

Universidad Panamericana
Dirección de Sistema Bibliotecario

Tesis Digitales - Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

Queda **prohibida la reproducción total o parcial** de este trabajo, por cualquier medio o procedimiento, sin la autorización expresa y por escrito del autor. Cualquier uso no autorizado será sancionado conforme a la Ley Federal del Derecho de Autor.

El uso de esta obra podrá ser utilizado únicamente con fines **académicos e informativos** y deberá citar la fuente dónde la obtuvo mencionando el autor o autores.



Biblioteca

Campus CDMX

FIL
DOWN

1

1

A



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA

BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD
PANAMERICANA

PRUDENCIA Y ACCION PRACTICA
EN ARISTOTELES

TESIS PROFESIONAL

Q U E P R E S E N T A :

MARIA TERESITA PAVIA LOPEZ

PARA OBTENER EL GRADO DE:

DOCTORADO EN FILOSOFIA

DIRECTORA DE TESIS: DRA. VIRGINIA ASPE ARMELLA

MEXICO, D. F.

ABRIL DE 1999

T
FIL
1999
P38p

CLASIF. _____
ADQUIS. 068357
FECHA. 18/07/00
COSTO. _____



* 0 6 8 3 5 7 *

A la memoria de mi padre Abel Pavia Araujo,

de mis hijos Sergio Raúl y Teresita,

y de Elsa, la eterna sonrisa.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a mi amiga la Dra. Virginia Aspe, quien con paciencia y entusiasmo dirigió el presente trabajo. A mi querido maestro de Ética el Dr. Jorge Morán por quien me inicié en la lectura de la *Ética a Nicómaco*.

A la Dra. Hortensia Cuéllar por su incansable motivación a lo largo de mis estudios doctorales y a la Dra. Rocío Mier y Terán, así como al Consejo Técnico de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana por su apoyo durante tantos años.

Al Dr. Héctor Zagal por enviarme material para esta investigación. A mis queridos maestros de Filosofía por su ejemplo y amor a la Verdad.

Al Ingeniero Sergio Sarmiento por su ayuda incondicional en la lectura, revisión y auxilio en las traducciones.

A mi esposo el Dr. Sergio M. Sarmiento y a mis hijos José Miguel y Pedro David por su generosidad y su amor.

A mi madre Teresa López Gallo por su ayuda y su alegría.

INDICE

PRUDENCIA Y ACCIÓN PRÁCTICA EN ARISTÓTELES

Abreviaturas	3
Cronología	4
El <i>Corpus Aristotelicum</i>	5
Introducción	12
Cap. I La esencia de la virtud	23
a) El fin de la Ética: la felicidad	27
b) La felicidad como vida virtuosa	43
c) Placer y virtud	51
d) La Ética como ciencia práctica y la educación	58
e) Causa de la virtud	69
f) Naturaleza de la virtud moral	79
g) La cuestión del medio	86
h) De lo voluntario e involuntario	93
Cap. II Las virtudes intelectuales	103
a) La ciencia	107
b) El arte	123
c) El <i>Nous</i>	134
d) La sabiduría	143
Cap. III La Prudencia	154
a) Definición y objeto de la prudencia	154
b) Características de la prudencia	156

c) Prudencia y virtudes morales	168
d) Prudencia y ciencia	186
e) Prudencia y arte	189
f) Prudencia y <i>nous</i>	195
g) Prudencia y sabiduría	200
h) Virtudes anexas a la prudencia	204
i) Prudencia y política	210
j) La <i>sindéresis</i>	214
Conclusiones	231
Bibliografía	242

ABREVIATURAS

<i>Metaf.</i>	<i>Metafísica</i>
<i>Et. Nic.</i>	<i>Ética a Nicómaco</i>
<i>E. E.</i>	<i>Ética a Eudemo</i>
<i>Top.</i>	<i>Tópicos</i>
<i>Ac. al.</i>	<i>Acerca del alma</i>
<i>Categ.</i>	<i>Categorías</i>
<i>An. Pr.</i>	<i>Primeros Analíticos</i>
<i>An. Post.</i>	<i>Segundos Analíticos</i>
<i>Poet.</i>	<i>Poética</i>
<i>Com. Et. Nic.</i>	<i>Comentario a la Ética Nicomaquea</i>
<i>Sum. Theol.</i>	<i>Suma Teológica</i>

NOTAS

Los textos de Aristóteles y de la Suma Teológica se citan según las siguientes traducciones:

Ética a Nicómaco. Trad. Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 1983. Registro las citas con la numeración de Bekker.

Ética Eudemia. Trad. Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 1994.

En el resto de las obras de Aristóteles sigo la edición española de Editorial Gredos.

En la *Suma Teológica* sigo la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos.

CRONOLOGÍA.

- 384 Nace Aristóteles en Estagira, Macedonia
- 367 Ingreso de Aristóteles en la Academia
- 348 Muere Platón. Aristóteles abandona Atenas
- 347 Estancia en Assos con Jenócrates, Erasto y Corisco
- Amistad con Hermias. Matrimonio con Pythias
- 344 Estancia en Mitilene con Jenócrates y Teofrasto
- 342 Estancia en Pella - Mieza. Educación de Alejandro
- 336 Alejandro sube al trono
- 335 Segunda estancia en Atenas. Funda el Liceo
- 323 Muere Alejandro. Estancia en Calcis
- 322 Muere Aristóteles

EL CORPUS ARISTOTELICUM

I TRATADOS DE LÓGICA. **

1) CATEGORÍAS. (15 capítulos)

I al III Introducción.

IV al IX Trata las categorías.

X al XV Analiza los post-predicamentos.

2) PERI HERMENEIAS. (14 capítulos)

I Lenguaje y pensamiento

II al IV Elementos de la proposición.

V al VII Formas proposicionales.

VIII y IX Proposiciones.

X Oposición.

XI Interrogación.

XII al XIV Proposiciones.

3) PRIMEROS ANALÍTICOS. (Libro I: 46 cap.; Libro II: 27 cap.) Silogismo especulativo.

4) ANALÍTICOS POSTERIORES. (Libro I: 34 cap. Libro II: 19 cap.) Silogismo Demostrativo.

5) TÓPICOS. (VIII Libros) Razón Práctica. Silogismo probable o dialéctico (ética, economía, política).

6) **REFUTACIONES SOFÍSTICAS** (34 capítulos). Razón Práctica. "Teoría del error"

II **TRATADOS POIÉTICOS.** **

1) **RETÓRICA.** Razón Práctica.

2) **POÉTICA.** Razón práctica. Artes liberales y mecánicas

III **FILOSOFÍA PRIMERA.** (XIV libros) **METAFÍSICA.** **

Libro I Experiencia, ciencia, sabiduría.

Libro II Historia. Estudio de las causas y principios.

Libro III Aporías.

Libro IV Libro del Principio de no contradicción.

Libro V Terminología.

Libro VI De los sentidos del ser.

Libro VII Tratado de la substancia.

Libro VIII Tratado de la substancia.

Libro IX Tratado de la substancia.

Libro X De lo uno y lo múltiple. Contrarios.

Libro XI Resumen de contrarios.

Libro XII Del primer motor inmóvil.

Libro XIII Teoría de los números y de las ideas.

Libro XIV Resumen.

IV **FILOSOFÍA PRÁCTICA.** **

1) **ETICA EUDEMIA.** (VIII libros)

2) **ETICA NICOMAQUEA.** (X libros)

Libro I (13 cap.) Del bien humano en general

Libro II (9 cap.) De la virtud en general

Libro III (12 cap.) De la fortaleza y la templanza

Libro IV (9 cap.) De las virtudes morales en particular

Libro V (11 cap.) De la justicia

Libro VI (13 cap.) **De las virtudes intelectuales**

Libro VII (14 cap.) De la continencia e incontinencia

Libro VIII (14 cap.) De la amistad

Libro IX (12 Cap.) De la amistad

Libro X (9 cap.) **De la felicidad**

3) GRAN MORAL. (II libros)

4) POLÍTICA. (VIII Libros)

5) CONSTITUCIÓN DE ATENAS.

V **FILOSOFÍA Y CIENCIA DE LA NATURALEZA.** **

1) FÍSICA.

2) DEL CIELO.

3) DE LA GENERACIÓN Y LA CORRUPCIÓN.

4) DE LOS METEOROS O METEOROLOGÍA.

5) *HISTORIA ANIMALIUM.*

6) *DE PARTIBUS ANIMALIUM.*

7) *DE GENERATIONE ANIMALIUM.*

8) *DE INCESSU ANIMALIUM.*

VI **PSICOLOGÍA**

1) **DEL ALMA. (3 libros)**

2) **PARVA NATURALIA:**

Del sentido y la sensación.

De la memoria y la reminiscencia.

Del sueño.

Del insomnio

De lo largo y lo breve de la vida.

De la vida y la muerte: De la juventud y la senectud.

De la respiración.

OBRAS PERDIDAS *

Eudemo

Sobre la Justicia

Político

Sofista

Menéxeno

Symposion

Grylos

Protréptico

Sobre la Filosofía

Nerinthos

Eroticus

Sobre el Bien

Sobre la Riqueza

Sobre la oración

Sobre el Buen Nacimiento

Sobre la Educación

Sobre el Placer

Alejandro, o sobre la Colonización.

Sobre el reino

Retórica o Theodectes

Colección de Artes Retóricas

Disecciones

Sobre las Ideas

Costumbres de los Bárbaros

Juicios de las Ciudades

Enseñanzas

Victorias Dionisiacas

Lista de los Vencedores en los Juegos Píticos

Problemas Homéricos

Sobre los Poetas

Sobre los Pitagóricos
Sobre las Crecidas del Nilo

OBRAS DUDOSAS

De las virtudes y los Vicios
Rethorica ad Alexandrum
Oeconómica
Physiognomonica
De mineralibus auscultationibus
De Spiritu
De Meliso, Xenophane et Gorgia
De Plantis
Problemata
De coloribus
De Audibilibus
Mechanica
De lineis insecabilibus
Del Universo a Alejandro
Ventorum situs et nomina
Del Mundo

* Escritos exotéricos: Estaban destinados al público en general; son los textos editados por Aristóteles, cuidados literariamente, aunque no son libros sistemáticos; fueron conocidos por los antiguos y al transcurrir de los siglos fueron cayendo en el olvido.

** Escritos esotéricos, acromáticos o de madurez, tienen un estilo seco, lacónico, son una especie de resúmenes personales o notas de clase para explicar sus lecciones. Fueron los textos ordenados por Andrónico de Rodas (40 - 20 a.C.) que conocemos actualmente, podría afirmarse que son el punto de partida del aristotelismo.

El *Corpus Aristotelicum* manifiesta su genialidad. Sólo lo verdadero es capaz de perdurar al paso del tiempo.

INTRODUCCIÓN

El interés por el tema de las **virtudes intelectuales** surge de la experiencia docente: no puede soslayarse la cuestión de la virtud en un curso de ética.

Sócrates fue sin duda, quien inicia en el ámbito filosófico, la reflexión ética y antropológica con la pregunta ¿qué es mejor, padecer la injusticia o cometerla?

Una pregunta radical que encierra la problemática de la virtud.

¿Qué es la virtud?, ¿es algo innato?, ¿se enseña?, ¿se adquiere?, ¿existe una idea perfecta de virtud de la cual participan los hombres virtuosos?, ¿qué tipos de virtudes existen?, ¿con base en qué se clasifican o se distinguen?, ¿cuál es la importancia de la virtud en la vida humana?

Y ¿quién mejor que Aristóteles para abordar el tema? La **Ética Nicomaquea** es ante todo un tratado de la virtud. En ella expone aporías, analiza las teorías que le precedieron, define conceptos, ejemplifica, sintetiza aspectos metafísicos o antropológicos, explica su teoría de la μέσση , y fundamenta la clasificación de las virtudes. "El aristotelismo es *filosóficamente* el más potente de los modos premodernos de pensamiento moral" (1)

¿Platón?

(1) MACINTYRE, ALASDAIR, *Tras la virtud*. Barcelona: Grijalbo, 1987. pág. 152

La problemática contemporánea de la "pérdida de los valores" plantea nuevos retos que afrontar de cara al siglo XXI, pero estoy convencida que no es un planteamiento adecuado el hablar de valores, más bien considero que la solución se encuentra en el retorno a las virtudes. El sueño Nietzscheano de la *transmutación de valores* es hoy una realidad que sólo podremos impugnar a través de la virtud.

La virtud entendida como excelencia humana (*areté*) hace al hombre entre otras cosas, fuerte, templado, justo y prudente. Desgraciadamente, el hombre hoy ha perdido la brújula, porque ha perdido la prudencia.

El análisis filosófico de las virtudes ha dado como resultado grandes tratados desde Aristóteles hasta nuestros días. La amplitud del tema y la profundidad que encierra hace ardua la tarea, no obstante, pretendo en este trabajo circunscribirme al tema de las virtudes intelectuales, analizando especialmente la prudencia como la virtud fundamental que nos permite discernir sobre lo particular y contingente, que por ser tal, nunca se presenta de la misma manera pero que guía nuestro camino a seguir en cada momento.

Nada hay tan contingente q no tenga algo de necesario

Fundada en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, me propongo analizar el papel que juegan las virtudes intelectuales en la acción humana, para de esta manera, recuperar la noción de virtud y obtener una mejor comprensión de la vida virtuosa, de su naturaleza espiritual, así como de su verdadera entidad referida al fin último.

VOL. en Arist. : NO clara

La Ética trata de la virtud y de los actos de la voluntad. Considero que se ha comprendido, estudiado y desarrollado el tema de la virtud sólo en su dimensión moral, y que se ha minimizado o desconocido el papel de las virtudes intelectuales en la acción humana, de ahí que en el capítulo I me adentro en el conocimiento de la esencia de la virtud, analizando la naturaleza de la virtud moral e intelectual, así como de sus coincidencias y discrepancias, para poder ubicar las cinco virtudes intelectuales, no sólo como aquellas que perfeccionan la inteligencia, sino además para descubrir su importancia en la realidad cotidiana (habitual).

En el segundo capítulo trataré las virtudes intelectuales, (exceptuando la prudencia) en el mismo orden tratado por Aristóteles en el libro VI de la Ética a Nicómaco: la ciencia, el arte, la sabiduría y la intuición.

Debido a que mi interés fundamental es el estudio de la prudencia, no la trato en el capítulo anterior, le dedico el capítulo III puesto que es una virtud compleja: por un lado es intelectual y, por otro lado, no pueden entenderse y mucho menos realizarse las virtudes morales sin la prudencia. Además, se le considera como una "virtud rectora del ámbito práctico", puesto que se refiere a lo contingente. Ese saber actuar en cada momento nunca es el mismo, nunca es igual...¿cómo puede un hábito dirigir la acción moral siendo distinta en cada ocasión?, ¿qué es lo que ocurre en mí, que cada acción es nueva y a la vez mejorada o empeorada por mis actos anteriores?

¿Práctico-moral = a "contingente"...
NO ES SUFICIENTE (DEBER SER, NORMATIVIDAD) ?

NO HAY CIENCIA DE LO PARTICULAR...

La acción moral tampoco puede entenderse sin la sindéresis, la cual parece que no es una virtud, aunque al mismo tiempo es el primer principio de conocimiento moral. Pero, ¿existe?, ¿es una noción o una realidad?, ¿es un descubrimiento aristotélico o tomista?, ¿cuál es su relación con la prudencia?, ¿es hábito o no? y, si lo es, ¿por qué no es virtud intelectual?...

La importancia de la figura de Aristóteles en el pensamiento occidental es enorme. De ahí que grandes estudiosos y eruditos a partir del siglo XIX, tanto filósofos como filólogos, tales como Bekker, Brandis, Rose, Bonnitz, Didot, Zeller, Taylor, Ross, Nuyens, Mansion, Owen, Moraux, Jaeger, Gigon, Aubenque, Düring, entre otros hayan traducido, comentado, interpretado y analizado las obras del estagirita.

La personalidad de Aristóteles es polifacética, seguramente su genialidad, su gran capacidad dialéctica e incluso su misma nacionalidad le propiciaron grandes enemigos. Siempre fue meteco en Atenas, capital cultural de la época.

Permaneció 20 años en la Academia y a la muerte de Platón inicia una serie de viajes por Asia menor, época en la cual fue maestro de Alejandro Magno durante 7 años, hasta que éste sube al trono en el año 336.

A los 49 años regresa a Atenas y funda el Liceo, permanece ahí 13 años, hasta la muerte de Alejandro en el 323 y debido a las

hostilidades contra los macedonios viaja a Calcis donde vive solitariamente y muere un año más tarde.

Tuvo dos grandes discípulos Teofrasto, que funda el peripato y Eudemo de Rodas; y pocos amigos, Jenócrates, Hermias, Erasto, Corisco.

Debido a que mi interés consiste en dilucidar el tema de las virtudes intelectuales y en especial de la prudencia, no está por demás revisar el hecho de que han surgido grandes polémicas en torno a la autenticidad de sus 3 obras éticas: la *Ética nicomaquea*, la *Ética eudemia* y la *Gran Ética*.

1) Respecto de la *Gran Ética* o *Magna Moralia* para Jaeger es sólo una compilación realizada por algún peripatético (1). Düring acepta la autenticidad aristotélica, debido a que las tres éticas tienen un sumario común, el mismo contenido doctrinal, las mismas preguntas y las mismas respuestas, de alguna manera Aristóteles investigó lo mismo en distintas épocas. "Los Magna Moralia son un curso de la época temprana en la Academia, redactado por Aristóteles mismo y acomodado a un auditorio joven." (2) Para Suzanne Mansion la autenticidad de esta obra tiene pocos defensores actualmente. (3)

(1) Cfr. JAEGER, *Aristóteles*. México: FCE, 1946. pág. 262.

(2) Cfr. DÜRING, *Aristóteles*. México: UNAM, 1990. pág. 687.

(3) MANSION, SUZANNE, Le plaisir et la peine matière de l'agir moral chez Aristote. *Etudes aristoteliciennes*. Recueil d'article. Louvain-la Neuve. Edition de l'Institut supérieur de philosophie, 1984. Pág. 447.

2) En relación a los títulos de las otras dos se supuso que Aristóteles las había dedicado a su padre o a su hijo, la *Nicomaquea* y a su discípulo la *Eudemia*. Jaeger lo desmiente argumentando que no eran obras para publicar, sino apuntes de clase. Pero además, no existía en tiempos de Aristóteles la costumbre de dedicar las obras. En realidad parece que los adjetivos no son sino los nombres de sus editores, a saber: su hijo Nicómaco y su discípulo Eudemo. (1)

?

3) En cuanto a la cronología se cree que la *Eudemia* es anterior a la *Nicomaquea*, ya que se ven en ella ciertos tintes platónicos; no obstante existen tres libros comunes a ambas (V, VI y VII de la *Ética Nicomaquea* corresponden a IV, V y VI de la *Ética Eudemia*) de lo cual surge el problema de saber si dichos libros fueron escritos para la *Eudemia* o la *Nicomaquea*. Düring y Dirlmeier aceptan que fueron escritos para la *Nicomaquea*, e incluso podría ser "que estos libros sean a su vez una nueva versión y reelaboración de los libros correspondientes de la *Ética Eudemia*. (2)

Otra hipótesis seguida por Düring, Mansion y Gautier-Jolif plantea que los libros V al VII de la *Ética Nicomaquea* sean una nueva versión y reelaboración de los libros correspondientes de la *Ética Eudemia*, es decir que Aristóteles sometió estos libros a un proceso de reelaboración.

(1) Cfr. JAEGER. *Aristóteles*. México: FCE, 1946. p.p. 264 -265.

(2) Cfr. ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. Introducción de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 1994. pág. XII

El maestro Gómez Robledo propone algo muy distinto: "en lugar de hablar de tres libros comunes a ambas Éticas, mediante la consabida importación de *Ética nicomaquea* a *Ética eudemia*, reconocer simplemente que hay un vacío en la *Ética eudemia*, del libro III al VII." (1)

Apoya su tesis en el hecho de que con la presentación actual de estos libros se da una contradicción en el concepto de *phrónesis*.

4) Nunca se dudó de la autenticidad de la *Ética nicomaquea*, pues se reconoció en ella, una calidad superior, construcción más acabada, estilo más claro y de mayor madurez.

5) "Lo más probable es que Aristóteles manejara conjuntamente en cierta época sus papeles de filosofía moral que hoy conocemos como versión eudemia y como versión nicomaquea...y que, con todos ellos en la mano, no desarrollase ya más en la versión posterior temas que habían alcanzado su expresión completa en la anterior." (2)

Ackrill afirma que en el método de la *Ética nicomaquea* se pueden distinguir 3 etapas: establecer el *phainomena* (en este contexto se refiere a las opiniones de la gente); formular las

(1) Cfr. ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. Introducción de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 1994. pág. XIII

(2) Cfr. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. Introducción de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 1994. pág. XXXVIII

dificultades y resolverlas sin violentar el *phainomena*.

En cuanto a la estructura de la obra señala:

- Libro I: La *eudaimonia* como actividad del alma de acuerdo a la virtud.
- Libros II al V: Las virtudes morales.
- Libro VI: Las virtudes intelectuales.
- Libro VII (1-10): Discusión sobre la *akrasia* o incontinencia.
- Libro VII (11-14): Examen del placer
- Libros VIII-IX: Tratado de la amistad.
- Libro X (1- 5): Segunda discusión sobre el placer.
- Libro X (6- 9): Regreso al tema de la felicidad humana (superioridad de la vida contemplativa sobre la vida práctica). (1)

Para Düring el método puede resumirse en tres estadios:

I Presenta el material de hechos accesibles a él:

- * Exposición histórica de sus antecesores.
- * A veces presenta los hechos con análisis semánticos.
- * Expone su pensamiento objetivamente.
- * Siempre se basa en la experiencia.

II Discute e investiga la cuestión:

- * Busca el fin y lo encuentra con el esquema de las 4 causas.

(1) Cfr. ACRILL, J.L., "Aristotle's Ethics." *Lectons from philosophers*. Edited by Mary Wornock. London: Faber & Faber, 1973. Pp. 15-18.

- * Cierra la anterior para exponer su teoría.

III Síntesis:

- * Define primero provisionalmente y después definitivamente.
- * Verificación: comprueba la concordancia de su resultado con hechos de experiencia universalmente reconocidos.

"El lado fuerte de su exposición se halla siempre en la discusión de los problemas; el débil, en la búsqueda de definiciones; lo más interesante en él, en general, no es lo que dice, a saber, sus resultados, sino cómo lo dice y cómo plantea las cuestiones." (1)

En efecto, tal vez ningún filósofo ha logrado planteamientos tan profundos y radicales como el estagirita, pensemos por ejemplo en el libro III de la *Metafísica*, e incluso la misma *Ética nicomaquea*.

Santo Tomás en el *Proemio a la Metafísica*, en la última parte, en el No. 2 refiriéndose a la perfección de esta ciencia, habla del método y afirma: "metafísica, porque estudia al ente y aquellas cosas que le siguen. Estas cosas metafísicas se estudian con un método analítico, como quien procede de lo más común a lo menos común." (2) Considero que esta afirmación respecto del método, puede extenderse en general a todo el *corpus*.

(1) Cfr. DÜRING, *Aristóteles*. México: UNAM, 1990. pp.50 -51.

(2) Cfr. DE AQUINO, TOMÁS, "Proemio a la Metafísica." Traducción y Ed. Jorge Morán. *Tópicos* Vol. II, 1992. No. 2. pág. 186.

De cualquier forma, es evidente la riqueza de la *Ética Nicomaquea* que ha despertado un vivo interés a lo largo de tantos siglos.

"La *Ética a Nicómaco* -dedicada al hijo de Aristóteles, Nicómaco, según Porfirio; compilada por él, dicen otros- es el conjunto más brillante de apuntes jamás escrito; y precisamente porque son apuntes, con todas las desventajas de comprensión irregular, reiteraciones, referencias incompletas, de vez en cuando nos parece escuchar el tono de voz en que Aristóteles hablaba. Es magistral y es único; pero es también una voz que quiere ser más que meramente la del propio Aristóteles. "¿Qué debemos decir nosotros de tal y tal tema?" es la pregunta que se hace continuamente, y no, "¿qué digo?". ¿Quién es este "nosotros" en cuyo nombre escribe? Aristóteles no piensa que está inventando una interpretación de las virtudes, sino que está expresando la interpretación implícita en el pensamiento, lenguaje y acción de un ateniense educado. Busca ser la voz racional de los mejores ciudadanos de la mejor ciudad-estado; él mantiene que la ciudad-estado es la única forma política en que las virtudes de la vida humana pueden ser auténtica y plenamente mostradas." (1)

Gigon al comparar la *Ética* aristotélica de otras concepciones éticas de la antigüedad afirma que "Aristóteles desarrolla un

(1) Cfr. MACINTYRE, ALASDAIR, *Tras la virtud*. Barcelona: Grijalbo, 1987. Pág. 187.

concepto de virtud cuidadosamente diferenciado y psicológicamente fundamentado". (1)

A lo largo del presente estudio sigo el método de la Dra. Labrada en su exposición acerca de "Cómo hacer una tesis doctoral" presentada en la Universidad Panamericana en marzo de 98.

Las traducciones del inglés, francés e italiano son mías. Cuando los textos son relevantes me permito citarlos en su idioma original a pié de página.

De igual manera algunos textos aristotélicos son citados en griego para enfatizar el término usado por el filósofo alrededor del cual suele haber discrepancias de traducción

Agradezco a la Dra. Aspe por facilitarme los textos de Zeller a quien sigo especialmente por su profundidad en ciertos temas v. gr. la esencia de la virtud, la virtud y el placer.

→ NO hay ninguna referencia a la EE ni a la GE

(1) Cfr. GIGON, OLOF, *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*. Buenos Aires, Compañía general fabril editora, 1962. Pág. 246

CAPITULO I

LA ESENCIA DE LA VIRTUD

El objetivo del presente capítulo es conocer cuál es la esencia de la virtud para Aristóteles. La manualística se refiere a la ética aristotélica como eudemonista. El término εὐδαιμονία significa dichoso, feliz, floreciente, próspero. ¿Por qué se relaciona la acción moral con la felicidad?, ¿qué tiene que ver la felicidad con el bien?, ¿se identifican?, ¿son equivalentes?, ¿cuál es el medio?, ¿cuál es el fin?, ¿en dónde encaja la virtud en relación con la acción?, ¿son términos distintos?, ¿qué tipos de virtudes existen?, ¿existe una multiplicidad de bienes?, ¿se relacionan?, ¿son jerárquicos?, ¿existe un fin último?... A todo esto responde el Estagirita en sus obras éticas.

Su punto de partida es el concepto de bien. Bien, fin y felicidad están íntimamente relacionados en la *Ética Nicomaquea*. "Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección, parecen tender a algún bien" (1). Con estas palabras inicia Aristóteles la *Ética Nicomaquea*. En la primera sentencia nos da a conocer su propósito, que inmediatamente explica a través de una definición: "...y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran." (2) Todas las

(1) *Et. Nic.*, I-1 1094a 1-2.

(2) *Et. Nic.*, I-1 1094a 3-4.

cosas tienden al bien. (1)

Pero si hay distintas cosas, hay distintos bienes y fines, por eso Aristóteles especifica distintos momentos de la razón para conocer los fines: "Cierta diferencia, con todo, es patente en los fines de las artes y ciencias, algunos consisten en simples acciones, en tanto que otras veces, además de la acción queda un producto". (2)

Las diversas acciones, artes y ciencias tienen distintos fines. Estos fines son jerárquicos, poseen una relación de subordinación que implica un orden de lo inferior a lo superior. Se dirigen a una primera instancia por la que todos los demás bienes tienen su sentido. Es en orden al fin superior por lo que se persiguen los demás.

Existe una pluralidad de fines que el hombre debe conocer para poder elegir lo más conveniente.

Surge aquí un primer problema, que consiste en saber si hay un fin de nuestros actos querido por sí mismo y los demás por él, cuál puede ser ese fin supremo y a qué ciencia le competiría estudiarlo.

Si es un bien soberano entonces será estudiado por una ciencia

(1) Para Macintyre "Cada actividad, cada investigación, cada práctica apunta a algo bueno; por "el bien" o "lo bueno" queremos decir aquello a lo que el ser humano característicamente tiende... Los seres humanos, como los miembros de todas las demás especies, tienen una naturaleza específica; y esa naturaleza es la que tiene ciertos propósitos y fines a través de los cuales tienden hacia un *telos* específico. El bien se define en términos de sus características específicas." Cfr. MACINTYRE, ALASDAIR, *Tras la virtud*. Barcelona: Grijalbo, 1987. Pág. 187.

(2) *Et. Nic.*, I-1 1094a 5.

soberana, que debe ser arquitectónica, puesto que pondrá los cimientos de la acción moral. Dicha ciencia parece ser la política. (1)

"Desde el momento que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla sobre lo que debe hacerse y lo que debe evitarse, el fin que le es propio abraza los de todas las otras ciencias, al punto de ser por excelencia el bien humano" (2)

El estagirita hace entonces una digresión referente al **modo** de llevar a cabo este estudio, dividiéndolo en dos partes: Por parte del que enseña y por parte del que aprende.

I **Por parte del que enseña:** Explica las dificultades a que nos enfrentamos. Ante todo manifestar claramente la materia que trata, a saber: la ciencia política, cuyo objeto consiste en lo bueno y lo justo; no obstante, estos conceptos no son precisos. Es más, respecto a ellos no sólo hay diversidad, sino incluso incertidumbre: "... Hemos de

(1) Gauthier y Jolif sostienen que Aristóteles distingue la política como ciencia universal de la política como práctica corriente: "au plan de la science universelle se tient la "politique" *architectonique* qu'est la *nomothétique*, dont le rôle est de fixer les normes générales de l'action et le fin à atteindre; au plan de la pratique courante se tiennent la politique au sens usuel du mot, dont l'objet est le gouvernement de la famille et la sagesse pratique, dont l'objet est le gouvernement de soi-même. Il n'est pas douteux que, dans le cadre de cette division du savoir pratique, c'est à la "politique" *architectonique*, c'est-à-dire à la *nomothétique*, qu'Aristote entend identifier la moral (cfr. VII 12, 1152b 1-3)". En Zeller *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico* II Vol. VI Tomo III pág. 3

(2) *Et. Nic.*, I-2 1094b 5-9.

contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aún con cierta tosquedad. Disertando sobre lo que acontece en la mayoría de los casos, y sirviéndonos de tales hechos como de premisas, conformémonos con llegar a conclusiones del mismo género." (1)

II **Por parte del que aprende:** "Con la misma disposición es menester que el estudiante de esta ciencia reciba todas y cada una de nuestras proposiciones." (2) tomando en cuenta que se alcanzará la precisión correspondiente a la naturaleza del asunto, y no una precisión matemática.

Por otro lado, sólo podrá juzgar convenientemente esta materia quien posea al menos una cultura general. Los jóvenes no son oyentes idóneos a causa de su falta de experiencia o bien porque se dejan llevar por sus pasiones.

¿Quién puede aprovechar entonces este saber? Sólo los hombres que ordenan sus deseos y sus acciones por la razón, así como aquellos que hayan sido educados en sus hábitos morales. (3)

(1) *Et. Nic.*, I-3 1094b 19-22.

(2) *Et. Nic.*, I-3 1094b 23-25.

(3) Esta última frase plantea la cuestión muy debatida acerca de si la virtud es innata o se puede enseñar. Aunque posteriormente volveré sobre el asunto al tratar las virtudes intelectuales, es indispensable mencionar que para Aristóteles la educación juega un papel importante, ya que para que el hombre alcance su fin, lo cual se logra a través de las virtudes, el hombre no debe guiarse por sus instintos, sino seguir a la razón, y esto se logra sólo a través del cultivo de los hábitos.

Una vez ubicada la ciencia que estudia el bien soberano y de establecer los principios metodológicos se analiza la felicidad.

Política

a) El fin de la ~~Ética~~: la felicidad.

Puesto que todas las cosas tienden al bien y respecto a la pregunta de si hay un fin de nuestros actos querido por sí mismo, la respuesta es casi unánime: dicho fin consiste en la **felicidad** (εὐδαιμονία), que la mayoría de los hombres concibe como vivir bien y obrar bien. Sin embargo, no hay acuerdo entre el vulgo y los doctos respecto a cuál sea su esencia.

Existen, pues, diversas opiniones acerca de la esencia de la felicidad. Para unos será el placer, para otros la riqueza, el honor, la salud; algunos, como los platónicos, consideran que, además de ciertos bienes particulares, existe un bien en sí, que será la causa de los demás bienes. Por ende, resultará indispensable analizar los argumentos.

Lo primero que sale al paso en este análisis es una doble cuestión metodológica, a saber: a) ¿qué hay que analizar? y b) ¿cómo hay que analizar?; es decir, con qué orden, puesto que los razonamientos serán diferentes si se parte de los principios o si se llega a ellos. (1)

(1) Cfr. ZAGAL ARREGUÍN, H., *Los límites de la argumentación ética en Aristóteles.*, México: Cruz, 1996. Allí el autor señala la problemática de la Ética en estos órdenes. El libro *Inducción y ciencia en Aristóteles* del mismo autor hace un análisis del tema.

Es ya conocido el método utilizado por Aristóteles para resolver problemas o aporías: partir de lo más evidente para nosotros y dirigirnos a lo menos evidente. "Pues es conveniente avanzar hacia lo más fácil de conocer, ya que el aprender se realiza, para todos, pasando por las cosas menos cognoscibles por naturaleza a las que son más cognoscibles. Y así como en las acciones, partiendo de las cosas buenas para cada uno, hay que hacer que las cosas universalmente buenas sean buenas para cada uno, así también es necesario, partiendo de las cosas más conocidas para uno mismo, hacer que las cosas cognoscibles por naturaleza sean cognoscibles para uno mismo". (1)

Resultaría inútil examinar todas las opiniones; basta con responder a las que preponderan o que sean razonables. (2)

En el capítulo V del libro I de la *Ética Nicomaquea*, el Estagirita distingue tres tipos de vida: la del vulgo, la política y la contemplativa. (3)

Placer

En la primera, los hombres identifican el bien con el placer "La mayoría de los hombres muestran tener decididamente alma de

(1) *Metaf.*, VII-4 1029b 1-10.

(2) Cfr. *Tóp.*, I 100b 20-25. Aristóteles lo especifica, respecto del razonamiento dialéctico "...es dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles... son cosas plausibles las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados."

(3) Cfr. *Et. Nic.*, I-5 1095b 15-17.

esclavos al elegir una vida de bestias". (1) Es obvio que la voluptuosidad no puede ser el bien supremo, puesto que no es autosuficiente.

Algunos "espíritus selectos" u "hombres de acción" conciben la felicidad como el honor, y aunque éste pudiera parecer el fin de la vida política, resulta que el honor es finalmente un bien superficial, y que la virtud es un bien superior a la honra. Por consiguiente, el verdadero bien debe cumplir dos condiciones: que sea algo propio y difícil de arrancar de su sujeto. (2)

Retomando el concepto de multiplicidad de fines, notamos que no todos pueden ser finales. Es más, debe haber un solo fin final, puesto que ése será el bien supremo, apetecible por sí mismo y los demás por él. Este fin será la felicidad, porque se basta a sí misma, es más deseable que todos los bienes, es algo final y autosuficiente, además de ser el fin de cuanto hacemos. (3)

Hasta aquí sólo se ha reiterado que el fin último es la felicidad, pero desconocemos en qué consiste. Por lo cual resulta indispensable investigar si hay un acto propio del hombre para comprender la esencia de la felicidad.

(1) *Et. Nic.*, I-5 1095b 18-20.

(2) Cfr. *Et. Nic.*, I-5 1095b 22-25.

(3) Cfr. *Et. Nic.*, I-7 1097b 1-20.

Ni lo vegetativo ni lo sensitivo puede ser lo propio del hombre porque es algo común con las plantas y animales; de donde concluimos que lo propio del hombre se encuentra en la racionalidad.

Si los actos propios del hombre consisten en acciones adecuadas a su razón, "se sigue que el **bien humano resulta ser una actividad del alma** según su perfección; y si hay varias perfecciones, según la mejor y **más perfecta**, y todo esto, además, en una **vida completa**."

(1)

Hasta este punto Aristóteles establece tres condiciones para la felicidad: una actividad del alma, según la perfección más alta y en una vida completa.

