, e incluso en un agregado de actividades particulares. Ésta es la razón fundamental que lleva a Aristóteles a rechazar cualquier descripción de la felicidad en términos de placer. El motivo de esto no es la consideración tradicional del placer como algo intrínsecamente imperfecto (un proceso, algo ilimitado, una fuente de angustia, etc.). Al contrario, para Aristóteles el placer es una perfección, pues es la culminación de una actividad (cf. X, 1175 a 16). Pero la perfección del placer es limitada, en tanto que, al culminar una actividad particular, es consustancialmente precario y perecedero. Si Aristóteles no construye su noción de felicidad sobre la de placer, no es por la imperfección de éste, sino por su perfección parcial. Ahora bien, el bien supremo del hombre ha de extenderse sobre el horizonte entero de la vida humana, es decir, ha de consistir en algo que dote a la vida del carácter de una totalidad autosuficiente, de lo que carece la perfección esporádica de las vivencias placenteras o agradables. Este carácter totalizador de la felicidad aristotélica no es, pues, el resultado de una suma de experiencias placenteras o deseos cumplidos, sino el florecimiento de un modo de vivir, y si le conviene el concepto de placer es en un sentido de perfección que no afecta a actos o procesos aislados, sino al cumplimiento de un destino existencial, de un proyecto de vida.

La perfección del género de vida en que Aristóteles hace consistir la felicidad no se construye, pues, desde el concepto de deseo, sino desde otra instancia diferente. Esa instancia es lo que Aristóteles llama “la obra (ἔργον) del hombre” (I, 7, 1097 b 24). Puesto que “lo bueno y el bien están en la obra” (*ib.*), la definición material de la felicidad exigirá indagar cuál es la obra del hombre *en cuanto tal*. Desde luego, dicha obra no es vivir sin más (cosa que el hombre comparte con los vegetales), ni simplemente sentir (algo que tiene en común con los animales), sino “cierta vida propia del ente que tiene razón, ya sea porque la obedece, ya sea porque la posee y piensa” (I, 7, 1098 a 3-5).<sup>3</sup> En consecuencia, Aristóteles hace consistir la felicidad humana en “la actividad del alma según la razón” (I, 7, 1098 a 7-8), lo cual se justifica porque el alma es la perfección del hombre, la razón la perfección del alma, y la actividad es la perfección de la mera capacidad o potencia. En resumen, un hombre feliz —el que alcanza el bien más alto de que es capaz el hombre— es aquél que configura su vida entera conforme a la excelencia específica del obrar humano. Y, como la excelencia del obrar humano es la virtud (ἀρετή) del hombre, su bien o felicidad puede igualmente

<sup>3</sup> La distinción entre un uso activo y un uso pasivo de la razón se hace conspicua, por ejemplo, en la distinción entre el amo y el esclavo por naturaleza, el cual “participa de la razón en tal grado como para reconocerla, pero no para poseerla” (*Política*, I, 5, 1254 b 22-23). Sobre la relación entre esclavitud y felicidad escribe Aristóteles: “Cualquiera, el esclavo tanto como el mejor de los hombres, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero de la felicidad nadie hace participe al esclavo, a no ser que le atribuya también vida humana propiamente dicha. Porque la felicidad no está en tales ocupaciones, sino en las actividades conforme a la virtud” (*EN*, X, 6, 1177 a 7-11).

caracterizarse como un realizar la actividad del alma conforme a la virtud (cf. I, 6, 1098 a 7-8).<sup>4</sup>

## 2. CONTINGENCIA Y VIRTUD

La caracterización aristotélica del bien del hombre como una actividad del alma conforme a la virtud suscita varias cuestiones. La primera que vamos a plantearnos es: ¿Por qué la virtud es relevante para la felicidad humana? Bajo cierto punto de vista, esta cuestión puede parecer trivial, pues, si la felicidad o bien supremo del hombre consiste en su excelencia en cuanto hombre, es obvio que algún papel deben desempeñar en ello las virtudes, que son las excelencias (ἀρεταί) del carácter humano. Sin embargo, para advertir que la conexión establecida por Aristóteles entre su ontología del bien humano y su ética no era tan obvia en el contexto intelectual en que él se movía,<sup>5</sup> bastará con observar que los dioses no necesitan la virtud para ser felices; de donde se sigue que, si los hombres la necesitan, entonces los dioses no son modelos éticos para la vida humana.

Esto choca abiertamente con el punto de vista de Platón, según el cual la virtud hace al hombre semejante al dios.<sup>6</sup> En opinión de Aristóteles, los dioses no son virtuosos, y no lo son porque su vida no se halla expuesta a la contingencia que afecta a las acciones humanas: “Creemos que los dioses poseen la máxima bienaventuranza y felicidad. ¿Qué acciones será preciso atribuirles? ¿Actos de justicia, acaso? ¿No sería ridículo ver a los dioses hacer contratos, restituir depósitos y hacer todas las demás cosas de este género? ¿Actos de valor, resistiendo peligros y afrontando riesgos porque el hacerlo es noble? ¿Acciones generosas? ¿Y a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o cosa semejante. Sus acciones templadas, ¿en qué consistirían? ¿No sería atribuirles una alabanza grosera, puesto que los dioses no tienen deseos bajos? Aunque las recorriéramos todas, siempre nos parecerían pequeñas e indignas de dioses las circunstancias de las acciones (τὰ περὶ τὰς πράξεις)” (X, 8, 1178 b 9-18). Lo que interesa destacar ahora de este bello pasaje es que los dioses ejercen un tipo de actividad —la teórica— que no está sometida a las circunstancias, y

<sup>4</sup> En ese mismo contexto (cf. I, 8, 1099 a 31) añade Aristóteles que la felicidad requiere cierta prosperidad (recursos materiales en cantidad moderada, amigos, buenos hijos, etc.), por lo que no basta sólo con la virtud para ser feliz, sino que hace falta también buena suerte (εὐτυχία): “Feliz es el que actúa conforme a la virtud perfecta y está suficientemente provisto de bienes exteriores, no en un tiempo cualquiera, sino la vida entera” (I, 10, 1101 a 14-16).

<sup>5</sup> Todavía menos obvia resulta para quienes, situados en contextos culturales influidos por el cristianismo o por el kantismo, piensan que la moralidad no guarda una conexión directa con la felicidad humana, sino con el mérito de hacerse acreedor a un premio, llámese el cielo —el beneplácito divino— o la santidad —el beneplácito del yo nouménico—.

<sup>6</sup> Según Platón, “el dios ha de ser nuestra medida de todas las cosas, mucho mejor que el hombre, como suele decirse” (*Leyes*, IV, 716c). Véase también *Teeteto*, 162c y 176b). Ciertamente, según Aristóteles, el hombre aspira a lo divino: el sabio aristotélico se parece al dios en que es el hombre más autárquico (X, 7, 1177 b 1) y el más feliz (X, 8, 1179 a 31). Pero estos superlativos no son absolutos. Incluso cuando Aristóteles caracteriza la inteligencia (νοῦς) del hombre como “algo divino que hay en él” (X, 7, 1177 b 28), añade que “la inteligencia es divina respecto del hombre, y la vida según ella es divina respecto a la vida humana” (1177 b 31-32). Con lo cual pretende señalar que la divinidad de la inteligencia y de la vida teórica humanas —que deriva de su superior excelencia, continuidad, suficiencia y valor intrínseco (cf. X, 7, 1177 a 20-b2)—, no se dice en el mismo sentido que del dios y de la vida divina, sino relativamente a otras disposiciones humanas (por ejemplo, el arte, la ciencia o la prudencia) y a otros géneros de vida humanos (por ejemplo, el ideal moral de vida que se ejercita en la política o en la guerra).

su felicidad o beatitud consiste enteramente en tal actividad. La actividad humana, en cambio, no es meramente teórica, sino también, y ante todo, productiva y práctica.<sup>7</sup> Es cierto que los hombres son felices “en la medida en que tienen cierta semejanza con la actividad divina” (X, 8, 1178 b 27), es decir, en la medida en que tienen vida teórica. Pero como su vida no es sólo contemplativa, sino también activa, el bien del hombre se halla sometido a las condiciones en que se da el obrar humano.<sup>8</sup> Es precisamente este condicionamiento circunstancial del obrar lo que explica el nexo que Aristóteles establece entre el bien del hombre y la virtud. Veamos por qué.