A este respecto la lección X del comentario de Tomás de Aquino a la *Ética a Nicómaco* es absolutamente enriquecedor, y aunque es muy extenso me permito transcribirlo por ser esencial para el punto que trato: "Después de la vida nutritiva y sensitiva no nos queda sino la vida que es operativa de acuerdo a la razón, que es la vida propia del hombre. Pues el hombre toma su especie de esto que es lo racional. Pero *lo racional* es doble: por una parte, *participadamente*, vale decir en cuanto es persuadido y regulado por la razón. Por otra parte, *esencialmente*, vale decir que tiene de sí mismo el razonar y el entender. Y esta parte es la que se llama principalmente racional. Porque lo que es por sí siempre es principal con respecto a lo que es

(1) *Et. Nic.*, I-7 1098a 15-20.

por otro. Por tanto, porque la felicidad es principalísimamente el bien del hombre, en consecuencia, consiste más en lo que es esencialmente racional que en lo que es racional por participación. Por tanto, puede decirse que la felicidad consiste principalmente más en la vida contemplativa que en la activa, y consiste más en el acto de la razón o del intelecto que en el acto del apetito regulado por la razón." (1)

PROBL. DE LA VOLUNTAD = ¿racional por "participación" ?

Toda nuestra acción la hacemos racionalmente, desde la alimentación hasta el goce estético, sin embargo, hay una jerarquía de orden en donde lo inferior se subordina a lo superior, por lo cual se desprende que la felicidad radicará en lo esencialmente racional. *¿VOL?*

"... la actividad propia del hombre es una operación del alma que es según la razón o que no es sin la razón... se sigue que el obrar bien de acuerdo con la razón es propio del hombre bueno, y hacer esto del mejor modo será propio del óptimo, vale decir, del hombre feliz. Lo cual pertenece a la razón de virtud, a saber, que quien la posee obre bien de acuerdo a ella... La felicidad no es sólo un bien del hombre, sino el mejor." (2)

Es obvia la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida práctica. Podemos preguntarnos ¿quién es realmente el hombre feliz? parece que el hombre sabio.

VOL. AMOR ?

(1) *Com. Eth. Nic.*, I lect.10, 129.

(2) *Com. Eth. Nic.*, I lect.10, 129.

"... se requiere también para la felicidad la continuidad y la perpetuidad,... Pero como el ser es apetecible por sí mismo, en consecuencia, como el animal que mediante el sentido aprehende el ser que es *ahora*, apetece *ahora* ser, así también el hombre que mediante el intelecto aprehende el ser absolutamente, aparece también ser absolutamente y siempre y no sólo como *ahora*. Y por eso a la razón de **felicidad perfecta pertenece la continuidad y la perpetuidad**, lo cual, sin embargo, no sucede en la presente vida. De ahí que en esta no puede existir la felicidad perfecta. Sin embargo, corresponde que la felicidad, en la medida de lo posible en la presente vida, sea para la vida perfecta, es decir, **por toda la vida del hombre**. Pues así como una sola golondrina no demuestra que sea primavera, ni lo demuestra un día templado, así tampoco una sola operación realizada hace el hombre feliz; sino que es feliz cuando continúa realizando operaciones buenas a lo largo de toda su vida." (1)

PERO ARIST. HABLA DE F EN ESTA VIDA, NO EN LA "OTRA"

Sólo por la perpetuidad y continuidad de los actos virtuosos es que el hombre llega a ser feliz, hasta donde puede serlo en esta vida.

En sentido estricto la actividad humana consiste en la acción virtuosa, pero como hay muchas actividades de este género, entonces la más alta actividad será la más perfecta y a ésta corresponde la teoría o contemplación. Es más la teoría es *praxis* perfecta puesto que el fin está en la propia actividad, es decir, tiene su objeto y su fin en sí

(1) *Com. Eth. Nic.*, I lect.10, 129.

mismo. Sin embargo, esto no excluye a la virtud moral, podríamos afirmar que ésta es un "segundo" elemento esencial de la felicidad, ya que no constituye una felicidad pasajera, sino que por el contrario, se ordena y facilita la adquisición de hábitos superiores, en realidad existe una íntima correlación entre las virtudes morales y las intelectuales.

PERO LAS MORALES NO DAN LA F ÓPTIMA, SON INCAPACES → TIENEN DEFECTOS Q ARIST. MISMO COMENTA

Existen distintos tipos de bienes: "Los bienes han sido distribuidos en tres clases: los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, y de éstos a los del alma solemos llamar bienes con máxima propiedad y plenamente. Mas como nosotros hacemos consistir la felicidad en las acciones y operaciones del alma, nuestra definición resulta válida..." (1)

Estos principios son aceptados por los filósofos, por la creencia popular de que la felicidad es una especie de vida dichosa y conducta recta, y por aquellos que identifican la felicidad con la virtud.

Por consiguiente, la felicidad es lo mejor y lo más bello y deleitoso, pero exige además bienes exteriores: para que ésta se logre es indispensable "...un suplemento de prosperidad..." (2)

Surge aquí una posible objeción, ya que, podría implicarse que para Aristóteles el hombre pobre que no posee este "suplemento de

(1) *Et. Nic.*, I-8. 1098b 10-15.

(2) *Et. Nic.*, I-8 1099b 6.

prosperidad" no puede ser feliz e incluso cabe preguntar si puede ser virtuoso.

Es necesario distinguir la felicidad de la buena fortuna. Los dones de la buena fortuna como la belleza, la paternidad, la riqueza, la salud, son adecuados para la vida humana; siempre y cuando no se persigan en sí y por sí mismos, es decir, sólo son medios para alcanzar algo más perfecto. (1)

No obstante, el hombre virtuoso es un hombre recto que sabrá dirigirse moralmente aún en la desventura, en la miseria o en la enfermedad, precisamente por ser virtuoso.

Aristóteles añade: " Es imposible, en efecto, o por lo menos difícil, que haga bellas acciones el que esté desprovisto de *recursos*. Hay muchos actos que se ejecutan, como por medio de instrumentos, por los amigos, la riqueza y la influencia política. Y hay bienes de los cuales quienes están privados ven dilucidarse su dicha, como son, por ejemplo, el nacimiento ilustre, la descendencia feliz y la hermosura. No sería precisamente feliz quien tuviese un aspecto repugnante, o fuese de linaje vil, o solitario y sin hijos; y menos aún aquel cuyos hijos o amigos fuesen del todo perversos, o que siendo buenos viniesen a

(1) Cfr. MANSION, SUZANNE, *Le plaisir et la peine, matière de l'agir moral selon Aristote. Etudes Aristoteliciennes*. Louvain-La Neuve. Editions de L' Institut Supérieur de Philosophie, 1984. Hace una diferencia entre bienes en sí o naturales y razón formal de bien en la virtud.

fallecer. Por tanto, como hemos dicho, la felicidad parece exigir un suplemento de prosperidad tal como el que queda descrito". (1)

Regresando a la objeción de si el hombre pobre puede ser feliz o virtuoso, debe tomarse en cuenta la amplitud del término *recursos*, que puede aplicarse tanto al dinero como a otros factores (educación, amistades, etc.). Ciertamente el hombre pobre no puede ser magnánimo, simplemente porque carece de recursos, pero eso no quita que pueda ser por ejemplo, justo o valiente. Pero si un hombre carece de educación o amigos difícilmente puede ser feliz.

Surge entonces una nueva aporía: si la felicidad es aprendida o se adquiere por costumbre, o por don divino o por la fortuna. A lo cual responde que aunque no es un don divino, se tiene por algo divino y bienaventurado; tampoco se adquiere por azar, ya que algunas veces somos felices y otras infelices.

La felicidad es, pues, "cierta especie de **actividad** del alma conforme a la virtud". (2) Si la felicidad es actividad habrá que preguntarse ¿qué tipo de actividad?

El término griego ἐνέργεια-ας significa energía, actividad, eficacia; fuerza, poder. (3) En Aristóteles este concepto significa acto, actividad

(1) *Et. Nic.*, I - 8 1099a 30; 1099 b 1-8.

(2) *Et. Nic.*, I - 9 1099b 25. εἴρεται γὰρ ψυχῆς ἐνέργεια [κατ' ἀρετὴν] ποιὰ τις

(3) Diccionario griego VOX. *¿pág.?*

y aunque no lo define en el famoso libro V de la *Metafísica*, lo trata en el libro IX en donde lo plantea como análogo (1) y en el libro *Acerca del alma* lo utiliza constantemente (2).

Düring relaciona la actividad con el *τέλος* "Su ética está totalmente dentro de la esfera de su filosofía del *telos*. Para Aristóteles *telos* significa que todo tiende hacia su perfección; ni "objetivo", ni "finalidad" reflejan el pleno sentido del término, pues el *telos* incluye también el proceso, por el cual algo alcanza su forma perfecta... Todo se desarrolla en dirección hacia un punto de culminación. Trasladado esto al alma, significa que su **actividad** tiene un grado supremo; éste es su *telos*. Un *telos* universal lo hay solamente para la naturaleza como un todo. Si nuestro *telos* es el bien, tiene que ser el bien para nosotros los hombres." (3)

De igual manera, Ross afirma que la "ética de Aristóteles es netamente teleológica; la moralidad consiste a sus ojos en hacer ciertas acciones no porque ellas nos parezcan correctas en sí mismas, sino porque las reconocemos capaces de dirigirnos a lo que es el bien para el hombre". (4)

(1) Cfr. *Metaf.*, IX - 6 1048b 5 λέγεται δὲ ἐνεργεία οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον.

(2) En el libro II menciona ἐνέργεια 29 veces y en el libro III 35.

(3) Cfr. DÜRING, *Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 673.

(4) ROSS, *Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 269.

SOLO LA ACTIV. RACIONAL → ¿SÓLO INTELLECTO?

Zeller interpreta la necesidad de referirse a la actividad que le es propia como hombre como a aquello en lo que radica la verdadera esencia humana. (1) La felicidad del hombre consiste en la actividad virtuosa, pero como hay muchas actividades de este género, entonces será la más perfecta de éstas, y esto es el pensamiento. La virtud es la actividad de la razón porque lo dirige rectamente. (2)

Sólo la actividad de la razón puede corresponder perfectamente a la naturaleza humana, sólo ella puede darle satisfacciones ilimitadas. Pero a ella "sigue" la actividad moral, la cual representa -como se mencionó anteriormente-, el "segundo" elemento esencial de la felicidad. La virtud ética es considerada un bien profundamente humano. Ambas son partes constitutivas, esenciales e indispensables de la felicidad. Todo lo cual queda enlazado por la prudencia que es virtud intelectual y condición de las virtudes morales.

De donde se deduce que la política también parece ser la ciencia suprema de Aristóteles, aunque no sea ciencia especulativa como la Metafísica, sino práctica. *NO "PARECE", SINO q ES*

(1) Cfr. ZELLER, E., y MONDOLFO, R., *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*. Parte II Vol. VI Aristotele. Tomo III pág. 8 y ss.

La felicità dell'uomo consistera invece nella sua attività, e più precisamente in quella attività che gli è propria in quanto uomo. Ma che attività è questa? Non quella attività vitale che è propria di tutti gli esseri, anche delle piante, non l'attività sensibile, che è propria anche degli animali, ma solo l'attività della ragione. L'attività de la ragione, purché sia diretta rettamente, si chiama virtù.

(2) Desde ahora podemos inferir el importante papel que juegan las virtudes intelectuales, a causa del predominio de la vida contemplativa.

La felicidad es, pues, "cierta especie de actividad del alma conforme a la virtud; mientras que los demás bienes unos están necesariamente comprendidos en la felicidad, al paso que otros son por su naturaleza auxiliares y útiles por modo instrumental. Y todo esto está de acuerdo con lo que dijimos al principio, cuando asentamos que el fin de la política es el bien supremo; ahora bien, la política pone su mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de tal condición que sean buenos y obradores de buenas acciones." (1) *

NO SON 2, SINO UNA : POLÍTICA (Cf. GE)

Ética y Política están íntimamente relacionadas. La Ética trata de la conducta individual, mientras que la Política se orienta a la vida social. Macintyre lo plantea en estos términos: la "interrelación de las virtudes explica por qué no nos suministran un número de criterios definidos con qué juzgar la bondad de un individuo en particular, sino más bien una medida compleja. La aplicación de esa medida en una comunidad cuyo fin compartido es la realización del bien humano presupone por descontado un margen amplio de acuerdo en esa comunidad acerca de los bienes y de las virtudes, y este acuerdo hace posible la clase de vínculo entre los ciudadanos que, según Aristóteles, constituyen la *polis*. Ese vínculo es el vínculo de la amistad, y la amistad es ella misma una virtud. El tipo de amistad que contempla Aristóteles es el que conlleva una idea común del bien y su persecución." (2)

(1) *Et. Nic.*, I-9 1099b 25-30.

(2) Cfr. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*. Op. Cit. Pág. 196.

Hay una analogía armónica entre los bienes del individuo y los de la vida de la *polis*; una virtud los engarza, la amistad:

"... amistad es lo que todos comparten en el proyecto común de crear y sostener la vida de la ciudad, acuerdo incorporado con el círculo inmediato de amistades de cada individuo en particular." (1)

Y lo prueba añadiendo: "... una ciudad fundada en la justicia y en la amistad sólo puede ser el mejor tipo de ciudad si capacita a sus ciudadanos para disfrutar de la vida de la contemplación metafísica."
(2)

La solución ya ha sido planteada de alguna manera al afirmar que **es una actividad del alma conforme a la virtud** que requiere de una vida perfecta y una vida completa. (3) Pero entonces podría objetarse que sólo con la muerte se alcanza la felicidad, lo cual implicaría algunos otros problemas anejos de menor importancia, v. gr. las desventuras a los descendientes.

Partiendo del concepto de bien al cual todo tiende, sabemos que el hombre busca la felicidad como fin último y que por consiguiente es feliz quien alcanza tres condiciones:

(1) Cfr. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*. Op. Cit. Pág. 197.

(2) MACINTYRE, A., *Tras la virtud*. Op. Cit. Pág. 200.

(3) Cfr. *Et. Nic.*, I-9 1099b 25-30.

- * si obra conforme a la virtud perfecta
- * si está provisto de bienes exteriores
- * durante una vida completa

quien posea estas características será feliz hasta donde pueden serlo los hombres.

El siguiente problema a analizar es "Si la felicidad está entre las cosas que se alaban o entre las que se veneran". (1)

Se alaba la virtud en relación con sus obras, puesto que hace al hombre virtuoso capaz de bellas acciones, por lo cual reitera que la felicidad **es principio** (2), y pertenece a las cosas "venerables y perfectas".

La felicidad no es principio del ser, del conocer, ni del movimiento. Es principio en sentido extrínseco, pero no como actividad, puesto que no es praxis, el hombre debe alcanzar el Sumo Bien en el tiempo y por ende el Bien es lo que es fin último objetivo, de manera que la felicidad es extrínseca en el sentido de causa final.

(1) *Et. Nic.*, I-12 1101b 6-8.

(2) *Metaf.*, V-1 1013a. Aristóteles explica los distintos sentidos del concepto de principio. "Así, pues, a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce. Y de éstos, unos son intrínsecos y otros extrínsecos. Por eso es principio la naturaleza, el elemento, la inteligencia, el designio, la substancia y la causa final, pues el principio del conocimiento y del movimiento de muchas cosas es lo Bueno y lo Bello."

Al respecto comenta Santo Tomás que en las cosas operables o apetecibles el "fin tiene razón de principio": "La felicidad es el principio de todos los bienes humanos, porque por ella todos los hombres hacen todo lo que hacen. Pero el fin en las cosas operables y apetecibles tiene razón de principio, porque del fin se toma la razón de las cosas que son para el fin. De lo cual se desprende que la felicidad es cierto bien digno de honor." (1)

Puede concluirse que si la virtud es una actividad del alma, de igual manera lo es la felicidad. Por ello se concibe como principio de todos los bienes humanos. Si conozco la esencia de la virtud, conoceré la esencia de la felicidad. Surge entonces un binomio inseparable Felicidad-Virtud. "Siendo la felicidad una actividad del alma conforme a la virtud perfecta, consideremos ahora la naturaleza de la virtud, pues quizá de este modo podremos percibir mejor la de la felicidad" (2)

El objeto de este capítulo es el de considerar la **naturaleza de la virtud**, ya que este nos conducirá a un mejor conocimiento de la felicidad. El capítulo XIII del libro primero es clave, porque aquí inicia Aristóteles el planteamiento de la esencia de la virtud.

Sabemos que la Política, como ciencia arquitectónica está en

(1) *Com. Et. Nic.*, I lect. 18-223.

(2) *Et. Nic.*, I-13 1102a 4-6.

NO SON 2, SINO UNA = POLITICA.

íntima relación con la Ética, de manera que resulta lógico que el "hombre de Estado" para llevar a cabo su tarea de formar hombres de bien y obedientes a las leyes debe ocuparse de la virtud.

La ciencia a la que atañe el estudio del fin último de los actos humanos es la Política. De ello se desprende que resultará indispensable al político conocer **algunas** cosas acerca del alma, a saber: aquellas que se relacionen con la virtud y los actos humanos, sin que su conocimiento sea exhaustivo.

Al final del *Proemio a la Política*, Tomás de Aquino reafirma la relación entre la Ética [?] y la Política. "Por lo tanto, si la ciencia más importante es la que estudia lo más noble y más perfecto es necesario que la Política sea, entre las ciencias prácticas la más importante y la que dirige a las demás, en la medida en que estudia el último y perfecto bien para el hombre. Por este motivo Aristóteles dice al final del libro X de la Ética que la filosofía se perfecciona con la Política, en tanto que la filosofía trata de las cosas humanas." (1)

Al respecto puede concluirse que la virtud propiamente dicha no se refiere al cuerpo, aunque éste sí tiene una cierta excelencia o *areté*, como podría serlo el vigor, la fuerza, la agilidad, etc. "Por virtud humana entendemos no la del cuerpo, sino la del alma, y por felicidad una actividad del alma." (2)

(1) DE AQUINO, TOMÁS, "Proemio a la Política." Traducción y Ed. Jorge Morán, *Tópicos*. Vol II, 1992. No. 3. pág.136.

(2) *Et. Nic.*, I-13 1102a 15-18.

b) La felicidad como vida virtuosa.

Si investigamos la virtud humana debemos referirnos directamente al alma. Aristóteles menciona la división del alma y va a utilizarla como punto de partida para el conocimiento indispensable que debe tener el político en relación con las virtudes, para el cumplimiento de su fin.

En su genial obra *Acerca del alma* define el filósofo al alma como: "entelequia primera de un cuerpo natural organizado..." (1) es decir, el alma como forma del cuerpo, que al unirse con la materia, constituye un ente vivo. También lo define como "aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente". (2) En esta definición se explicita nuestra capacidad racional, como un elemento esencial que nos distingue del resto de los seres vivos.

No me detendré a analizar estas definiciones; sólo las menciono, ya que nos sirven para ubicarnos en las distinciones que hace el estagirita acerca de los seres vivos, así como las facultades que les son inherentes: "sin que se dé la facultad nutritiva no se da, desde luego, la sensitiva,... Además, entre los animales dotados de sensibilidad unos tienen movimiento local y otros no lo tienen. Muy pocos poseen, en fin, razonamiento y pensamiento discursivo. Entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen razonamiento poseen

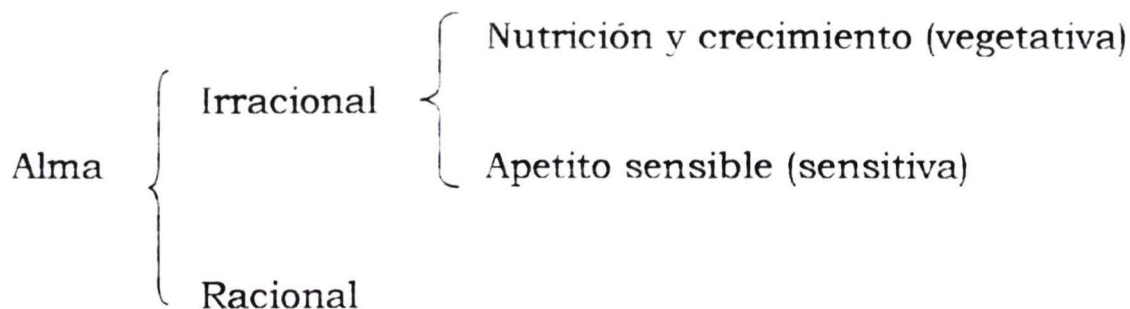
(1) *Ac. al.*, II-1 412b.

(2) *Ac. al.*, II-2 413b.

también las demás facultades..." (1)

Establece como parte del alma sensitiva la existencia del apetito:
 "En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino también la sensitiva. Por otra parte, al darse la sensitiva se da también en ellos la desiderativa. En efecto: el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseo; ahora bien, todos los animales poseen una al menos de las sensaciones, el tacto, y el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor -lo placentero y lo doloroso-, luego si se dan estos procesos se da también el apetito, ya que éste no es sino el deseo de lo placentero." (2)

Por consiguiente, el alma se divide según el siguiente cuadro: (3)



(1) *Ac. al.*, II-3 415a Aquí vemos como distingue tres especies de alma: vegetativa, sensitiva y racional, así como algunas facultades que las distinguen: la nutrición, la capacidad locomotiva (que no todos los animales poseen, como por ejemplo, los corales) y la racionalidad.

(2) *Ac. al.*, II- 3 414b 1-7 El hecho de la existencia de los apetitos es esencial no sólo como una tendencia, sino también por su relación con el placer y el dolor, con lo agradable y lo desagradable. El tema del placer será abordado más adelante, por ser fundamental para comprender el tema de la virtud.

(3) *Com. Et. Nic.*, I-19 229.

La nutrición y el crecimiento no plantean ningún problema. El alma vegetativa es común a todos los vivientes en su nivel de vida más simple. (1) Los animales se nutren y crecen gracias a ella. Debido a que la vida es automovimiento en todo ser vivo lo primero es nutrirse y crecer.

Los animales poseen alma sensitiva, (2) es su primera característica, se dirigen hacia el objeto que apetecen y al igual que la anterior es irracional y por ende, instintiva. No obstante, en el hombre el apetito sensible aunque es irracional, **participa** de lo racional de alguna manera. Para ilustrar esto, Aristóteles lo ejemplifica a través de la virtud de la continencia: en el hombre continente domina la razón; en el incontinente sus deseos son contrarios a la razón.

"Queda de manifiesto, por tanto, que es doble a su vez la parte irracional del alma: de un lado la vegetativa, que en manera alguna comulga con la razón; del otro la concupiscible y en general la desiderativa, que participa de la razón en cierta medida, en cuanto la obedece y se somete a su imperio." (3)

(1) Cfr. *Ac. al.*, II-2 413a 25-28 "De ahí que opinemos también que todas las plantas viven. Salta a la vista, en efecto, que poseen en sí mismas la potencia y principio, en cuya virtud crecen y menguan ..."

(2) Cfr. *Ac. al.*, II-2 413b "... El vivir, por tanto, pertenece a los vivientes en virtud de este principio, mientras que el animal lo es primeramente en virtud de la sensación: de ahí que a aquellos seres que ni se mueven ni cambian de lugar, pero poseen sensación, los llamamos animales y no simplemente vivientes."

(3) *Et. Nic.*, I-13 1102b 30-33. El hombre tiene cierto grado de control voluntario -y por consiguiente racional- de algunas funciones vegetativas (v. gr. respiración o latido cardíaco), sin embargo, para que esto suceda tiene que mediar

La parte irracional que se refiere a las funciones vegetativas (nutrición y crecimiento) no participan esencialmente de la razón, es decir, no son dirigidas por ella. Mientras que el apetito sensible "participa" de alguna manera de la razón.

El ejemplo de la continencia resulta muy ilustrativo, puesto que manifiesta la capacidad del hombre para autocontrolarse, cosa que no sucede en el animal: éste actúa simplemente guiado por sus instintos; en el hombre, empero, su apetito sensible está revestido de racionalidad. (1)

Incluso el apetito sensible puede dirigirse a algo contrario que la razón juzgue como bueno. En el caso del hombre incontinente, no es capaz de seguir el juicio de la razón, ésta es vencida por el instinto; por el contrario, el hombre continente no es esclavo de su instinto, sino que la razón lo guía, lo dirige en su apetencia.

Por consiguiente, una de las partes del alma irracional "el" apetito- puede **dejarse persuadir** por la parte racional; esto se demuestra por la existencia de las amonestaciones, exhortaciones, consejos, etc. Por ello, las argumentaciones de la ética para persuadir

¿Y LA VOL.?

de una manera o de otra el apetito concupiscible o desiderativo. Por ejemplo, alguien puede mediante un esfuerzo muscular sostenido aumentar su transpiración, pero primero tiene que desear hacerlo; o bien, el hombre puede desear hacer una huelga de hambre pero no puede dejar de sentir hambre.

(1) ZAGAL ARREGUIN, H., *Los límites de la argumentación ética en Aristóteles*. Op. Cit., 1996 p.p. 91 y ss. El autor desarrolla ampliamente este tema.

al bien, son frecuentemente doxásticas y acuden al sentimiento, en cambio, las argumentaciones de la parte racional, es decir, aquella que se refiere a las virtudes intelectuales y a los fines de la voluntad son necesarias.

Puesto que lo vegetativo se refiere a la nutrición y al crecimiento, queda claro que para el estagirita no está sujeto al imperio de la razón, mientras que la otra parte del alma irracional puede "**dejarse persuadir**" por la razón.

Sin embargo cabe preguntar ¿ese dirigirse por la razón es algo intrínseco al hombre y por lo tanto natural, o es extrínseco?

Si fuera intrínseco, entonces todos los hombres seríamos naturalmente virtuosos, o por lo menos continentales, y la experiencia demuestra que esto no es así. Por consiguiente, es claro que viene de fuera: los sabios aconsejan, los amigos exhortan, las autoridades persuaden... de manera que esto influye en el hombre, para no dejarse guiar sólo por sus pasiones.

Lo racional por tanto será doble: lo **esencialmente racional** (el intelecto, la razón) y lo irracional que participa de lo racional, pues es apta para seguir su *consejo*; podríamos decir que es **racional por participación**.

¿VOL.?

La virtud como ese medio que nos va a permitir alcanzar la

felicidad es un acto que tiene dos dimensiones dianoética (1) y ética. La primera radica en el intelecto, es decir en lo **esencialmente racional** y se refiere a las virtudes intelectuales. Mientras que la segunda se encuentra en lo **racional por participación** puesto que en ella se da un dominio sobre las partes irracionales del alma, bajo la acción de la parte racional. Es el ámbito de las virtudes morales. (2)

Este punto es clave, por varias razones. Se desprende la jerarquía de las especies de alma -en su nivel más simple, la vegetativa; la sensitiva, que en el animal guía el instinto, mientras que en el hombre ésta *participa* o puede seguir el consejo de la razón; y en el nivel superior el alma racional; además se diferencian los apetitos de la razón; se relacionan en el hombre la parte irracional del alma -apetito sensible- con el hecho de que pueda dirigirse a través de la razón y entonces se adquieren virtudes morales, o no se adquieren, y en este caso, tendremos vicios. Mejorarnos o empeorarnos es algo inherente a las acciones humanas.

¿VOL?

Zeller lo ve claramente cuando afirma que “La disposición natural y el efecto de los impulsos naturales no dependen de nosotros, mientras que las virtudes están en nuestro poder; los primeros son

(1) El término griego *διάνοια* significa pensamiento, juicio, conocimiento, inteligencia, mente.

(2) Santo Tomás comenta "Hay algo que es solamente racional, como el intelecto y la razón. Y hay otra parte que es en sí misma irracional, pero participadamente racional, como el apetito sensitivo y la voluntad" *In. Com. Et. Nic.*, I-20 152.

innatos, mientras que la virtud se forma poco a poco, con el ejercicio.”
 (1) Coincido con Zeller en que hay cosas que dependen de nosotros y hay otras que no. No dependen de nosotros las potencias. En cambio, [!]si somos capaces de elegir la virtud. En nuestro poder está el perfeccionarnos o empeorarnos. De manera que no nacemos virtuosos, sino que la virtud se gesta con el ejercicio de actos buenos, en un proceso lento, pero que precisamente por que es elegido aprendemos a ser virtuosos realizando actos de virtud. Es así como se forma el hábito.

Aunque Aristóteles no desarrolla el tema del vicio, siendo consecuentes con los principios de la virtud, podemos sacar algunas consecuencias que de ellos se desprenden.

Resulta claro que la virtud nos perfecciona, por ello el estagirita plantea que el verdadero sentido del estudio de la Ética consiste en conocer qué es la virtud para **“hacernos buenos”**. De nada me sirve un mero conocimiento teórico, si no realizo actos que perfeccionen a mis facultades.

Si lo contrario a la virtud es el vicio, ¿cómo es que lo adquiero? Mientras la virtud se alcanza por una repetición constante de actos

(1) ZELLER y MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico.*, parte II Vol. VI Aristótele. Tomo III pp. 28 y ss. "La disposizione naturale e l'effetto degli impulsi naturali non dipende de noi, mentre la virtù è in nostro potere; i primi sono innati, mentre la virtù si forma poco a poco, con l'esercizio."

buenos, acordes a nuestra propia naturaleza, el vicio se da al realizar actos que no se dirigen conforme a la recta razón, sino que se guían por la concupiscencia.

Además el vicio como tal, no se elige, a diferencia de la virtud, pero lo que en ella elegimos es su razón formal de bien, el beneficio que me reporta y el placer como consecuencia natural por haber actuado bien.

Si me dejo guiar por la concupiscencia adquiero también placer, pero sólo momentáneo, pasado el deseo se convierte en algo doloroso.

En el fondo es penoso para el ser humano actuar viciosamente, porque al no actuar conforme a nuestra naturaleza **racional**, nos situamos en el mismo nivel que los animales, es por ello que nos entristecemos y empeoramos.

En el vicio no soy dueño de mis actos, sino que me dejo guiar por mis instintos. *, WEGO NO SOY RESPONSABLE DE MI VICIO - -*

Ahora bien, he dicho que el empeorarnos también está en nuestro poder, no obstante no puede afirmarse que elijo el mal por sí mismo y por ello me convierto en viciosa, sino que soy viciosa cuando en mi poder está el perfeccionarme y no lo hago, o cuando elijo equivocadamente algo que me parece ser un bien, pero en el fondo no lo es, por no conformarse a las exigencias de mi ser racional.

Las razones por las cuales no busco la virtud pueden ser variadas, puede deberse a la ignorancia; a la pereza; a un ambiente adverso -malos ejemplos- Aristóteles mismo afirma en la *Poética* (1) que en principio nuestro aprendizaje es por imitación; a la misma concupiscencia que no deseo desterrar; a la conveniencia; a la falta de recursos -que como ya se mencionó van desde los económicos, hasta la falta de amigos-; a la falta de discernimiento, de consejo, en última instancia a la falta de prudencia. (2)

c) Placer y virtud.

"La virtud moral es fruto de la costumbre, de la cual ha tomado su nombre". (3) Queda resuelta la pregunta socrática de si la virtud es innata o adquirida, ya que la virtud o es natural o se adquiere por la costumbre. El hombre está capacitado naturalmente para perfeccionar su naturaleza, y esto puede lograrlo sólo actualizando sus potencialidades (concretamente el apetito) "todo lo que hemos de hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo" (4) podemos ser templados, justos o valientes sólo realizando actos virtuosos a través de los cuales nacen los hábitos.

(1) Cfr. *Poet.*, IV 1448b.

(2) La prudencia será analizada en el capítulo III.

(3) *Et. Nic.*, II-1 1103a 17-19 ἢ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεγκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους.

(4) *Et. Nic.*, II-1 1103 a 33.

Esta es la razón por la cual para Aristóteles es tan importante la educación "no es de poca importancia contraer prontamente desde la adolescencia estos o aquellos hábitos, sino que la tiene muchísima, o por mejor decir, es el todo." (1)

El verdadero sentido del estudio de las virtudes morales consiste en conocerlas para hacernos mejores hombres, para formar hábitos que perfeccionen nuestro ser, no en una dimensión meramente especulativa; de hecho la Ética no es una ciencia teórica, sino práctica. Es en este sentido que advertimos un signo claro de la virtud, a saber, el **placer**. "Signo forzoso de los hábitos es el placer o la pena que acompañan a los actos" (2). *TODA CIENCIA ES "TEÓRICA"...*

Comentando este punto Santo Tomás afirma que "antes de tener virtud se hace el hombre cierta violencia para obrar de este modo [conforme a la virtud]. Y por eso en tales operaciones se mezcla alguna tristeza. Pero después, una vez que se ha generado el hábito de la virtud, estas operaciones se hacen con deleite." (3) Es reconfortante para el hombre actuar bien, pero esto lo sabe o lo experimenta una vez que ha alcanzado el estado de virtud. (4)

Cuando nos dejamos guiar por la concupiscencia y obramos mal,

(1) *Et. Nic.*, II-1 1103b 23-25.

(2) *Et. Nic.*, II- 3 1104b 4-5.

(3) *Com. Et. Nic.*, II-3 265.

(4) Cfr. MANSION, SUZANNE, Plaisir et peine selon Aristote. Op. Cit. Pág. 455.

no sólo no percibimos que el obrar bien hubiera sido agradable, sino que además nos corrompemos, nos hacemos viciosos, lo cual nos entristece.

Experimentamos por nuestras buenas acciones satisfacción, de la misma forma que experimentamos malestar al actuar mal. Es la experiencia la que nos demuestra que el proceso que sigue el hombre para ser virtuoso, es un proceso difícil y lento en el que se mezclan placer y dolor. Es por esta razón que Santo Tomás afirma que el hombre se hace "cierta violencia" para actuar virtuosamente. Es más fácil el camino de la concupiscencia que el de la continencia.

Cuando elijo la virtud en principio me da tristeza "alejarme" del "bien" que no realizo, pero al seguir el consejo de la razón finalmente me provee de un beneficio infinitamente superior al meramente sensible porque me convierte en un ser capaz de autocontrol frente al instinto.

? *Justo medio*

Por consiguiente, realizar libremente una y otra vez actos buenos me permite alcanzar el hábito.

Virtud, placer y felicidad están íntimamente ligados. Zeller analiza concienzudamente este tema (1), considera que para

(1)ZELLER y MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico.*, parte II Vol. VI Aristótele. Tomo III pp. 14 y ss. "Aristotele peraltro ritiene che il piacere sia un elemento della felicità... la virtù consiste, in verità, proprio in questo, che non si sa separare il piacere dalla virtù, e che, nell'agire virtuosamente, ci si sente soddisfatti, e non si sente il bisogno di alcuna altra aggiunta esterna di godimento."

Aristóteles el placer es un elemento consecuente de la virtud. Cuanto más noble es una actividad, tanto más noble es el placer alcanzado. El placer resulta entonces un suplemento de la virtud, es consecuencia necesaria de la actividad humana. El hombre virtuoso es un hombre **alegre**. "Gozo" ---

“El placer, pues, perfecciona al acto, aunque no a la manera de una disposición habitual inmanente, sino a modo de cierta perfección final superviviente” (1). Aristóteles distingue el hábito que ya es una virtud y que como tal perfecciona al hombre y el placer que surge como consecuencia natural de dicha virtud, como cierta “perfección final”.

El placer es un elemento de la felicidad, pero no puede ser el sumo bien. Existen diferentes especies de placer y hay que dar a cada una el valor que tiene. “Sólo el placer del hombre virtuoso se dice verdadera y auténticamente humano” (2) Es decir, una vez alcanzado el hábito.

Como ya se afirmó, cuanto más elevada sea la actividad que realiza el hombre, más elevado será el placer que la acompaña. (3)

(1) Et. Nic., X-4 1174b 33.

(2) ZELLER y MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico.*, parte II Vol. VI Aristótele. Tomo III pág. 18. “solo il piacere dell’uomo virtuoso è detto veramente ed autenticamente umano”

(3) ZELLER y MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico.*, parte II Vol. VI Aristótele. Tomo III pp.20 "la felicità e l'infelicità dipendano dallo stato spirituale ed etico in cui l'uomo si trova, ..."

Esto prueba que el concepto de placer es análogo en Aristóteles. Existe placer en el apetito, en la virtud moral y en la virtud intelectual. De manera que el placer más puro estará en la sabiduría, ya que al ser una virtud intelectual no **participa** de la razón, sino que pertenece a la parte del alma **esencialmente** racional. Por ello la virtud moral prepara el camino para las virtudes intelectuales, de manera que el sabio es también un hombre bueno. *¿NECESARIAMENTE? DESP. DE CONOCER SIGUE AMAR; 7 DESP. DE AMAR YA NADA SIGUE...*

Estas diversas especies de placer dependen de la actividad que lo ha producido. "Los que ejercen una actividad con placer, alcanzan mayor discernimiento y exactitud en cada uno de sus pormenores" (1)

Aristóteles considera que una actividad dedicada meramente al placer sensible es indigna del hombre. Al distinguir *praxis* y *theoria*, la primera es plenamente humana; mientras que la segunda es, podría decirse *sobre-humana*, puesto que su fin está en la propia actividad. De ahí que en el libro X concluye que la felicidad radica propiamente en la sabiduría, que es en sí misma la excelencia de la actividad contemplativa, puesto que es tanto ἐπιστήμη como νοῦς, la cual como veremos es el culmen de las virtudes intelectuales, pero que supone la existencia de virtudes morales. *?*

Respecto a la relación que existe entre actividad y placer, afirma la supremacía de la primera por ser acción (2) sobre el placer (3).

¿9' ES el Placer ontológicam.?

(1) *Et. Nic.*, X-5 1175a 33.

(2) ἐνέργεια. En Aristóteles el placer es resultado de la actividad, pero es acto, no potencia.

(3) ἡδονή.

Vicio y dolor

Virtud y placer son inseparables. Quien actúa virtuosamente se siente satisfecho y no requiere un elemento adicional al placer, más bien el placer es resultado de dicha acción.

El placer no debe ser el fin ni el motivo de nuestra acción; no obstante, es una consecuencia necesaria de la actividad humana y no sólo eso, sino incluso nuestra búsqueda o huida. "La felicidad consiste, esencial y originalmente, en el actuar según la razón, en el ejercicio de una completa virtud; todo lo demás es considerado sólo como condición de esto, y es considerado un bien sólo en cuanto está relacionado con el primero. No es consecuencia natural, como el placer, ni es instrumento, como un bien corporal y externo; a veces, si se presenta un caso en el cual se deba elegir entre estos diversos bienes, todo lo demás deberá ser condicionado a los bienes éticos y espirituales que son los bienes absolutos." (1)

Aristóteles considera en el libro segundo de la *Ética a Nicómaco* que las virtudes morales nos son más próximas y conocidas que las virtudes intelectuales ya que las primeras son las que nos permiten disponernos para alcanzar las virtudes intelectuales. Esto quiere decir que aunque las virtudes intelectuales son primeras en dignidad, el ejercicio de las virtudes morales es primero en el tiempo.

CONOCER P/AMAR, CONOCER ES "PARA"... AMAR YA NO ES "PARA"...
SINO ABSOL. TERMINAL...

"A unas virtudes las llamamos intelectuales; a otras **morales**.

(1) ZELLER y MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico.*, parte II Vol. VI Aristótele. Tomo III Pág. 22.

Intelectuales son, por ejemplo, la sabiduría, la comprensión y la prudencia; **morales**, la liberalidad y la templanza." (1)

Las virtudes intelectuales lo son por encontrarse en lo esencialmente racional; mientras que las morales se encuentran en la parte apetitiva del alma, que según dijimos es racional por participación.

¡VOLUNTAD!

Atribuimos VOL. A Dios.
En Dios no hay nada racional por PARTICIP.
Luego, en Dios la VOL. es "RACIONAL"
POR SÍ

"La virtud, como actividad espiritual en general, tiene dos facultades: dianoética y ética. La primera consiste en una actividad espiritual en cuanto tal; la segunda, en el dominio sobre las partes irracionales del alma bajo la acción de la parte racional; la primera radica en el pensamiento, la segunda en la voluntad. Y ésta última es el objeto de la ética." (2)

¿SÓLO PASIONES?

Las virtudes morales perfeccionan a la voluntad y su materia son las pasiones, que aunque pertenecen a la parte irracional del alma, recordemos que en la medida en que son gobernadas por la razón se constituyen en hábitos. Esto prueba que las virtudes intelectuales son la condición de posibilidad para forjarse hábitos morales aunque temporalmente éstos sean primero. Por esto la *Ética Nicomaquea* aparece como un tratado de la virtud.

(1) *Et. Nic.*, I-13 1103a 5-7

(2) ZELLER y MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico.*, parte II Vol. VI Aristótele. Tomo III . Pág. 23

d) La **Ética** como ciencia práctica y la educación.

Para Düring, el estagirita creó la **Ética** como ciencia autónoma: "el dominio de la ética... es la acción humana... la finalidad de la ética no es el conocimiento de la virtud, sino la **educación para formar un hombre valioso**... en lo esencial, su ética es un análisis teórico de las formas de manifestación del Bien y de la estructura del obrar ético... considera cada una de las virtudes bajo el aspecto de la teoría de la exacta medida" (1)

La diferencia entre las ciencias teóricas (física, matemática y metafísica) y las prácticas (Ética y Política) radica en que las primeras aspiran a conocer el ente y cuyo fin es la verdad; mientras que las ciencias prácticas se dirigen a la acción humana y es valorativa de lo bueno y lo malo para mejorarlo. Por ello Aristóteles concibe a la política como "ciencia arquitectónica" cuya función es directiva en cuanto que se ocupa del fin último.

La Ética como ciencia práctica no busca sólo el conocimiento entitativo de las virtudes, sino, sobre todo la posibilidad que las virtudes le dan al hombre de alcanzar su fin. Sólo el hombre virtuoso será feliz. Ya vimos cómo el problema que se planteaba desde Sócrates, a saber, si la virtud se enseña o se adquiere, para el filósofo se resuelve a través de la acción. Es a través del ejercicio constante y

(1) Cfr. DÜRING, Op. Cit. pág. 709 y 711.

cotidiano, que el hombre adquiere hábitos; sin embargo, tampoco soslaya el hecho de que la virtud pueda de alguna manera enseñarse, de ahí la importancia de la educación: en cuanto más educado sea un hombre, será más virtuoso. Conocimiento -acción- virtud y placer aparecen intrínsecamente unidos en esta ciencia. Por consiguiente, conocer la división de las virtudes, y conocer cada una de ellas en particular, nos ayudará a la formación del hombre virtuoso.

Según Macintyre la Europa medieval planteaba que Aristóteles analizó la *Ética a Nicomaco* dentro de un esquema teleológico que distinguía "entre "el-hombre-tal-como-es" y "el-hombre- tal-como- podría-ser-si-realizara- su-naturaleza-esencial". La Ética es la ciencia que hace a los hombres capaces de entender cómo realizar la transición del primer estado al segundo. La Ética, sin embargo, presupone desde este punto de vista alguna interpretación de posibilidad y acto, de la esencia del hombre como animal racional y, sobre todo, alguna interpretación del *telos* humano. Los preceptos que ordenan las diversas virtudes y prohíben sus vicios contrarios nos instruyen acerca de cómo pasar de la potencia al acto, de cómo realizar nuestra verdadera naturaleza y alcanzar nuestro verdadero fin. Oponerse a ellos será estar frustrados e incompletos, fracasar en conseguir el bien de la felicidad racional, que como especie nos es intrínseco perseguir." (1)

(1) MACINTYRE, A., *Tras la virtud*. Op. Cit. Pág. 76.

De allí, la necesidad del tema de la educación para lograr determinar los hábitos hacia el bien: "Los deseos y emociones que poseemos deben ser ordenados y educados por el uso de tales preceptos y el cultivo de los hábitos de acción que el estudio de la ética prescribe; la razón nos instruye en ambas cosas: cuál es nuestro verdadero fin y cómo alcanzarlo. Así, tenemos un esquema triple en donde la naturaleza-humana-tal-como-es (naturaleza humana en su estado ineducado) es inicialmente discrepante y discordante con respecto a los preceptos de la ética, y necesita ser transformado por la instrucción de la razón práctica y la experiencia en la-naturaleza-humana-tal -como-podría-ser-si-realizara-su-*telos*. Cada uno de los tres elementos del esquema -la concepción de una naturaleza humana ineducada, la concepción de los preceptos de una ética racional y la concepción de una naturaleza-humana-como-podría -ser-si-realizara-su-*telos*- requiere la referencia a otros dos para que su situación y su función sean inteligibles." (1)

Coincido con Macintyre respecto al ámbito de la ética como la prescripción de los preceptos y el cultivo de los hábitos de acción que harán del hombre un ser plenamente humano en cuanto que realiza su ser de acuerdo a su *telos*. Además, no olvida o soslaya la verdadera naturaleza humana; es decir, sus deseos, emociones y tendencias. Todo ello está implícito en la ética aristotélica.

Es interesante el triple esquema que plantea Macintyre porque

(1) MACINTYRE, A., *Tras la virtud*. Op. Cit. Pág. 76.

nos otorga los tres niveles epistémicos de esta ciencia práctica: (1)

1) La naturaleza humana en sí misma: "en su estado ineducado". Aquí la Ética estudiaría una dimensión necesaria del hombre, la naturaleza humana en cuanto tal como actuante y operante racional y libremente. Por ejemplo, la existencia de los deseos, las pasiones y las potencias en el iracundo.

2) "Los preceptos de una ética racional" que planteará dos tipos de virtudes, de acuerdo con la facultad a la cual van a perfeccionar, v. gr. dominar la ira para alcanzar un bien, y

3) La importantísima visión del *telos* -sin la cual no podría entenderse la filosofía aristotélica-. "La concepción de una naturaleza-humana-como-podría-ser-si-realizara-su-telos". Esto se dividirá en dos partes:

a) el propio operar libre de los individuos en base al telos: necesario.

b) y la génesis de la acción libre y concreta: contingente, pues cada acción es de lo particular.

El hombre actúa de acuerdo con su naturaleza cuando ordena racionalmente sus pasiones; cuando lo superior dirige a lo inferior, y por ello plenifica su vida a través de la virtud, y es capaz de alcanzar

(1) MACINTYRE, A., *Tras la virtud*. Op. Cit. Pág. 76.

su fin último, que es la felicidad, hasta donde es posible en este mundo. La libertad no exime necesidad a la Ética y por eso es una ciencia, porque en Aristóteles la libertad está subordinada al fin, es teleológica.

"Aristóteles considera por tanto, la actividad ética como resultante de aquella meramente natural de los impulsos y de aquella, racional, de la sabiduría; o bien más exactamente, consiste en la sumisión a la razón de aquella parte del alma (los deseos) que es irracional, pero está abierta a la razón: la acción moral en último análisis es el deseo racional, o voluntad, y la cualidad esencial de la voluntad es la libertad, con la cual esta última escoge entre los estímulos sensibles y los racionales. La moralidad es perfecta solo cuando la libertad llega a hacerse natural" (1). Este hacerse natural implica realzar las pasiones y el temperamento, que de suyo son irracionales, hacia el *telos*, por la racionalidad. Eso es lo propio del obrar moral.

Respecto al ámbito de la moralidad, Zeller hace hincapié en otro aspecto de la libertad. El hombre puede elegir libremente perfeccionarse o degradarse. Pero esta libertad emerge de una voluntad finalizada de antemano hacia el bien. Por eso lo propio del hombre es tender hacia lo mejor, su perfección, y no a lo contrario.

(1) Cfr. ZELLER y MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico.*, parte II Vol. VI Aristótele. Tomo III pp. 36 y 37.

Para hablar de la virtud moral Aristóteles comienza con una definición etimológica que proviene de la palabra costumbre (1), lo cual ya de alguna manera nos induce a pensar que la virtud no se da en nosotros por naturaleza, además del hecho de que la virtud moral incluye al apetito.

"En latín, como en griego antiguo, *no* hay ninguna palabra que podamos traducir correctamente por nuestra palabra "moral"... Ciertamente, "moral" desciende etimológicamente de "moralis". Pero "moralis", como su predecesora griega *ethikós* -Cicerón inventó "moralis" para traducir esta palabra griega en *De Fato*-, significa "perteneciente al carácter" y el carácter de un hombre no es otra cosa que el conjunto de disposiciones que sistemáticamente le llevan a actuar de un modo antes que de otro, a llevar una determinada clase de vida. (2)

Ethos (3) significa morada, hábito, costumbre, uso, carácter, sentimientos, manera de ser, pensar o sentir, temperamento, moralidad, moral. Con ello encontramos la razón por la cual se habla de virtudes morales como virtudes del carácter. En *Metafísica V* Aristóteles señala que todo haber implica una posesión, que en el caso de lo físico es el tener corpóreo y en el caso de lo moral es un haber de

(1) ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ εἶθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τὸ ὄνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεγκλίτων ἀπὸ τοῦ εἶθους..*Et. Nic.*, II-1 1103a 17.

(2) MACINTYRE, A., *Tras la virtud*. Op. Cit. Pág. 59.

(3) ἦθος ἦθους Diccionario de griego Vox. Barcelona: Bibliograf, 1974.

indole cualitativo. (1)

"Las virtudes, no nacen en nosotros ni por naturaleza, ni contrariamente a la naturaleza, sino que siendo nosotros naturalmente capaces de recibirlas, las perfeccionamos en nosotros por la costumbre" (2)

La naturaleza nos dota de ciertas potencialidades, que somos capaces de actualizar y que incluso requieren de un ejercicio constante para perfeccionarse, o bien para corromperse; tal es el caso de las virtudes y las artes: seré justo practicando actos de justicia; o músico tocando un instrumento; o buen arquitecto construyendo bien o mal arquitecto construyendo mal. La repetición voluntaria de actividades da lugar a que estas se determinen establemente, es decir a que la disposición potencial se convierta en un acto. Esto es la virtud.

La disposición natural y el efecto de los impulsos naturales no dependen de nosotros, mientras que la virtud está en nuestro poder; la primera es innata, mientras que la virtud se forma poco a poco con el ejercicio. (3)

(1) *Metaf.*, V - 20 1022b 1-5.

(2) *Et. Nic.*, II-1 1103a 23-25. La costumbre de decidir en cada acto lo mejor es la virtud.

(3) Cfr. ZELLER y MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico.*, parte II Vol. VI Aristótele. Tomo III pp. 28 a 30.

"Hábito" } entitativo
 } operativo

Podemos entender esa disposición natural innata como el concepto de hábito -disposición- en potencia, mientras que aquello que podemos modificar a través del ejercicio y que vamos moldeando de alguna manera da como resultado el carácter que se forma mediante la disposición natural y potencial del hábito y su ejercicio para actualizar dicha *potencia*, que tiene como materia prima algo que también tenemos por herencia congénita, el temperamento. Las virtudes morales son virtudes del carácter, que está en nuestras manos forjar. Sin embargo, cada virtud es precedida o fundamentada por ciertos caracteres naturales llamados temperamento o πάθος.

La virtud moral se forma "no por naturaleza, ni por enseñanza, sino por ejercicio: es cierto que la disposición natural es una condición necesaria y que el saber ético es fruto natural de la virtud, pero la esencia auténtica de ella, aquella tendencia determinada de la voluntad, puede llegar a ser sólo mediante una actividad virtuosa continuada" (1)

*Sí es causa, aung. anteceden-
te y "dispositiva"...*

Por consiguiente, la causa de la virtud no es la naturaleza, sino los actos, o más bien, la repetición constante de actividades aunada a un principio -νοῦς- rector del orden práctico que culmina en la formación de hábitos como actos.

(1) Cfr. ZELLER y MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico.*, parte II Vol. VI Aristótele. Tomo III pág. 37

Es evidente la importancia de la formación de hábitos desde temprana edad: así nos acostumbramos a actuar bien o mal, de tal manera que formamos hábitos buenos (virtudes) o malos (vicios). A diferencia de Sócrates, la virtud no se hereda, por lo que sí juega un papel importante en su adquisición la educación. Al inicio del libro II Aristóteles menciona que la virtud se genera y se acrecienta por la enseñanza y que para esto se requiere experiencia y tiempo.

Estudiar especulativamente la virtud, sólo para conocer la verdad acerca de ella, no implica ningún beneficio práctico, es decir, no me hace mejor ser humano. Mientras que estudiarla para **ser virtuosos** redundará en un beneficio personal y social, puesto que la virtud hace al hombre bueno. En esto radica el objeto de la **Ciencia de las Costumbres** que, como ciencia práctica, nos ayudará a ser virtuosos. Hay un estudio especulativo o teórico de la virtud; otro práctico. La esencia de la Ética como ciencia es el estudio práctico de la virtud; es decir, el aprender a ser virtuosos.

"Nuestra labor actual, a diferencia de las otras, no tiene por fin la especulación. No emprendemos esta pesquisa para saber qué sea la virtud -lo cual no tendría ninguna utilidad-, sino para llegar a ser virtuosos." (1)

(1) *Et. Nic.*, II - 2 1103b 25-28.

Esto establece claramente a la Ética como a una ciencia práctica. Tomás de Aquino apoya a Aristóteles en esto: "en esta ciencia [la Filosofía Moral] no indagamos qué es la virtud por el solo hecho de saber la verdad acerca de ella, sino para que, adquiriendo la virtud, nos hagamos buenos" (1) en ello radica su utilidad.

VALIDEZ DE LA "ABSTRACCIÓN"

El objeto de la ética es el tema de la virtud, pero hablar de virtud no es teoría, no es algo "abstracto"; es vida, es movimiento, en cuanto actividad, hasta culminar con la determinación de una acción que no es repetición mecánica porque ha sido obtenida a través de un principio rector más allá de la sola ἐμπειρία. Recordemos aquí que para Aristóteles la Ética no es ἐπιστήμη sino σοφία (νοῦς y ἐπιστήμη). Por ello, "la virtud tiene como presupuesto una cierta madurez espiritual. Los niños no tienen virtud en sentido estricto porque no tienen voluntad, o más bien, no tienen voluntad tan perfecta; y aún los jóvenes no son oyentes idóneos para el estudio de la ética ya que su carácter moral es poco sólido" (2)

La ética no es una ciencia especulativa, tampoco es fáctica, como el arte, sino que es eminentemente práctica. Según Aristóteles "toda operación del entendimiento es práctica, fáctica o especulativa" (3) y

(1) *Com. Et. Nic.*, II-2 256.

(2) ZELLER y MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico.*, parte II Vol. VI Aristótele. Tomo III Pág. 38.

(3) *Metaf.*, VI-1 1025b 25 "ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ".

las distingue afirmando que "...las cosas factibles, en efecto, tienen en el que las hace su principio, que es la mente, o algún arte o potencia, y las distingue afirmando que "...las cosas factibles, en efecto, tienen en el que las hace su principio, que es la mente, o algún arte o potencia, y las practicables lo tienen en el que las practica, y es el propósito; pues lo practicable y lo propuesto son lo mismo; ..." (1) La ética como ciencia práctica tiene como principio al hombre, se refiere a su ser interior, a su intención, le es útil para regular sus acciones, pero a diferencia del arte éstas son inmanentes, es decir, se autoperfecciona el hombre por ellas y no un artefacto.

Una vez ubicada la ética como ciencia práctica, para conocer el tipo de operaciones que deben realizarse, Aristóteles parte de un supuesto, a saber: que el hombre debe obrar conforme a la **recta razón** (2). Lo toma como supuesto porque no es aquí, sino en el libro VI en el que estudiará qué es la *recta razón* y cómo se relaciona con las demás virtudes.

Las acciones humanas son buenas en cuanto que se guían por la recta razón, ya que el hombre es un animal racional y esto quiere decir que al ser su principio específico -la racionalidad- todos los fines de sus actos habrán de ser ejercidos de éste modo. Por otro lado, "Transformamos nuestras disposiciones naturales iniciales en virtudes de carácter, y lo hacemos ejercitando gradualmente esas disposiciones

(1) *Metaf.*, VI-1 1025b 20.

(2) Cfr. *Et. Nic.*, II-2 1103b 33 ὀρθὸν λόγον.

kata ton orthon logon. El ejercicio de la inteligencia es el que marca la diferencia crucial entre una disposición natural de cierta clase y la virtud correspondiente. A la inversa, el ejercicio de la inteligencia práctica requiere la presencia de las virtudes de carácter... la excelencia de carácter y la inteligencia no pueden ser separadas." (1)

Congruente con las precisiones metodológicas que señaló desde un principio, el discurso de la conducta práctica no puede expresarse con plena certeza o exactitud matemática, sino de acuerdo a su materia, es decir, se expresará con generalidades, puesto que las acciones son variables. "Debe también concederse preliminarmente que todo discurso acerca de la conducta práctica ha de expresarse sólo en generalidades..." (2)

e) Causa de la virtud.

*Pero lo ETICO no puede quedar en =
" GENERALIDADES " ---
Y EXISTE Y ES INDISPENSABLE
La CERTEZA MORAL, La
EXIG. MORAL → Normatividad, Orden*

Conocidos los tipos de virtud debemos preguntarnos cuál es su causa.

Tomando como punto de partida la experiencia, el filósofo se dispone a investigar las operaciones que causan la

(1) MACINTYRE, *Tras la virtud.*, Op. Cit. pág. 195.

(2) Cfr. *Et. Nic.*, II-2 1104a 1-5.

virtud (1). Así, observamos por ejemplo, que la virtud del cuerpo (la fuerza o la salud) se desvirtúa tanto por defecto como por exceso: análogamente, sucede lo mismo con las virtudes morales (la templanza, la valentía, etc.). Por consiguiente, tanto el origen de la virtud como su acrecentarse o corromperse radica en los actos humanos.

La causa de la virtud son los actos humanos de acuerdo a la justa medida. "...la templanza y la fortaleza se corrompen por exceso y por defecto, pero se salvaguardan por el medio debido, el cual medio es tomado no según la cantidad sino según la recta razón." (2) La génesis de la virtud en el estagirita consiste en los actos humanos que a su vez forman el carácter (superan al temperamento) y que, por ende, preparan al hombre para la contemplación. El punto de partida es la pasión.

La virtud es el término medio entre dos extremos, a saber, el exceso y el defecto. ¿Pero cómo se conoce ese justo medio? Sólo a través de la recta razón, de ahí la importancia de la prudencia

(1) La virtud -ἀρετή- en Aristóteles es la perfección del hábito ^{OPERATIVO} -ἔξις-, el cual es un concepto análogo. En *Metaf.* V-20 1022b Aristóteles distingue los sentidos de hábito: "Hábito se llama, en un sentido, por ejemplo, cierto acto de lo que tiene y de lo que es tenido, como cierta acción o movimiento... En otro sentido se llama hábito una disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto, y lo está o en sí mismo o en orden a otro... Todavía, se llama hábito si es una parte de tal disposición; por eso también la excelencia de las partes es cierto hábito."

(2) *Com. Eth. Nic.*, L II lect. 2, 263.

Lo moral no es racional?

como esa virtud medial, sin la cual no podrían darse las virtudes morales y que sabe discernir en cada ocasión. pues de otro modo se establecería un círculo vicioso entre lo moral y lo racional. Es un ascenso de abajo hacia arriba. De la pasión hacia la razón. Por eso: la virtud moral siempre va acompañada de un signo, a saber: el **placer** o el **dolor**. Todo acto "adecuado" → Placer

Detengámonos en este punto: "Signo forzoso de los hábitos es el placer o la pena que acompañan a los actos" (1).

El término griego ἡδονή-ης significa placer, gusto, agrado, complacencia; mientras que λύπη-ης significa dolor, pena, tristeza, sufrimiento, aflicción, cuidado, afán, preocupación, desgracia. (2)

Para Aristóteles el placer o la tristeza son consecuencia natural de las acciones. La virtud es placentera, mientras que el vicio entristece. Santo Tomás aclara que toda virtud moral es respecto de los placeres y tristezas. Es más, antes de tener la virtud el hombre se hace cierta violencia para alcanzar la virtud, de manera que en esos momentos se mezcla cierta tristeza; hasta que, una vez adquirido el hábito estas operaciones se realizan con deleite, como por ejemplo en la fortaleza si afrontamos los peligros, llegamos a ser fuertes somos

(1) *Et. Nic.*, II-3 1104b 4-5. Σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις.

(2) Diccionario griego Vox. Barcelona: Bibliograf, 1974.

entonces capaces de afrontar las situaciones más difíciles con cierto gozo.

No deben entenderse estos signos como a la materia propia de la virtud moral, pues la materia de cada virtud moral es aquello respecto de lo cual la razón pone su modo, v. gr. la fortaleza en relación al temor.

Esta tesis la reitera Aristóteles en *Ética Nicomaquea* libro VII "Es forzoso que el placer sea un bien"... "Nada impide que el bien supremo sea un cierto placer"... "Podría ser que cierto placer fuese el bien supremo, por más que muchos placeres sean malos, y aún tal vez malos en absoluto. Y por esto creen todos que la vida feliz es placentera, y con razón implican el placer en la felicidad." (1). A diferencia de Platón para quien el placer era un tendencia y no iba acompañada del bien, el estagirita lo plantea tanto a nivel de las virtudes morales, como de las intelectuales. VER p. 74

"Cada virtud ética tiene como punto de referencia el placer y el dolor, teniendo como objeto acciones y movimientos del alma de las cuales derivan estos sentimientos. Placer y dolor son las tenazas más directas del deseo, la medida de nuestras acciones." (2) Por eso según

(1) Cfr. *Et. Nic.*, VII-13 1153b.

(2) Ogni virtù ética ha come punti di riferimento il piacere ed il dolore, avendo come oggetto azioni e moti de l'animo da cui questi sentimenti derivano; piacere e dolore sono le molle piú dirette del desiderio, il metro delle nostre azioni.

ZELLER y MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico.*, parte II Vol. VI Aristótele. Tomo III pág. 34.

a qué placeres tienda el hombre o qué dolores evite será la talla de su carácter. Es más, Aristóteles llega a afirmar que los hombres se vuelven perversos por perseguir o evitar placeres o dolores, ya sea los que se deben o los que no se deben. De donde se sigue que “es propio de la virtud poner en obra los goces o sufrimientos moralmente más valiosos y propio del vicio hacer lo contrario.” (1) Por eso la educación moral consiste en enseñar a alegrarse y a entristecerse por lo que es debido. → Platón

El sentimiento del placer se desarrolla desde la infancia. El hombre bueno busca hacer cosas buenas, útiles o placenteras, mientras que el hombre malo **falla** al respecto y realiza actos malos, nocivos o desagradables. Aún el mal se busca por placentero y bueno, aunque no bueno de acuerdo al fin. “Todos medimos nuestras acciones por el placer y el dolor” (2) De nosotros depende el usar o no rectamente los placeres o dolores.

El hecho de que nuestras acciones impliquen placer o dolor, lo explica Aristóteles en dos partes, a saber: (3)

- I Por razones relativas a la virtud y,
- II Por razones relativas al hombre virtuoso.

I Por razones relativas a la virtud, expone cuatro argumentos:

(1) Cfr. *Et. Nic.*, II-3 1104b 19-26.

(2) Cfr. *Et. Nic.*, II-3 1105a 3.

(3) Cfr. *Com. Eth. Nic.*, L II lect. 3-166 y ss.

a) En relación con el empeño del hombre que tiende a la virtud, que es capaz de gozar o entristecerse en lo que corresponde, de ahí la importancia de la educación que conducirá al educando a deleitarse en las buenas obras y a entristecerse en las malas, "...como dice Platón, ✓ es preciso que desde la infancia se nos guíe de modo tal que gocemos o nos contristemos como es menester, y en esto consiste la recta educación" (1)

b) Por la materia de la virtud, ya que, por ser acto o pasión se refiere al deleite o a la tristeza, puesto que la pasión es el movimiento de la potencia en la búsqueda de un bien o en la huida de un mal. "Las virtudes morales tienen por materia acciones o pasiones, y ... a toda acción o pasión acompaña placer o dolor" (2). Por ejemplo en el iracundo, que puede alegrarse al conseguir una venganza o entristecerse mientras va alcanzando la mansedumbre.

c) Por el castigo que sirve de remedio para reparar la virtud, lo cual implica privarse de algún deleite o provocar alguna tristeza. El objeto de los castigos es correctivo, para guiarnos hacia la virtud, así como la medicina aunque sea amarga, tiende a restituir la salud.

d) Por lo que corrompe la virtud y se desvía de la recta razón. El hábito mejora o empeora al hombre. Lo perfecciona si el hábito es bueno, lo degrada si es malo o se aleja de la recta razón. La razón debe

(1) *Et. Nic.*, II- 3 1104b 11-12.

(2) *Et. Nic.*, II- 3 1104b 15.

regular las pasiones, es su justa medida, por ello debe excluir las pasiones desordenadas. De manera que la virtud “obra lo óptimo respecto a los placeres y las tristezas. (1)

II Por parte del hombre virtuoso: también expone cuatro razones:

a) Habla de tres cosas que se pueden elegir: lo bueno, lo útil y lo placentero, a lo cual acierta el hombre virtuoso; y sus opuestos: lo malo, lo nocivo y lo desagradable que elige el hombre vicioso. Es claro que la virtud o el vicio radican en el ámbito de la libertad. Generalmente elegimos lo que nos proporciona placer, aunque no siempre sea lo conveniente, o en el momento adecuado.

b) Desde la infancia la vida está relacionada con el placer y el dolor, es decir, es algo connatural al hombre. Esta es la razón por la cual nos cuesta tanto trabajo dominar nuestras pasiones, sólo lo logramos a través de la adquisición de hábitos que se constituyen en virtudes morales, por eso el filósofo las llama también “virtudes del carácter”.

c) Todo hombre regula sus acciones en orden al deleite y la tristeza. Si un hombre disfruta de lo bueno, obra bien; si goza de lo malo, se corrompe. Tendemos a actuar para adquirir placeres y evitar dolores, pero para que éstos actos se constituyen en virtudes

(1) Cfr. *Com. Eth. Nic.*, L II lect. 3-272.

morales es indispensable regirnos por la recta razón, es decir, sujetar nuestras pasiones al dominio de la razón.

d) La vida política también está en relación con el recto uso de placeres y dolores. Las acciones humanas inciden obviamente en el contexto social, de manera que la Ética se engarza necesariamente con la Política, así pues, ésta tendrá que ver forzosamente, por tratar de la acción humana, con los placeres y dolores, “los placeres y dolores son materia de preocupación para la virtud y la ciencia política” (1)

“La mejor indicación de la disposición interna de un hombre es el sentimiento de placer o dolor que experimenta en el cumplimiento de actos virtuosos o viciosos. En efecto, podemos decir que el placer y el dolor constituyen el tema de la virtud moral. Las principales fuentes de las acciones viciosas consisten en perseguir el placer y evitar el dolor. La virtud se refiere a las acciones y los sentimientos, y todos éstos están acompañados de placer o dolor. El dolor corrige los actos viciosos. Aún los motivos de acción que no son el placer -lo noble y lo útil- entrañan a su vez placer. La tendencia a encontrar placer en ciertos objetos está arraigada en nosotros desde nuestro nacimiento; tenemos tendencia a juzgar todas las acciones según el placer o el dolor que nos producen.” (2) *Platon*

(1) *Et. Nic.*, II-3 1105a 9.

(2) ROSS, W. D., *Aristóteles*. Op. Cit. pág. 276

En efecto, placer y dolor son indicativos de la disposición anímica del hombre respecto de su acción. Sin embargo, no necesariamente todo acto placentero implica el cumplimiento de la virtud, por ejemplo si me alegro del mal ajeno, no estoy siendo virtuosa; de igual manera no todo sufrimiento es malo, si me entristece la injusticia, eso me ayudará a realizar actos justos, o bien si me causa pesar el no dominar mi ira, esto me ayudará a alcanzar la mansedumbre.

Lo que si resulta claro es que el placer y el dolor constituyen “el tema de la virtud moral”, Aristóteles utiliza los términos griegos de ἡδονή y λύπη que como ya vimos tienen varios significados (ἡδονή: placer, justo, agrado, complacencia, alegría, satisfacción. λύπη: dolor, pena tristeza, sufrimiento, aflicción, cuidado, desgracia, afán, preocupación). Podemos decir entonces que el hombre es un *ser para el placer*, o mejor es un ser que en su acción, busca el placer. Es necesario aclarar esta afirmación que podría parecer temeraria o incluso freudiana. (1)

(1) Para Freud el hombre se rige por el “principio del placer” (Cfr. Conferencias de *Introducción general al psicoanálisis* Parte III Doctrina general de la neurosis. 20ª conferencia: *La vida sexual de los seres humanos* (1917). FREUD, Obras completas. Buenos Aires: Amorrortu, 1979). Me llama mucho la atención esto debido a que no es Freud quien descubre este hecho. Todo el capítulo 3 del libro II de la *Ética a Nicómaco* trata del placer como principio de la acción humana. Incluso en el comentario de Santo Tomás al respecto, pone el mismo ejemplo que Freud “el deleite despierta y crece junto con todas las cosas, desde que somos pequeños, porque el niño apenas nacido ya se deleita en la lactancia” (In.*Com. Eth. Nic. L. II lect. 3-276*). Por supuesto no concuerdo con el reduccionismo y determinismo freudianos, que además ha tenido una influencia enorme en la concepción actual del hombre. Sin embargo, podríamos decir que es verdad este principio del placer, la gran diferencia con respecto a Aristóteles es que Freud lo reduce a un mero placer sexual, además de que añade otro principio que es falso: el “principio de muerte”.

Experimento placer, alegría, dicha al realizar buenas acciones, me siento satisfecha una vez que he alcanzado la virtud, a través de la repetición constante de actos, además es difícil lograrlo, pues exige un esfuerzo constante. Pero el placer o la satisfacción que experimento por mi acción buena no se reduce, como ahora se entiende a un placer sensible, es más bien un gozo interior, espiritual.

De la misma forma sentimos tristeza, pena o aflicción al actuar mal. Placer y dolor son resultado concomitante de la acción humana. “El placer, pues, perfecciona el acto, aunque no a la manera de una disposición habitual inmanente, sino a modo de cierta perfección final superviviente.” (1) La adquisición de los hábitos buenos cuesta trabajo, pero a la larga produce placer, por el contrario el que hace una acción mala le resulta placentero pero a la larga le entristece. Esto es algo misterioso de los hábitos, son asimétricos en cuanto al placer.

Puede entonces concluirse que la causa de la virtud son los actos humanos que connaturalmente implican placer y dolor. Por otro lado, cómo éstos son susceptibles de desvirtuarse por exceso o por defecto, tanto a nivel de la virtud natural *-areté-* como de las virtudes morales, resulta indispensable el papel de la prudencia pues es ella quien determina el término medio.

(1) *Et. Nic.*, X-4 1174b 33ss. Cfr. también X-5 1175a 33ss.

f) Naturaleza de la virtud moral.

Como la virtud es un acto espiritual y en el alma se dan pasiones, potencias y hábitos, cabe entonces preguntar a qué género pertenece.

I La virtud **no es pasión** (1) ya que ésta se refiere a las afecciones tales como el deseo, la envidia, el odio,... a las que son concomitantes el placer o la pena. El hombre no es virtuoso o vicioso por experimentar dichos sentimientos. Los sentimientos no implican elección, sólo son **afecciones**. "... no depende de nuestra elección airarnos o temer, mientras que las virtudes si son elecciones o por lo menos no se dan sin elección." (2)

El apetito sensitivo se divide en dos:

1) **Concupiscible**: que se refiere al bien y al mal sensible (amor, deseo, gozo y sus contrarias: odio, aversión y tristeza que contiene la envidia)

2) **Irascible**: Se refiere al bien difícil o lejano (temor, esperanza y sus contrarios audacia, desesperación e ira que no tiene contrario)

(1) El término griego πάθος-πάθημα significa todo lo que uno experimenta y siente; estados del alma, disposiciones morales [piedad, placer, amor, tristeza, odio, cólera, aflicción, pena], afecto, pasión.

(2) *Et. Nic.*, II-5 1106a 1-3.

No se alaba o se censura al hombre a causa de las pasiones, como tampoco elige el hombre airarse o entristecerse. podemos inferir entonces que las pasiones no son el género de las virtudes.

II Por razones semejantes, la virtud **tampoco es potencia**, (1) “Llamo potencia a las facultades que nos hacen pasibles de esos estados, como son las que nos hacen capaces de airarnos o contristarnos o compadecernos” (2). Las potencias las tenemos por naturaleza, pero el tener pasiones no nos hace virtuosos. La conducta es alabable o censurable no por las pasiones, sino por las virtudes o vicios, es decir, por las intenciones y fines. Además éstas dependen o van acompañadas de la elección, no así las pasiones. Somos movidos por las pasiones, mientras que por las virtudes tenemos tales o cuales disposiciones, pero estas disposiciones no son naturales.

III Por consiguiente, **la virtud** pertenece al género de los **hábitos**: (3) “llamo hábitos a las disposiciones que nos hacen conducirnos bien o mal en lo que respecta a las pasiones”. (4) Queda claro que aquí el término hábito se entiende sólo en sentido moral, puesto que lo plantea en relación con las pasiones.

(1) Cfr. *Et. Nic.*, II-5 1106a 6 "διὰ ταῦτα δὲ οὐδὲ δυνάμεις εἰσὶν" El término griego δύναμις-εως significa fuerza, poder, capacidad, potencia.

(2) *Et. Nic.*, II-5 1105b 24-25.

(3) *Et. Nic.*, II-5 1106a 12. εἰ οὐκ ἂν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις.

(4) *Et. Nic.*, II-5 1105b 26.

Santo Tomás aclara este punto afirmando “hábitos se dicen aquellos según los cuales nos hallamos bien o mal dispuestos respecto a las pasiones. Pues el hábito es cierta disposición que determina a la potencia por comparación a algo. Si esta determinación es según lo que conviene a la naturaleza de las cosas, será un hábito bueno, que dispone a que algo se haga bien. De otra manera es un hábito malo, y de acuerdo a éste algo se hará mal” (1)

Conocido el género al que pertenecen las virtudes es necesario establecer la diferencia específica.