Obrar es, en cierto modo, alterar el mundo. Ello presupone que éste comporta cierta indeterminación o inacabamiento. A ello alude Aristóteles cuando dice que “lo que es objeto de producción y lo que es objeto de acción están entre las cosas que pueden ser de otra manera” (VI, 4, 1140 a 1). La noción de lo que puede ser de otra manera (τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως) es una categoría ontológica que designa el dominio de lo contingente. Bajo el punto de vista del obrar, lo que puede ser de otra manera es algo que, si llega a ser, no es en virtud de un principio inmanente (esto es, un principio natural),<sup>9</sup> sino en virtud de un principio ajeno: el agente. El principio que hace que la madera llegue a ser una mesa no es inmanente a la madera, sino que reside en el carpintero. En la naturaleza de la madera hay cierta indeterminación que permite insertar en ella un curso de acción que, de algún modo, completa el ‘defecto’ de aquella naturaleza. Decir que es *contingente* que la madera llegue a ser mesa, equivale a decir que la naturaleza de la madera adolece de indeterminación con respecto a ser mesa, y que esa cosa relativamente imperfecta que es la madera puede llegar a ser mesa si un principio externo a ella —el carpintero— la determina mediante su actividad. Contingencia, posibilidad, devenir y agente son supuestos ontológicos que dan cuenta del ente ‘obrar humano’.

Que el obrar humano se ejerza en el ámbito de la contingencia, implica que hay una diferencia radical entre obrar y saber, en lo que respecta a sus objetos: el obrar se realiza sobre lo que puede ser de otra manera, mientras que el saber versa acerca de lo necesario: “Todos pensamos que aquello de lo que tenemos ciencia no puede ser de otra manera; de lo que puede ser de otra manera, cuando tiene lugar fuera del alcance de nuestra observación, no sabemos si es o no. Por consiguiente, lo que es objeto de ciencia es necesario” (VI, 3, 1139 b 20-24). Al separar objetivamente el ámbito ontológico del obrar del de la ciencia, lo que viene a decir Aristóteles es que un mundo perfectamente determinado (aquél en que todo cuanto ocurriera tuviera como único principio la naturaleza; o bien, aquél en que la naturaleza fuera perfecta) sería completamente transparente al conocimiento, pues estaría establecido que nada podría ser de otro modo que como es, pero en él no habría lugar alguno para la acción ni para la

<sup>7</sup> La diferencia entre acción (πράξις) y producción (ποίησις) radica en que ésta tiene un fin distinto de ella, mientras que el fin de la acción es inmanente a ella (cf. VI, 5, 1140 b 6-6). En lo sucesivo emplearemos el término ‘obrar’ para designar indistintamente ambas formas de actividad humana.

<sup>8</sup> También la actividad teórica en el hombre está sujeta a las circunstancias, aunque en menor medida que cualquier otra actividad. El hombre sabio es, en cuanto sabio, “el que más se basta a sí mismo” (X, 7, 1177 b 1), pues la actividad teórica es la más autosuficiente, aunque Aristóteles no deja de observar que “el sabio quizá practica mejor la contemplación si tiene quienes se entreguen con él a la misma actividad” (X, 7, 1177 a 34); pero, “en cuanto *hombre*, y en cuanto convive con otros, elige poner la virtud en práctica, y por consiguiente tendrá necesidad de aquellos recursos exteriores para vivir una vida humana” (X, 8, 1178 b 5-7).

<sup>9</sup> Recuérdese que una de las definiciones aristotélicas de la naturaleza es la de “principio inmanente de movimiento y de reposo” (*Física*, II, 1, 192 b 12).

producción.<sup>10</sup> En un mundo en el que pudiera establecerse científicamente (o sea, como un hecho necesario) que un enfermo ha de morir o ha de sanar, no habría lugar para el arte de la medicina.<sup>11</sup> Si puede haberlo, es en tanto que la enfermedad es indeterminada con respecto a la salud y con respecto a la muerte, siendo esa contingencia lo que deja un espacio para aquella producción humana —la actividad curativa— consistente en determinar como salud lo que está indeterminado como tal en la enfermedad. Asimismo, si el hombre estuviera determinado por su naturaleza a realizar su obra, no habría lugar para la acción moral. Lo que ésta hace es realizar —determinar como acto— lo que en la naturaleza humana sólo es en potencia o como posibilidad.

Si el obrar humano se desarrolla en el ámbito de lo contingente, en el cual no juega papel alguno la ciencia, ¿cuál puede ser su guía? La respuesta de Aristóteles es: la *virtud*, o sea, la aptitud para una vida razonable. Para comprender la función que Aristóteles atribuye a la virtud como guía del obrar humano en general, conviene precisar, de entrada, qué es eso de ser una aptitud o disposición. Dice Aristóteles que “una disposición se define por sus actos y por aquello a lo que se refiere” (IV, 2, 1122 b 1). Esto significa que, como disposición que es, la virtud no se define sólo por la pauta de conducta que sigue el agente (aspecto subjetivo), sino también por la referencia a cierto tipo de situación (aspecto objetivo). Ser virtuoso no es sólo hacer esto o aquello, sino hacerlo donde, cuando y como procede. Las circunstancias son, pues, relevantes para decidir si se ha obrado, o no, virtuosamente. Ahora bien, puesto que es precisamente el carácter *contingente* de las situaciones lo que hace posible que el hombre *obre*, la virtud es aquello que permite apreciar y juzgar las situaciones. Hay, pues, un nexo interno entre contingencia y virtud, que explica por qué allí donde no hay lugar para la contingencia (en la ciencia, en la vida teórica, en el mundo en que viven los dioses) no hay tampoco lugar para la virtud. Inversamente, la virtud es necesaria allí donde la actividad no está determinada por la necesidad del objeto (ciencia), sino indeterminada por la contingencia de la situación (producción, acción).

Decir que lo que puede guiar al hombre en su obrar son disposiciones, es, en primera instancia, decir que hay un ámbito de la existencia humana no gobernado ni gobernable por el conocimiento demostrativo (*ἐπιστήμη*). ¿Significa eso que el obrar humano está abandonado a la irracionalidad? La respuesta negativa de Aristóteles se desprende de su consideración de la virtud como una disposición permanente a comportarse *razonablemente* (*κατὰ λόγον*) (cf. I, 6, 1098 a 8). Que ello haya de ser así se

<sup>10</sup> Por lo mismo, en un ser perfectamente determinado —aquél cuya actividad tuviera como único principio su naturaleza— no habría tampoco lugar para la ‘praxis’ y la ‘poiesis’. Así podemos concebir al ser divino, el cual no produce ni obra, y cuya actividad es puramente teórica (la única actividad que puede ser acto puro, cuando recae sobre sí misma).