"Toda virtud perfecciona la buena disposición de aquello cuya virtud es, y produce adecuadamente su obra propia" (2), aquí encontramos dos aspectos fundamentales:

- a) la virtud **perfecciona** a la disposición y,
- b) produce **lo que le es propio**. El ejemplo que pone es clarísimo: la virtud del ojo, hace bueno al ojo y a su función. (3)

Con este ejemplo podemos observar que para el filósofo todas las cosas tienen virtud, es decir, perfeccionan sus disposiciones pero sólo de aquello que les es propio. En estricto sentido la virtud humana es

(1) Cfr. *Com. Eth Nic.*, L II lect. 5-298.

(2) *Et. Nic.*, II-6 1106a 16-17.

(3) *Et. Nic.*, II-6 1106a 18 οἶον ἢ τοῦ οφθαλμοῦ ἀρετῆ.

una perfección del alma que permite a la facultad inorgánica mejorar, perfeccionarse cada vez más. Si esto es así en las cosas, respecto del hombre la virtud será el "hábito por el cual el hombre **se hace bueno** y gracias al cual realizará bien **la obra que le es propia.**" (1)

Para comprender más claramente la esencia de la virtud, erige la doctrina del término medio en la cual distingue lo más, lo menos y lo igual en dos ámbitos:

- 1) respecto a la proporción matemática, que es universal y,
- 2) respecto del hombre.

En el primer caso lo igual es el medio entre lo más (exceso) y lo menos (defecto), es decir, dista por igual de ambos extremos; mientras que respecto del hombre el medio no puede tomarse de esta manera, lo cual es ejemplificado con el alimento, no puede establecerse un promedio de alimento para todos los hombres, entonces ¿puede establecerse un término medio en la virtud?

La respuesta es afirmativa, pero sólo respecto de la virtud moral, la cual se refiere a las pasiones y operaciones, en ellas hay exceso, defecto y medio. (2) Podemos inferir desde ahora que no puede

(1) *Et. Nic.*, II-6 1106 a 20-22 εἰ δὴ τοῦτ ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἶν ἂν ἡ ἐξ ἡ ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εἶδ' τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.

(2) Cfr. *Et. Nic.*, II-6 1106b 15-17.

aplicarse la teoría del término medio en las virtudes intelectuales, puesto que su materia no son ni pasiones, ni acciones. ESPECULATIVAS
¿PRUDENCIA?

Experimentar miedo o compasión "cuando es menester, en las circunstancias debidas, con respecto a tales o cuales personas, por una causa justa y de la manera apropiada, he ahí el término medio, que es al mismo tiempo lo mejor, y esto es lo propio de la virtud." (1) que como resultado natural implicará alabanza y éxito. Por el contrario, lo propio del vicio será el exceso y el defecto, de tal manera que el bien de la virtud es absoluto porque siempre estará en el justo medio, mientras que se pueden dar multitud de males, ya sea por exceso, ya por defecto.

Según Zeller el justo medio está tomado de la φύσις, es decir, de la propia esencia del hombre. "Pero qué cosa sea el justo medio no puede ser determinado solamente del objeto de nuestras acciones, sino sobre todo de nuestra naturaleza." (2) Es la misma naturaleza humana quien conlleva a un cierto equilibrio en las acciones y las pasiones.

(1) *Et. Nic.*, II-6 1106b 20-23.

(2) ZELLER y MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico.*, parte II Vol. VI Aristóteles. Tomo III pág. 39. "Ma che cosa sia questo giusto mezzo non può essere determinato soltanto dall'oggetto della nostra azione, ma, soprattutto, dalla nostra natura." Me parece muy atinada esta interpretación del justo medio puesto que si el hombre puede realizar la obra que le es propia, la posibilidad de ello debe estar implícita en su propia naturaleza, y no en dependencia de las acciones.

Para Düring la teoría del justo medio es una transformación de la teoría platónica de los principios (1) que Aristóteles relaciona inmediatamente con la prudencia, puesto que es ella la única capaz de establecer ese justo medio.

Ross lo relaciona por el contrario con los sentimientos y las acciones “Su dominio [de las virtudes morales] se define a veces con relación a un tipo de sentimiento, a veces con relación a un tipo de acción, pero esto no es más que una cuestión de comodidad: una virtud es una tendencia a dominar cierta clase de sentimiento y actuar rectamente en cierta clase de situación” (2)

La materia propia de la virtud moral son las pasiones y las acciones, en las cuales se peca por exceso, se censuran por defecto y se alaban por el término medio, ya que lo propio de la virtud es la excelencia.

El hombre alcanza la excelencia en sus acciones si y sólo si alcanza el justo medio.

Llegamos por consiguiente a la definición de virtud: "La virtud es,

(1) Cfr. DÜRING, I., *Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 713.

(2) ROSS. *Aristóteles*. Op. Cit. pág. 289. Martin critica esta concepción de Ross llamándola “minimalista” pues reduce la doctrina del término medio a una serie de juegos de palabras... y carece de interés tanto práctico como especulativo. *Seminario de Ética Nicomaquea*. University of Glasgow. 1995. p.p. 48-49.

por tanto, un **hábito** selectivo, consistente en una posición **intermedia** para nosotros, **determinada por la razón** y tal como la determinaría el **hombre prudente**. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto. Y así, unos vicios pecan por defecto y otros por exceso de lo debido en las pasiones y en las acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio."

(1)

Según Santo Tomás, en esta definición se concluye la naturaleza de la virtud y en ella se establecen cuatro cosas: "Primero, el género, cuando dice que la virtud es un hábito... Segundo, el acto de la virtud moral. Pues corresponde definir el hábito por el acto. Y esto hace cuando dice "electivo" o sea, que obra según la elección. Pues lo principal de la virtud es la elección... Tercero, porque corresponde al acto ser determinado por el objeto, por eso pone el objeto o término de la acción, cuando dice "existente en lo medio para nosotros"... la virtud moral existe en el apetito que participa de la razón... agrega una cuarta parte que se refiere a la causa de la bondad en la virtud, cuando dice "según una razón determinada" (2)

Por lo tanto, se ha delimitado suficientemente a la virtud: es un hábito, es elegido, implica un término medio, y debe ser dirigido por la recta razón. No obstante falta aún comprender el papel que juega en este punto la recta razón. Para lo cual es indispensable preguntarnos

(1) *Et. Nic.*, II-6 1107a 1-5' Ἔστιν ἀρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαίρετικὴ ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὀρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.

(2) *Com. Eth. Nic.*, L.II lect. VII 322.

¿quién determina ese justo medio?

La respuesta es muy sencilla: el hombre prudente. “La virtud es, por tanto, un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente.” (1)

¿CÓMO LA DETERMINA EL H. PRUDENTE?
 ¿SI LA PRUD. ES CONFORME A C/U, "OTRO" PRUDENTE
 ¿TE NADA SIGNIFICA P/ "MÍ" --
 * EL JUSTO MEDIO LO DETERMINA LA RAZÓN RECTA

Respecto a la esencia de la virtud se concluye que es un hábito que perfecciona las disposiciones naturales del hombre, para que éste realice “la obra que le es propia”, es decir, para que alcance su realización como ser humano, a través de las virtudes morales que se encuentran en el justo medio merced al juicio prudencial.

g) La cuestión del medio.

A la prudencia también se le llama sabiduría práctica, puesto que se refiere a la realidad cotidiana del hombre. El sabio, es decir, quien posee la virtud intelectual de la sabiduría, es un hombre teórico, conoce las causas últimas de la realidad y se dirige al conocimiento de lo necesario. El prudente en cambio, es sabio respecto de las cosas humanas, por eso su sabiduría es práctica. Mira a situaciones concretas y contingentes de la vida diaria. El tema central de nuestro estudio es la prudencia, por ello es indispensable apuntar ya desde ahora la importancia de esta virtud, en cuanto que es una

(1) *Et. Nic.*, II-6 1107a 1-5

condición *sine qua non* de las virtudes morales, las cuales perfeccionan al hombre, pero no de modo específico y autónomo.

Sólo el juicio del hombre prudente, que adquirió una opinión verdadera y sólidamente fundada sobre lo bello, justo y bueno, así como sobre los ~~contrarios~~ correspondientes, elevándose por este medio a la esfera divina, ^{EF VIII, 3} puede tomar una decisión en **cada caso**. Sabe que en toda capacidad humana el exceso y el defecto son medidos no solamente en la relación de uno con otro, sino también en relación con la medida exacta que debe alcanzarse. (1) No hay virtud moral sin prudencia y no hay prudencia sin *vov*. Así, en la vida moral que concibe el estagirita lo inferior queda realzado por lo superior: la racionalidad.

Exceso y defecto son propios del vicio, mientras que el término medio es propio de la virtud. Sin embargo, no toda acción, ni toda pasión admiten un término medio por ejemplo: la alegría del mal ajeno, o el adulterio.

Como el justo medio se opone al exceso y al defecto, se concluye “no hay término medio del exceso ni del defecto, como tampoco exceso ni defecto del término medio.” (2) Frecuentemente se achaca a Aristóteles el establecer un modo de conducta mediocre por la virtud moral. Como si el medio fuese la proporción entre el exceso y el defecto

(1) DÜRING, INGEMAR, *Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 713.

(2) *Et. Nic.*, II-6 1107a 25.

en un sentido cuantitativo -al modo matemático-. La proporción del medio la concibe Aristóteles no cuantitativa sino cualitativamente, como la realización máxima entre dos polos. El medio en la virtud moral es la determinación hacia lo mejor.

Urmson (1) interpreta esta teoría del término medio como una teoría de la moderación, es decir, “nada en exceso”, de manera que respecto a cualquier pasión se pueden mostrar dos distintas faltas de carácter: la de sentirla demasiado y la de sentirla demasiado poco. Sin embargo Aristóteles negaría esta interpretación cuando pone de manifiesto que hay acciones sobre las que siempre se yerra “... el adulterio, el robo, el homicidio. Todas estas cosas son objeto de censura por ser ruines en sí mismas y no por sus excesos ni por sus defectos.

Con respecto a ellas no hay manera de conducirse rectamente jamás, sino que siempre se yerra.” (2) De manera que esta interpretación de Urmson está equivocada en cuanto que hay actos viciosos relacionado con ciertas pasiones que no consisten en sentir esas pasiones en grado excesivo o deficiente.

¿Cómo interpretar entonces este término medio? más bien como

(1) MARTIN, CHRISTOPHER, *Seminario de Ética Nicomaquea*. University of Glasgow. 1995. Urmson trata esta doctrina en su libro *Aristotle's doctrine of the mean*.

(2) *Et. Nic.*, II-6 1107a 12-15.

una doctrina de lo apropiado: Si el término medio es el que “decidiría el hombre prudente” entonces el exceso sería lo que queda como más de lo que haría el hombre prudente; y el defecto sería lo que queda como menos.

Para Martin la doctrina del término medio se compagina con el hecho de darse más de dos vicios opuestos a una determinada virtud, el estagirita insiste en que por muchos o pocos vicios que haya, habrá por lo menos dos que sean vicios de exceso y defecto. “...de muchas maneras puede uno errar, pues el mal, ...pertenece a lo infinito, y el bien a lo finito, y de una sola manera es el acierto. Por lo cual lo uno es fácil, lo otro difícil: fácil el fallar la mira, difícil el dar en ella. Y por esto, en fin, es propio del vicio el exceso y el defecto, y de la virtud la posición intemedial.” (1)

Este es el punto clave de la utilidad práctica de la doctrina de Aristóteles: que es más fácil reconocer los vicios que las virtudes. Todos podemos reconocer cuándo algo no está bien: más difícil es saber cuándo lo esté. (2)

Una vez estudiada la virtud en general, la aplica detalladamente a casos particulares, según el siguiente cuadro (no todas las

(1) *Et. Nic.*, II-6 1106b 29-34.

(2) CHRISTOPHER, MARTIN, *Seminario de Ética Nicomaquea*. Op. Cit. pág. 52.

posiciones tienen nombre): (1)

EXCESO	VIRTUD	DEFECTO
Temeridad	Valentía	Cobardía
Desenfreno	Templanza	Insensibilidad
Prodigalidad	Liberalidad	Avaricia
Vulgaridad	Magnificencia	Mezquindad
Hinchazón	Magnanimidad	Pusilanimidad
Ambición	Honores modestos	Indiferente al honor
Irascibilidad	Mansedumbre	Apatía
Fanfarronería	Veraz	Disimulador
Bufonería	Agudeza de ingenio	Rusticidad
Osequiosidad	Amabilidad	Malhumorado
Descaro	Vergüenza	Cohibición
Envidioso	Celo por la justicia	Justiciero

Este cuadro manifiesta los ideales morales de cierta época histórica, pero cabría el preguntarnos cuáles de estos valores siguen vigentes. Ross señala que Aristóteles no pretende realizar una división lógica exhaustiva de los sentimientos o de las acciones, que, como vimos, son la materia de la virtud, sino que el orden es fortuito. "Tenemos así:

(1) *Et. Nic.*, III-6- 12 y IV 1-9. EE...

a) tres virtudes que consisten en la actitud correcta con respecto a los sentimientos primitivos como el temor, el placer, la cólera;

b) cuatro virtudes relativas a dos de las principales búsquedas del hombre en la vida social, la persecución de la riqueza y la del honor;

c) tres virtudes concernientes a las relaciones sociales;

d) dos cualidades que no son virtudes, ya que no son disposiciones de la voluntad. Estas últimas son estados intermedios y son elegidas, pero son estados medios del sentimiento y no actitudes de la voluntad con respecto al sentimiento." (1)

Nótese en el cuadro que aquí se señala como hay un ascenso o penetración en las nociones del bien. Se comienza por cuestiones básicas de temperamento hasta mediarlas forjándose el carácter, se abre a la dimensión de la otredad (apertura social) pero primero como bienes en sí (b) y sólo después se trasciende, poco a poco hacia la razón formal de bien. El ascenso en la virtud es una penetración de la intensidad de actos de la voluntad que como punto de partida tiene primero a las pasiones pero que culmina con la razón formal de bien en donde lo que importa ya no es el justo medio entre el exceso y el defecto de una afección cuyo móvil es el placer sensible o psicológico, sino la determinación hacia lo mejor para la voluntad cuyo móvil es el

(1) ROSS, *Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 289.

placer de haber ejercido la libertad del mejor modo.

Conforme se intensifica o penetra el acto de la voluntad desde el temperamento y las pasiones, el placer -que es actividad- trasciende su nivel sensible y se ilumina la actividad inteligible de éste: el gozo por ejercer u obrar bien. Entonces el hombre trasciende su temperamento -naturaleza- y se forja el carácter; trasciende su inclinación natural al placer y apunta a la felicidad.

No analizaré más cada elemento del cuadro anterior, basta con lo dicho para comprender la trascendencia de la teoría del término medio. Toda disposición de término medio es virtud; mientras que ambos extremos (exceso y defecto) son vicios. Es difícil alcanzar el término medio, el cual siempre es laudable; para lograrlo a veces hay que inclinarse al exceso, a veces al defecto. “Todo esto nos muestra suficientemente por una parte que el hábito medio es en todas cosas laudable, y por la otra que es menester inclinarse unas veces al exceso y otras al defecto, porque así acertamos más fácilmente con el medio y con el bien. (1) La inclinación depende de la consideración del sujeto. Esta tiene que ser racional y práctica.

En la definición de virtud, se ha puesto de manifiesto que se actúa virtuosamente por elección; es indispensable por ende, conocer cómo concibe el filósofo la elección, así como los actos voluntarios e involuntarios, todo esto es tratado en el libro III de la *Ética a Nicómaco*.

(1) *Et. Nic.*, II-9 1109b 25ss.

¿"VOL"?

h) De lo voluntario e involuntario.

"... es necesario, a lo que parece, distinguir lo voluntario de lo involuntario, toda vez que nuestro examen tiene por materia la virtud."

(1)

Recordemos que una de las características antes mencionadas de la virtud se refiere al hecho de que es un hábito que se adquiere por elección, lo cual significa que es algo **voluntario**.

Las virtudes referidas a las pasiones y a las acciones son **actos voluntarios** que implican alabanza, mientras que si son **involuntarios** implican indulgencia o compasión. (2)

"Como **involuntarios** nos aparecen los actos ejecutados por fuerza o por ignorancia" (3) La causa de los actos involuntarios es sólo una: o la fuerza o la ignorancia. En cambio en los actos voluntarios concurren varias causas. A continuación hace una digresión en torno a lo violento y distingue lo violento absoluto y lo violento relativo y plantea la aporía de si son voluntarias o involuntarias las acciones ejecutadas por miedo de un mal mayor o de

(1) *Et. Nic.*, III-1 1109b 30-33.

(2) *Et. Nic.*, III-1 1109b 33-35. Para Aristóteles la Ciencia de las costumbres se subordina a la Ciencia Política -a la cual se refirió desde el libro I como ciencia arquitectónica-, por ello establece además de la distinción entre lo voluntario e involuntario, la utilidad que reporta al legislador dicha distinción para tasar las recompensas y los castigos.

(3) *Et. Nic.*, III-I 1110a 1.

SON LO MISMO...

X

un noble fin. Continúa su explicación por la alabanza o el vituperio. Concluye que una acción es voluntaria o involuntaria de acuerdo a las circunstancias del momento en el que se actúa. Algunos actos en ciertas circunstancias -v. gr. el miedo- podrían llamarse "mixtos", sin embargo, en cuanto los actos son ejecutados por el hombre, son de alguna manera voluntarios, porque la determinación concreta de la acción es voluntaria; aunque absolutamente hablando son involuntarias en cuanto que su principio es extrínseco y el sujeto no participa en nada.

Respecto al obrar por ignorancia, el filósofo distingue ciertas situaciones, a saber: a veces se hace contrariamente a la voluntad, es lo propiamente **involuntario**; otras veces es ajeno a la voluntad, en cuanto que es ignorado, a esto le llama **no voluntario**.

"Todo lo que se hace por ignorancia es **no voluntario**; pero involuntario es solamente lo que produce pena o arrepentimiento." (1) De tal manera que hay quienes actuando por ignorancia no reciben desagrado por ello, de forma que no actúa voluntariamente lo que no sabía, pero tampoco involuntariamente porque no lo entristece.

Otros pueden actuar por ignorancia y arrepentirse, es decir, actúan involuntariamente; incluso cabe actuar por ignorancia sin arrepentimiento, al cual le dará un nombre especial, en este caso no

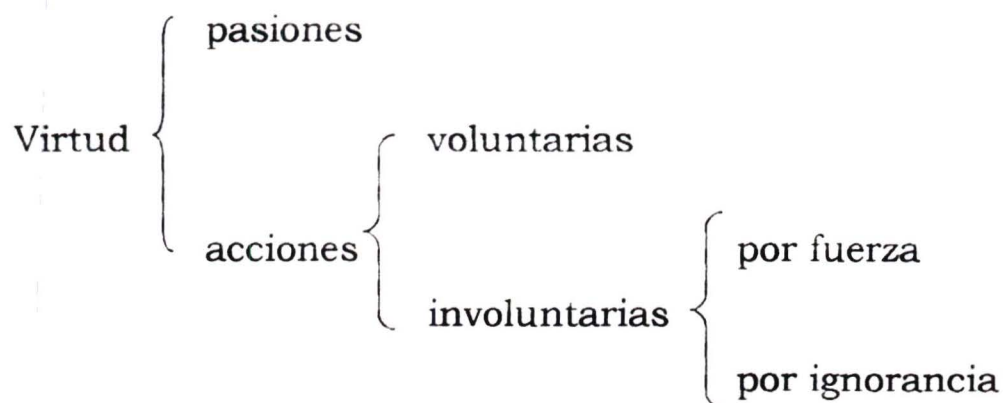
(1) *Et. Nic.*, III-1 1110b 20.

se ha obrado voluntariamente.

Otra distinción es obrar **por ignorancia** y obrar **en estado de ignorancia** como el colérico que actúa por ira. "Generalizando, podemos decir que los hombres no virtuosos actúan siempre *en la* ignorancia de lo que debieran hacer, pero sus acciones no son por eso involuntarias." (1)

Esto implica que si la acción por ignorancia da pesar o arrepentimiento, entonces es involuntaria. El acto involuntario es penoso. En realidad toda acción por ignorancia es **no voluntaria**.

Ubiquemos los actos involuntarios en el siguiente cuadro:



Esto quiere decir que a diferencia del acto involuntario, el **acto voluntario** es aquel cuyo principio está en el agente quien conoce además las circunstancias particulares de la acción. Por otro lado, los actos volitivos son agradables. Las acciones que proceden de los apetitos son voluntarias. La voluntad se relaciona con la elección.

(1) ROSS, *Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 284.

El siguiente cuadro comparativo señala las características de los actos involuntarios y voluntarios:

Actos Involuntarios	Actos Voluntarios
* son por violencia o ignorancia	* su principio es el sujeto
* su principio es extrínseco	* el sujeto conoce las circunstancias de la acción
* no interviene el sujeto	* actos realizados según los apetitos
* son actos penosos	* son actos agradables
* no se eligen	* implican elección.
* No conocen el fin	* buscan un fin que ^{se} conocer

La **elección** es voluntaria, (1) pero no son equivalentes, ya que lo voluntario es más extenso que la elección, puesto que de lo voluntario participan los animales, y los niños; son voluntarios además ciertos actos repentinos, y por último es voluntaria la elección.

(1) Cfr. *Et. Nic.*, III-2 1111b 7 ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται.

La **elección** se nos presenta como lo más propio de la virtud. (1) es sólo un acto del hombre, no de los animales. Lo ejemplifica a través del hombre continente, quien obra por elección, mientras que el incontinente obra por concupiscencia. La concupiscencia es contraria a la elección. La materia de la concupiscencia es lo placentero o lo penoso, mientras que la elección no recae ni sobre lo penoso, ni sobre lo placentero. La elección tampoco es ira. “pues en materia alguna se nos presentan los actos provenientes del apetito irascible como debidos a la elección (2)

El estagirita también distingue elección y deseo. La elección no recae sobre lo imposible, sino sobre lo posible; mientras que, si puede haber deseos imposibles, como por ejemplo, no morir. Incluso puedo desear que el ganador de la serie mundial sean los Astros de Houston, pero no puedo hacer que ganen.

Esto implica que la elección se refiere a los medios, en cambio el deseo mira al fin de la elección. Pero ella [la elección] sólo se ejerce sobre lo que depende de nosotros.

La elección tampoco es opinión, ni tiene que ver con las opiniones, es decir, no elijo verdadera o falsamente, sino que elijo **bien** o **mal**. Por ejemplo, una mujer puede opinar que el divorcio no implica un mal, sin que por ello elija divorciarse, o, por el contrario, una mujer

(1) Cfr. *Et. Nic.*, III-2 1111b 6.

(2) Cfr. *Et. Nic.*, III-2 1111b 18.

puede estar en contra del divorcio y a pesar de ello puede elegir divorciarse.

Por último, la elección es objeto de alabanza porque recae sobre lo que debe hacerse. "La elección, en efecto, va acompañada de razón y comparación reflexiva; y la palabra misma parece sugerir que la elección es tal porque en ella escogemos una cosa de preferencia a otras." (1)

La elección es un acto volitivo acompañado de **deliberación**. Elegir es escoger una cosa con preferencia a otras. Pero, ¿qué es lo deliberable?, es sólo aquello de lo que podría deliberar el hombre que es dueño de su razón y no un demente, por ejemplo.

¿Sobre qué se puede deliberar? no sobre las cosas o verdades eternas v. gr. el teorema de Pitágoras; ni sobre las cosas naturales en movimiento que implican necesidad por ejemplo los solsticios o el movimiento de rotación de la Tierra; ni sobre las cosas contingentes como son las lluvias o sequías, los maremotos, etc.; ni sobre el azar, como el sacarme la lotería; tampoco sobre todas las cosas humanas, por ejemplo ningún extranjero puede deliberar si el PAN o el PRD deben gobernar a México.

Por consiguiente deliberamos sólo de aquellas cosas que depende

(1) Cfr. *Et. Nic.*, III-2 1112a 15-18.

de nosotros y podemos hacerlas, como por ejemplo estudiar filosofía o botánica. También deliberamos más en las artes que en las ciencias e incluso sobre las cosas frecuentes, indeterminadas e importantes.

El campo de la deliberación es restringido, cada hombre en particular delibera sobre lo que puede hacer por sí mismo de manera que sólo deliberamos sobre las cosas que dependen de nosotros mismos, es decir, sobre aquellas cosas que se verifican por nuestra intervención. Aristóteles es muy claro al respecto: "Deliberamos no sobre los fines, sino sobre los medios. No delibera el médico si curará,..." (1)

Ross esquematiza así el proceso de deliberación: (2)

Deseo	Yo deseo A.
	B es el medio para llegar a A.
Deliberación	C es el medio para llegar a B.
	N es el medio para llegar a M.
Percepción	N es alguna cosa que puedo hacer aquí y ahora
Elección	Elijo N.
Acto	Hago N.

(1) Cfr. *Et. Nic.*, III-3 1112b 13.

(2) Ross, *Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 285

Toda deliberación es una investigación, aunque no toda investigación es una deliberación. Tampoco se puede deliberar sobre la sensación; en realidad se elige y se delibera sólo sobre los medios. "Así, pues, siendo lo elegible algo que, estando en nuestra mano, apetecemos después de haber deliberado, la elección podría ser el **apetito deliberado** (1) de las cosas que dependen de nosotros, toda vez que por el juicio que formamos después de haber deliberado, apetecemos algo conforme a la deliberación" (2)

La deliberación es un acto de la voluntad, en sentido absoluto el **objeto de la voluntad es el bien**, así es como podemos distinguir la acción buena de la acción mala si sigue o no al fin. Para el hombre virtuoso el fin será el verdadero bien, porque juzga rectamente de todas las cosas; para el hombre vicioso, dependerá de las circunstancias, es más, la mayoría elige como bien lo placentero, y huyen del dolor como de un mal.

"Siendo el fin el objeto de la ^{βουλή του} "voluntad", y materia de deliberación y

(1) En opinión de Ross "Aristóteles yerra al definir la elección como un deseo deliberado, pues la trata como una especie de deseo, lo cual ella evidentemente no es; pero su afirmación de que se la puede llamar razón plena de deseo o deseo razonable, implica que el deseo no es su género, que es una cosa nueva distinta de cada una de sus condiciones. Cfr. ROSS, *Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 286. Me parece desafortunada esta afirmación de Ross. Yo creo que el filósofo habla de apetito como tendencia a un bien o huída de un mal, y como se refiere a los medios, entonces puedo deliberar, de manera que si es un apetito deliberado y no un mero deseo, que podría estar ligado a las necesidades materiales v. gr. alimentarme, o bien a un deseo imposible como el no morir, lo cual no depende de mí.

(2) Cfr. *Et. Nic.*, III-3 1113a 10-13.

de elección los medios para alcanzar el fin, síguese que los actos por los que, de acuerdo a la elección, disponemos de tales medios, son voluntarios. Ahora bien, el ejercicio de las virtudes atañe a los medios, por tanto, **en nuestro poder está la virtud**" (1)

Por consiguiente, los actos voluntarios se refieren a los **medios**, aquí nos encontramos tanto a las virtudes como a los vicios; el objeto de la voluntad es el **bien**, éste es el fin del cual no cabe la deliberación, ni la elección.

En contraposición a la ética socrática en la cual el hombre bueno lo es por su conocimiento del bien, y el malo lo es por ignorancia, en la ética aristotélica el hombre bueno lo es por elección, es decir, por actos voluntarios. El ser buenos o perversos depende de cada uno de nosotros. *Hippias menor...*

En síntesis: "Hemos tratado hasta ahora de las virtudes en común, indicando su género esquemáticamente, al decir que son **posiciones intermedias** y **hábitos**, así como de los actos de que se originan y que ellas pueden a su vez producir por su **ejercicio** de acuerdo con su naturaleza, y esto como la **recta razón** lo prescriba, y hemos dicho, en fin, que las virtudes **dependen de nosotros** y que son **voluntarias**.

(1) Cfr. *Et. Nic.*, III-5 1113b 3.

No son, con todo, igualmente voluntarios los actos y los hábitos. De nuestros actos somos señores del principio al fin, con sólo que tengamos conciencia de los hechos particulares, mientras que de los hábitos lo somos sólo de su principio" (1)

En este primer capítulo se trató el tema fundamental de la Ética aristotélica, a saber: la felicidad como fin último del hombre, la cual no puede concebirse sin su relación con la virtud.

La vida virtuosa nos conduce al bien, a nuestra realización personal. Nos hace "señores de nuestros actos", es decir, libres y responsables. Por la virtud somos capaces de perfeccionarnos en un proceso lento que dura toda la vida, a lo largo de la cual se irá descubriendo la felicidad que conlleva el actuar bien.

No debe perderse de vista la visión pagana del estagirita, que finalmente concibe al hombre como un ser sin trascendencia, por carecer del dato revelado. No obstante su concepción de la acción moral no es ni reduccionista, ni nihilista, por contrario, es de una gran riqueza y profundidad puesto que hace al hombre capaz de dirigirse a lo óptimo: a su capacidad de autoperfección, de autodeterminación, eligiendo una vida virtuosa que lo conducirá finalmente a la consecución de su fin último hasta donde puede alcanzarse en esta vida.

(1) *Et. Nic.*, III-5 1114b 26-30.

II LAS VIRTUDES INTELECTUALES

En el presente capítulo trataré de cuatro de las virtudes intelectuales, a saber, ciencia, arte, intuición y sabiduría, en la exposición sigo el mismo orden que desarrolla el estagirita en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

No analizo la prudencia puesto que de ella hablaré en el capítulo III.

El punto de partida es la recta razón. Aristóteles dedica sólo un libro -por cierto breve-, al estudio de las virtudes intelectuales que son la recta razón y por tanto fundamento de la acción moral.

He analizado en el capítulo anterior cuál es para Aristóteles la esencia de la virtud, la relación entre bien, fin y felicidad y se concluyó que la virtud moral es primera en tiempo aunque no en dignidad o rango. Son las virtudes de carácter las que hacen al hombre bueno, pero para que éstas se den es indispensable la recta razón pues ella determina ese justo medio en el que se encuentran las virtudes morales.

La Política es ciencia arquitectónica porque construye sobre el fundamento de la *Ética* lo que debe hacerse y lo que debe evitarse, de esta manera el estagirita reafirma en el hombre su dimensión

individual y social. (1)

Es la *polis* el lugar en donde el hombre puede alcanzar el estado de virtud y por ende la felicidad. El fin de la ^{SABIDURÍA — FELICIDAD} Ética consiste en hacer al hombre bueno, y el de la Política en formar buenos ciudadanos, por ello para el estagirita resulta conveniente que el político conozca en qué consiste la virtud. * LA POLÍTICA "PRACTICA" TERMINA EN "TEORÍA" — SABIDURÍA — FELICIDAD !

El objetivo de Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicomaco*, es analizar el concepto de la **recta razón**.

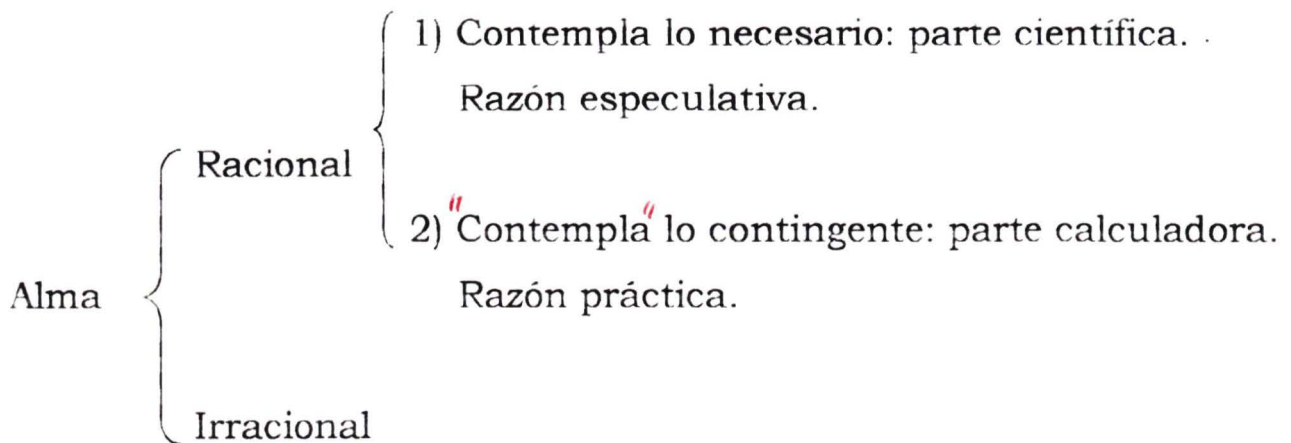
Una vez establecida la teoría del término medio como la justa medida dictada por la recta razón (2) divide la recta razón (3), en sus distintas especies.

En el alma racional existen dos partes: la científica que se dirige a lo necesario y por lo cual se llama especulativa y la razón práctica porque calcula y se dirige a lo contingente. De manera que cada una de estas partes se perfecciona de acuerdo al objeto al que se dirijan. De aquí surge el siguiente cuadro:

(1) Una concepción individualista del hombre sobre la que se fundamenta el neoliberalismo, sería imposible de concebir para Aristóteles.

(2) Cfr. *Et. Nic.*, II-6 1107a.

(3) Cfr. *Et. Nic.*, I-13 1103a



Para el filósofo, "La virtud de una cosa es relativa a la obra que le es propia. Ahora bien, tres cosas hay en el alma que dirigen la acción y la verdad, a saber: la sensación, el entendimiento y la tendencia o apetito." (1)

De inmediato excluye la sensación puesto que obviamente ella no puede ser principio de acción moral; si lo fuera, también los animales actuarían moralmente.

Analoga entendimiento y apetito: así como en el pensamiento se da la afirmación y la negación, de igual manera en el apetito se dan la prosecución y la fuga. Ambas, razón y apetito, coincidirán en la buena elección si la razón es verdadera y la tendencia recta, lo cual

(1) *Et. Nic.*, VI-2 1139a 18-19.

ἡ δ' ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκείον. τρία δ' ἔστιν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀλεθείας αἰσθησις νοῦς ὄρεξις.

conducirá a la adquisición de virtudes (1). “Siendo la virtud moral un hábito electivo, y la elección un apetito deliberado, es menester, por esos motivos, que la razón sea verdadera y la tendencia recta si es que la elección ha de ser buena y que las mismas cosas ha de aprobar la razón y perseguir la tendencia.” (2)

Si el principio de la acción moral no es la sensación, restan entonces el entendimiento y el apetito; ambos están íntimamente relacionados en la elección, la cual "es inteligencia apetitiva o apetito intelectual," (3) y por ello es el principio de la acción moral.

"Sean en número de cinco las virtudes por las cuales, afirmando o negando, el alma alcanza la verdad, a saber: arte, ciencia, prudencia, sabiduría, intuición." (4)

Revisaré a continuación las distintas especies de la recta razón para distinguirlas de las virtudes morales y engarzarlas finalmente con la prudencia como punto de unión entre las virtudes de carácter y las dianoéticas.

(1) Nos enfrentamos de nuevo con la antropología aristotélica que concibe al hombre como unidad substancial en donde razón y apetito se unen en la acción moral.

(2) *Et. Nic.*, VI-2 1139a 23ss.

(3) *Et. Nic.*, VI-2 1139a 32-35.

(4) *Et. Nic.*, VI-3 1139b 15.

1. CIENCIA

La ciencia es la primera virtud intelectual que trata el estagirita. Como virtud es ante todo ἔξις, o sea, hábito. En el famoso libro V de la *Metafísica* el filósofo define ἔξις del siguiente modo: "Hábito se llama, en un sentido, por ejemplo, cierto acto de lo que tiene y de lo que es tenido, como cierta acción o movimiento... En otro sentido se llama hábito una disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto... Todavía, se llama hábito si es una parte de tal disposición; por eso también la excelencia de las partes es cierto hábito." (1)

Ante todo encontramos que esta noción es análoga. En el primer sentido, Aristóteles da un ejemplo "...en medio del que tiene un vestido y del vestido tenido está el hábito" (2) hábito se entiende al parecer como una acción o estado del que "tiene" y esto es ἐνέργεια. Pero "tener" implica un carácter de materialidad. (3)

En el segundo sentido, hábito es disposición, ya sea buena o mala "se llama hábito una disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto, y lo está o por sí mismo o en orden a otro" (4); aquí Aristóteles pone el ejemplo de la salud. La salud es

(1) *Metaf.*, V-20 1022b 1ss.

(2) *Metaf.*, V-20 1022b 5ss.

(3) *Metaf.*, V-20 1022b 1. "Ἐξις δὲ λέγεται ἕνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργεια τι τοῦ ἔχοντο καὶ ἔχομένου, ὡς περὶ πρᾶξις τι ἢ κίνησις.

(4) *Metaf.*, V-20 1022b 10ss.

hábito por ser *tal* disposición. En este sentido ya no es un "tener" material, sino que se comprende como algo inmaterial: la disposición o potencia para lo sano.

En un tercer sentido "Todavía, se llama hábito si es una parte de tal disposición; por eso también la excelencia de las partes es cierto hábito." (1) Este sentido se refiere al hábito como una parte de tal disposición, aquí nos topamos con la virtud: la buena disposición es "la excelencia de las partes". Este es el sentido más alto del hábito. Es la disposición que tiene el hombre para desarrollarse internamente, es una disposición inmanente, que le permitirá plenificar su ser suprimiendo la contrariedad y los extremos y determinándose hacia lo mejor. (2)

En Aristóteles las potencias se especifican por sus actos y éstas por sus objetos. En la *Metafísica* habla de las potencias del alma (irracionales y racionales) estableciendo que las potencias irracionales u orgánicas están determinadas por su objeto propio, es decir, son limitadas, mientras que en las potencias racionales "todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios" (3) es decir, están abiertas ilimitadamente a sus operaciones, el ejemplo que utiliza esclarece el punto "el calor sólo puede calentar, mientras que la medicina puede dañar o curar." (4)

(1) *Metaf.*, V-20 1022b 14ss.

(2) *Metaf.*, IX-2 1046b 8ss.

(3) *Metaf.*, IX-2 1046b 5.

(4) *Metaf.*, IX-2 1046b 6-7.

Las potencias racionales están abiertas a la contrariedad y se determinan al dirigirse hacia uno de los lados de dicha contrariedad, lo cual en el fondo implica suprimirla. El resultado de tal determinación de la potencia o facultad se constituye en una disposición.

Es en este punto en donde radica el fundamento metafísico de la virtud: la apertura de la potencia racional a los contrarios cuya determinación produce una disposición.

Al avanzar en estos tres sentido de "hábito" observamos diversos niveles de inmanencia: tener un vestido, no es lo mismo que tener salud, o tener fortaleza.

Poseer algo material como un vestido o una casa es algo bueno, conveniente, es algo **útil**, pero no perfecciona al hombre internamente. Poseer salud le da un beneficio interior no pragmático; si la pierdo, no la puedo comprar. Sin embargo, tampoco lo perfecciona íntimamente. Sólo si poseo fortaleza o templanza o cualesquiera otras virtudes alcanzo la excelencia.

Tal vez sea esta una gran paradoja para el hombre. El "hábito" nos enfrenta con nuestra grandeza: yo soy mi propio límite, yo me puedo desarrollar hasta donde yo quiera; pero también nos enfrenta con nuestra propia contingencia: somos seres imperfectos. Al decir de Sartre, "*seres-para-sí*", seres inacabados.

Por lo anterior comprendemos por qué la ciencia es ante todo ἐπιστήμη es una disposición interior "La ciencia como virtud es una fuerza intelectual merced a la cual alcanzamos por demostración un saber cierto de las cosas en sus razones universales y por sus causas" (1)

Pero ¿qué tipo de hábito es? "la ciencia es un hábito demostrativo" (2). Por ser causal debe ser un saber explicativo, o sea, un saber de evidencia mediata, que se obtiene a través de la demostración. "A la demostración la llamo razonamiento científico."

(3)

En la breve exposición que hace Aristóteles de la ciencia en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* remite, en dos ocasiones, a los *Analíticos*, que, como afirma Owen, representa "la teoría de la ciencia del estagirita" (4), razón por la cual los tomaremos como punto de partida, especialmente los *Analíticos posteriores*.

¿Qué es ciencia?, ¿Cuál es su objeto? ¿Cuáles son sus características?, ¿Cuál su clasificación?, ...

(1) GÓMEZ ROBLEDO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. Op. Cit. pág. 71.

(2) *Et. Nic.*, VI-3 1139b 30.

(3) *An. Post.*, I-2 71b 19.

(4) Cfr. OWEN, G. E. L., Τιθέναι τὰ φαινόμενα. Symposium Aristotelicum, Louvain, 1960.

"Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofisticado, accidental, cuando creemos conocer la **causa** por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera" (1). De aquí se desprenden dos aspectos de la ciencia: es conocimiento **causal** y es conocimiento **de lo necesario**.

En relación a su objeto, Aristóteles pone de manifiesto que el conocimiento científico versa sobre lo que no puede ser de otra manera, es decir, sobre proposiciones universales y necesarias. No puede haber ciencia de lo particular, de la sustancia corpórea, que es objeto de la experiencia sensible. "Todos damos por supuesto que lo que sabemos con ciencia no admite ser de otra manera, porque las cosas que admiten ser de otra manera, cuando están fuera de nuestra vista, no nos permiten saber si son o no son. Así, lo que es objeto de ciencia existe de necesidad." (2)

El primer nivel de conocimiento que posee el hombre es el conocimiento empírico, el conocimiento sensible que compartimos con los animales; es el conocimiento de las cosas particulares y contingentes, (3) pero allende éste, el hombre puede elevarse a un nivel superior, al nivel racional, y entonces puede cuestionarse el por qué de las cosas; es decir, puede indagar su causa.

(1) *An. Post.*, I-2 71b 9.

(2) *Et. Nic.*, VI - 3 1139b 22 ss.

(3) *Metaf.*, I-1 980b 20ss.

Ahora bien, esta noción es también análoga y podemos entenderla en dos sentidos: lógico y ontológico. Desde el punto de vista lógico, causa es el término medio del silogismo gracias al cual se da la conclusión. Desde el punto de vista ontológico, es decir, el sentido fuerte del término griego αἰτία lo entiende el filósofo así: "en un primer sentido, la materia inmanente de la que algo se hace; por ejemplo el bronce es causa de la estatua... En otro sentido, es causa la especie y el modelo; y éste es el enunciado de la esencia y sus géneros...

Además aquello de donde procede el principio primero del cambio o de la quietud; por ejemplo, ...el padre es causa del hijo... Además, lo que es como el fin; y esto es aquello para lo que algo se hace, por ejemplo, del pasear es causa la salud." (1)

He aquí la famosa teoría de las 4 causas: material, formal (intrínsecas), eficiente y final (extrínsecas). Surge aquí un primer problema: si ciencia es un conocimiento causal, entonces para tener ciencia bastaría conocer las cuatro causas, pero si tomamos sólo las causas intrínsecas, nos percatamos de que nos dan a conocer lo que la cosa es ¿y no es eso lo que se expresa en la definición?; pero ciencia y definición no son lo mismo; como tampoco son lo mismo definición y demostración. En cambio, si hablamos de las causas extrínsecas, encontramos algo de más peso para el conocimiento científico.

(1) *Metaf.*, V-2 1013a 24ss.

En un sentido puede afirmarse que el conocimiento esencial que se encuentra expresado en la definición es punto de partida para el conocimiento científico; pero en un sentido estricto, ciencia es aquél razonamiento cuyo enlace o término medio manifiesta la esencia que ha servido como punto de partida para el razonamiento, de tal modo que la conclusión siempre involucra la causa inmediata sin expresar la esencia y teniéndola como hilo conductor.

La ciencia se basa en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión: pues así los principios serán también apropiados a la demostración." (1)

La ciencia tiene por finalidad alcanzar la verdad, no puede haber ciencia de la falsedad. Debe basarse en cosas primordiales que no requieren demostración; anteriores porque se refieren al conocimiento sensible, por otro lado, lo más conocido para el hombre es lo que se presenta directamente a su mirada, es la realidad sensible, el mundo que le rodea.

(1) *An. Post.*, I-2 71b 22. Düring afirma que "Aristóteles aceptó casi todos los otros postulados de la teoría platónica de la ciencia: los principios primeros tienen que ser indemostrables; la estructura axiomática; el procedimiento deductivo; además, los principios primeros tienen que ser evidentes por sí mismos... Él aceptó los aspectos lógicos y semánticos en la teoría de las ideas de Platón, y partiendo de esa base desarrolló una doctrina del *eidos* como teoría lógica, semántica, psicológica y hasta cierto punto también gnoseológica y ontológica" Cfr. Düring, *Aristóteles*, Op. Cit. pp157-158.

El proceso demostrativo de la ciencia sólo puede alcanzarse de dos maneras: deductiva e inductivamente -este es uno de los grandes aciertos de la filosofía aristotélica que sentó las bases del desarrollo científico posterior-; el silogismo es por antonomasia el razonamiento deductivo. (1) Aristóteles desarrolla este tema en los *Primeros Analíticos*: "Llamo silogismo perfecto al que no precisa de ninguna otra cosa aparte de lo aceptado en sus proposiciones para mostrar la necesidad de la conclusión." (2)

Según Mansion (3) se pueden distinguir tres estados sucesivos en la concepción aristotélica de la ciencia, caracterizados por una concepción diferente del objeto: en la primera etapa, antes del descubrimiento del silogismo, la ciencia tiene por objeto principal la aprehensión de las esencias; esta etapa siguió el método platónico de división por dicotomía.

En la segunda etapa, el estagirita cree disponer ahora de un instrumento más eficaz que la dicotomía platónica para establecer la definición sobre bases seguras: es el razonamiento silogístico en el

(1) "La silogística aristotélica presenta una teoría de la argumentación sobre base axiomática, de un carácter todavía más riguroso que la geometría de Euclides. El carácter axiomático de los silogismos estriba en que éstos pueden ser confirmados o demostrados con ayuda de ciertas reglas de demostración" Cfr. Düring, *Aristóteles.*, pp151-152.

(2) *An. Pr.* I-1 24b 20ss.

(3) Cfr. MANSION, AUGUSTIN, *L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote.* Symposium Aristotelicum. Louvain, 1960. Pág. 79.

cual la conclusión se deduce necesariamente de las premisas.

La tercera etapa la llama "de consolidación", referida a los *Analíticos Posteriores* en su conocida concepción de la ciencia apodíctica como conocimiento causal, obtenido por demostración que parte de premisas (definiciones) verdaderas y que acepta proposiciones inmediatas e indemostrables. En esta etapa no debe confundirse definición y demostración; la definición se asume como premisa de la demostración.

"No cabe la admiración, por lo demás, de que la existencia de estos tres estadios, caracterizados por una concepción diferente del objeto -y por lo tanto del método- en la ciencia, no haya dejado rastros en los tratados de filosofía teórica o práctica de Aristóteles que todavía tenemos" (1)

No ahondaré más en el método silogístico, hay grandiosos tratados al respecto; además, mi interés es simplemente explicitar los aspectos más relevantes del tema de la ciencia, y por otro lado, este método no tiene mayor aplicación ni en Aristóteles ni en la metodología científica y fue fuertemente impugnado por Bacon y Stuart Mill.

(1) Cfr. MANSION, AUGUSTIN, *L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote*. Symposium Aristotelicum. Louvain, 1960. pág. 80 "Il n'y a pas lieu de s'étonner, quant au reste, que l'existence de ces trois stades, caractérisés par une conception différente de l'objet -et donc de la méthode- dans la science, n'ait pas laissé de traces dans le traité de philosophie théorique ou pratique d'Aristote que nous possédons encore."

Aunque Aristóteles deja entrever su preferencia por la deducción, puesto que es un razonamiento plenamente demostrativo (1) define la inducción como "el camino desde las cosas singulares hasta lo universal" (2) y dice además que "Así, pues, es anterior y más conocido el razonamiento a través del medio, pero es más diáfano el razonamiento a través de la inducción." (3) La inducción la poseen todos los hombres, cultos e ignorantes, es "más diáfana", mientras que el hábito demostrativo, sólo lo posee el que ejerce la ciencia en acto. El razonamiento deductivo es plenamente demostrativo; la inducción no demuestra, es sólo probable, cabe entonces cuestionarnos si le concede o no Aristóteles algún valor científico. En realidad, es el punto de partida para el conocimiento científico; su fundamento.

"Toda ciencia es capaz de ser enseñada, y todo lo que es objeto de ciencia puede ser aprendido... unas veces por inducción, otras por silogismo. La **inducción** es el punto de partida aún para el conocimiento de lo universal, mientras que el **silogismo** procede de proposiciones universales." (4)

Lo primero que expresa aquí Aristóteles es que hay un aprendizaje científico, es más, que **toda** ciencia, si lo es, puede

(1) ἀπόδειξις.

(2) *Top.*, I-12 105a 13.

(3) *An. pr.*, II-23 68b 36.

(4) *Et. Nic.*, VI-3 1139b 25-28.

enseñarse. Este aprendizaje sólo puede ser de dos maneras, o por dos caminos: la inducción o la deducción.

No obstante, sale al paso una pregunta: ¿Cuál es entonces el fundamento de la inducción? Lo que funda la deducción y eso parece muy claro, es la aprehensión de las esencias, la definición y el enlace que ésta otorga como término medio dentro del silogismo. Partimos de una proposición universal que si es verdadera implica necesariamente una conclusión verdadera. La filosofía primera y la matemática son ejemplo claro del empleo de la deducción. Pero ¿y la inducción? su punto de partida es lo particular, pero, y en ese conocimiento ¿no se da también una aprehensión de la esencia, de manera que esto legitime la generalización que somos capaces de hacer a través de la observación de un número suficiente e incluso reducido de casos particulares?; recordemos además que Aristóteles procede generalmente de la especie al género, de manera que esto nos permite el conocimiento de lo universal, que es a su vez, el punto de partida del silogismo.

Pero, continúa el estagirita, "Hay principios de los cuales procede el silogismo pero que no pueden probarse por silogismo, sino que tienen que serlo por inducción." (1) ¿qué quiere significar aquí Aristóteles? el término griego ἐπαγωγή se relaciona con ἐπαρκέω que significa alcanzar, ser suficiente, bastar, subvenir, proveer, abastecer,

(1) *Et. Nic.*, VI-3 1139b 28-30.

suministrar. La epagogé **abastece** a la razón de los casos particulares, para que de ahí surja el conocimiento científico.

El maestro Gómez Robledo (1) analiza el problema y cita a Hessen, quien plantea un sentido muy amplio o impropio de la inducción que sería el paso de la percepción sensible a la intuición intelectual de los primeros principios. Aunque, obviamente, Aristóteles distingue claramente entre ἐπιστήμη y νοῦς.

Ross afirma al tratar el tema de las virtudes intelectuales que "la inducción no es un proceso científico; proporciona los primeros principios sobre los cuales se funda el proceso silogístico, que es la ciencia." (2) Por otro lado al tratar la lógica sostiene que "La inducción es esencialmente para Aristóteles un procedimiento, no de razonamiento, sino de intuición directa, mediatizado psicológicamente por un examen de casos particulares." (3)

En los *Tópicos* el filósofo plantea que "la inducción es un argumento más convincente y claro, más accesible a la sensación y

(1) Cfr. GOMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. Op. Cit. Pp. 84 y 85.

(2) ROSS, *Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 308.

(3) ROSS, *Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 65.

común a la mayoría" (1) y además "nosotros, necesariamente, hemos de conocer por inducción, pues así es como la sensación produce en nosotros lo universal" (2) "En conclusión, la ciencia es un **hábito** demostrativo, con todos los demás caracteres definitorios que le atribuimos en los Analíticos." (3) De esto podemos inferir que Aristóteles atinadamente distingue ambos procesos intelectuales y da a cada uno el valor que le corresponde.

Por último hablaré de la famosa clasificación de la ciencia que trata Aristóteles en la *Metafísica*. "Toda operación del entendimiento es práctica o factiva o especulativa" (4). Düring señala que "el objeto del saber teórico era la ciencia; el del saber práctico, el conocimiento de las normas éticas, y el del saber creativo era el *know-how* en todas las artes y oficios." (5)

En el proemio a la *Política*, Santo Tomás expone que, respecto del género, "las ciencias prácticas se distinguen de las especulativas en que las especulativas se ordenan solamente a la ciencia de la verdad -en cambio, las prácticas se ordenan a la obra-" (6).

En el libro VI de la *Metafísica*, Aristóteles afirma que "toda

(1) *Top.*, 105a 16-17.

(2) *Anal. Post.*, II-19 100b 3-5.

(3) *Et. Nic.*, VI-3 1139b 29-31.

(4) *Metaf.*, VI-1 1025b 27-28.

(5) DÜRING, *Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 187.

(6) Cfr. DE AQUINO, TOMÁS, In *Proemio a la Política* p. 135.

operación del entendimiento es práctica, o factiva o especulativa" (1). La preocupación aristotélica consiste en averiguar cuál es la ciencia por excelencia, por lo cual tiene que ubicar a la física, a la matemática y a la metafísica. Son muy claros y conocidos los criterios que utiliza el filósofo para su clasificación, a saber: los hechos, la materia que puede ser sensible o inteligible, las causas y por los actos de la razón.

(2)

"La física es una ciencia que versa sobre cierto género del Ente... es evidente que ni es práctica, ni es factiva (las cosas factibles, en efecto, tienen en el que las hace su principio, que es la mente o algún arte o potencia, y las practicables lo tienen en el que las practica, y es el propósito)". (3) El objeto de la física es la substancia que tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo, es la naturaleza, los entes reales, materiales y sensibles; esta ciencia no puede ser ni práctica, porque no radica en el sujeto; ni factible por que no es un arte.

"También la Matemática es especulativa... algunas ramas de las Matemáticas, los consideran [a los entes] en ~~cu~~ento inmóviles y separados." (4) Esta ciencia teórica no pierde el contacto con la materia, aunque su objeto de estudio es el ente separado.

(1) ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ *Metaf.*, VI-I 1025b 25.

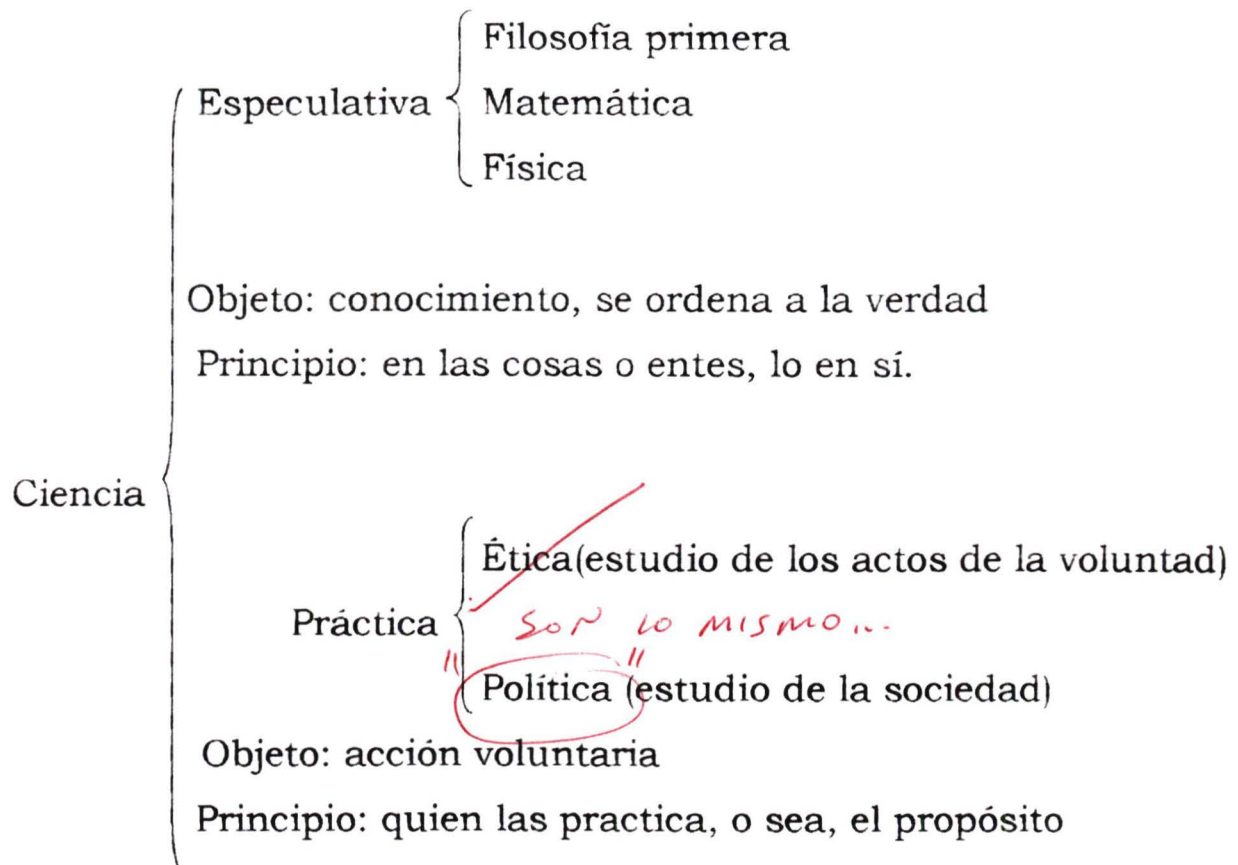
(2) Cfr. De Aquino, Tomás, Proemio Analíticos Posteriores. Traducción y Ed. Jorge Morán. *Tópicos*. Vol. II, N. 3, 1992 Pag. 121.

(3) *Metaf.*, VI-I 1025b 20-25.

(4) *Metaf.*, VI-1 1026a 8-9.

Llega así a la ciencia perfecta que es la que busca: la filosofía primera o Teología; por ello afirma que "habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología... Así, pues, las especulativas son más nobles que las otras ciencias, y ésta más que las especulativas" (1). El objeto de la filosofía primera son los entes separados e inmóviles. (2) (¡ "Ideas", "Formas")...

La clasificación completa de las ciencias según el filósofo quedaría de acuerdo con el siguiente cuadro:



(1) *Metaf.*, VI-1 1026a 19-24.

(2) De paso podemos preguntarnos si Aristóteles concebía a la Lógica como ciencia. El primero en utilizar el término λογική fue Alejandro de Afrodisia.

Ciencia	{	Fáctica:	Poética (estudio de la actividad productora)
		Objeto:	fabricación de objetos útiles o bellos
		Principio:	quien las hace.

El concepto de ciencia de la filosofía aristotélica es posiblemente más rico que el de la epistemología actual, aunque comprendo que tiene limitaciones. Cada ciencia pertenece a un género determinado, tiene un objeto claramente señalado, su fin es alcanzar la verdad, además de que existe una división jerárquica de las ciencias, hasta alcanzar la ciencia más perfecta a la que puede aspirar el ser humano: la Teología. Pero todo esto forma parte de un aspecto de la ciencia, a saber: el aspecto objetivo; subjetivamente, la ciencia además es un **hábito**, que se refiere -como veremos más adelante- a otras virtudes tales como el *nous* y la sabiduría.

Estas tres *episteme*, *nous* y *sophia* son hábitos de la razón especulativa.

Aristóteles empleaba el término "Analítica" En *Metaf.*, IV-31005b 1-8 afirma: "Y, en cuanto a los intereses de algunos que dicen acerca de la verdad de qué manera es preciso recibirla, se deben a su ignorancia de los Analíticos. Es preciso, en efecto, llegar a la investigación sabiendo previamente acerca de éstos, y no aprenderlos mientras se investiga. Así, pues, "que es propio del filósofo, es decir, del que contempla la naturaleza de toda substancia, especular también acerca de los principios silogísticos, es evidente." Por consiguiente, la lógica se concibe como una condición *sine qua non* para iniciarse en el conocimiento científico.

2. A R T E

Para continuar con el orden establecido por el estagirita en el libro VI de la *Ética Nicomaquea* trataré acerca del **Arte** para ubicarla entre las virtudes dianoéticas. El arte pertenece a la razón Práctica que contempla lo contingente (parte calculadora), a la cual pertenece también la prudencia.

Aristóteles distingue desde el libro I de la *Ética a Nicómaco* (1), arte y acción. El *hacer* (2) se entiende como un hábito **productivo** acompañado de razón mientras que el *obrar* (3) es un hábito **práctico** acompañado de razón; se tradujeron posteriormente como *facere* y *agere*. El estagirita fundamenta esta distinción respecto de los fines de sendas actividades, a saber: la actividad técnica o artística se dirige a una obra ulterior (4), externa, producida por el artista; "A partir del arte se generan todas aquellas cosas cuya especie está en el alma" (5); mientras que el fin de la acción moral es por antonomasia inmanente.

Define Arte como "hábito productivo acompañado de razón

(1) Cfr. *Et. Nic.*, I-1 1094 a Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις.

(2) ποιητόν: producción técnica.

(3) πράκτον: acción moral.

(4) ἔργον.

(5) *Metaf.*, VII-7 1032b 1.

verdadera" (1). Ante todo, el arte es εἶς; su esencia radica en la posesión de una forma inteligible capaz de ser impresa a una materia sensible. (2)

El ámbito del arte, al igual que el de la prudencia -que se analizará posteriormente- es lo contingente, tanto de lo que puede ser o no ser, como de lo que puede ser de otra manera. Si la acción y la producción son diferentes entre sí, es necesario que el arte sea rectora del hacer y no de la acción (ésta será regida por la prudencia).

Las obras de arte, igual que las obras de la naturaleza, se **generan**, pero de forma diversa. Las obras de arte tienen su principio en el artista y no en el producto, de manera que no llegan a ser por necesidad, como podría serlo la matemática, ni tampoco de las obras que llegan a ser por naturaleza; no obstante, incluye consideraciones teóricas y habilidades técnicas.

Aristóteles menciona también la relación que existe entre el arte y el azar respecto a sus objetos, sólo que en el arte se da con razón y en la fortuna sin razón. "Hay elementos en el proceso de configuración artística asombrosos, misteriosos y muchas veces inexplicables... lo

(1) *Et. Nic.*, VI-4 1140a 11 εἶς μετὰ λόγου ἀληθοῦ ποιητική.

(2) Hay comentaristas que no aceptan al arte como virtud en el sentido de εἶς y ἀρετή; en cambio otros dicen que sí lo es. Quienes lo sostienen como virtud están en la línea de los autores como Virginia Aspe y en quienes ella se apoya; en cambio Berti (*Le Ragioni in Aristotele*. Ed. Laterza) no lo concibe así.

imprevisible, lo inconsciente, lo absurdo, muchas veces aparece, es el terreno del *per accidens*." (1)

El arte es ante todo un *hacer*, cuya excelencia radica no en el artista, sino en la perfección de la obra misma. MATIZAR

El arte se opone a la "inhabilidad artística" que define como "un hábito productivo acompañado de razón falsa" (2) y que obviamente también se refiere a lo contingente. "La razón falsa, ... el no tener conciencia de la forma interior ni de los medios materiales que han de emplearse, es simplemente, ... la negación del arte." (3)

El arte es pues una virtud intelectual, por su inmanencia, en cuanto que perfecciona a alguna de sus facultades, aunque no perfecciona al hombre en cuanto tal. La unidad substancial humana implica tanto su experiencia como su actividad racional. Pero la experiencia sola es una especie de práctica irracional; la virtud del arte nace por el imperio de la razón aunada a la experiencia. El arte arquitectónico, por ejemplo, abarca tanto la experiencia como el saber causal; (4) de igual manera en el ámbito de la medicina. "Nace el

(1) ASPE ARMELLA, VIRGINIA, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, México: FCE, 1993, pág. 26.

(2) *Et. Nic.*, VI-4 1040a 23.

(3) GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. Op. Cit. Pág. 161.

(4) Cfr. *Metaf.*, I-1 981a 30.

arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes." (1)

No es tampoco el mero conocimiento teórico, o el dominio técnico que forman al artista, sino el conjunto de su experiencia, habilidades, técnica e intuición original de la forma interior que pretende materializar.

Puesto que arte y prudencia corresponden a la consideración de la razón práctica surge un tema que no puede soslayarse, ¿cuál es la relación del arte y la moral? El arte es la recta razón en el hacer, mientras que la prudencia lo es en el obrar, es decir, dirige a la acción en cuanto tal, mientras que el fin del arte se dirige al exterior, o sea, a la obra, de manera que se manifiestan como independientes; el arte está exento de moralidad. Por el contrario, la prudencia es la que fija el término medio en las pasiones mediante actos libres, de manera que está íntimamente ligada a todas las virtudes morales. Aunque si cabe valoración moral de lo poético cuando la representación estética es de acciones humanas ya que éstas si son sujeto de moralidad. Por otro lado, como el fin de la Ética recae en el sujeto completo transformándolo cualitativamente para bien o para mal, la prudencia es un hábito que rige al arte y éste se subordina a la *phrónesis*. Además la *phrónesis* tiene que ver con las decisiones concretas del arte.

El Acto Humano, etc...

(1) Cfr. *Metaf.*, I-1 981a 5-6.

En la prudencia inciden la recta razón y el apetito recto; en el arte la recta razón se dirige al exterior, al objeto, a la calidad (buena o mala) de la obra, no a la persona. Su fin no es la perfección moral. ?

Sin embargo, "El arte, en efecto, es producción, pero su uso es acción, y el bien del hombre, al que se ordenan sin excepción todas las acciones humanas, es superior al bien de la obra en que consiste la perfección del arte... Es posible la perfección en la vida y en el arte" (1) El arte es virtud aunque no totalmente, ya que no compromete la acción humana respecto del fin último, pero ¿Por qué es necesario el * arte? Por su función liberadora capaz de extraer de la intimidad psíquica un ente nuevo, independiente y objetivo. El arte es virtud al orientarse al bien de la obra. El arte es creación, inspirada en la naturaleza, que no consiste en un mero hacer, sino en un "saber hacer", por lo que implica un aprendizaje y ejercicio recto. ?!

¿Cómo concebía Aristóteles la belleza? El término ποιητική lo utiliza Aristóteles en muchos sentidos. En un sentido general abarca desde el sentido del *arte de la vida* hasta las artes útiles y las bellas artes. En la *Poética* lo utiliza en sentido estricto relacionado al género de la imitación coextensivo con las bellas artes. "Parecen haber dado origen a la poética fundamentalmente dos causas, y ambas naturales. El imitar, en efecto, es connatural al hombre desde su niñez, y se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la

(1) GOMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. Op. Cit. Pág. 184.

imitación y por la imitación adquiere sus primeros conocimientos, y también el que todos disfruten con las obras de imitación.” (1)

La tragedia sintetizaba a casi todas las bellas artes (poesía, música y artes plásticas), “hay artes que usan todos los medios citados, es decir, ritmo, canto y verso, como la poesía de los ditirámicos y a la de los nomos, la **tragedia** y la comedia. Y se diferencian en que unas los usan todos al mismo tiempo, y otras, por partes.” (2)

El arte es actividad humana en doble sentido: por parte del que crea, o imita y por parte del espectador. Aristóteles distingue entre artes útiles y artes liberales. Son útiles las que implican un empleo o provecho independiente de la contemplación del espectador, tales como la gimnástica y la pintura, en general lo que hoy llamamos bellas artes.

Las artes liberales cuya máxima expresión está en la música tienen por fin la contemplación o admiración del hombre como acción inmanente de inmenso valor. “... la música y el espectáculo [son] medios eficacísimos para deleitar.” (3)

En la Poética trata de la poesía: epopeya, poesía lírica, tragedia,

(1) *Poet.*, IV 1448b 4-9.

(2) *Poet.*, I 1147b 24-28.

(3) *Poet.*, XXVI 1462 a 16.

comedia, danza y música. Una característica común de estas artes es la imitación, pero difieren por tres cosas: objetos, medio y modo de imitación. “Pues bien, la epopeya y la poesía trágica, y también la comedia y la ditirámica, y en su mayor parte la aulética y la citarística, todas vienen a ser, en conjunto, imitaciones. Pero se diferencian entre sí por tres cosas: o por imitar con medios diversos, o por imitar objetos diversos, o por imitarlos diversamente y no del mismo modo” (1)

Si toda imitación es imitación de algo, ¿qué imita el arte? El arte imita a la naturaleza (2); en este sentido ambas son movimientos, fuerzas creadoras en una correcta analogía: perfección natural y perfección posible.

El filósofo distingue entre las artes que *imitan* por medio del color y la forma, o sea, las artes plásticas y las que *imitan* por medio de la voz, lo que equivaldría a la poesía. Según Ross (3) la clasificación de la poesía quedaría de la siguiente forma:

Ritmo ----- Danza
 Lenguaje -----Imitación en prosa
 Ritmo + lenguaje----- Elegías, poesía, épica
 Ritmo + Tono ----- Música instrumental
 Ritmo + lenguaje + tono - Poesía lírica, tragedia, comedia

(1) *Poet.*, I 1447a 14-18.

(2) *Fis.*, II-2 194a 21 ἡ τέχνη μιμείται τὴν φύσιν.

(3) ROSS, *Aristóteles*. Op. Cit., pág.394

El arte imita caracteres, emociones y acciones. El arte (v.gr., la música o el drama) es capaz de reproducir emociones semejantes a las que imagina el artífice. Es la interioridad humana el verdadero objeto de la imitación, pero la imitación puede incluso superar las limitaciones de nuestra contingencia "Lejos, pues, de estar coartada por la realidad empírica, el arte tiene así, vía expedita para lanzarse a la creación de formas ideales, en pesquisa de otra realidad más alta y mejor que la que nos ofrece la naturaleza... el arte suple y colma las deficiencias de la naturaleza... el ideal del hombre jamás podrá darlo la naturaleza, pues es cosa de arte" (1)

"NATURALEZA" DIVINA.
"NAT". ESPIRITUAL

¿Quiere decir esto que el hombre perfecto sólo se podrá alcanzar en las bellas artes?, o más bien ¿que las bellas artes son capaces, por el carácter de libertad que posee el artista a lo largo del proceso creativo, de expresar el ideal *universal* del hombre? La universalidad en este sentido no la concibe Aristóteles como lógica o científica, es claro que para el estagirita la libertad es una característica fundamental del poeta o el escultor: "En orden a la poesía es preferible lo imposible convincente a lo posible increíble." (2)

El objeto de la tragedia es la purificación (3) psicológica del

(1) GOMEZ ROBLEDOS, ANTONIO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. Op. Cit. Pp. 175-176

(2) *Poet.*, XXV, 1461b 10-11.

(3) καθάρσις.



yo, (1) lo cual no significa que de suyo posea una influencia moral directa sobre el espectador. “Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, ... actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la **purgación** de tales afecciones.” (2) La acción moral en última instancia depende además de la prudencia, de la libertad: elijo voluntariamente actuar bien o mal.

Desde el punto de vista antropológico la racionalidad especifica la naturaleza humana, que lo constituye en un ente vivo (con automoción) capaz de acción moral en relación a su fin último. La teleología aristotélica explica en este ámbito la relación existente entre facultad y naturaleza (3).

¿Cuál es la diferencia entre la entidad natural y la artística? su principio: en el ser vivo su principio es el alma, por lo cual proceden sus movimientos en orden al fin, mientras que en los seres artificiales su principio es la τέχνη.

"En los seres de la naturaleza forma y fin se identifican; pero en

(1) “Es muy importante en la tragedia la puesta en escena, porque ésta implica ficción para representar un drama y una vida distintos a la vida del mundo natural, que producen un *pathos* que la catástrofe podrá liberar emocionalmente.” ASPE ARMELLA, El razonamiento poético como base de la flexibilidad argumentativa en Aristóteles. *Tópicos*. 1997. No. 12, pág. 147.

(2) *Poet.*, VI, 1449b 24ss. “...πάθηματων καθαρσιν”

(3) *De An.*, III-7 y 8.

los seres producidos por el arte esto no sucede con simultaneidad temporal ya que el fin es lo primero y la forma lo último. En ambos tipos de seres la causa final es causa del orden de todo el proceso porque el orden interno de ambas acciones es su fin; el fin es lo primero de todo. Sin embargo, sucede que el fin no es todavía identidad con la forma. La ποιήσις consiste en lograr identidad de forma y fin. Pero esta identidad hay que hacerla. Cuando se logra, aparece un ser. Hacerlo implica un movimiento. La causa eficiente del arte es ansia o voluntad de forma; su causa final es el ser." (1)

"La repetición estable del resultado de la actividad en la facultad o potencia racional es lo que da lugar al hábito, que es principio perfectivo de la facultad ordenada a la operación" (2).

Las potencias se especifican por sus actos, los cuales al ejercitarse producen una disposición habitual en la facultad; por ende, de las operaciones emergen los hábitos que inhieren en ésta y la perfeccionan. Es la virtud la que establece las grandes diferencias entre los hombres quienes por naturaleza somos iguales, mientras que las virtudes nos diferencian unos de otros. La virtud "es siempre nueva en un sentido intencional, es decir, siempre es mejor, porque la

(1) ASPE ARMELLA, V., *El concepto de técnica arte y producción en la filosofía de Aristóteles*. Op. Cit. Pág 103.