<sup>11</sup> Pierre Aubenque ha señalado acertadamente que, para entender este argumento, hay que distanciarse del punto de vista moderno, que establece una continuidad sin fisuras entre ciencia y técnica (cf. *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1976, p. 69). Para los modernos (Bacon, Descartes, etc.) la técnica es ciencia aplicada: una utilización de fuerzas y procesos naturales (en cuanto medios) para lograr fines humanos arbitrarios (impuestos a la naturaleza). El presupuesto de esta teoría de la técnica es una representación inerte de la naturaleza como un campo de posibilidades carente de fines immanentes, es decir, como un gran instrumento en manos del hombre para satisfacer sus propios fines (donde ‘propios’ no significa derivados de un orden natural, sino fijados por el yo) (cf. R. Descartes, *Discurso del método*, VI). Según Aristóteles, el mundo natural responde a principios immanentes de cambio (causas formales, fines, etc.), y *en esa medida* tiene una necesidad que hace de él objeto de ciencia. Pero el orden natural no es perfecto —es decir, completamente necesario—, sino que adolece de imperfección —esto es, de contingencia—. La técnica es, precisamente, el tipo de actividad humana que suple o llena los ‘defectos’ de la naturaleza. Lejos de ser, pues, una *aplicación* de la ciencia, como para los modernos, la técnica es para Aristóteles un *sustituto* de la ciencia allí donde no puede haberla.

explica por la función orientativa que desempeña la virtud, en relación con la contingencia de la situación. La virtud o excelencia del médico, por ejemplo, consiste en su aptitud para comportarse razonablemente en una situación dada en relación con el fin de curar una enfermedad, donde 'comportarse razonablemente' incluye tomar en consideración y ponderar la complejidad de circunstancias que concurren en el caso particular, y aprovechar los factores favorables del caso para producir aquel fin.

### 3. LA DELIBERACIÓN PRÁCTICA

Curar una enfermedad, como vencer en una batalla o navegar por mar abierta, son actividades que tratan de conseguir objetivos externos a la propia actividad. Tales actividades son llamadas por Aristóteles 'poéticas', o sea, productivas. Centrémonos ahora en la actividad de alcanzar la felicidad o excelencia humana, es decir, en la actividad de ser un buen ser humano (no un buen navegante o un buen médico). Aristóteles sostiene que tal objetivo se logra mediante la realización de aquel tipo de acciones (ahora en el sentido específico de 'praxis', como opuesto a 'poiesis') que tienen su fin en sí mismas, y no en algún producto exterior a ellas (cf. VI, 5, 1140 b 6-7). Lo que él entiende por virtudes morales no son sino disposiciones a actuar en cada situación como un buen ser humano. Actuar bien se llama, en un tipo de situación, ser valeroso; en otro, ser liberal; en otro, ser moderado, etc.<sup>12</sup> Pero, en cada situación, ser valeroso, o liberal, o moderado, exige dilucidar en qué consiste ser un buen ser humano en relación con las circunstancias del caso.<sup>13</sup>

Tal dilucidación no es una función teórica. La ética es una disciplina práctica porque aborda el problema de saber obrar bien, no como un establecimiento de verdades,

<sup>12</sup> Esto tiene que ver con lo que Bernard Williams ha llamado el carácter teleológico de la teoría aristotélica de las virtudes, según el cual lo que cuenta como una virtud forma parte de una estructura armónica que incluye todas las virtudes (cf. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, cap. 3, especialmente pp. 43ss.).

<sup>13</sup> Es importante caer en la cuenta de las implicaciones que tiene para la ética situar el centro de gravedad de la moralidad en la acción, como hace Aristóteles, en lugar de hacerlo en la voluntad. Como la acción se realiza siempre en circunstancias concretas —es siempre acción *situada*—, la virtud es relativa a la situación, y obrar virtuosamente implica acertar en la acción apropiada con respecto a las circunstancias concretas. Ser virtuoso no es, pues, ponerse al abrigo del mundo —de la fortuna, de la contingencia—, absolutizar el bien descontextualizándolo de toda situación, y hacer depender su realización de la sola voluntad (tal es la perspectiva adoptada por las escuelas socráticas y por el estoicismo, que sitúan la virtud en la impasibilidad y el reposo). Además, al considerar las circunstancias como un factor de la moralidad de las acciones, Aristóteles introduce un aspecto relevante en la noción de voluntariedad. Como los actos de la voluntad no se realizan en el vacío, sino en el mundo, la resistencia que oponen las circunstancias no resta voluntariedad a las acciones "cuyo principio está en uno mismo y conoce las circunstancias concretas de la acción" (III, 1, 1111 a 23-24). Así, incluso en situaciones forzadas como, por ejemplo, "si un tirano mandara a alguien cometer una acción denigrante, teniendo en su poder a sus padres o sus hijos, y éstos se salvaran si lo hacía y perecieran si no lo hacía" (III, 1, 1110 a 5-8), si el sujeto tiene "en ese momento (κατὰ τὸν καιρὸν)" (1110 a 13) el poder de hacer o de no hacer lo que se le impone, entonces obra voluntariamente y es responsable de lo que hace o deja de hacer. La sujeción de la acción moral a las circunstancias no coarta, pues, la voluntariedad y responsabilidad del sujeto. Que el actuar humano esté a expensas de circunstancias imprevisibles, es algo que marca el carácter precario del existir humano, pero que, en esa misma medida, deja al hombre a su propio arbitrio (tan lejos, pues, de la fatalidad divina como del determinismo físico). En este sentido, la noción de καιρός (oportunidad) designa en Aristóteles "el momento en que el curso del tiempo, insuficientemente dirigido, parece como vacilar y dudar, tanto para el bien como para el mal del hombre" (P. Aubenque, *op. cit.*, p. 104). De ahí la importancia que tiene, para obrar bien, escrutar el καιρός para aprovecharlo en un sentido favorable.

sino en términos de *saber cómo* obrar bien.<sup>14</sup> De ahí la importancia que tiene en ética “juzgar por los hechos y por la vida, que son en ellas [las cuestiones prácticas] lo principal” (X, 8, 1079 a 19). Pues bien, una enseñanza de la experiencia que Aristóteles juzga relevante para saber obrar bien, es que “está en la índole de tales cosas [curar enfermedades, navegar, etc.] el destruirse por defecto y por exceso” (II, 2, 1104 a 11-12). Ello es extensible también a la esfera de la praxis, es decir, del ser buena persona. Ser buena persona tiene que ver con evitar excesos y defectos en las acciones y en las pasiones (ejemplos de excesos: temer todo, no abstenerse de ningún placer; ejemplos de defectos: no temer nada, abstenerse de todo placer). Y, puesto que los excesos y defectos son extremos de una misma cosa, como los grados de una escala, evitarlos consiste en hallar cierto punto intermedio alejado del exceso y del defecto, pero que, cuando se considera con respecto a nosotros, “no es ni uno, ni el mismo para todos” (II, 6, 1106 a 30-31). Hallar ese término medio es crucial para obrar virtuosamente. Por eso dice Aristóteles que actuar bien es actuar *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* (II, 2, 1103 b 32), expresión que suele traducirse por ‘según la recta razón’, pero que aquí tiene el sentido preciso de ‘según la proporción justa’.<sup>15</sup> En todo caso, ésa es una función *racional*: “En todas las disposiciones morales... hay un blanco mirando al cual pone en tensión o afloja su actividad el que posee la regla justa” (VI, 1, 1138 b 21-23). La cuestión es: ¿De qué modo interviene la regla justa en la determinación del medio en que consiste la virtud? En otras palabras: ¿Qué hay de racional en ser una buena persona? De cara a responder a esta cuestión, que a partir de ahora ocupará toda nuestra atención, cabe hacer de entrada varias precisiones.

En primer lugar, no se puede determinar “con exactitud (*ἀκριβῶς*)” (II, 2, 1104 a 1) qué es, en una situación particular, obrar virtuosamente (por ejemplo, ser valeroso). O, lo que viene a ser lo mismo, no hay una unidad de medida que fije de manera exacta y concluyente el término medio, por ejemplo, entre la cobardía y la temeridad en que consiste la valentía. Y no lo hay, entre otras razones, porque no se trata de un problema general, sino de averiguar dicho término medio respecto a una persona particular y unas circunstancias determinadas. Por ello dice Aristóteles que “todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema (*τύπῳ*)... y se ha de tratar en cada caso según la materia, y en lo relativo a las acciones y a lo conveniente no hay nada establecido, como tampoco en lo que se refiere a la salud” (II, 2, 1104 a 1-4). Por ejemplo, es una consideración general que, para ser valiente, hay que evitar por igual la cobardía y la temeridad. Pero eso es hablar *esquemáticamente*, y “no hay técnica ni precepto alguno” (II, 2, 1104 a 7) que permita derivar de esa consideración general su aplicación a una situación particular. Tal aplicación depende, más bien, de un juicio de la situación, expresado en la premisa menor del silogismo práctico, que exige “considerar la oportunidad (*πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν*)” (II, 2, 1104 a 8), y que incluye cosas tales como tener en cuenta la idiosincrasia del agente, considerar los factores concurrentes, ponderarlos, optar eventualmente entre ellos en función de su con-

<sup>14</sup> Expresamente lo dice Aristóteles: “Puesto que el presente tratado no es teórico como los otros, pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos...” (II, 2, 1103 b 26-27).

<sup>15</sup> Aristóteles asocia la virtud moral, definida como algo intermedio entre un exceso y un defecto, al ideal clásico de la perfección artística: “Por eso suele decirse que a las obras bien hechas no se les puede quitar ni añadir, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva, y los buenos artistas, como decimos, trabajan con sus miras puestas en él” (II, 6, 1106 b 9-13).

veniencia con respecto al bien del hombre, etc. Ningún procedimiento algorítmico podría hacer estas operaciones por el agente.<sup>16</sup>

Por otra parte, más allá de la semejanza entre la ética y la medicina arriba apuntada, subsiste una diferencia significativa: mientras que en la medicina quien tiene que juzgar lo particular a la luz de lo general es el médico, no el enfermo, en la ética “son los mismos que actúan” (II, 2, 1104 a 7-8). El filósofo ético no es, por tanto, una suerte de médico del alma o un director de conciencias, pues el obrar bien supone un juzgar bien que no es transferible a un sujeto distinto del agente. Dicho de otro modo: ser moralmente virtuoso presupone saber juzgar sobre lo conveniente para el hombre en el caso particular. Si alguien hace lo mismo que el virtuoso porque lo imita o le obedece mecánicamente, entonces no realiza una acción virtuosa. Esto sugiere que actuar bien no exige simplemente que la acción satisfaga ciertos requisitos materiales, sino que cumpla, además, la condición subjetiva de que haya sido deliberadamente elegida por quien la realiza (cf. II, 2, 1105 a 30-33). Sólo así puede justificarse que el ejercicio de la virtud engendre el hábito de ser virtuoso (cf. II, 1, 1103 b 1-2).

Las condiciones del obrar bien que acabamos de apuntar ponen de manifiesto que saber obrar bien es algo en lo que ha de ser competente cada agente, y que dicha competencia no se logra mediante preceptos ni técnicas, pues toda técnica es general, mientras que el saber acerca del justo medio en una situación determinada es particular. Ese saber particular se obtiene mediante un proceso específico de razonamiento que Aristóteles denomina deliberación (βουλή, βούλευσις).

#### 4. ANÁLISIS Y DELIBERACIÓN

En el libro III de la *Ética a Nicómaco* dice Aristóteles que “toda deliberación es investigación” (5, 1112 b 23), y compara aquella con un tipo específico de investigación: aquél que emplean usualmente los geómetras para construir sus figuras, esto es, el análisis. Veamos, en primer lugar, qué es proceder analíticamente en la resolución de un problema geométrico, para ver luego en qué se parece la deliberación a ese modo de proceder.

Supongamos que se trata de construir por vía de análisis un triángulo isósceles (la figura *F*) con regla y compás (cf. *Metafísica*, IX, 2, 1051 a 21-33). Aquí se nos da el fin (el triángulo isósceles), y el problema consiste en obtener esa figura como resultado de una construcción. Para resolver tal problema, hay que empezar por investigar cuáles son los factores de que depende tal construcción. Pues bien, la determinación de los factores se llama *análisis*, mientras que la construcción metódica de *F* a partir de aquellos factores se llama *síntesis*, la cual constituye la demostración de *F*.

<sup>16</sup> Cabría suponer que la dificultad de recurrir a métodos algorítmicos para determinar el término medio se debe a la complejidad de factores que concurren en cada situación, por lo que, en el caso hipotético de que se conocieran todas las determinaciones, se podrían arbitrar métodos de decisión concluyente. Sin embargo, esta suposición falla por su base, pues una situación compleja sigue siendo una situación particular y, para Aristóteles, la distancia entre el razonamiento universal (τοῦ καθόλου λόγος) y el razonamiento acerca de lo particular (καθ' ἕκαστα λόγος) es insalvable (cf. II, 2, 1104 a 5-6), ya que éstos son inconmensurables. Lo universal no es lo que resulta de una generalización de casos particulares, sino lo necesario, mientras que lo particular pertenece al ámbito de lo contingente, de lo cual no puede haber ciencia. En consecuencia, el razonar sobre lo particular es, por principio, irreductible al razonar científico (demostrativo, metódico, etc.).

El punto de partida del análisis es la figura  $F$  considerada como un todo (el fin al que queremos llegar). El análisis es una ‘descomposición’ de  $F$  en busca de los factores que permiten construirlo. Tal descomposición o análisis sigue un orden regresivo, por ejemplo:

1. El factor inmediatamente anterior a la obtención de  $F$  es  $z$ .
2. El factor inmediatamente anterior a la obtención de  $z$  es  $y$ .
- .....
- n. El factor último de esta serie es  $v$ .

Este orden analítico es, pues, un orden de búsqueda y descubrimiento, que va de lo más complejo –aquello que está más cerca de  $F$ – a lo más simple. Una vez completado el proceso de análisis, se puede ya proceder a la resolución del problema de construir  $F$  mediante el proceso inverso, que sigue el orden demostrativo siguiente:

1.  $v$ ,
2.  $x$ ,
3.  $y$ ,
4.  $z$ ,
5.  $F$ .

Como puede verse, el factor  $v$ , que es lo último *descubierto* –la causa última del análisis–, es lo primero *a hacer* –la causa primera de la construcción–. A esto se refiere Aristóteles cuando compara la deliberación práctica con el análisis de una figura geométrica. Dice que, dado un fin, la deliberación es una investigación ( $\zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ ) o inspección ( $\sigma\kappa\omicron\pi\epsilon\tilde{\iota}\nu$ ) de “cómo y a través de qué” (III, 5, 1112 b 15) alcanzarlo. Tal deliberación busca los factores de que depende lograr el fin apetecido, “y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, considerar por cuál se alcanzaría más fácilmente y mejor, si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará mediante éste, y éste a su vez mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera, que es la última que se encuentra... Y lo último en el análisis, es lo primero en la génesis. Si tropieza con algo imposible, lo deja, por ejemplo, si necesita dinero y no puede procurárselo; pero si parece posible, intenta llevarlo a cabo” (III, 5, 1112 b 17-20 y 23-26).