(2) ASPE ARMELLA, V., *El concepto de técnica arte y producción en la filosofía de Aristóteles*. Op. Cit. Pág 157.

virtud es la disposición de lo perfecto a lo mejor" . (1)

El arte es una virtud que perfecciona al intelecto. "es un hábito productivo acompañado de razón verdadera". (2) El hábito no es costumbre, sino un enriquecimiento que añade siempre valor a la actividad; la virtud del arte es ποιησι, su perfección radica en la actividad misma de la producción, es una actividad espiritual, "porque la obra es fin, y el acto es la obra; por eso también la palabra acto (ενεργεια) está directamente relacionada con la obra (εργον) y tiende a la entelequia" (3).

El arte como virtud consiste en *hacer bien* las obras, plasmándolas sobre una materia, manifestando plenamente la realidad espiritual del hombre. Es pues un hábito de la inteligencia práctica y aunque su objeto es lo particular y contingente, puede mejorarse en cada ocasión hasta culminar en obra bella.

Hasta aquí se han situado ya dos virtudes intelectuales: una perteneciente a la razón especulativa -la ciencia-, otra, a la razón práctica -el arte-.

(1) GÓMEZ CABRANES, L., *Los sentidos de la posibilidad en Aristóteles*. Pamplona, 1988. Tesis doctoral, Universidad de Navarra. Pág. 301.

(2) Cfr. *Et. Nic.*, VI-4 1140a 10.

(3) Cfr. *Metaf.*, IX-8 1050a 21-23.

EL NOUS

El hábito de los primeros principios también llamado inteligencia intuitiva o simplemente intuición es un tema común a la metafísica y a la ética.

Se llama *nous* a la aprehensión de los primeros principios del ser y del conocer, por eso es objeto de la metafísica. Sobre dichos principios no puede haber demostración alguna, son indemostrables, si se trata de demostrarlos se cae en una regresión al infinito. Son pues axiomas. Ahora bien esta intuición de los primeros principios es también un hábito intelectual y por ende, objeto de la ética. (1)

Como ya se planteó al hablar de la ciencia, en ella la verdad es alcanzada por demostración, pero existe otro modo de conocimiento de valor superior a la demostración, y éste es precisamente el νοῦς

“Los hábitos por los que alcanzamos la verdad y jamás incurrimos en error, bien sea acerca de las cosas invariables o aún de las variables, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la intuición.” (2). Existe una íntima relación entre estas virtudes intelectuales,

(1) El conocimiento de los principios es objeto de la Ética en cuanto *sindéresis*, la cual es el correlato del *nous* en el ámbito práctico, es decir, en cuanto que la acción práctica -el obrar- se dirige por principios universales inmersos en la propia naturaleza humana y que son conocidos por la prudencia. Mientras que el *nous* como el conocimiento de los *πρωται ἀρχαι* es objeto de la metafísica.

(2) *Et. Nic.*, VI-6 1141a 3ss.

En este cita puede notarse que Aristóteles no menciona al arte. Considero que la razón de ello estriba en que la ciencia, la sabiduría y la intuición son virtudes de la razón especulativa y aunque la prudencia y el arte lo son de la razón práctica, se dirigen a lo contingente. La prudencia perfecciona al hombre en cuanto tal, dirige la acción humana hacia su fin último. En cambio el arte no, pues es un hábito productivo que se vierte al exterior a través de la obra producida. Otra razón es que en el arte si cabe el error, mientras que en las otras -ciencia, prudencia, *nous* y sabiduría- siempre se alcanza la verdad. *ARIST. CARECIÓ DOCTRINA "CREACIÓN" - - -*

El *nous* se distingue de la ciencia porque ésta es demostrada; de hecho, la demostración debe darse sobre ciertos principios, que serán por tanto los principios últimos de la demostración; de lo contrario, no se podría demostrar. Las características de dichos principios últimos son la universalidad y necesidad absolutos.

Como ya se mencionó, el arte versa sobre lo contingente -al igual que la prudencia-, y por ello se distinguen del *nous*, ya que éste se refiere a los principios últimos necesarios y universales que se requieren como fundamento en toda demostración.

El *nous* rige y fundamenta a los hábitos intelectuales, en cuanto que gobierna todas las operaciones intelectuales. (1) Los distintos

(1) Cfr. *Ac. al.*, III-3, 427b 10-27.

hábitos intelectuales como disposiciones por las cuales el alma posee la verdad -ciencia, prudencia, sabiduría e intelecto- se distinguen en razón del fin que a cada una compete, pero tienen algo en común, todas son intelectuales, por ello se unifican, ya que proceden de la misma potencia o facultad. Todas son gobernadas por los primeros principios del intelecto o *nous*.

La sabiduría tampoco puede identificarse con el *nous*, "la sabiduría es ciencia e intuición de las cosas más ilustres por naturaleza." (1) La sabiduría es ella misma ciencia, el sabio debe demostrar ciertas cosas, como las causas primeras de los entes, de ahí que requiera apoyarse en esos principios últimos. Por ello es la unión de νοῦς y ἐπιστήμη. Se deduce que "de los primeros principios haya intelecto... Pero aquí se toma el intelecto no como potencia intelectual sino como cierto **hábito** por el cual el hombre, en virtud de la luz del intelecto agente, conoce naturalmente los principios indemostrables." (2) Se captan de una manera inmediata y se revelan en nosotros por la percepción sensible.

Couloubaritis en su ensayo (3) señala que la sabiduría es al mismo tiempo ἐπιστήμη y νοῦς. Según él, casi en forma unánime se

(1) *Et. Nic.*, VI-7 1141b 2.

(2) Cfr. *Com. Eth. Nic.* Libro VI - lectio V 1178 y 1179.

(3) Cfr. COULOUBARITIS, LAMBROS, Y-a-t-il une intuition des principes chez Aristote? *Revue internationale de philosophie*. XXXIV, 1980, No. 133-34.

concibe *nous* como aprehensión intuitiva o razón intuitiva, lo cual en ocasiones implica cierta confusión: "a nadie escapa que cuando es cuestión del conocimiento de los principios, Aristóteles introduce al mismo tiempo y al lado del conocimiento intuitivo un conocimiento diferente de principios: el conocimiento inductivo (ἐπαγωγή)". El término ἐπαγωγή no tiene antecedentes filosóficos anteriores a Aristóteles.

"La inducción en tanto que actividad "productora" implica en verdad un proceso laborioso. Lo cual contrasta manifiestamente con el carácter casi instantáneo de una actividad intuitiva" (1) Aristóteles asocia su análisis de la inducción con el del *nous*.

Couloubaritis analiza distintas posturas (2) al respecto y propone la siguiente interpretación: "Aristóteles afirma que el universal se produce a partir de cosas singulares: se debe tener la percepción de

(1) COULOUBARITIS, L., Y-a-t-il une intuition des principes chez Aristote? Op. Cit. Pág. 444.

(2) COULOUBARITIS, L., Y-a-t-il une intuition des principes chez Aristote? Op. Cit. Pág. 446. **Tricot:** Es a la inducción, ayudada por el *nous* que se debe el conocimiento de los principios universales. El *nous* ayuda a la inducción, es ella misma principio de principios. **Gauthier:** El conocimiento de los principios puede por tanto, ser atribuido indistintamente a la inducción (acabada por la intuición) o a la intuición (preparada por la inducción). **Barnes:** Los principios son aprehendidos por inducción más intuición. Traduce *nous* por comprensión. **Moreau:** podemos solamente preguntar si este requisito de la ciencia aristotélica es otra cosa que un *pium desiderium*.

los hechos particulares, y esta percepción es *nous*." (1) Aunque Aristóteles no explica claramente cómo se realiza todo el proceso de constitución del *nous*, concluye constatando que el conocimiento de los principios por el *nous* no implica de ninguna manera un conocimiento intuitivo, sino un proceso más complejo; es la inducción la que representa este proceso.

Dahl se pregunta (2) "¿cómo puede uno explicar la descripción de Aristóteles de esta clase de percepción como el trabajo del *nous*?" refiriéndose al mismo pasaje "de lo particular se llega a lo universal siendo, por tanto, menester que se tenga percepción de los hechos particulares, que es precisamente la intuición." (3), afirma que "la razón en forma de *nous* aprehende fines universales sobre las bases de alguna forma de inducción... los fines universales son adquiridos a través de un uso inductivo de la razón." (4)

Por la razón intuitiva aprehendemos las últimas premisas de

(1) COULOUBARITIS, L., Y-a-t-il une intuition des principes chez Aristote? Op. Cit. Pág. 470. Aristote affirme que l'universel se produit a partir de choses singulières: on doit avoir la perception de celles-ci, et cette perception est *nous*" Et. Nic., VI-11, 1143b 4-5.

(2) DAHL, N. O., *Practical reason, Aristotle, and weakness of the will*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. Pág. 45.

(3) Et. Nic., VI-11, 1143a 35-b5.

(4) DAHL, N. O., *Practical reason, Aristotle, and weakness of the will*. Op. Cit. Pág. 45.

donde parte la ciencia. Aprehendemos los primeros principios por inducción"... [que es] "el proceso por el cual, después de la experiencia de cierto número de casos particulares, el espíritu aprehende una verdad universal que, a partir de este momento, aparece como evidente por sí misma; la inducción, en este sentido es el acto de la "razón intuitiva". (1)

Para Ross el carácter definitivo del *nous* es su aprehensión directa, no deductiva; es razón intuitiva.

Düring lo plantea en términos de dos funciones del *nous*: la razón teórica y la razón práctica. "Captamos intuitivamente y no por conclusión tanto los principios supremos como las cosas concretas singulares" (2) En la ciencia, la razón intuitiva capta lo universal; en el campo ético conocemos de manera intuitiva lo concreto individual, la buena acción.

Existen pues distintas interpretaciones respecto del *nous*, yo creo que para Aristóteles el *nous* es una aprehensión de los principios y coincido con Couloubaritis en que esta aprehensión está ligada a la *epagogé*.

Partiendo del conocimiento sensible inducimos los primeros

(1) ROSS, *Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 310.

(2) DÜRING, *Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 715.

principios que se aplican a la ciencia y sobre los cuales se construyen las demostraciones.

No obstante, me parece que el *nous* es una virtud intelectual que no sólo se aplica a la ciencia, sino también a la acción moral y en general a la vida cotidiana, es decir, se trata de una aplicación práctica del *nous* que está en relación directa con la prudencia porque ella aplica estos principios a las acciones particulares.

Para concluir podemos afirmar que hay una analogía entre los silogismos práctico y demostrativo: los últimos términos menores del silogismo práctico y los últimos términos mayores del silogismo demostrativo son aprehendidos por el *nous*. Aunque en el ámbito intelectual los universales se alcanzan por inducción.

"La intuición teórica aprehende los términos inmutables y primeros en las demostraciones; así también la intuición práctica aprehende en los razonamientos del obrar el término último y contingente que es aquí la premisa menor." (1)

El *nous* tiene un papel rector respecto de los distintos hábitos intelectuales.

A nivel científico, una vez hecha la inducción, obtenemos el universal como base fundamental para la demostración. En la vida

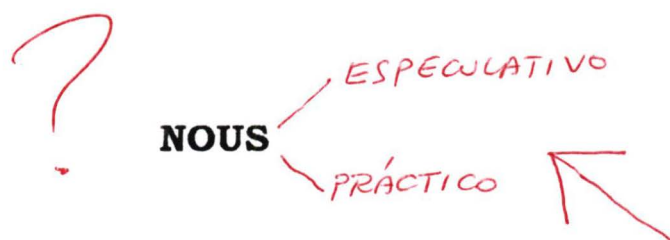
(1) *Et. Nic.*, VI-11, 1143b 1-3.

práctica, cotidiana, el *nous* percibe algo como un bien a elegir; son los principios para alcanzar un fin. "De ahí que la intuición sea a la vez principio y fin, porque estas cosas son a la vez el origen y el objeto de las demostraciones" (1)

El siguiente cuadro muestra las relaciones que existen entre prudencia y nous.

PRUDENCIA

- * Hábito del intelecto práctico.
- * Se refiere a lo particular operable.
- * Es discursiva.
- * Se refiere a los primeros principios del entendimiento práctico.
- * Es juicio, cálculo, deliberación.



- * Hábito del intelecto especulativo.
- * Se refiere a los límites de los cuales ya no puede darse razón.
- * No es discursivo.
- * Se refiere a los primeros principios del entendimiento teórico.
- * Es simple aprehensión.

(1) *Et. Nic.*, VI-11, 1143b 10-12.

Por consiguiente, el *nous* es un principio rector del entendimiento especulativo:

- * Rige a la ciencia porque le proporciona los principios de la demostración.
- * Rige a la prudencia porque tiene una dimensión práctica aplicable a la acción concreta.
- * Rige a la sabiduría porque ésta es *episteme* y *nous*.
- * Rige al arte en la medida en que se imprime una forma a la materia para construir una obra bella.

Probl. "FRONESIS" (Sab./Prud.) ---
en Platón y Arist.

LA SABIDURÍA

"La sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios" (1) Este tema es tratado por Aristóteles en la Filosofía primera y en la Ética. (2)

Llamamos sabios a los expertos, a los artistas egregios, hoy diríamos a los hombres de ciencia, a los grandes maestros en cualquier ámbito de la cultura. Pero, ¿qué características establece el estagirita para poder nombrar sabio a alguien?

* "El sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener una ciencia de cada cosa en particular." (3) Obviamente no se trata de un conocimiento enciclopédico, erudito, holístico sino de lo fundamental.

* "Consideramos sabio al que puede conocer las cosas difíciles y de no fácil acceso para la inteligencia humana." (4) puesto que su objeto es lo más universal.

* [Llamamos] "sabio al que conoce con exactitud", (5) porque conoce las causas de las cosas.

(1) *Metaf.*, I-1 981b 28.

(2) *Metaf.*, I-1 981b 25 y *Et. Nic.* VI-7 1141a 10.

(3) *Metaf.*, I-2 982a 8.

(4) *Metaf.*, I-2 982a 10.

(5) *Metaf.*, I-2 982a 13.

* El hombre que “es más capaz de enseñar las causas, lo consideramos más sabio en cualquier ciencia”. (1) Es un maestro capaz de transmitir sus conocimientos.

* El sabio elige esta ciencia “por sí misma”, (2) por el placer de conocer las realidades más altas.

Sto. Tomás en el proemio a la *Metafísica* afirma que todas las ciencias y las artes se ordenan a la perfección del hombre, es decir, a la felicidad. "De ahí que sea necesario que una de las ciencias rija a las otras, la cual recibirá el nombre de sabiduría, pues lo propio del sabio es ordenar," (3) la ciencia rectora por antonomasia es la sabiduría. Por ello Aristóteles le llama Filosofía primera o Teología. (4)

La sabiduría es la virtud intelectual más importante porque dirige a todas las demás es el "más riguroso" de todos los saberes, es a la vez ἐπιστήμη y νοῦς: "es preciso, por tanto, que el sabio conozca no sólo las conclusiones de los principios, sino también que alcance la verdad acerca de los principios". (5) La sabiduría es tanto

(1) *Metaf.*, I-2 982a 14.

(2) *Metaf.*, I-2 982a 15.

(3) Cfr. DE AQUINO, TOMÁS, In Proemio a la *Metafísica* de Aristóteles. *Tópicos*. Vol. II N.2 Universidad Panamericana, 1992. Pág. 183.

(4) πρότε φιλοσοφία τεολογία.

(5) *Et. Nic.*, VI-7 1141a 17.

conocimiento causal como entendimiento intuitivo. En ocasiones demuestra y otras veces se fundamenta en una visión inmediata de principios.

Las características de la sabiduría como ciencia, son:

* Es un saber especulativo, no productivo. “No la buscamos por ninguna otra utilidad” (1)

* Tiene por objeto lo divino, nos acerca a Dios.

* Es un saber de los primeros principios y las primeras causas. “Es preciso que ésta sea especulativa de los primeros principios y de las causas” (2)

* Es el conocimiento de lo más universal: la entidad.

* Esta ciencia es superior, no se subordina a ninguna otra. “es la más digna de mandar entre las ciencias y superior a la subordinada” (3)

La sabiduría es de hecho una ciencia divina: “será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo

(1) *Metaf.*, I-2 982b 25.

(2) *Metaf.*, I-2 982b 9.

(3) *Metaf.*, I-2 982b 5.

divino." (1) Este es precisamente su objeto, a saber, las primeras causas y principios.

Esta ciencia trata además del ente en cuanto ente y de los atributos que le pertenecen esencialmente. "Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo" (2); esta ciencia es distinta de las demás porque ninguna trata del ente. Aristóteles pasa inmediatamente a decir que el ente se dice en varios sentidos. No analizaré estos distintos sentidos porque sólo nos interesa de momento revisar las características de la sabiduría como ciencia, aunque es importante recalcar, como lo afirma Hamelin, el sentido analógico de la entidad. (3)

Al tratar la clasificación de las ciencias habla de tres filosofías especulativas: "la Matemática, la Física y la Teología (pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza [en la que es inmóvil y separada]) y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso. Así, pues, las especulativas son más nobles que las otras ciencias, y ésta [la teología] más que las

(1) *Metaf.*, I-2 983a 5

(2) *Metaf.*, IV-1 1002b 20-21.

(3) HAMELIN, O., *Le système D'Aristote*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985. Pág. 405. "L'objet de la philosophie première, dit Aristote, est l'être en tant qu'être. Mais il ne faut pas croire que l'être en tant qu'être est un universel, un caractère commun à tous les êtres. Ici Aristote appelle à son aide une dernière fois la distinction de l'unité générique et de l'unité d'analogie."

especulativas" (1)

Queda claro por lo tanto, el carácter supremo de la sabiduría, cuyo objeto es el ente eterno, inmóvil y separado. A esta ciencia le corresponde considerar el Ente en cuanto ente, su esencia y atributos que le pertenecen en tanto que ente. Es Filosofía primera y universal.

(2)

"Nuestra especulación versa sobre la substancia, pues buscamos los principios y las causas de las substancias." (3) En el libro XII de la *Metafísica* el filósofo demuestra la existencia de la Substancia eterna, inmóvil y separada. Además de analizar sus características (necesaria, se piensa a sí misma, es vida, acto, sin magnitud, impasible, inalterable, causa eficiente del movimiento del resto de las substancias) rebate otras opiniones.

Y del ser, versa sobre todo en el Ser por sí: "... Y tiene Vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él [Dios] es acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto." (4)

(1) *Metaf.*, VI-1 1026a 19-24.

(2) Aristóteles reitera la superioridad de la filosofía primera y su carácter divino en otro pasaje: *Metaf.*, XI-7 1064a 30.

(3) *Metaf.*, XII-1 1069a 18.

(4) *Metaf.*, XII-7 1072b 27-30.

Concluimos que la Filosofía primera versa sobre lo más universal: la entidad. Su objeto es el ente en cuanto ente, las substancias; tanto la substancia separada, como las substancias compuestas y móviles. Sólo esta ciencia busca el saber por el saber y se dirige a los principios y a las causas primeras. Es el más alto saber a que puede aspirar el ser humano; por ello, sólo lo alcanza el hombre sabio.

Ahora bien, ¿son compatibles la ciencia de la sabiduría con la sabiduría como forma de vida, es decir, como virtud intelectual?

Como ya mencioné, al hablar Aristóteles de la sabiduría en el libro VI de la *Ética Nicomaquea*, la presenta como la más alta de las virtudes intelectuales, constituida por *episteme* y *nous* "de las cosas más ilustres por naturaleza." (1) ¿Y no es, acaso, esto mismo, la contemplación de la ciencia especulativa por excelencia? Es una actividad del alma que lo perfecciona. Es, de hecho, la más alta actividad a que puede aspirar el hombre.

Incluso en el libro I de esta misma obra, el estagirita habla de tres tipos de vida: la del vulgo, la política y la contemplativa (2). En la primera, se identifica el bien con el placer, lo cual evidentemente no hace al hombre perfecto. Existe una supremacía de la contemplación sobre la política. La política es una actividad práctica, no especulativa,

(1) *Et. Nic.*, VI-7 1141b 5.

(2) *Et. Nic.*, I-7 1098a 15-20.

y aunque es una vida honorable, no es la más perfecta. Sólo la vida teórica satisface aspiraciones más altas del ser humano.

La vida teórica es placentera porque se dirige a lo más elevado. Es la única que puede satisfacer al hombre a plenitud, es la única que lo hace plenamente feliz. "Si la felicidad es, pues, la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre... será la felicidad perfecta. Y ya hemos dicho antes que esta actividad es contemplativa" (1).

Hay por consiguiente una relación estrecha entre la ciencia más elevada, es decir, la Filosofía primera, cuya actividad es teórica y la sabiduría como virtud intelectual.

Estamos ya en posibilidad de sacar algunas conclusiones. El fin último del hombre, el bien supremo, es la felicidad. Dicho bien sólo puede alcanzarse a través de una vida recta, una vida virtuosa que va escalando desde la prudencia como condición de posibilidad de las virtudes morales hasta las virtudes del entendimiento tanto práctico, como especulativo, que tienen su coronación en la sabiduría y que se van adquiriendo por una repetición constante de actos y por una libre elección, "a lo largo de una vida completa". Todo esto encierra una

(1) *Et. Nic.*, X-7 1177a 12-18.

gran riqueza para el ser humano; la posibilidad de desplegar todas nuestras potencialidades, de plenificar nuestro ser, de construirnos como seres plenamente libres y responsables y ¿por qué no? parafraseando a Viktor Frankl "únicos e irrepetibles".

"Todo lo que hemos dicho anteriormente cobra ahora toda su coherencia, o sea que lo que es naturalmente lo propio de cada ser, es para él lo mejor y lo más deleitoso. Y lo mejor y más deleitoso para el hombre es, por tanto, la vida según la inteligencia, porque esto es principalmente el hombre; y esta vida será de consiguiente la vida más feliz." (1)

A lo largo de la *Ética Nicomaquea* Aristóteles analiza paso a paso en un proceso ascencional el fin último del hombre.

Partiendo del concepto de bien y siempre de la mano de la analogía y la teleología hay una gran congruencia en su pensamiento. Todo hombre desea ser feliz, pero ¿cómo lograrlo? a través de una vida virtuosa por la cual somos capaces de perfeccionarnos primera con las virtudes morales que implican la capacidad de autodeterminación, es decir, de libertad, por la cual elegimos ascender, a través de una repetición de actos hasta alcanzar hábitos que nos ayudan a dominar los apetitos y obtener las virtudes de carácter en las cuales -dicho sea de paso- está también implicada la vida individual y social (ética ^o y política), por eso el hombre solo no puede ser feliz, requiere de los

(1) *Et. Nic.*, X-7 1178a 5-10.

amigos, requiere de la *polis*.

Hasta aquí la vida humana se enriquece enormemente porque la parte irracional del alma participa del imperio de la razón gracias a la prudencia -quien le dicta la justa medida-, por eso podemos hablar del hombre bueno o del buen ciudadano.

Pero Aristóteles va más allá, no se limita al estudio de las virtudes morales. La parte del alma esencialmente racional es todavía capaz de alcanzar un nivel superior: la contemplación.

La razón también se perfecciona a través de las virtudes intelectuales:

* Por el arte el hombre se vierte al exterior porque el *hacer* es extrínseco de manera que su resultado es la obra bella. Por la prudencia porque es la norma de la acción humana que tiene como resultado la propia perfección.

* Por la ciencia el hombre alcanza la verdad gracias a la demostración que se fundamenta en el *nous* o conocimiento de los primeros principios.

* Y por último, el hombre es capaz de dar un paso más hasta alcanzar la sabiduría que es *episteme* y *nous* a la vez, contemplación total de la verdad y gozo interior. El sabio no sólo es un hombre bueno,

!i ? →

vida. Por consiguiente, sólo el hombre sabio puede ser plenamente feliz.

El filósofo trata el tema del placer en 3 ocasiones a lo largo de la *Ética a Nicómaco*: *¿LIBRO (5)?...*

- 1) En el capítulo I analizando si el placer es el fin último.
- 2) En el capítulo II al plantear que el resultado natural de la virtud es el placer, y
- 3) En el capítulo X cuando relaciona la felicidad con la sabiduría.

Hasta aquí podemos concluir que todo lo que hacemos es en vista de un fin, pero como hay multiplicidad de fines, el ser humano es capaz de descubrir el fin último por el cual se buscan todos los demás, el hombre feliz es necesariamente virtuoso porque guía la conducta conforme a la recta razón, de donde se desprende que hay dos tipos de virtudes: morales e intelectuales.

La virtud es un hábito que se forma a través de una repetición constante de actos, cada uno de los cuales implica concomitantemente placer. Por consiguiente, la sabiduría como culmen de las virtudes intelectuales implica la verdadera felicidad. Es una vida contemplativa en donde el hombre manifiesta la plenitud de su ser. Pero no debemos olvidar que son las virtudes morales las que van preparando el camino

de la sabiduría. Por eso considero que el estagirita plantea un proceso ascensional jerárquico de lo inferior a lo superior.

CAPÍTULO III PRUDENCIA

a) Definición y objeto de la Prudencia.

Mi interés fundamental en este trabajo es desarrollar en la medida de lo posible el tema de la Prudencia, como virtud intelectual que "con Aristóteles adquirió autonomía como saber práctico, normativo de todo el comportamiento humano" (1)

Aristóteles define la prudencia como un "hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre." (2) La prudencia surge entonces como una virtud rectora de la vida humana.

En esta definición encontramos en primer lugar que no pertenece a la razón teórica, sino a la razón práctica, de manera que debe entonces distinguirse del arte: la prudencia no es arte porque no se refiere al hacer sino al obrar. El fin del arte es distinto de la misma operación, mientras que el fin del obrar es inmanente, es la acción buena.

(1) RAMÍREZ, S., *La Prudencia*. Madrid: Ed. Palabra, 1979. Pág. 7.

(2) *Et. Nic.*, VI-5 1140b 19.

¿Cuál es el objeto de la prudencia? Las cosas "buenas o malas para el hombre", por la prudencia el hombre mira a la realidad y puede distinguir lo bueno o lo malo para él en un aquí y en un ahora.

Pero, ¿qué caracteriza a la prudencia? Su acto propio consiste en deliberar bien, sobre las cosas buenas y útiles para quien la posee, es decir, para el bien vivir. El hombre prudente **calcula** (λογισθωνται) lo conveniente de acuerdo a cierto fin. Lo propio del prudente consiste en poder deliberar acertadamente sobre lo bueno y provechoso para el bien vivir en general.

CONTINGENTE SE DICE DE VARIAS MANERAS...

OBRAR ES DEL DEBER SER...

Si el obrar es de lo "contingente", no se puede deliberar sobre lo necesario, sino sobre lo que puede ser de otra manera. De ahí que no se puede deliberar sobre la ciencia, cuyo objeto es universal y ~~nece~~ necesario, además de que va acompañada de demostración; por lo cual el **objeto** de la prudencia son "las cosas humanas sobre las que puede deliberarse." (1)

Tampoco puede deliberarse sobre lo pasado, sino sólo sobre lo futuro. Si su acto propio consiste en deliberar, entonces la prudencia es apta para opinar, pues la opinión trata de lo que puede ser de otra manera. Así, Aristóteles sitúa a la

(1) *Et. Nic.*, VI-7 1141b 10.

prudencia en la parte racional del alma que es apta para la opinión.

b) Características de la prudencia.

Santo Tomás reconoce la importancia de la prudencia al plantearla como "virtud fundamental, la primera y principal de las cardinales, alma y forma de toda la vida moral, reguladora de todo el comportamiento humano digno del hombre." (1)

La palabra φρόνησις-εω significa espíritu, mente, inteligencia, sabiduría, pensamiento, razón, sensatés, cordura, buen juicio, presencia de espíritu, temple, corazón, ánimo, confianza en sí mismo, orgullo. (2) Su raíz φρήν "vino a significar el corazón mismo, el alma, la mente como sede y raíz de nuestros afectos y pensamientos... Su derivado φρόνειν... [significa] pensar con afecto y de una manera conclusa y decidida, una cosa o un negocio para defenderlo y protegerlo a toda costa." (3) Por ende φρόνησις etimológicamente significa "un pensamiento o un juicio maduro, cuerdo, medurado, no

(1) RAMÍREZ, S., *La Prudencia*. Op. Cit. pág. 7.

(2) Diccionario Vox. *¡PÁG.?*

(3) RAMÍREZ, *La Prudencia*. Op. Cit. Pág. 19.

improvisado, ni precipitado en orden a evitar un mal o conseguir un bien en el que el hombre pone todo su empeño."

(1) Cicerón tradujo el griego πρόνοια (que literalmente sería πρόγνωσις, pre-conocimiento, conocimiento previo, pre-visión, es decir, providencia) por *providentia* y la palabra φρόνησις por *prudentia*. (2) Tenemos entonces que el "prudente, por la semejanza de otros hechos, razona rectamente sobre lo que es necesario hacer; de ahí que necesite experiencia y tiempo, para que a la vista de las cosas que ocurrieron, y que tiene en la memoria, y de las que actualmente ve, **provea** de las cosas futuras." (3) De tal manera que, como vemos, la etimología de la palabra prudencia nos remite a una deliberación respecto del futuro, específicamente a la "pre-visión" de las consecuencias de los propios actos, partiendo de la experiencia previa.

Para Jaeger "la *phrónesis* es el transformador que convierte el conocimiento de Dios eterno en el movimiento ético de la voluntad y lo aplica a los detalles de la práctica. En la *Ética Nicomaquea* es el "estado de capacidad de obrar", y ningún

(1) Cfr. RAMÍREZ, S., *La Prudencia*. Op. Cit. Pp. 19-20.

(2) Cfr. RAMÍREZ, S., *La Prudencia*. Op. Cit. pág. 16.

(3) DE AQUINO, TOMÁS, III Sent., dist.33, q.3, art. I q1^a 1. ed. F. Moos. n. 270. Tomado de Ramirez, Op. Cit. pág. 1.

hombre actúa jamás sin ella" (1) En efecto, la prudencia se funda en la experiencia humana no sólo personal, sino de otras generaciones que le antecedieron y la aplica a casos concretos, a su realidad plenamente personal y singular. La vida, lo cotidiano, lo particular, la acción de cualquier hombre en un aquí y en un ahora constituyen el objeto de la deliberación de la prudencia. "La prudencia recae sobre lo que es justo, bello y útil para el hombre" (2)

La prudencia requiere tres actos: "Deliberación, juicio y mandato son, en efecto, los tres actos necesarios de la prudencia ... y el último de ellos es el principal." (3) A la prudencia le es propio deliberar porque somete a consideración los distintos **medios** con los que cuenta el hombre en cada momento para poder alcanzar el fin. El juicio es el **resultado** de la deliberación. La prudencia, dice Macintyre, caracteriza a quien "sabe cómo ejercer el juicio en casos

(1) JAEGER, *Aristóteles*, Op. Cit. pág. 275. Jaeger trata la diferencia de la concepción aristotélica de *phrónesis* de la siguiente forma "Por *phrónesis* entiende la *Ética Eudemia*, como Platón y el *Protréptico*, la facultad filosófica que se adueña del sumo valor real, Dios, en la contemplación trascendental y hace de esta contemplación el ideal de la voluntad y de la acción; la *phrónesis* es todavía a la vez conocimiento teórico del ser suprasensible y prudencia moral práctica."

(2) *Et. Nic.* VI-12 1143b 22.

(3) GÓMEZ ROBLEDO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, Op. Cit. Pág. 199. El maestro Gómez Robledo sigue en este punto a Santo Tomás Sum. Theol., II-II q.47, a. 8 "*conciliare, iudicare, praecipere*".

particulares." (1) Y por último, la prudencia es imperativa: habiendo deliberado y juzgado, "**mueve**" a la acción.

? LA PRUD. "NADA MUEVE" SIN LA ΕΠΙΛΟΓΗ (VOL.)

No le toca a la prudencia deliberar sobre el fin, sino sobre los **medios**. El fin del hombre es algo dado por naturaleza (φύσις), y sobre algo dado previamente se especula, no se delibera. Pero sí podemos deliberar acerca de los medios a nuestro alcance para la consecución de dicho fin. Es ahí donde interviene la **prudencia**, la cual es capaz de buscar y calcular en cada hecho concreto, en cada circunstancia específica -que además nunca será igual-, de acuerdo a la experiencia de la vida, el mejor medio, para conseguir el fin. La prudencia es como la estrategia de un general: éste no delibera sobre si debe o no ganar la batalla, lo cual obviamente no está a discusión, sino sobre la **mejor manera** de ganarla (deliberación sobre los medios); una vez resuelto (juicio), emite las **órdenes** pertinentes (mandato).

Por otro lado, existe una íntima relación entre la prudencia y la voluntad, ya que ambas se dirigen al bien del hombre, como algo apetecido, y además como algo que se pone en práctica, que se ejecuta, que se ejercita. ἔθος y λόγος se unen en la acción moral merced a la prudencia, pero su unión no es

(1) MACINTYRE, A., *Tras la Virud*. Op. Cit. pág. 194.

de una verdad especulativa, (1) sino de un deber ser específico relativo a cada situación humana. " En la *phrónesis* el momento cognoscitivo y el práctico están íntimamente compenetrados."
(2)

En esta relación $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ - $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, surge la cuestión del silogismo práctico. No pretendo profundizar en los aspectos dialécticos o epistemológicos de este silogismo tarea que emprende Héctor Zagal en una publicación reciente (3); planteo sólo de paso esta cuestión abordada por Aristóteles acerca de si la prudencia versa sobre lo universal o sobre lo particular. El estagirita concluye que "la prudencia, por tanto, es práctica; así que es preciso poseerla en lo general y en lo

(1) *Sum. Theol.*, I-II, 19, 3 ad. 2. Santo Tomás distingue: "Además dice el filósofo ~~el~~ el VI *Ethic.* que la bondad del entendimiento práctico es *lo verdadero conforme con el apetito recto*. Pero el apetito recto es voluntad buena. Luego la bondad de la razón práctica depende más de la bondad de la voluntad que al contrario."

(2)Cfr. BERTI, E., *La filosofía de Aristóteles*. pág. 144. "nella *phrónesis* il momento conoscitivo e quello pratico sono intimamente compenetrati."

(3) ZAGAL ARREGUÍN y AGUILAR-ALVAREZ, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*. México: Ed. Cruz, 1996.

particular, y más bien en esto último." (1)

Berti, (2) hablando de la prudencia y el silogismo práctico, analiza en forma muy simple el ejemplo que pone Aristóteles al respecto: (3) "No basta para producir la salud (acción), saber que la carne ligera es sana (característica universal), sino saber que la carne de ave es ligera (caso individual, o particular) y cuándo la carne de ave es sana (aplicación del universal al particular)."

Para Ramírez "toda la dificultad de la prudencia en el orden práctico, como de la ciencia en el especulativo, está en la invención o descubrimiento del *medium* del silogismo correspondiente, que se traduce en la conjunción de la mayor y de la menor por subsunción de ésta bajo aquélla, y hace de ambas un coprincipio de la conclusión. En el orden especulativo basta la sola razón para encontrarlo, porque la verdad especulativa no depende del apetito. Pero en el orden práctico de lo agible humano no basta la sola razón para hallarlo, sino que tiene que intervenir también el apetito, porque la verdad

(1) *Et. Nic.*, VI-7 1141b 22-23.

(2) BERTI, E., *La filosofía de Aristóteles*. Op. Cit. pág. 145.

(3) *Cfr. Et. Nic.*, VI-7 1141b 14-23.

práctica depende asimismo del apetito." (1) Lo que dice Ramírez podríamos esquematizarlo así:

Si quiero "x" tengo que hacer "y"

Quiero "x"

Luego, tengo que hacer "y"

¿Cómo sé si "quiero x"? No especulando, sino conociendo mi deseo. (Por eso "la verdad práctica depende asimismo del apetito").

De igual forma Macintyre parte del apetito. Señala 4 elementos esenciales del silogismo práctico:

- a) Los **deseos** y las metas supuestos del agente (no expresos).
- b) **Premisa mayor**: Acerto que pretende que hacer, tener o buscar "X" es bueno o necesario para tal y tal.
- c) **Premisa menor**: Por medio de la cual el agente, apoyado en un juicio afirma que éste es un ejemplo u ocasión de la clase requerida.
- d) **Conclusión**: es la acción. *! "MANDATO" P/LA ACCIÓN.*

El silogismo práctico nos lleva a la cuestión de la "Relación entre la inteligencia práctica y las virtudes. Porque los

(1) RAMÍREZ, S. *La prudencia*. Op. Cit. pp. 185-186.

juicios que proporciona el razonamiento práctico del agente incluirán juicios sobre lo que es bueno hacer y ser para alguien como él; y la capacidad del agente para guiarse y obrar bajo tales juicios dependerá de qué virtudes y vicios intelectuales y morales compongan su carácter". (1)

En el razonamiento moral, el último juicio práctico que es la conclusión, es una elección. "En el silogismo práctico o moral no hay simultaneidad entre las premisas y la conclusión porque en éste las premisas son ... probables, parten de convicciones e implican un movimiento de la voluntad que sólo por la elección libre es suspendida o determinada." (2)

A la prudencia le concierne lo que es bueno para el hombre en un momento determinado, pero no es algo aislado, sino que está en interdependencia con el resto de su ser virtuoso o vicioso. "En cada acto de prudencia entra en juego la sensación.. Las circunstancias éticas y anímicas del sujeto condicionan decisivamente la adquisición de esta

(1) Cfr. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*. Op. Cit. Pág. 204.