Pongamos un ejemplo de deliberación práctica, no muy alejado del texto aristotélico. Un agente  $S$  quiere hacerse rápidamente millonario. He aquí el fin dado. Ahora  $S$  delibera acerca de cómo lograrlo. Tal deliberación se parece al análisis del geómetra en que busca los pasos conducentes a tal fin, por ejemplo:

1. Obteniendo comisiones de empresas de contratas [A]. ¿Cómo?
2. Ocupando un alto cargo público con amplias competencias ‘constructivas’ (por ejemplo, la dirección general de la Guardia Civil) [B]. ¿Cómo?
3. Enchufándose con el ministro del Interior [C].

En este proceso deliberativo, [C] es la causa última de la investigación, y la causa primera de la ejecución (es lo primero que tiene que hacer  $S$  para conseguir el objetivo que desea). Supongamos que [C] es el único modo como  $S$  considerará posible realizar [B], y que  $S$  cree imposible realizar [C]. En este punto de su deliberación  $S$  puede desistir del intento de alcanzar su objetivo a través de la secuencia [C]-[B]-[A]. Pero también podría ocurrir que  $S$  creyera que [B] puede lograrse, no sólo a través de [C], sino también por otras vías. En ese caso, la deliberación versará sobre los diferentes modos posibles (es decir, practicables por  $S$ ) de realizar [B]. Consideraciones de este

tipo pueden plantearse a cualquier nivel del proceso de deliberación. La cuestión es: ¿Tiene la deliberación moral exactamente la forma lógica del análisis geométrico o del tipo de deliberación que acabamos de ilustrar?

##### 5. LA ELECCIÓN COMO DESEO DELIBERADO

En el mismo contexto del libro III de la *Ética a Nicómaco* al que pertenecen las consideraciones metodológicas precedentes, dice Aristóteles que la acción moral es una acción voluntaria —esto es, que tiene su principio en el agente— orientada a un fin —el bien práctico— y basada en una buena elección (προαίρεσις), que él define como un deseo deliberado (βουλευτική ὄρεξις) (cf. III, 5, 1112 b 30-1113 a 14). Aristóteles dice también ahí que “la voluntad tiene por objeto el fin” (III, 6, 1113 a 15), en tanto que es objeto de deliberación y de elección “lo que respecta a los fines (τὰ πρὸς τὰ τέλη)” (cf. III, 5, 1112 b 33; 1113 b 4). Lo que respecta a los fines es diversamente caracterizado: el cómo (πῶς) y el a través de qué (διὰ τίνοος) (1112 b 15); los instrumentos (τὰ ὄργανα), el uso de los mismos (ἢ χρεῖα αὐτῶν), el mediante qué (δι’ οὗ) (1112 b 29-30). Todas esas diferentes caracterizaciones de ‘lo que respecta a los fines’ suelen englobarse habitualmente bajo el rubro de ‘los medios’. En el ejemplo anterior, la acción [B] es deliberada y elegida como un medio para la acción [A]; y ésta, a su vez, lo es como un medio para alcanzar el objetivo propuesto. Decir que [A] y [B] se consideran medios, equivale a introducir criterios de racionalidad instrumental en los procesos de deliberación conducentes a descubrirlos. Así, [B] se elige por considerarlo el modo más eficaz de alcanzar [A], o, como dice Aristóteles, el modo más fácil y mejor (ῥᾶστα καὶ κάλλιστα) de obtener lo que se desea.

¿Vale esto igualmente para el caso de la deliberación moral? ¿La racionalidad involucrada en la deliberación moral es la racionalidad instrumental, es decir, una racionalidad que afecta sólo a los medios y evalúa éstos conforme a criterios de utilidad (eficacia, rentabilidad, menor coste, etc.)? Una observación importante de Aristóteles a tener en cuenta, de cara a responder a estas cuestiones, es la siguiente: “Siendo objeto de la voluntad el fin, y de la deliberación y la elección lo que respecta al fin, las acciones acerca de esto serán conformes con la elección y voluntarias. Y a ello se refiere también el ejercicio de las virtudes” (III, 7, 1113 b 3-6). En el ámbito de la moralidad, el fin dado —aquello que se supone que queremos lograr— es el bien supremo del hombre. Esto, de por sí, marca ya una diferencia en relación con otros ámbitos de actuación. Allí donde el fin es arbitrario (por ejemplo, hacerse rico rápidamente), no hay ningún fundamento racional que lo sustente, y su elección depende del solo deseo, el cual puede ser irracional (por ejemplo, puede referirse a algo imposible: III, 4, 1111 b 22). En cambio, realizar la obra específica del hombre —entendida como “la actividad del alma según la razón” (I, 7, 1098 a 7-8)— es algo constitutivo del bien supremo del hombre. Por tanto, querer ese fin no es algo arbitrario, sino fundado, entre otras cosas, en la elección racional de lo que conviene al hombre *según su naturaleza*. Hay un orden natural al que la voluntad debe ajustarse, y el conocimiento racional de ese orden es una precondition para una voluntad buena (la que quiere tal fin) o mala (la que no lo quiere).

Pero aún hay que destacar otra diferencia, que afecta a los medios. Dice Aristóteles que a las acciones conducentes a lograr el bien del hombre —“se refiere el ejercicio de las virtudes” (III, 7, 1113 b 6). Cuando se trata, como en este caso, del bien del

hombre, las virtudes en liza son las virtudes morales. La cuestión es: ¿Pueden considerarse las acciones virtuosas como medios instrumentales en relación con el bien del hombre? Veamos por qué no: La relación entre ser una buena persona y obrar virtuosamente en una situación determinada, no es la misma que existe entre hacerse millonario rápidamente y acciones del tipo [A], [B] y [C]. Una diferencia relevante es que se puede lograr [B], por ejemplo, sin lograr [A] (o sea, [B] puede fracasar en cuanto medio de [A]), mientras que no es posible obrar virtuosamente en cada situación y fracasar en el intento de ser una buena persona. Esto último no es posible, por la sencilla razón de que obrar virtuosamente no es un medio para ser una buena persona, sino aquello precisamente en que consiste ser una buena persona. No se puede, pues, lograr lo primero y fracasar en lo segundo. Ahora bien, si la conexión entre obrar virtuosamente y ser una buena persona es constitutiva, y no instrumental, entonces la deliberación acerca de 'lo que respecta a los fines', cuando el fin es el bien del hombre, no es una deliberación sobre los medios, sino sobre *lo concerniente al fin* mismo.<sup>17</sup> El objeto de la deliberación moral es especificar en cada caso lo relativo al fin del hombre, esto es, dilucidar y decidir en qué consiste aquí y ahora ser una buena persona.

Esta interpretación del objeto de la deliberación moral concuerda con una interesante observación del libro VI, donde Aristóteles, tras afirmar que "el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena", añade: "y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga" (VI, 2, 1139 a 23-25). ¿Cómo explicar esta identidad entre entendimiento y deseo —que Aristóteles enfatiza hasta el punto de caracterizar la elección (προαίρεσις) como entendimiento deseante (ὄρεκτικὸς νοῦς) o deseo inteligente (ὄρεξις διανοητικὴ) (VI, 2, 1139 b 4-5)—,<sup>18</sup> si el entendimiento juzga acerca de los medios y el deseo tiene por objeto el fin? Algunos comentaristas han señalado que el modo de salvar la aparente incongruencia entre lo que aquí se dice y la tesis defendida en el libro III (según la cual la deliberación no versa sobre los fines, sino sobre los medios), consiste en interpretar VI, 2 en el sentido siguiente: la deliberación tiene por objeto hallar los medios, pero se trata de los medios apropiados para perseguir cierto fin; es el deseo el que tiene por objeto el fin, pero éste no es querido sino cuando el entendimiento reconoce mediante la deliberación que ciertos medios, que están efectivamente al alcance del sujeto, son adecuados para conseguir aquel fin. Así, el medio calculado por el entendimiento es siempre un medio para conseguir un fin perseguido por el deseo, y el fin deseado es siempre un fin conseguible con ciertos medios deliberados. "En este sentido, es una y la misma cosa la que el deseo persigue y el cálculo determina: el medio para el fin o —lo que es lo mismo— el fin mediante ciertos medios".<sup>19</sup>

Sin embargo, es discutible que una interpretación así logre el propósito buscado, pues la tesis de la dualidad de objetos —el fin, del deseo; los medios, de la deliberación— resulta incompatible con la exigencia aristotélica de que, en la elección, el

<sup>17</sup> Para una justificación de esta exégesis, cf. David Wiggins, "Deliberation and Practical Reason", *Proceedings of Aristotelian Society*, 76 (1975-76), pp. 29-51. En este artículo Wiggins opone argumentos sólidos a cierta lectura del libro III de la *Ética a Nicómaco* que interpreta la deliberación como un razonamiento práctico que afecta sólo a los medios.

<sup>18</sup> Repárese en lo lejos que se halla esta concepción de la subjetividad de una concepción atomista, como la de Hume (donde el deseo establece el fin, y el entendimiento los medios) o incluso la de Kant (para quien la razón práctica que establece la ley moral es pura, es decir, incontaminada de todo deseo o inclinación, perteneciendo aquélla a la esfera de lo inteligible y ésta a la de lo sensible).

<sup>19</sup> Marcello Zanatta, *Comentario a Aristóteles, Ética Nicomachea*, Milano, Rizzoli, 1986, vol. II, pp. 900-901.

deseo recto y la deliberación verdadera recaigan sobre *lo mismo*. ¿Hay, entonces, contradicción entre el libro III y el libro VI? No necesariamente. Creemos que es posible armonizar lo que se dice en ambos lugares si, como hemos apuntado, la expresión 'lo que respecta a los fines' del libro III se entiende, referida a la deliberación moral, no en el sentido de 'los medios', sino en el de 'lo concerniente al fin'.<sup>20</sup> De acuerdo con esta lectura, puede explicarse la exigencia de que la deliberación y el deseo coincidan en la buena elección, pues ambos tienen el mismo objeto, a saber: la especificación de aquello que concierne al fin *por cuanto lo realiza*. La tesis de VI, 2 es que la elección de una acción sólo es buena cuando la voluntad de alcanzar el bien del ser humano —ser una buena persona— resulta indiscernible de la determinación racional de cómo comportarse aquí y ahora

Lo importante es que la conexión entre ser una buena persona y obrar bien no es una conexión externa y contingente, como la que existe en el ámbito de la producción, donde el fin de la actividad —la obra— es externa a la actividad misma, sino el tipo de conexión que conviene a la praxis, donde el fin es inmanente a la propia acción. El propio Aristóteles afirma que "la buena acción misma es un fin (ἔστι γὰρ αὐτῇ ἡ εὐπραξία τέλος)" (VI, 5, 1140 b 7). Si tenemos en cuenta que sólo se delibera sobre lo que "tiene un fin, consistente en un bien práctico (πρακτὸν ἀγαθόν)" (VI, 8, 1141 b 11-12), resultará obvio, entonces, que la deliberación moral concierne al fin, dado que éste no es otro que el obrar bien. En consecuencia, podemos decir que la elección, si está bien hecha, no recae sobre una acción en cuanto medio para lograr un fin ajeno a ella, sino en una acción que, siendo buena, es en sí misma querida y deliberada. La acción buena particular que constituye el objeto de la elección —del deseo deliberado—, es una especificación del bien general del hombre, no como un medio lo es de un fin, sino a la manera como una instancia particular lo es de un concepto, a saber: como encarnación suya.

## 6. EL HOMBRE PRUDENTE

Una conclusión que se desprende de lo anterior es que la deliberación práctica no es una operación consistente en comparar diferentes términos, medirlos con un mismo patrón y evaluarlos en función de criterios instrumentales. Dicho brevemente, la deliberación moral no es un cálculo. Se parece a un cálculo, por cuanto consiste en determinar algo intermedio entre dos extremos. Pero, ni ese medio es commensurable con los extremos —es decir, tiene un valor fijo y exacto con respecto a ellos—,<sup>21</sup> ni la regla

<sup>20</sup> Damos a esta expresión el sentido filosófico, acuñado por Wiggins, de 'lo constituyente del fin', habida cuenta de que la presencia de un constituyente del fin es siempre lógicamente relevante para el fin (cf. D. Wiggins, *op. cit.*, p. 33).

<sup>21</sup> Así como no hay una medida común al lado y a la diagonal de un cuadrado equilátero, así tampoco la hay entre el medio y los extremos. Ser cobarde es huir por temor de todo y no oponer resistencia a nada; ser temerario, por el contrario, es no temer a nada y lanzarse a todo (cf. II, 2, 1104 a 19-21). Con respecto a estos extremos, podría caracterizarse la valentía diciendo que consiste en huir de unas cosas, pero no de otras, y lanzarse a unas cosas, pero no a otras. Pero esta caracterización, que trata de hacer commensurable la valentía con sus extremos, es de todo punto insuficiente e incluso inexacta, pues alguien podría satisfacerla y no ser valiente. En efecto, ser valiente depende de *qué* se huya y a *qué* se lance uno. Por tanto, el medio en que consiste la virtud se relaciona con sus extremos viciosos como lo *determinado* con lo *indeterminado* —a eso apunta la observación aristotélica de que hay muchas maneras de no acertar, pero sólo una de acertar (cf. II, 6, 1106 b 28-29)—, y la relación entre lo determinado y lo indeterminado es incommensurable.

correcta para determinarlo es un patrón rígido y general. No hay, pues, un método de deliberación correcta. Aristóteles confía ésta a la prudencia (cf. VI, 8, 1141 b 10), pero deja claro que “la prudencia es una virtud, y no una técnica” (VI, 5, 1140 b 24).

La función de la prudencia, en relación con obrar bien o ser virtuoso, es clara: prudencia (φρόνησις) es aquella disposición que permite al agente juzgar rectamente que es obrar bien en cada situación: “Parece propio del hombre prudente el poder deliberar bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud o para la fuerza, sino para vivir bien en general” (VI, 5, 1140 a 24-27). El prudente es el buen deliberador acerca de lo bueno y lo malo para el hombre. Aplacémos, de momento, la cuestión de en qué consiste la deliberación moral del prudente, para destacar este otro aspecto del texto citado: en la dilucidación ética sobre la naturaleza y función de la prudencia, Aristóteles no parte de la definición de una esencia, sino de un tipo humano que cualquiera sabe reconocer: “En cuanto a la prudencia, podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos prudentes” (VI, 5, 1140 a 23). La consideración empírica del tipo es la vía de acceso a la determinación de la esencia.