(2) ASPE ARMELLA, V., El razonamiento poético como base de la flexibilidad argumentativa en Aristóteles. *Tópicos*. México, Universidad Panamericana 1997, No. 12. Pág. 151.

Virtud [prudencia]." (1)

Pero es necesario señalar que "No porque mi voluntad tienda al bien es prudente el contenido de mi acto de imperio, sino porque conozco realmente la situación concreta en la que ha de darse la acción concreta y la valoro con rectitud; la "medida" del imperio del prudente no es la afirmación del bien por parte de la voluntad, sino el conocimiento verdadero de la realidad." (2) La deliberación y el juicio -que en el fondo son actos del entendimiento especulativo-, ven su aplicación práctica en el imperio o precepto -que es un acto propio del entendimiento práctico, y el principal de la prudencia-. La prudencia mira a la realidad para después "ordenar" la acción, siendo su medida, la realidad. Pero ¿cuál es la realidad que mira? alternativas a decidir. No es primero el conocimiento y luego la acción, sino una deliberación y acción racional. Supone un conocimiento intelectual como experiencia humana.

?

práctico =
DELIBERACIÓN

La materia propia de la prudencia es la acción humana en su máxima particularidad y determinación concreta. Proporciona al hombre el uso recto y moral de sus actos.

(1) ZAGAL, *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*. Op. Cit. pág 349.

(2) PIEPER, J. *La prudencia*. Madrid: Rialp, 1957 pp.129-130.

Consiste en ser una virtud intelectual práctica de la acción humana en su máxima concreción. "Aristóteles fue el primero en ver la dependencia y correlación profunda de ética y psicología; por eso distingue virtudes éticas y dianoéticas." (1)

Aristóteles hace una crítica a Sócrates: "Sócrates en parte indagaba con acierto y en parte erraba. En pensar que todas las virtudes son partes de la prudencia, erraba; pero al decir que no se dan sin prudencia, estaba en lo justo." (2)

Sócrates
Platón

Ahora bien, cabe preguntarse ¿cómo se adquiere la prudencia? La respuesta no es tan simple, pues abarca varios aspectos:

- a) Es una virtud intelectual y como tal se adquiere por enseñanza, a diferencia de las virtudes morales que se adquieren por repetición constante de actos. No obstante también supone ejercicio. Por eso dice Aristóteles que el joven no es prudente todavía.

(1) Cfr. RAMÍREZ, S., Op. Cit. pág. 60. Esta aclaración es importante, puesto que distingue a la ética socrática y a la platónica de la aristotélica. Para Sócrates la única virtud era la prudencia que confundía con la sabiduría o filosofía; Platón, por su parte, sólo hablaba de virtudes cardinales, sin distinguir a la prudencia como virtud intelectual.

!?!
Cuidado

(2) *Et. Nic.*, VI-13 1144b 18-20.

- b) Debido a lo anterior la educación es esencial a la prudencia, de manera que, un núcleo familiar virtuoso, el contexto social y cultural influirán en la adquisición de ésta virtud.
- c) Además "*la práctica hace al maestro*" se reafirmará la prudencia al realizar actos prudentes una y otra vez.
- d) Tiempo. Aristóteles es claro: "*los jóvenes no son prudentes*" a causa de su inexperiencia. Por algo las culturas antiguas eran dirigidas por los ancianos.

¿Cómo adquiere prudencia por primera vez cada hombre?

(1) La única respuesta posible es por la experiencia, aprendizaje, educación, repetición de actos y por el paso del tiempo, "el hombre se orienta naturalmente hacia lo que le parece ser un bien; la educación moral consistirá en formar al

(1) Esta cuestión plantea el tema del "Círculo vicioso de la prudencia": Si las virtudes se adquieren por repetición de actos y la *phrónesis* es una condición sin la cual no se dan las virtudes pero es ella misma una virtud, entonces debe alcanzarse por una repetición de actos prudentes. Por consiguiente, la prudencia se alcanza si y sólo si se posee previamente. En el fondo no hay tal círculo vicioso, Berti señala que Aristóteles evita el círculo vicioso distinguiendo la virtud natural que es innata y proviene de una buena educación y la virtud propiamente dicha que se adquiere por el hábito de hacer el bien (*Et. Nic. VI-12, 1144b 14-17*); la primera es el presupuesto de la *phrónesis*, mientras que la segunda es producto de ella. BERTI, Il metodo de la filosofia pratica secondo Aristotele. Studi sull'Etica di Aristotele. Nápoles, 1990. pp. 61 y 62. Cfr. también Ramirez, *La prudencia*, Op. Cit. Pág. 157. Cfr. PETERSON, S. Apparent circularity in Aristotle's Account of right action in the Nichomachean Ethics. Minneapolis, 1984.

hombre de manera que aprehenda como su bien lo que es el verdadero valor desde el punto de vista absoluto; es la condición necesaria para que el hombre se oriente hacia el bien moral." (1) Al hombre que se le ha educado moralmente sabe lo que está haciendo cuando juzga y actúa virtuosamente, es decir, actúa sobre la base de un juicio verdadero y racional, hace lo virtuoso porque es virtuoso y esto le place. Es el encuentro con la razón formal de bien y no sólo ante la inclinación natural.

La prudencia como virtud intelectual, se adquiere por enseñanza, pero no implica teoría, sino un conocimiento práctico que es la deliberación y acción. Aristóteles afirma que "Ninguna diferencia habrá a este respecto entre los que tengan prudencia y los que, sin tenerla, se dejan conducir por los que la tienen; debiendo bastarnos obrar en esto como obramos en lo tocante a la salud, en lo cual, aunque deseamos estar sanos, no por eso estudiamos medicina." (2) No basta conocer qué sea la prudencia, es necesario realizar actos prudentes guiados ya sea por la propia experiencia o por la de otro. Aún la sabiduría popular reconoce la importancia de "experimentar en cabeza ajena". Se supone una experiencia que no es necesariamente particular, en el sentido de *empeiria*. El ser humano también experimenta mediante las acciones y consecuencias que

(1) VERBEQUE, G., *Demarches de la réflexion métaphysique chez Aristote*. Symposium Aristotelicum. Louvaine, 1960. Pág. 108.

(2) *Et. Nic.*, VI-12 1143b 30-32.

ocurren a otros. Aristóteles intuyó esto con tal genialidad que daba a lo poético y trágico una importancia decisiva para la educación y experiencia prudenciales pues por el arte se aprende de modo indirecto lo que pudo ocurrirle a uno y así evitarlo. Además, aprendemos por el ejemplo y por la costumbre de otros.

La experiencia nos demuestra que ciertamente el consejo de los padres, los amigos, los maestros, etc. suplen o pueden suplir las deficiencias de nuestra formación moral, de ahí que, por ejemplo es conveniente pedir o escuchar el consejo "del que sabe", y al hacerlo estamos siendo prudentes.

c) Prudencia y virtudes morales.

La prudencia es el punto de unión entre el *logos* y la acción: de "nada" me sirve saber teóricamente qué es la prudencia, que implicaciones tiene, cuál es su definición, sus características, etc., eso no me hace prudente. Pero si me dejo guiar por otros que saben y realizo actos prudentes, tal vez llegue a ser prudente, no lo seré en forma inmediata, tengo que repetir una y otra vez dichos actos con convicción y empeño; pero el solo hacer es *empeiria*, no *phronesis*.

Recordemos además que según el filósofo estamos dotados de una "*virtud natural*" que facilita la adquisición de

los hábitos, es decir, de aquellas virtudes que se constituyen a través de una repetición constante de actos. Pero además aunque la esencia del hombre sea la misma, hay hombres mejor dotados para alguna actividad, que otros, por ejemplo, hay hombres que pueden aprender más fácilmente la música o el canto, lo cual -obviamente- facilitará la adquisición de ciertos hábitos. Por ende, puede haber hombres más templados o más valientes, de acuerdo a las "mejores" disposiciones de su propia naturaleza. Pero la virtud no es sólo la disposición, sino que implica necesariamente la presencia de la recta razón. La prudencia es la recta razón en esta materia, ya que como vimos la virtud es un hábito bueno conforme a la recta razón.

La adquisición de la virtud reposa en la disposición natural que aunada a la educación y a un ambiente propicio facilitarán el perfeccionamiento humano a través de la adquisición de hábitos. También hay que mencionar que de la misma forma un ambiente laxo o pernicioso propiciará graves **vicios** en el individuo a lo largo de su vida. Pero lo decisivo para la virtud no es el ejercicio de la actividad, sino el acto poseído.

"La naturaleza del *areté* de cualquier cosa depende del *ergon* de esa cosa: el *εργον* de cada parte intelectual es el producto de la verdad y la falsedad juzgada. Eso, a fin de cuentas, es el *ergon* en el sentido de sus actividades características, es *ergon* ya sea que funcione bien o mal; su

actividad cuando funciona bien es una buena actividad. Por lo tanto su *ergon* en otro sentido es verdadero por sí mismo. Las virtudes intelectuales son entonces excelencias que hacen que la parte intelectual del alma tenga por resultado la verdad." (1) Pero en el caso de la acción prudente, la verdad es el bien recto.

Para Aristóteles, como ya mencioné, todas las cosas tienden al bien, por tanto, todas las cosas tienen ἀρετή, este concepto se relaciona con el concepto ἔργον. (2) que significa acción, suceso, realidad, obra, trabajo, asunto, ocupación, actividad, labor, producto. Conocer un objeto me permite saber cuál es su excelencia, su perfección, su virtud, lo cual al mismo tiempo me lleva a comprender su acción, su obra, su actividad. "La virtud de una cosa es relativa a la obra que le es propia" (3)

La obra y la actividad son la hilazón requerida en el

(1) KENNY, A., *The Aristotelian ethics*. (A study of the relationship between the eudemonian and nichomachean ethics of Aristotle) Oxford: Clarendon press, 1978. "The nature of the *areté* of anything depends of the *ergon* of that thing: the *ergon* of every intellectual part is the productions of true and false judgements (1139^a 29). That, at least, is its *ergon* in the sense of its characteristic activity, its *ergon* whether it is working well or ill; its activity when it is working well, its good activity, and therefore its *ergon* in another sense, is truth alone (1139b 12). The intellectual virtues are then excellences which make an intellectual part of the soul come out with truth". Pág. 164.

(2) ἔργον - ou Diccionario griego Vox.

(3) *Et. Nic.*, VI-2, 1139a 18.

estagirita para enlazar sabiduría y prudencia.

Vogel afirma que "El filósofo determina el ἀρετή específico del hombre después de su *ergon* propio, es decir, después de la función específicamente humana, por lo tanto según la forma-
esencia del hombre. Esta es la función de la metafísica en la Ética de Aristóteles." (1)

Macintyre coincide con esta interpretación puesto que plantea que la educación de las pasiones se conforma con la persecución de lo que la razón teórica identifica como *telos* y el razonamiento práctico lo identifica con la acción correcta que realiza en un lugar y tiempo determinados, siendo éste el terreno propio de la actividad ética. (2) La ética tiene su fundamento en la metafísica, la cual es claramente teleológica.

El *ergon* humano (la obra del hombre) se consume sólo en conformidad con la virtud moral, ya que la virtud propone el fin recto mientras que la prudencia los medios conducentes para alcanzarlo. El hombre prudente es el hombre bueno "no es posible ser hombre de bien en el sentido más propio, sin

(1) VOGEL, C.J., *La methode d'Aristote en métaphysique d'après Métaphysique A I-2*. Symposium Aristotelicum. Louvaine, 1960. Pág. 155.

(2) Cfr. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*. Op. Cit. Pág. 204.

prudencia, ni prudente tampoco sin la virtud moral" (1)

El ἔργον de las virtudes intelectuales es la verdad, análogamente, el ἔργον de las virtudes morales es el bien. "La verdad es, por tanto, obra de las dos partes intelectuales del alma; y los hábitos que mejor califican a cada una de ellas para alcanzar la verdad, serán para ambas sus virtudes." (2) Tenemos entonces las cinco virtudes intelectuales: arte y prudencia que se dirigen a lo contingente; ciencia, hábito de los primeros principios o intuición y sabiduría, que miran a lo necesario, en cada una de ellas su ἔργον es la verdad.

La parte irracional del alma que **participa** de la razón, a saber, el apetito sensible se convierte en el ámbito de las virtudes morales -cuyo ἔργον es el bien- gracias a la virtud intelectual de la prudencia. El apetito es naturalmente recto respecto de su fin último, cada uno desea naturalmente ser feliz; pero respecto a otras cosas, la rectitud del apetito procede de la razón, en cuanto que participa de algún modo de ella.

(1) *Et. Nic.*, VI-13, 1144b 30 ss. Aristóteles reitera la íntima relación entre virtudes morales y prudencia, la primera como la que propone el fin y la segunda como la que proporciona los medios para alcanzar dicho fin.

(2) Ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθὰ οὖν μάλιστα ἕξει ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὐταὶ ἀρεταὶ ἀμφοῖν. *Et. Nic.*, VI-2 1139b 12. De nuevo vemos el fundamento metafísico de la ética: verdad y bien como trascendentales. El *ergón* de las virtudes intelectuales es la verdad y de las morales el bien.

Mientras la prudencia hace recta a la razón, las virtudes morales hacen recto el apetito, ahí en donde no es recto por naturaleza.

A la virtud natural se suma el **querer ser buenos**, y nos hacemos buenos por la *phronesis* que como virtud intelectual tiene prioridad sobre las virtudes morales. La realización del bien -fin de las virtudes morales- exige un conocimiento de la verdad -que se da por ser la prudencia una virtud del intelecto-. No puedo elegir algo si no lo conozco. Conocer en el sentido más amplio del término: obtener datos objetivos de la realidad que me rodea, para de esta forma poder determinar lo que debo o no debo hacer. En el fondo toda virtud depende de la prudencia, "en la parte moral hay dos formas: una, la virtud natural, otra, la virtud propiamente dicha, y ésta última no se alcanza sin prudencia." (1) Se concluye por tanto que la prudencia es condición de posibilidad de las virtudes morales.

El hombre que procura el bien adquiere hábitos buenos conforme a la recta razón, y la prudencia es la recta razón del obrar. De manera que toda virtud moral es un hábito regulado por la prudencia. "Al estar presente la prudencia,... estarán presentes al mismo tiempo las demás virtudes" (2) No habría

(1) *Et. Nic.*, VI-13 1144b 15.

(2) *Et. Nic.*, VI-13 1145 a 1.

elección recta sin prudencia porque no se podría deliberar sobre los medios pero tampoco habría elección sin la virtud porque no habría materia sobre la cual deliberar, no habría fin.

"De la virtud moral, pues, como dato previo, recibe la prudencia el material sobre el que ha de actuar, y sin el cual sus dictámenes no serían sino razonamientos muertos; no tendrían la eficacia *epictáctica*, de mandato cierto e infalible, en que remata el proceso operativo de la prudencia." (1)

¿Qué pasaría si no hubiera prudencia? No habría virtud moral, sólo virtudes intelectuales, únicamente conocería principios universales, no podría guiarme por principios prácticos y no podría descender a lo particular. Al no haber fin, no habría deliberación de los medios, ni juicio recto, ni mandato.

En el fondo existe un^A interdependencia de las virtudes, tanto intelectuales como morales, lo cual manifiesta una vez más, la unidad substancial humana que actúa en relación con su fin último.

Pero, ¿Qué diferencia al hombre bueno del malo? La

(1) GÓMEZ ROBLEDO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. Op. Cit. pág. 196.

premisa mayor del silogismo práctico es: "Puesto que tal es el fin y el bien supremo..." (1) pero esta premisa sólo le parece tal al hombre bueno, por el contrario, al hombre malo no se lo parece porque existe en él un juicio erróneo respecto a los principios de la acción puesto que "la maldad trastorna el juicio". (2)

Aristóteles relaciona en este punto a la "habilidad" y a la prudencia: "Existe cierta facultad que se designa como habilidad, y cuya condición es la de poder llevar a la práctica todos los medios conducentes al fin establecido, y de este modo alcanzarlo. Si fuere bueno el fin, laudable será la habilidad: si malo, será bellaquería: y así, tanto de los prudentes como de los mañosos decimos que son hábiles." (3) No son lo mismo habilidad y prudencia, pero ésta no se da sin la habilidad. Hace una analogía entre la virtud natural (4) con respecto a la adquirida y la prudencia con respecto a la habilidad.

?
VOL.!

La virtud natural como aquellas disposiciones con las que nacemos v. gr. la valentía, solamente se convierte en hábito

(1) *Et. Nic.*, VI-12 1144a 30.

(2) *Et. Nic.*, VI-12 1144a 33.

(3) *Et. Nic.*, VI-12 1144a 24 ss.

(4) *Et. Nic.*, VI-13 1144b 1 ss. φυσική ἀρετή.

cuando además procuramos el bien, cuando lo elegimos. "Si un hombre de buen natural alcanzare inteligencia, habrá diferencia en su acción" (1) mantendrá su virtud natural y alcanzará la virtud propiamente dicha.

¿Qué significa "alcanzar inteligencia"? Creo que Aristóteles se refiere al actuar conforme a la razón, es decir, a tener o desarrollar una intuición práctica mejor en la decisión de las circunstancias concretas. La diferencia es enorme: actuar de acuerdo a la virtud natural, lo puede hacer el animal, por ejemplo el caballo corre velozmente de acuerdo a su naturaleza; el niño actúa bien de acuerdo a su inclinación natural, pero no por ello es virtuoso, la diferencia está en "alcanzar inteligencia", en elegir la virtud, en tener un razonamiento práctico que se ajuste al bien, en deliberar y juzgar rectamente y por ende actuar virtuosamente.

"... Así como para la facultad de opinar hay dos formas que la determinan: la habilidad y la prudencia, así también en la parte moral hay dos formas: una, la virtud natural, otra, la virtud propiamente dicha, y esta última no se alcanza sin prudencia." (2) La prudencia es el lazo de unión entre la parte irracional del alma (apetito sensible) y la parte racional pero no

(1) *Et. Nic.*, VI-13 1144b 11 ss.

(2) *Et. Nic.*, VI-13 1144b 14 ss.

en la denominada científica, sino en la llamada calculadora (prudencia), es decir, en aquella parte a la que le compete opinar, porque lo opinable es contingente, puede ser de otra manera. Por la prudencia, que implica deliberación, juicio y mandato somos capaces de alcanzar la virtud moral a partir de la virtud natural.

Aristóteles acepta la libertad humana, como parte de la acción moral, es un requisito para el ejercicio de las virtudes y para el logro del bien. Continuando con nuestro ejemplo, el caballo que corre velozmente, lo hace de acuerdo a su naturaleza -φύσις- de igual manera el niño actúa como niño y al paso del tiempo puede devenir hombre virtuoso, pero porque ha elegido libremente el serlo y al hacerlo tiende a la consecución de su fin último (dado también por naturaleza). En el hombre no existe una necesidad física de poner en práctica el bien, aunque lo proponga la razón, nuestra conducta es **libre**. "...de nuestros actos somos señores del principio al fin, con sólo que tengamos conciencia de los hechos particulares," (1) de nosotros depende usar libremente nuestras capacidades, pero gracias a la prudencia que mira a los hechos particulares nuestra acción se convierte en moral y por ende virtuosa; o, por el contrario, en inmoral o viciosa si no juzgamos rectamente.

(1) *Et. Nic.*, III-5 1114b 30.

El vicio es opuesto a la virtud y pervierte el juicio de la razón, "porque se deleitan en lo que no deben, o más de lo que lo hace la mayor parte, o de manera indebida." (1) por ejemplo, al intemperante le parece óptimo seguir la concupiscencia (2) "...del gozador de todos los placeres y que de ninguno se abstiene, ...llega a ser un desenfrenado" (3); o comer en exceso a quien tiene el vicio de la glotonería, como al ladrón le parece bien sustraer lo ajeno.

"Pero que para los malos no aparezca lo que en verdad sea mejor se hace patente porque la malicia opuesta a la virtud pervierte el juicio de la razón y hace mentir en torno a los fines, que se dan en torno a los principios prácticos, ... luego, como al prudente pertenece razonar rectamente sobre lo operable, es manifiesto que es imposible que sea prudente el que no es virtuoso, como no puede ser sabio aquel que errase en torno a los principios de la demostración." (4)

Los vicios en general implican cierta imprudencia, como son por ejemplo, la impremeditación que consiste en lanzarse a

(1) *Et. Nic.*, III-11 1118b 23.

(2) Aristóteles les llama "desenfrenados" *Et. Nic.* III-11 1118b 23.

(3) *Et. Nic.*, II-2 1104a 20.

(4) *Com. Et. Nic.* Libro VI lectio X 1274. Pág. 362.

la acción sin pararse a deliberar y antes de poseer un juicio fundado, como en la lujuria, la inconstancia que malogra la deliberación y el juicio, la simulación, el engaño, la deslealtad, etc.

Aristóteles señala una serie de vicios en la *Ética a Nicómaco* (Libros III y IV) al hablar de las virtudes morales: desenfreno, glotonería, prodigalidad, avaricia, etc. Ahora bien, si la virtud es un hábito regulado por la prudencia, los vicios son por consiguiente, formas de imprudencia.

Es necesario mencionar también que la prudencia, implica certeza, por un lado tiene certeza intelectual por ser una virtud del intelecto práctico, pero además por relacionarse con las virtudes morales recibe también una certeza moral o "vital" en cuanto que las virtudes morales se ordenan siempre al bien. Por ello es que puede ser una virtud rectora del ámbito práctico.

Otro vínculo entre la prudencia y la virtud moral es que "La virtud, es un hábito electivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón, y tal como la determinaría el hombre prudente." (1) Es la prudencia la

(1) *Et. Nic.*, VI-13 1107 a 1ss.

que determina el justo medio de las virtudes del carácter. Este medio no es al modo matemático, sino según el dictámen de la recta razón, según se vió en el capítulo I.

Por otro lado considero que la teoría del término medio sólo la aplica Aristóteles a las virtudes morales, de ninguna manera a las intelectuales. No puede haber término medio en la ciencia o en la sabiduría. Simplemente la prudencia como virtud intelectual es quien determina el término medio en las virtudes morales. "Hablo, bien entendido, de la virtud moral, que tiene por materia pasiones y acciones, en las cuales hay exceso y defecto y término medio. Así por ejemplo, en el tener miedo, el tener audacia, el desear, el airarse, el compadecerse, y en general en el tener placer o dolor, hay su más y su menos y ninguno de ellos está bien." (1)

Respecto a la clasificación de las virtudes Ramírez afirma que Tomás de Aquino interpretando a Aristóteles sitúa a la prudencia como una virtud medial:

Santo Tomás... dice cuatro cosas a este propósito:

- a) "la prudencia, según su esencia, es una virtud intelectual"
- b) "en cuanto a su materia conviene con las virtudes morales"

(2)

(1) *Et. Nic.*, II-6 1106b 15ss.

(2) Cfr. *Sum. Theol.* I-II, 58, 3 ad 1. y II-II, 181, 2 ad 3.

c) "El conocimiento pertenece inmediatamente a la prudencia; más la operación le pertenece mediante la facultad apetitiva", (1) es decir, es una virtud inmediatamente cognoscitiva y mediatamente operativa; cognoscitiva por sí y ejecutiva por medio de las virtudes morales;

d) "La prudencia según su esencia es intelectual, pero tiene materia moral; y por eso a veces se enumera entre las morales, siendo en cierto modo media entre las intelectuales y las morales." (2)

Pero siendo fieles a la concepción aristotélica de la prudencia y a la interpretación tomista del *Comentario a la Ética a Nicómaco* no creo que la considere "como medial", simplemente la establece como una condición *sine qua non* de las virtudes morales. Sin embargo, "Hay que reconocer que la prudencia es una virtud *sui generis*, por ser una virtud intelectual que se ocupa exclusivamente de cosas morales - *agibilium humanorum*-. Su materia es moral, aunque su forma sea intelectual. Porque esa materia es primordialmente buena o mala, por ser objeto del apetito superior o inferior, y como tal pertenece a las virtudes meramente morales. Pero puede considerarse también como ordenable por la razón práctica, es

(1) De AQUINO TOMÁS, *De Virtutibus in comuni*, 12 ad 20.

(2) De AQUINO TOMÁS, *De Virtutibus in comuni*, 12 ad 14.

decir, como materia de consejo, de juicio y de precepto, o sea, como verdad práctica, y entonces corresponde a la prudencia."

(1)

En efecto, la Prudencia es una virtud peculiar en cuanto que participa al igual que las otras virtudes intelectuales de la verdad del intelecto; pero a diferencia de ellas, trata de la vida buena para el hombre, lo que debe o no debe hacer en cada situación concreta y más que tomarla como una virtud anfibia -como señala después- la establece como una condición para la existencia de las virtudes morales. En el fondo de este asunto la explicación viene por el lado de las pasiones. Éstas sólo pueden ser medidas por una facultad apetitiva que sea la que "jale" o "tense" entre los extremos, pero si esta disposición o potencia no fuese también intelectual no podría concebir al bien medial o recto en "cuanto verdadero", y en consecuencia se reclama un *logos-practicós*: la *phrónesis*.

"La prudencia no es una virtud meramente intelectual como las otras virtudes del intelecto, ni tampoco una virtud puramente moral como las demás virtudes del apetito, sino una virtud anfibia, es decir, en parte intelectual y en parte moral: una virtud *media* entre las puramente morales y las meramente

(1) RAMÍREZ, S. *La prudencia*. Op. Cit. Pág 65.

intelectuales, que participa a la vez de las unas y de las otras como la llamaba Averroes a quien cita y sigue Santo Tomas."

(1)

Pieper lo ve más como causa de las virtudes morales: "La prudencia es la **causa** de que las restantes virtudes, en general, sean virtudes. La virtud es una "facultad perfectiva" del hombre como persona espiritual; en tanto "facultades" del hombre entero, la justicia, la fortaleza y la templanza, no alcanzarán su perfección, mientras no se funden en la prudencia, esto es, en la "facultad perfectiva". Sólo la prudencia perfecciona la rectitud, impulsiva e instintiva del obrar, las disposiciones naturalmente buenas, para elevarse al grado de auténtica virtud, esto es la categoría racional de "facultad" perfectiva." (2)
Por eso puede afirmarse que el hombre que es prudente, puede ser por añadidura justo, fuerte o templado. (3)

Macintyre coincide con Pieper en que no pueden ejercerse

(1) RAMÍREZ, S. *La prudencia*. Op. Cit. Pág 66.

(2) PIEPER, J., *La prudencia*. Madrid: Rialp, 1957.

(3) ADDIS, MARK, Aristotle: the intellectual virtues, with special reference to practical wisdom. *Cogito*. 1991. "Aristotle contends that all moral virtues go together. This is because he holds that the virtues are not separate, as virtue consists of doing the appropriate act for the right reason in a certain situation". (pág. 45) Al interesarse en los nexos entre virtud moral e intelectual Aristóteles refleja su interés con los factores situacionales de la Ética, es decir, el hombre virtuoso llevando a cabo la acción apropiada. (Pág. 43).

las virtudes de carácter sin la prudencia "La distinción de Aristóteles entre esas dos clases de virtud se realiza en principio contrastando las maneras en que se adquieren...Transformamos nuestras disposiciones naturales iniciales en virtudes de carácter, y lo hacemos ejercitando gradualmente esas disposiciones *kata ton orthon logon*. El ejercicio de la inteligencia es el que marca la diferencia crucial entre una disposición natural de cierta clase y la virtud correspondiente. (1) Pero también se da el caso contrario "el ejercicio de la inteligencia práctica requiere la presencia de las virtudes de carácter." (2) De lo contrario podemos caer en un grave riesgo, es decir, que la prudencia se convierta en mera **astucia maquiavélica** capaz de enlazar medios para cualquier fin. Resulta por consiguiente que el hombre es virtuoso moralmente si y sólo si es prudente.

Se concluye la relación entre prudencia y virtudes morales con el siguiente esquema:

Prudencia:

Virtudes morales:

* Se refiere a la razón pero
de índole práctica.

* Se refiere al apetito.

(1) MACINTYRE, A., *Tras la virtud*. Op. Cit. pp. 194 y 195.

(2) MACINTYRE, A., *Tras la virtud*. Op. Cit. pág. 195.

Prudencia:

- * Su objeto es lo agible humano
- * Trata de lo agible como verdadero
- * Se dirige a los medios
- * Su materia es la virtud moral
- * Su fin es directivo: señala el término medio
- * Hace la elección recta

Virtudes morales:

- * Su objeto es sólo alguna parte de él ?
- * Lo trata como bueno o apetecible
- * Propone el fin
- * Su materia son acciones o pasiones
- * Su fin es alcanzar el término medio según su materia.
- * Hace el acto virtuoso

Una vez conocida la relación entre virtudes morales y prudencia, es necesario revisar también la relación de la prudencia con las virtudes intelectuales son hábitos por los que el alma dice la verdad. R

d) Prudencia (φρόνησις) y ciencia (ἐπιστήμη):

La ciencia es un hábito demostrativo (1), el científico es un hombre acostumbrado a hacer demostraciones. Aquí la ciencia no se entiende como un conjunto de verdades objetivas, sino como un hábito intelectual: saber física es tener el hábito especulativo que versa sobre la realidad natural; hacer ciencia matemática es tener el hábito especulativo que versa sobre la cantidad. La ciencia es un hábito de la razón teórica, pertenece a la parte científica del alma racional, su fin es alcanzar la verdad. Trata de lo universal y necesario, "lo que sabemos con ciencia no admite ser de otra manera." (2) Por ejemplo la línea recta es la menor distancia entre dos puntos.

¿"LA POLÍTICA (ÉTICA) ES CIENCIA?"

Este hábito -ἐπιστήμη- puede ser enseñado, así como todo lo que es objeto de ciencia puede ser aprendido. La enseñanza parte de conocimientos previos, de manera que unas veces se enseña por inducción (*epagogé*), otras por silogismo.

La prudencia también tiene relación con la *epagogé*, por ella se conoce el universal a partir de lo singular, mientras que la prudencia dispone para el conocimiento del bien universal en

(1) *Et. Nic.*, VI-3 1139b 30. ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική.

(2) *Et. Nic.*, VI-3 1139b 22.

un bien concreto. (1)

La prudencia es un hábito que pertenece a la razón práctica, no demuestra la verdad que conoce porque no es ciencia y se dirige a lo particular y contingente, pertenece a la parte racional del alma de tipo "calculadora" o deliberativa. Es una disposición para conocer el bien universal y aplicarlo a un bien concreto. "Llamamos prudentes con relación a alguna cosa a los que calculan bien lo conveniente a cierto fin." (2)

La prudencia es deliberativa a diferencia de la ciencia porque no se puede deliberar acerca de lo necesario, sólo de lo contingente, como ya se mencionó. La prudencia no es "ciencia porque lo que es materia del obrar puede ser de otra manera" (3)

(1) OWEN, G. E. L., Τιθέσαι τὰ φαινόμενα. Op. Cit. *Simposium Aristotelicum*, Louvain, 1960. Analiza distintos sentido de *epagoge*: "puede decirse que *ἐπαγωγή* establece los principios de la ciencia iniciando por los datos de la percepción". (pág. 86) "*ἐπαγωγή* es nombrada como uno de los dos métodos cardinales de la dialéctica y como tal debe empezar por la *ἐνδοξα*, que es aceptada por todos, o por la mayoría o por los sabios; y de esta forma también puede ser usada para encontrar los principios de la ciencia" (pág. 87) "En cuanto a la *ἐπαγωγή* cuando se usa en el argumento demuestra ser no una revisión de casos observados, sino una investigación dialéctica de los sentidos de la palabra *en*. (pág. 88)

(2) *Et. Nic.*, VI-5 1140a 30.

(3) *Et. Nic.*, VI-5 1140b.

Los hábitos intelectuales de *phrónesis* y *episteme* alcanzan la verdad, sólo que mientras la ciencia la alcanza en el orden teórico, la prudencia la alcanza en el orden práctico.

La relación entre la prudencia y la ciencia se esquematiza según el siguiente cuadro:

PRUDENCIA	CIENCIA
* Razón práctica	* Razón teórica
* Parte calculadora	* Parte científica
* Se adquiere por enseñanza	* Se adquiere por enseñanza
* Parte de la experiencia	* Parte de la experiencia
* Se relaciona con la inducción	* Se adquiere por inducción o deducción.
* Se dirige a lo particular y contingente	* Se dirige a lo universal y necesario
* Es deliberativa	* No es deliberativa
* Alcanza la verdad en el orden práctico	* Alcanza la verdad en el orden teórico
	<i>¿POLÍTICA?</i>

e) Prudencia (φρόνησις) y Arte (ποίησις).

Como ya se mencionó, ambos hábitos pertenecen a la razón práctica, pero "el hábito práctico acompañado de razón es distinto del hábito productivo acompañado de razón" (1) Aristóteles establece claramente la diferencia entre el obrar y el hacer. El obrar es algo intrínseco, se mantiene en el mismo sujeto; el hacer es extrínseco: el resultado es la obra de arte, como un producto objetivo de la acción del artista, como ejemplo menciona el filósofo a la arquitectura.

La prudencia no es arte porque es principio de acción moral, se refiere al obrar. El arte por el contrario, se refiere al hacer. El operar humano presenta estas dos formas fundamentales: el ejecutar (agere) y el producir (facere). La obra que resulta del ejecutar somos nosotros mismos, la prudencia perfecciona la capacidad ejecutiva del hombre y es la norma de su acción. Mientras que la obra resultante del producir es la fabricación artística y técnica, el arte completa la capacidad humana de producir y es la norma misma de la producción.

Otro punto de coincidencia entre la prudencia y el arte es que ambas tratan lo contingente, pero, la materia de la prudencia es mucho más amplia que la del arte, porque se extiende a todas las acciones humanas, que son contingentes y

(1) *Et. Nic.*, VI-4 1140 a 3.

libres, mientras que el arte se limita a algunas operaciones, siendo, por consiguiente, mayor la certeza del arte, pero menos universal su finalidad que la de la prudencia.

La bondad de la prudencia radica en que su obra permanece en el mismo sujeto que ejecuta la acción; mientras que la bondad del arte está en la obra artística realizada y no en el artifice. *MATIZAR*

Da Silveira expone, la interpretación de Gadamer en *Verdad y método* respecto del hecho de que la crítica del estagirita no puede ser captada sino a la luz de la distinción aristotélica entre el saber técnico y el saber práctico.

El hombre tiene dos modalidades de acción: la *ποίησις* dirigida por la racionalidad técnica y la *πρᾶξις*, es decir, una acción dirigida por la racionalidad práctica. La actividad de la *τέχνη* consiste en producir artefactos. "este saber nos ofrece un conjunto de reglas de ejecución y estándares de evaluación gracias a las cuales alcanzamos una verdadera superioridad sobre la cosa." (1) La diferencia entre la *techné* y la *phrónesis* está en la aplicación de la norma; en la primera el artista se ve obligado a adaptarse a las circunstancias, por ejemplo a realizar

(1) Da Silveira, P. *Aristote, Macintyre et le role de la norme dans la vie morale*, Université catholique de Louvain, 1991. Pág. 555.

modificaciones sobre el modelo inicial en una pintura o a causa de la dureza de los materiales puede renunciarse a una parte del plan original, pero manteniéndose fiel a la idea inicial; mientras que en la segunda se busca aplicar la norma en una situación concreta, en la cual el hombre puede verse obligado a alejarse de la letra de la norma no porque no sea posible seguirla estrictamente sino porque una aplicación literal de la norma no sería justa.

Nos enfrentamos aquí a una exigencia interior de nuestra comprensión de la norma tal como se revela en el momento de su aplicación. "Los problemas morales no son una suerte particular de problemas teóricos, sino de problemas de naturaleza completamente específicos." (1)

El conocimiento y la experiencia son aspectos esenciales para ambas virtudes intelectuales. Por ejemplo en el caso del arte, la pintura infantil no puede calificarse de artística, puesto que al niño le falta el dominio técnico, la conciencia artística de la forma interior que intenta plasmar en la materia, y

(1) Da Silveira, P. *Aristote, Macintyre et le role de la norme dans la vie morale*. Op. Cit. pág. 556.

también experiencia. La virtud del arte exige experiencia y tiempo. (1)

En el caso de la prudencia, el niño puede sentir miedo ante algo desconocido, y actuar imprudentemente, pero la experiencia va enriqueciendo su vida de tal manera que cuando se le presentan ciertas situaciones temerosas sabe afrontarlas con valentía y prudencia.