Como señala Aubenque, la definición de la prudencia presupone la existencia del hombre prudente, no sólo de hecho, sino también de derecho, pues la existencia del prudente está implicada por la definición general de la virtud: “La virtud es una disposición electiva que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón, y tal como lo determinaría el hombre prudente” (II, 6, 1106 b 35). El único modo de reconocer la razón o proporción correcta (ὁρθὸς λόγος) que determina el término medio en que consiste la virtud, es apelando al juicio del prudente. No hay una ciencia ni una sabiduría de la proporción correcta, de la que el prudente sería intérprete e instrumento. No hay un término medio en sí, o universal, que el prudente conocería. El prudente sabe lo que es bueno para nosotros, y fija a cada uno el justo medio que responde a su situación. Más aún, el prudente no conoce y sigue la regla recta, sino que la es.<sup>22</sup> Él es el portador viviente de la norma. Mientras que la sabiduría, concebida platónicamente, era el reflejo en el alma de un orden trascendente que debía servir de norma para el hombre, la prudencia aristotélica sólo puede remitir a la existencia del prudente como fundamento de todo juicio moral. En lugar de fijar nuestros ojos en las ideas, hemos de atender a los juicios del hombre prudente.<sup>23</sup>

Desde una perspectiva platónica, el criterio del juicio moral correcto es independiente de la existencia del sabio, por lo que el juicio de éste sólo puede valer como vía heurística para acceder a una norma que seguiría valiéndose aunque no existieran el sabio y sus juicios. Por el contrario, en Aristóteles el juicio del prudente es definitorio de la norma. Esto plantea un problema.<sup>24</sup> Si el juicio del prudente es normativo para nosotros, ¿cómo podemos caracterizar al prudente sin referirnos a la bondad de sus juicios? El planteamiento de Aristóteles parece no poder escapar a la circularidad: sa-

<sup>22</sup> Aubenque observa que Tomás de Aquino se desmarca de Aristóteles al identificar la *recta ratio* con la prudencia; pues no es la prudencia, sino el prudente, quien constituye para éste el *ὁρθὸς λόγος* (cf. P. Aubenque, *La prudencia chez Aristote*, p. 41). Aquino hace una interpretación platonizante de Aristóteles.

<sup>23</sup> Antes se ha apuntado que ser virtuoso presupone saber juzgar sobre el bien del hombre en cada situación, y no simplemente imitar al virtuoso o seguir ciegamente sus instrucciones. Esa capacidad de juzgar se adquiere, entre otras cosas, a partir de la comprensión de los juicios que hace el prudente. Y, como los juicios de éste consisten en hacer una interpretación particular de un esquema (τύπος) en función de las circunstancias, la comprensión de los juicios del prudente exige trascender lo que hay de singular en el caso enjuiciado y ver lo que hay de típico en él.

<sup>24</sup> Cf. Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995, pp. 395-396.

bemos que un juicio moral es correcto, porque se ajusta al punto de vista del hombre prudente; y justificamos que el punto de vista del prudente es el criterio de lo moralmente correcto, en virtud de la bondad de los juicios que emite.

¿Hay algún modo de salir de este círculo? Probablemente, no. Pero quizá no sea tan deseable hacerlo como lo sería eludir un vicio lógico. Veamos. Aristóteles llama prudente a quien tiene una perspectiva lo suficientemente amplia sobre la vida buena, como para acertar en qué consiste aquí, ahora y para este agente vivir bien. Esa habilidad se parece a la del navegante que tiene tal experiencia de las vicisitudes del mar, que en cada caso sabe cómo llevar la nave a puerto. Hay, sin embargo, una diferencia que no debemos pasar por alto. Los juicios y decisiones de situación que adopta el marino son correctos o incorrectos en función de su ajuste a un fin especificable *con independencia* de aquellas decisiones y juicios. En cambio, no hay ningún modo de determinar en qué consiste el fin de la vida humana —la vida buena— que no sea relativamente a cada agente particular en situaciones particulares. El fin de la vida humana no existe como el fin de la navegación, esto es, como algo externo a las acciones y decisiones particulares que se adoptan para alcanzar tal fin. La razón de ello es que, como hemos visto, las acciones virtuosas no son medios instrumentales para lograr la vida buena (como lo son las acciones del navegante para llegar a buen puerto), sino plasmaciones o encarnaciones de la vida buena. No hay, pues, una conexión externa (como la que se da entre medios instrumentales y fines) entre los juicios, decisiones y acciones particulares, y la realización o frustración del bien humano general (la vida buena). Al ser constitutivos del concepto de la vida buena los juicios particulares que el prudente emite, la corrección de éstos no es función de un criterio especificable con independencia del contenido de tales juicios.

## 7. LA RECTITUD DE LA DELIBERACIÓN MORAL

Esto último tiene implicaciones relevantes con respecto al tipo de corrección o rectitud (ὀρθότης) que caracteriza a la buena deliberación (cf. VI, 10, 1142 b 27). Una persona desaprensiva puede alcanzar un fin malo mediante hábiles razonamientos, en cuyo caso su deliberación habrá sido en cierto sentido recta, o sea, apta y eficaz para conseguir su propósito. Sin embargo, la corrección de la buena deliberación es, según Aristóteles, de otra naturaleza. Para ser correcta, una deliberación debe, ante todo, proponerse alcanzar un bien (cf. VI, 10, 1142 b 21). Pero no basta con obtener un fin bueno. Hace falta, además, conseguirlo por los medios debidos, y no “mediante un término medio falso; de modo que no será buena deliberación aquella en virtud de la cual se alcanza ciertamente lo que se debe, pero no por donde procede” (VI, 10, 1142 b 23-25). Así pues, la rectitud de la buena deliberación depende de su conformidad, tanto a un fin bueno, como a los medios adecuados para alcanzarlo. Éstos no son neutros en sí mismos; pero se cualifican como correctos en relación con fines buenos. A ello se debe que la buena deliberación no dependa solamente de aquellas disposiciones intelectuales (σύνεσις, γνώμη) que capacitan para razonar bien sobre los asuntos prácticos, sino que presuponga, además, necesariamente la prudencia, pues aquellas disposiciones son sólo discriminativas, mientras que la prudencia orienta al entendimiento en la dirección de un fin bueno, y por ello es normativa (ἐπιτακτική) respecto a cómo usar tales disposiciones intelectuales en relación con dicho fin. En consecuencia, “la buena deliberación consistirá en una rectitud conforme a lo conve-

niente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia" (VI, 10, 1142 b 31-32). Siendo así que la prudencia establece "qué se debe hacer o no" (VI, 11, 1143 a 8), la deliberación sólo será correcta cuando determine su objeto—"lo extremo, lo contingente y la segunda premisa" (VI, 12, 1143 b 2-3)—de conformidad con el bien práctico del hombre. Deliberar bien implica ser prudente, es decir, saber razonar en dirección al bien.

De lo dicho se desprende que un razonamiento práctico es correcto cuando, mediante deliberación, se logra descubrir una premisa menor (aquella que establece qué debe hacer o no un agente en una situación determinada) que resulta adecuada a un bien práctico humano (el fin especificado en la premisa mayor). O dicho de otro modo, el objeto de la deliberación correcta es determinar el bien práctico del ser humano, relativamente a cada individuo y cada circunstancia. Esto significa que la disposición racional del prudente es *particular*, en un doble sentido.

En primer lugar, lo es porque se circunscribe a una región ontológica específica: la del bien *del ser humano*. La prudencia "tiene por objeto lo que es bueno y malo para el hombre" (VI, 5, 1140 b 5), lo que limita su saber a un ámbito restringido, ya que no hay un saber "acerca de lo que es bueno para todos los animales, sino uno diferente para cada uno, lo mismo que no hay una sola medicina para todos" (VI, 7, 1141 a 31-33). Como la excelencia de un saber depende de la de su objeto, y "el hombre no es lo mejor del mundo" (1141 a 21), sino que "hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre" (1141 b 1-2), síguese que la prudencia es superada en excelencia por la sabiduría, que se ocupa de lo que es siempre idéntico e invariable, es decir, de "los objetos más estimados" (1141 a 20).

Pero el saber del prudente no trata, sin más, sobre el bien práctico del hombre en general, sino sobre "lo que es bueno y conveniente para él mismo" (VI, 5, 1140 a 25), esto es, sobre el bien del ser humano *particular*: "Tampoco versa la prudencia exclusivamente sobre lo universal, sino que tiene que conocer también lo particular, porque es práctica, y la acción tiene que ver con lo particular (καθ' ἕκαστα)" (VI, 8, 1141 b 14-15). El prudente es quien sabe dilucidar qué es lo que conviene a agentes individuales en situaciones determinadas. Ello no debe entenderse, sin embargo, como si la prudencia fuese una modalidad de experiencia, que recae sólo sobre casos particulares, sino en el sentido de que es un saber que considera el bien humano absoluto (ἁπλῶς) bajo la perspectiva del agente individual y su circunstancia. Aristóteles ilustra esto con un ejemplo: "Si uno sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, no producirá la salud, sino más bien el que sepa que las carnes de ave son ligeras y sanas. La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos saberes, preferentemente este último. Pero también, por lo que a la prudencia se refiere, debería haber una fundamentación (ἀρχιτεκτονική)" (VI, 8, 1141 b 18-22). Aquí se alude a dos tipos de conocimiento, uno general, que versa sobre la proposición (a) 'las carnes ligeras son digestivas y sanas', y otro particular, que tiene por objeto la proposición (b) 'las carnes de ave son ligeras'. Según Aristóteles, el saber del prudente recae más sobre juicios del tipo (b)<sup>25</sup> que del tipo (a). Quiere eso decir que, quien sólo fuera capaz de formular sobre el bien del hombre juicios del tipo (a), no sería prudente. Pero, inversamente, quien sólo se remitiese a máximas particulares del tipo (b), tampoco pasaría del nivel de la experiencia (ἔμπειρος). Ser prudente

<sup>25</sup> Por ejemplo, consideraciones *esquemáticas* como 'las acciones y pasiones se destruyen por defecto y por exceso', 'la valentía está en un punto intermedio entre la cobardía y la temeridad', etc.

exige ser capaz de formular proposiciones del tipo (b) de una manera ‘arquitectónica’, esto es, en conexión con conocimientos generales sobre el bien absoluto del hombre.

Discernir lo general en lo particular es tarea de la deliberación. Sin perjuicio de su componente discursivo como un proceso de razonamiento que requiere tiempo (cf. VI, 10, 1142 b 3), la deliberación tiene también un componente intuitivo. Esto se debe al carácter práctico de su objeto, pues “las cosas prácticas son últimas (ἔσχατα), y la intuición (νοῦς) tiene por objeto lo último en las dos direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición, no razonamiento” (VI, 12, 1143 a 35-36). Aristóteles parece trazar aquí un paralelismo entre la comprensión intelectual de los primeros principios de una demostración científica, y la comprensión de los principios más inmediatos de la acción: ambos están a un extremo de un proceso de razonamiento —en el primer caso, al comienzo del silogismo demostrativo; en el segundo, al final de la deliberación práctica—. Pero la analogía se extiende también al hecho de que la comprensión de unos y otros, siendo como es intuitiva, se obtiene como resultado de un proceso de indagación —la inducción, en el conocimiento teórico; la deliberación, en el saber práctico— que culmina en sendas intuiciones: en un caso, la de los principios más universales de la ciencia; en el otro, la de las máximas más particulares de la acción moral. Esta diferencia de objeto explica que la intuición relativa a la deliberación práctica sea equiparada por Aristóteles a la sensación; pero, como el objeto del juicio práctico es un particular complejo, la sensación en que culmina la deliberación se asemeja a aquella que recae, no sobre lo propio de cada sentido (colores, sonidos, etc.), sino sobre algo complejo: “La prudencia se refiere a lo más particular, de lo cual no hay ciencia, sino sensación, no la de los propios, sino una semejante a aquella por la cual vemos en los objetos matemáticos el triángulo particular” (VI, 9, 1142 a 24-30).

El carácter complejo del objeto de la deliberación no sólo viene determinado por la diversidad de factores intervinientes —no olvidemos que los asuntos prácticos son particulares y contingentes—, sino también por la dificultad de ponderarlos en relación con el bien del hombre, dado su carácter indefinido (ἄοριστον). Por eso la regla recta del prudente —aquello con que pondera los elementos de la situación con respecto al bien del hombre— es, en realidad, una regla flexible, como la tira metálica que empleaban los arquitectos de Lesbos para medir la curvatura indeterminada de cada columna: “Tratándose de lo indefinido, la regla (κάνων) es también indefinida, como la regla de plomo de los arquitectos lesbios, que se adapta al contorno de la piedra y no es rígida” (V, 10, 1137 b 30-32). Y, como ser prudente requiere adquirir la habilidad de responder con flexibilidad a la complejidad de la situación, sólo se llega a ser prudente mediante un largo proceso de vida y experiencia: “La prudencia tiene por objeto lo particular, con lo que uno llega a familiarizarse por la experiencia, y el joven no es experimentado, pues hace falta tiempo para la experiencia” (VI, 8, 1142 a 15-16). Sólo a lo largo de una vida rica en experiencias se llega a “ver rectamente” (VI, 12, 1143 b 13).



## **Consell de Direcció i Redacció**

Vicent Baggetto i Torres  
Rafael Beneyto Torres  
Josep Lluís Blasco i Estellés  
Pascual Casany i Muñoz  
Adela Cortina Orts  
Antoni Defez i Martín  
Roman de la Calle de la Calle  
Domingo García Marzá  
Vicent Martínez i Guzman  
Fernando Montero Moliner (†)  
Fernando Pérez Herranz  
Eduard Ranch i Sales

## **Secretaria**

Antoni Defez i Martín (València)  
Domingo García Marzá (Castelló)  
Fernando Pérez Herranz (Alacant)

## **Edita**

Enric Casaban i Moya  
SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIA

## **Maqueta**

Antoni Doménech

Els articles publicats en aquest volum  
són propietat dels seus autors

*Falibilismo y formalismo en matemáticas* / 7  
Jesús Alcolea Banegas

*Recursión e iteración: un sistema de programación basado  
en Fortran para construir algoritmos universales* / 31  
E. Casaban

*La identidad de los universales y la modalidad de las leyes* / 43  
Joan Pagès

*Intencionalidad y significado* / 53  
Carlos J. Moya

*La racionalidad de la deliberación moral en Aristóteles* / 77  
Julián Marrades Millet

*De "Kierkegaard. Construcción de lo estético" (1929-1930)  
a "Dialéctica negativa" (1966)*  
*Los orígenes filosóficos de la filosofía de Th. W. Adorno* / 93  
Vicente Gómez

*El pensamiento de Leibniz y la música de J. S. Bach:  
"El arte de la fuga"* / 107  
Francisco Carlos Bueno Camejo y Daniel Basomba García

*Duda y subjetividad en el "Quijote"* / 113  
V. Javier Llop

*El problema de la verdad en la estética contemporánea* / 129  
Vicent Agut i Martínez