En la *Metafísica* (2) Aristóteles opone el curandero al médico, el primero tiene experiencia de que tal enfermedad se cura con ciertas hierbas, pero no por ello posee el arte que tiene el médico, quien posee el arte de la medicina, es decir, su arte va acompañada de razón verdadera. De igual manera opone el albañil al arquitecto, el primero puede ser un experto, pero no conoce la causa de lo que hace, mientras que el saber del arquitecto es más valioso porque conoce la causa.

(1) KENNY, ANTHONY, *Aristotle's theory of the will*. New Haven: Yale university Press, 1979. Capítulo XIII *Ethical reasoning*. Pp. 147-154. Kenny compara el razonamiento ético y el razonamiento técnico. Para él la φρόνησις es esencialmente la capacidad de producir y ejecutar correctamente los silogismo éticos, mientras que la τέχνη es la capacidad de producir y ejecutar correctamente los silogismos técnicos. En la segunda el aprendizaje por medio de maestros y la percepción sensible, son el sucedáneo de la intuición en la φρόνησις.

(2) *Metaf.*, I-1 981a 5ss. "Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes."

La comparación aristotélica entre arte y prudencia destaca "la inmanencia del arte como hábito intelectual acompañado de razón verdadera. La razón falsa, en cambio, el no tener conciencia de la forma interior ni de los medios materiales que han de emplearse, es simplemente, dice Aristóteles, la negación del arte". (1)

Otro punto que debe destacarse en esta relación se refiere al error: "Así como en la prudencia es peor la falta o el error voluntario que el involuntario, en el arte, por el contrario, es mejor el artista que yerra voluntariamente" (2) Si la prudencia implica la rectitud del apetito, entonces un error voluntario en la acción moral, supone por ello mismo una perversión de la voluntad. Si realizo actos malos voluntariamente estoy excluyendo por completo la prudencia.

Debido a que el arte se refiere al ámbito del hacer y no del obrar si el artista "yerra voluntariamente" sigue manteniendo su virtud "El artista que se divierte con su arte, que no respeta como debe hacerlo o que incluso lo prostituye a otros intereses, podrá ofender todas las virtudes morales que se

(1) GÓMEZ ROBLEDO, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, Op. Cit. Pág. 161.

(2) *Et. Nic.*, VI-5 1140b 21.

quiera, pero guarda intacta la virtud del arte." (1)

La relación entre prudencia y arte se expresa en el siguiente cuadro.

PRUDENCIA

ARTE

- | | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| * Hábito práctico | * Hábito productivo |
| * Acompañado de razón | * Acompañado de razón |
| * Se refiere al obrar | * Se refiere al hacer |
| * Intrínseca al sujeto | * Extrínseco al sujeto ? |
| * Autoperfección | * Obra de arte ? |
| * Capacidad ejecutiva | * Capacidad productiva |
| * Se refiere a lo contingente | * Se refiere a lo contingente |
| * <i>Praxis</i> | * <i>Techne</i> |

(1) GÓMEZ ROBLEDO, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, Op. Cit. Pág 161.

f) Prudencia (φρόνησις) y Nous (νοῦς).

"La intuición es el hábito de los principios" es una virtud de la razón teórica por la cual conozco los principios supremos de las cosas. Por la prudencia en cambio, conozco los principios morales que deben conducir mi acción. NO & LA PRUD. ES DE LO "CON-
TIGENTE?"

DIF. = NOUS y SABIDURÍA - -

La relación que guardan la prudencia y la intuición es un poco más compleja, plantea una serie de interrogantes que es necesario dilucidar. En primer lugar el resultado de ambas virtudes es la verdad, sin embargo, la prudencia puede decirse es inferior a la intuición, en cuanto que guarda relación estrecha con las situaciones particulares y se refiere al obrar moral debido a su dimensión práctica, no así la intuición puesto que ella es especulativa y no se refiere a la acción. (1)

¿INTUICIÓN DE LOS 102 PRINC. "PRACTICOS" - - ?

Surge aquí un problema importante ¿de dónde obtiene la

(1) MONAN, DONALD, *Moral knowledge and its methodology in*

Aristotle. Oxford: Clarendon press, 1968. Afirma que la relación de la prudencia y el nous se da en términos del proceso inductivo. Aristóteles es congruente en los *Analíticos Posteriores* y en la *Ética a Nicómaco*. "In the NE this same doctrine is given clear expression as regards the first principles of strict science. And in more than one place nous is the technical expression given to phronesis's grasp of its first principles of conduct, as well as of its particular applications." (pág. 74)

prudencia el conocimiento de los principios generales que utiliza para aplicarlos a las situaciones concretas? Ya se vió que la prudencia se relaciona con la *epagogé*, no obstante no se puede afirmar que estos principios que resultan primero de la experiencia y después de la inducción, sean esos principios generales de la acción moral, deben tener otro fundamento, por lo tanto, parece ser que los obtiene de la intuición, "este conocimiento le viene a la prudencia del voũs, de la intuición intelectual de los primeros principios, así en el orden especulativo como en el orden práctico. No hay elección sin voũs, dice Aristóteles, ahora bien, el voũs... es uno radicalmente, y en el se contienen tantos los principios de la ciencia como los principios de la moralidad." (1) *ES G. ROBLEDO, NO ARIST.*

ENTONCES EL NOUS NO ES SOLO VIRT. DEL INTEL. ESPECULAT., SINO TAMB. DEL INTEL. PRÁCTICO

En la *Ética a Nicómaco* encontré un pasaje (2) en el que Aristóteles acepta una participación del voũs en el ámbito práctico, aunque puede deducirse de alguna manera tal como lo hizo Santo Tomás, al hablar de la **sindéresis**. *STO.T., NO ARIST.*

¿Qué es la sindéresis? Santo Tomás la define como "la ley

(1) GÓMEZ ROBLEDO, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, Op. Cit. Pág. 217.

(2) *Et. Nic.*, VI-11 1143 b 1-5. "y así como la intuición teórica aprehende los términos inmutables y primeros en las demostraciones, así también la **intuición práctica** aprehende en los razonamientos del obrar el término último y contingente que es aquí la premisa menor."

de nuestro entendimiento, porque es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural que son principios primeros del obrar humano." (1) La primera relación que aquí surge es entre intelecto y ley natural, la cual nos provee de los primeros principios de los actos humanos. Pero también debe notarse la relación entre intelecto y hábito, es decir, de la virtud intelectual que será el $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$ en el ámbito especulativo y que llama *synderesis* en el ámbito práctico.

¿Por qué Aristóteles que analiza concienzudamente la virtud de la prudencia no llega a esta conclusión? o bien, ¿el *nous* es también primer principio de la acción moral?, ¿es sólo cuestión de semántica, o existen diferencias reales de pensamiento entre el filósofo y Santo Tomás?

Tal vez la respuesta está en su metafísica, que siendo eminentemente teleológica plantea en la dimensión ética del obrar humano un fundamento claro y profundo del conocimiento de su propia naturaleza y de su fin último. En efecto, a lo largo de la *Ética nicomaquea* se evidencia la naturaleza humana que tiende libremente a su fin último.

(1) *Sum. Theol.* I-II q. 94, a. 2. "Synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, que sunt prima principia operum humanorum"

"Abierta la prudencia también a lo universal, supuesta por otra parte la unidad radical entre razón teórica y razón práctica y no estando por último, coartado el *voũs* a los solos principios de la razón especulativa, es natural pensar que por este conducto reciba la prudencia los principios y normas generales que iluminan por arriba la obra que le es propia. El *intellectus principiorum* es de esta suerte la central que coordina razón teórica y razón práctica disponiendo a una y a otra para que, por la especulación de la inteligencia y la medida en las acciones y los actos humanos, podamos tener acceso a la sabiduría. El *logos* tiene así la última palabra y el primer principio del orden práctico: *bonum faciendum, malum vitandum*, es un dato anterior y justificativo de la rectitud del apetito." (1)

Esto nos lleva a concluir que la *sindéresis* es el correlato del *voũs* en el ámbito práctico. Pero además si no pueden darse las virtudes morales sin la prudencia, tampoco pueden darse sin *nous*. Esta cuestión la trata Santo Tomás en la *Suma Teológica*. (2)

(1) GÓMEZ ROBLEDO, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, Op. Cit. Pág. 219.

(2) *Sum. Theol.*, I-II, q. 58 a. 4. "virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte: non autem potest esse sine intellectu et prudentia."

Parece que además la intuición es un don natural "si nadie es naturalmente sabio, sí en cambio parecen tener los hombres naturalmente consideración ($\gamma\nu\omega\mu\epsilon\nu$) y comprensión ($\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\iota\nu$) e intuición ($\nu\omicron\upsilon\nu$). La prueba es que creemos que tales facultades acompañan a ciertas edades de la vida, es decir, que tal edad lleva consigo intuición y consideración como si la naturaleza fuese causa de ello. De aquí que la intuición sea a la vez principio y fin, porque estas cosas son a la vez el origen y el objeto de las demostraciones." (1) Es el tema del primer principio que radica en el *nous* y no en la *empeiria*.

Observemos que en esta cita, Aristóteles menciona la consideración y comprensión -que son virtudes anexas a la prudencia- al lado de la intuición. ¿La intuición será también principio en el ámbito práctico?, de ser así, ¿coincide con la *sindéresis*?

La ciencia está íntimamente relacionada con la intuición puesto que se apoya en ella para sus demostraciones. Incluso esta relación se da máximamente en la sabiduría: "la llamada sabiduría versa, ... sobre las primeras causas y sobre los principios." (2) Ciencia, intuición y sabiduría son hábitos del entendimiento especulativo, mientras que la prudencia lo es del

(1) *Et. Nic.*, VI-11, 1143b 5-10.

(2) *Metaf.*, I-1 982 a 28.

del entendimiento práctico, pero falsearíamos la antropología aristotélica si se analiza al hombre como escindido en lugar de comprenderlo en su unidad substancial, de manera que el **nous** es principio tanto en el orden especulativo como en el práctico, y estos primeros principios del orden práctico son llamados por Santo Tomás Sindéresis.

ENTONCES HAY 2 "INTUICIONES"
 1) DEL INTEL. ESPECULAT. 7
 2) " " PRÁCTICO...

Por otra lado, la prudencia se distingue de la intuición, porque "la intuición es de los límites, de los cuales ya no puede darse razón, mientras que la prudencia es de lo último, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible." (1) Los primeros principios de los cuales trata el *voũs*, son indemostrables (2) por eso se refiere a los "límites", la prudencia en cambio es de lo "último" porque se refiere al obrar.

g) Prudencia (φρόνησις) y sabiduría (σοφία).

La sabiduría se ubica en la parte del alma especulativa, es el más riguroso de todos los saberes. Aristóteles ejemplifica cómo aplicamos el término sabio en ocasiones al artista como cuando se llama a Fidias "sabio escultor" pero no es adecuado porque es sabio sólo en algún aspecto. El verdadero sabio lo es en lo general, es decir, en todo el saber, porque conoce las

(1) *Et. Nic.*, VI-8 1142 a 25ss.

(2) Cfr. *Metaf.* IV-4 1006 a.

conclusiones de los principios y la verdad de estos principios, de manera que como ya se vió la sabiduría es por ello νοῦς y ἐπιστήμη. "la Sabiduría es ciencia e intuición de las cosas más ilustres por naturaleza" (1) Por lo cual se llama sabios a Anaxágoras y a Tales, y no prudentes, pues ellos "saben de cosas superiores y maravillosas y arduas y divinas bien que sean inútiles puesto que no son los bienes humanos lo que ellos buscan." (2) La sabiduría no sirve para nada porque no concierne al devenir, pero a pesar de ello, es algo que desea la misma naturaleza humana, que no sólo se rige por principios utilitaristas.

La prudencia en cambio es práctica, sirve para dirigir nuestras acciones, menciona como ejemplos de hombres prudentes a Pericles y Solón, quienes son capaces por ello de dirigir a la *polis*. Esta virtud como se ve es inferior a la sabiduría que es especulativa, por eso dice el filósofo que "la prudencia no tiene señorío sobre la sabiduría ni sobre la parte superior del alma." (3) no obstante, el prudente puede ser más práctico que el sabio porque conoce lo que se refiere a la acción.

(1) *Et. Nic.*, VI-7 1141b 5.

(2) *Et. Nic.*, VI-7 1141b 6.

(3) Cfr. *Et. Nic.*, VI-13 1145 a 8 y VI-12 1143b 34.

Prudencia y sabiduría -dice Aristóteles son necesariamente apetecibles aunque no produjeran ningún efecto, por pertenecer ambas al alma racional, pero sí producen un efecto, a saber: "la sabiduría produce felicidad, porque siendo una parte de la virtud total, hace al hombre dichoso por su hábito y por su acto." (1) Cuando el hombre ejercita la actividad contemplativa, surge un gozo interior, no sólo por el acto mismo sino además por ser virtuoso. "Lo que es naturalmente lo propio de cada ser, es para él lo mejor y lo más deleitoso. Lo mejor y más deleitoso para el hombre es, por tanto, la vida según la inteligencia, porque esto es principalmente el hombre: y esta será de consiguiente la vida feliz." (2) y más adelante afirma: "el filósofo es el más feliz de los hombres." (3)

La prudencia a su vez también produce un "doble" efecto: porque sabe dirigir las acciones en situaciones particulares y por la virtud misma. "La prudencia además va unida a la virtud moral y ésta a la prudencia, puesto que los principios de la prudencia están en consonancia con las virtudes morales, y la rectitud de lo moral depende a su vez de la prudencia" (4) lo

(1) *Et. Nic.*, VI-12 1144 a 5ss.

(2) *Et. Nic.*, X-7 1178 a 6ss.

(3) *Et. Nic.*, X-8 1179 a 32.

(4) *Et. Nic.*, X-8 1178 a 19ss.

cual también proporciona gozo al hombre, pero en otro sentido, puesto que hablamos de la dimensión práctica, es satisfactorio para el hombre actuar honestamente.

Para el filósofo la prudencia es imperativa, prescriptiva o *epitáctica*: "La prudencia es imperativa, pues su fin consiste en determinar lo que debe o no debe hacerse." (1) Esto nos plantea la cuestión de la norma. Macintyre afirma que no es de extrañar el que en la *Ética a Nicómaco* no se señale un conjunto de normas, según él, este concepto es poco aristotélico, son más bien los filósofos morales modernos en quienes se da patentemente la preocupación por la normatividad. (2) La importancia que Berti señala respecto del papel *epitáctico* de la *phrónesis* es que aclara definitivamente su relación con la *sapientia*. De manera que los preceptos de la prudencia se dan en vista de la sabiduría pero no la dirigen [a la sabiduría]. (3)

FALSO =
ES LA TRADICIÓN JUDEO-CRISTIANA,
¡ DECÁLOGO! -- "e te"...

(1) *Et. Nic.*, VI-10 1143 a 8. ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν.

(2) MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Op. Cit. Pp. 192 a 195. Al hablar de los juicios afirma: el juicio tiene un papel indispensable en la vida del hombre virtuoso, que ni tiene ni podría tener, por ejemplo, en la vida del hombre meramente obediente a la ley o a las normas" (Pág. 194) En efecto, la imagen del hombre prudente que plantea Aristóteles dista mucho de la imagen del hombre kantiano que busca el deber por el deber mismo. FALSA INTERPRET. DE KANT -- GRAVE ERROR DE PARCIALIZAR A LOS PROS.

(3) BERTI, E., *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*. Op, Cit. pág. 62. Berti coincide con Macintyre respecto de la visión *epitáctica* de la prudencia que resulta anomala a la visión ética moderna de orientación analítica. (pág. 62) Cfr. también BERTI, E., *Las razones de Aristóteles*. Op. Cit. Distingue el significado del "que" y del "por qué" para la filosofía práctica de manera que el primero consiste en la norma y el segundo en la justificación de la norma. (pág. 122)

"La prudencia ha de disponer el camino a la sabiduría, ... y en la sabiduría estará, de consiguiente su última norma. Por causa de ella, y no simplemente por el bien inmanente al hombre como ente racional y social, tiene la prudencia su función operativa imperativa, *epitáctica*:
ἐχείνη οὖν ἔνεκα ἐπιτάττει. (1)

Por lo dicho queda clara la unidad de las virtudes intelectuales, y su relación con la prudencia. Paso ahora a analizar otro aspecto importante respecto de la prudencia, que Aristóteles trata también en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, a saber, las llamadas virtudes anexas a la prudencia, que son tres: *eubolia* (εὐβολία), *sínesis* (σύνεσις) y *gnomes* (γνώμη).

εὐβουλία, ας

EN ARIST.
NO

h) Virtudes anexas a la prudencia.

¿Qué es εὐβολία y por qué se relaciona con la prudencia? En primer lugar es una "forma de deliberación" se nota ya su relación con la prudencia, además al igual que ella se refiere a la "parte calculadora" y lo sitúa como una parte especial de investigación. "El hombre de buen consejo, absolutamente hablando, es el que, ajustándose a los cálculos de la razón, acierta con lo mejor de lo que puede ser realizado

(1) GÓMEZ ROBLEDOS, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, Op. Cit. pág. 215.

por el hombre" (1)

Otra característica de esta virtud es que delibera lentamente según el dicho "si hay que ejecutar rápidamente lo deliberado, por otro lado hay que deliberar lentamente." (2)

El buen consejo no es opinión debido a que la rectitud de lo opinable es la verdad y no el bien; además es algo ya determinado por quien opina. Otra diferencia entre la opinión y el buen consejo es que éste busca y calcula mientras que la opinión no es una búsqueda sino una enunciación. Tampoco es ciencia, porque de ella no hay rectitud, sino verdad por que trata de lo necesario.

Es una especie de "rectitud del pensamiento" puesto que no puede darse sin la razón, y aunque es capaz de discurrir, aún no hay afirmación, solamente investiga, delibera y calcula, por consiguiente la εὐβολίας es una especie "de rectitud de la deliberación que es capaz de alcanzar un bien." (3)

La rectitud de la deliberación tiene cuatro condiciones:

(1) *Et. Nic.*, VI-7, 1141b 13.

(2) *Et. Nic.*, VI-9 1142b 5. A diferencia de la buena conjetura (εἰστοχία) que no busca la razón y es rápida. Aristóteles también distingue al buen consejo de la viveza de ánimo o sagacidad (ἀγρίνοια)

(3) *Et. Nic.*, VI-9 1142b 20.

a) La rectitud se dice de muchas maneras. Propiamente se dice del bien y por similitud del mal por ejemplo "x" es un buen ladrón. El buen consejo se dice sólo del bien.

b) No toda rectitud es buen consejo, de igual manera puedo concluir que algo es un bien, pero a través de un falso silogismo ($\psi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\hat{\iota}\ \sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\hat{\omega}$) por ejemplo, "x" roba para darlo a los pobres.

c) El tiempo: alguien puede tardar demasiado tiempo en deliberar y pierde la oportunidad de ejecutar la acción, o viceversa se puede deliberar precipitadamente y no obtener lo idóneo. El buen consejo alcanza su fin en modo y tiempo convenientes.

Ya se vió que la deliberación debe ser lenta, el buen consejo es por ello "la rectitud del pensar con respecto a lo provechoso, pero una rectitud que se refiere tanto al fin, como al modo y el tiempo." (1)

d) Alguien puede deliberar sobre un bien particular y otro sobre el fin último, La eubolia dirige el consejo sobre el fin común a la vida humana, es decir, en relación con la prudencia.

(1) *Et. Nic.*, VI-9 1142b 28.

Puede tenerse buen consejo ya sea en general o con relación a un fin particular, dependiendo hacia el fin que se dirijan. Al igual que la prudencia el buen consejo es de lo particular y de lo univeral, por lo cual Aristóteles concluye "Si, por tanto, deliberar bien es propio del prudente, el buen consejo será en conclusión la rectitud del pensar con respecto a lo que es conveniente para cierto fin cuya aprehensión verdadera es la prudencia." (1)

La segunda virtud que trata Aristóteles es la *σύνεσις* traducido como comprensión o sensatez. No es ni ciencia ni opinión, porque si así fuera todos seríamos comprensivos o sensatos, lo cual es evidentemente falso. La sensatez se relaciona más bien con la prudencia aunque es distinta: trata de las mismas cosas que la prudencia en cuanto que ésta es práctica y delibera, por ello busca el consejo y juzga, este es el punto de relación con la comprensión, porque los hombres sensatos son aquellos que **juzgan bien** acerca del actuar. Pero la razón práctica no se queda aquí, implica también el mandato, y éste corresponde sólo a la prudencia.

La sensatez se ocupa de lo mismo que la prudencia, pero ésta es imperativa pues su fin es determinar lo que debe o no

(1) *Et. Nic.*, VI-9 1142b 32.

debe hacerse, mientras que la comprensión se limita a apreciar. "La σύνεσις es una aprehensión puramente intelectual de los principios. La φρόνησις involucra, en cambio, una dimensión volitiva. La σύνεσις es una apreciación intelectual donde no se hacen propios los principios" (1)

La sensatez es por tanto judicativa, en este sentido se acerca a la opinión, la prudencia es además preceptiva, es decir, establece lo que debe o no hacerse, por ello es superior a la comprensión.

La sensatez o comprensión se refiere "a aquellas [cosas] sobre las que se puede estar perplejo y deliberar" (2)

El término σύνεσις se relaciona con εὐσυνεσία que es la penetración o perfecta comprensión, por ello "ha derivado su nombre de la acepción que tiene en el aprendizaje científico, ya que a menudo el aprender lo llamamos comprender." (3)

La tercera virtud se llama consideración (γνώμη) porque los hombres considerados son indulgentes. La define como "el

(1) ZAGAL, y AGUILAR, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*. Op. Cit. pág. 112.

(2) *Et. Nic.*, VI-10 1143a 6.

(3) *Et. Nic.*, VI-10 1143 a 17ss.

recto juicio de lo equitativo" (1)

Santo Tomás afirma al respecto "lo justo legal se determina de acuerdo a lo que sucede en la mayoría de los casos, pero lo equitativo es regulador de lo justo legal, porque por necesidad la ley falla en unos pocos casos. Por tanto, así como la *sínesis* conlleva el recto juicio sobre lo que sucede en la mayoría de los casos, la *gnomes* conlleva el recto juicio sobre la regulación de lo justo legal...es decir [quien tiene esta virtud] sentencia bien." (2). Es entonces la aplicación de principios universales a lo particular, por ello Aristóteles la relaciona con el *nous*. (3)

La *gnomes* es una correcta consideración con relación a la verdad. "Cuando atribuimos a ciertas personas consideración, comprensión, prudencia e intuición empleamos estos términos en la creencia de que los mismos que tienen **consideración e intuición** bien ejercidas, son asimismo prudentes y comprensivos." (4) Esto prueba que el *nous* se refiere también a los primeros principios prácticos.

Todas ellas coinciden, porque se refieren a las últimas

(1) *Et. Nic.*, VI-11 1143 a.

(2) *Com. Et. Nic.*, Libro VI lectio IX, 1243 Pág. 355.

(3) *Et. Nic.*, VI-11, 1143b 5-10.

(4) *Et. Nic.*, VI-11 1143 a 27ss.

determinaciones de los actos y a los casos particulares. La consideración y la comprensión son judicativas, el hombre bueno es equitativo, juzga convenientemente su relación con otros y se dirigen a los cosas por hacer, todo lo que es del orden de la acción pertenece a lo particular y a lo último.

La intuición en cambio, se refiere a lo primero y a lo último: a lo primero como intuición teórica que aprehende los principios de la demostración. Como intuición práctica aprehende como premisa menor del silogismo práctico el término último y contingente.(1) La experiencia de la vida hace a los hombres **intuitivos y considerados**, por eso afirma que las ejercen adecuadamente, "por todo esto debemos atender a los dichos y opiniomes indemostrables de los hombres de experiencia y de los ancianos o prudentes no menos que a las proposiciones demostrables, porque como tienen ojos de experiencia, ven correctamente." (2)

i) Prudencia y Política.

Otro tema que plantea el estagirita en el libro VI es la relación que tiene la prudencia con la política. "La ciencia política y la prudencia son el mismo hábito, pero su esencia no

(1) *Et. Nic.*, VI- 11 1143b 1-5.

(2) *Et. Nic.*, VI- 11 1143b 12.

es la misma." (1) Son el mismo hábito puesto que ambas se refieren a la recta razón aplicada a las cosas humanas, la diferencia se encuentra en que la prudencia se refiere a lo que debe o no hacer un solo hombre, mientras que la política se refiere a los bienes o males de toda la sociedad.

El estagirita distingue en el ámbito de la política dos partes: una a la que llama prudencia legisladora que es como una cierta "prudencia arquitectónica", ésta determina las leyes, es decir, los gobernantes dictan leyes que deben ser cumplidas por los miembros de la comunidad, por eso le llama arquitectónica. A ellos compete la realización de las leyes, pero no su aplicación.

La prudencia política es la parte de la política que se refiere a los casos particulares, es práctica y deliberativa, porque ella es ejecutiva, es decir, aplica la ley universal a las acciones particulares, al modo como lo hacen los operarios en la fábrica.

La prudencia denomina a aquello que se refiere a un solo

(1) *Et. Nic.*, VI- 8 1141b 23.

hombre "prudente será el que sabe lo que le atañe y se afana por ello" (1) es decir, se refiere al gobierno de sí mismo, en cambio se llama "economía doméstica" a la prudencia que administra la casa, mientras que la "legislación" como ya se vió es propiamente la prudencia política. A cada una de ellas le compete ser deliberativa en cuanto que se refiere a las cosas humanas y de ellas busca consejo y judicativa en cuanto que juzga lo conveniente en cada momento.

La verdadera prudencia debe mirar a la relación del hombre con su familia y con la *polis*. La prudencia política tiene prioridad sobre la familiar y la individual, por eso dice el filósofo que "debe considerarse en compañía de otros el modo como cada uno haya de administrar sus intereses. " (2)

Otra característica de la verdadera prudencia es el hecho de la experiencia. Un jóven puede por enseñanza hacerse gran conocedor o incluso sabio respecto de la geometría o las matemáticas, pero nadie es prudente en la juventud precisamente porque carece de experiencia y es cosa de tiempo "la prudencia versa sobre los hechos particulares, que no llegan a conocerse sino por la experiencia, y el jóven no tiene

(1) *Et. Nic.*, VI- 8 1142 a 3.

(2) *Et. Nic.*, VI- 8 1142 a 10.

experiencia porque el mucho tiempo es lo que causa la experiencia" (1)

Por último, respecto a la sabiduría y la política dice Aristóteles "no son lo mismo sabiduría y ciencia política ya que si hubiera de llamarse sabiduría al saber de las cosas provechosas a cada uno, habría entonces muchas sabidurías". Sabemos que no es así, la sabiduría es siempre la misma, vale decir "universal", en cambio, lo prudente es diverso porque sabe mirar bien las cosas que le conciernen a sí mismo, es "particular".

A este respecto, me llama mucho la atención la siguiente cita de Aristóteles: "Sería absurdo pensar que la ciencia política o la prudencia moral sean el conocimiento más valioso, puesto que el hombre no es lo más excelente que hay en el universo." (2) Es obvio para un pensador pagano que los dioses o incluso los astros sean superiores a los hombres y que, por tanto, resulte absurdo pensar que el ser humano es lo más valioso del universo. Por otro lado a nivel de virtudes, ya se vió que la sabiduría tiene prioridad sobre todas las virtudes intelectuales y a nivel de ciencia, es la Metafísica la ciencia por antonomasia y no la Política. No obstante, no deja de

(1) *Et. Nic.*, VI- 8 1142 a 13.

(2) *Et. Nic.*, VI-7 1141 a 33.

admirarme la actualidad de Aristóteles, este argumento es el mismo que esgrimen los ecologistas, para ellos el hombre no es sino un ser más de la naturaleza que tiene el mismo rango que cualquier animal o planta. Todo lo cual dista muchísimo de una visión cristiana del hombre como el ser más digno de la creación y al que le es válido usar rectamente la naturaleza y servirse de ella para alcanzar su fin.

En efecto el cristianismo provee al hombre una visión liberadora de su ser meramente material o natural que por supuesto Aristóteles no tenía por qué comprender pues carecía del dato revelado -aunque no deja de sorprenderme su concepto del primer motor inmóvil-, por ello Santo Tomás completa genialmente la teoría aristotélica en muchos aspectos, incluido el terreno moral.

j) La sindéresis. (1)

En el punto específico que me concierne, es decir, la prudencia, mencioné al tratar la relación entre prudencia e intuición la definición de **sindéresis** (2) como hábito que

(1) El término sindéresis no es aristotélico, fue usado por primera vez por San Jerónimo "la chispa de la conciencia que no se extingue en el pecho de Adán, luego de su expulsión del paraíso." (Comm. In Ezech.) Cfr. ABAGNANO, NICOLA, Diccionario de filosofía, México: FCE, 1983.

(2) En esta parte reviso el concepto de sindéresis para Santo Tomás.

contiene los preceptos de la ley natural, que son los primeros principios de los actos humanos.

Para Santo Tomás la *sindéresis* es el hábito de los primeros principios de suyos evidentes del entendimiento práctico, por ejemplo *obrar el bien y evitar el mal, conservar la propia vida, actuar según la recta razón, etc.* Versa sobre los primeros y universales principios de la acción moral. La intuición es el hábito de los primeros principios del entendimiento especulativo, por ejemplo *el ser es, el ser o es o no es, etc.* y del entendimiento práctico, unido a la *gnomes*, que considero es el equivalente de la *sindéresis*.

El hombre prudente debe conocer los principios universales de la *sindéresis*, como un conocimiento natural que es capaz de aplicar a situaciones concretas. La verdad de la prudencia se deriva y depende de la verdad de la *sindéresis*, así como la verdad de la ciencia y de la sabiduría depende y se deriva de la verdad de la intuición.

La diferencia entre prudencia y *sindéresis* radica en que la *sindéresis* considera el obrar en su máxima universalidad, en sus fines universales y la prudencia, en su máxima particularidad, es decir, considera los medios particulares; la *sindéresis* reside en el entendimiento práctico como inteligencia. El juicio de la *sindéresis* nos es dado naturalmente

en forma espontánea, mientras que el de la prudencia lo hacemos por nuestro propio esfuerzo.

Dirigirse a los medios y a las virtudes morales, deliberar y juzgar sobre todas las circunstancias en cada caso particular, es obra de la prudencia, pero "no incumbe a la prudencia señalar el fin a las virtudes morales, sino únicamente disponer los medios. (1) ¿De dónde entonces obtiene la virtud moral su fin? "A las virtudes morales les impone el fin la razón natural, que llamamos *sindéresis*." (2) Es punto clave aquí la prudencia "A las virtudes morales corresponde el fin, no porque lo impongan ellas, sino por tender al fin señalado por la razón natural. La prudencia les presta en ello su colaboración preparándoles el camino y disponiendo de los medios. De eso resulta que la prudencia es más noble que las virtudes morales y las mueve. La **sindéresis**, por su parte, mueve a la prudencia, como los principios especulativos mueven a la ciencia." (3)

Por consiguiente, la prudencia es regida por la *sindéresis* y por ello puede regir a las demás virtudes, "la *sindéresis* es de

(1) *Sum. Theol.*, II-II, 47, 6.

(2) *Sum. Theol.*, II-II, 47, 6 ad 1.

(3) *Sum. Theol.* II-II 47, 6 ad. 3.

los puros fines, las virtudes morales del apetito son de los puros medios, la prudencia es a la vez de los fines y de los medios: más no de los puros fines, que son los fines últimos y universales, sino de los fines próximos y particulares o concretos, que son al mismo tiempo medios respecto de los puros fines y fines respecto de los puros medios." (1) La prudencia como recta razón dirige tanto la acción de las virtudes morales como la ejecución de sus propios actos.

Respecto de la verdad del orden práctico o moral, ésta pertenece esencialmente a la *sindéresis* puesto que prescribe y dicta los primeros principios de todo el orden moral. Pero es indispensable mencionar que los principios de la *sindéresis* no solamente tienen la función práctica de dirigir y regular el apetito respecto de los fines a conseguir por ciertos medios, sino que también tiene la función especulativa de conocer estos fines como son en sí mismos.

En este punto nos topamos con un problema: si la *sindéresis* es el hábito de los primeros principios de la acción práctica, entonces ¿es virtud intelectual? -y por consiguiente habrá seis virtudes intelectuales y no cinco- o ¿es una facultad y no una virtud? La *sindéresis* no es una facultad espiritual

(1) RAMÍREZ, *La prudencia*. Op, Cit. Pág. 149.

más como la inteligencia o la voluntad, ya se mencionó que sus principios dependen de la ley natural, es decir, que están inmersos en nuestra naturaleza, por lo cual podemos descubrirlos por nosotros mismos a través de una introspección, pero además podemos enseñarlos, reafirmando así su carácter intelectual. "Mas todos los seres se sienten naturalmente inclinados a realizar las operaciones que les corresponden en consonancia con su forma; por ejemplo, el fuego se inclina por naturaleza a calentar. Y como la forma propia del hombre, es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón. Y esto es obrar virtuosamente. Por consiguiente, así considerados, todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural, puesto que a cada uno la propia razón le impulsa por naturaleza a obrar virtuosamente. Si, en cambio, consideramos los actos virtuosos en sí mismos o según su especie, no todos ellos son de ley natural. Porque hay muchas acciones virtuosas que no responden de manera inmediata a una inclinación natural, sino que son el resultado del proceso racional por el que los hombres buscan lo más útil para vivir bien." (1)

La virtud intelectual que apuntó Aristóteles como aquella que se refiere a los primeros principios pertenece a la razón teórica, no obstante, también puede aplicarse al parecer a la

(1) *Sum. Theol.*, I-II, 94, 3.

razón práctica a través de la prudencia y la *gnomes* la cual se apoya en estos principios pero no como función teórica, especulativa o demostrativa, sino para referirlos a la acción moral. Esta función práctica de la razón especulativa es lo que Santo Tomás llama **sindéresis**, por ello afirma Santo Tomás "*Synderesis movet prudentiam*" (1)

¿Qué dicta al hombre la sindéresis? que viva ordenada y virtuosamente, prudentemente, de acuerdo a su propia naturaleza.

"Los principios universales de la razón práctica son revelados al hombre merced a la sentencia de la sindéresis, en la que se funda todo acto de imperio o resolución particular, como se apoya en los principios supremos del pensar teórico todo juicio enunciativo singular." (2)

A continuación menciono -sólo de paso, sin profundizar en ello- algunos otros aspectos que trata Santo Tomás en relación a la prudencia.

Ya se mencionó que el acto propio de la prudencia es el

(1) *Sum. Theol.*, II-II, 47, 6 ad. 3.

(2) PIEPER, J., *La prudencia*. Madrid: Rialp, 1957. Pág. 74.

imperio o mandato, Santo Tomás habla además de un acto secundario de la prudencia al que llama **solicitud, vigilancia o diligencia**, que se opone a la pereza o negligencia. "La solicitud implica una especie de pasión puesta en práctica para conseguir algo." (1) su objeto es la ejecución del imperio prudencial y el modo de llevarlo a cabo como ha sido decretado.

Durante la ejecución pueden surgir imprevistos, nuevas circunstancias, entonces será necesario modificar el precepto anterior o acomodarlo a las nuevas circunstancias. ¿y no es esto la *gnomes*?

Existen algunos requisitos de la prudencia a saber:

Memoria: "La memoria de lo pasado es necesaria para aconsejar bien en el futuro." y la prudencia trata de lo que "es factible en el futuro." (2)

Docilitas: "Lo propio de la docilidad es disponer bien al sujeto para recibir la instrucción de otros. Por lo tanto, es de buen sentido considerar la docilidad como parte de la prudencia." (3)

(1) *Sum. Theol.* II-II 55, 6.

(2) *Sum. Theol.* II-II 49, 1.

(3) *Sum. Theol.* II-II 49, 3.

Solertia: "La sagacidad se propone la adquisición de una recta opinión por propia iniciativa, pero entendida la sagacidad en el plano de la vigilancia o *eustochia*, de la que es parte. En efecto, la vigilancia de la *eustochia* deduce bien en toda clase de asuntos; la sagacidad, en cambio, es *habilidad para la rápida y fácil invención del medio.*" (1)

Por último, Aristóteles plantea en el libro VI de la *Ética Nicomaquea* la cuestión de la utilidad de las virtudes. Conocer teóricamente qué es la virtud moral, o la prudencia o cualquier virtud intelectual no nos sirve de nada para ejercer la virtud, "no por saberlas estaremos más dispuestos a la acción, si es verdad que las virtudes son hábitos." (2) Las virtudes por sí mismas son apetecibles y son también causa de la recta elección, pero para **ser virtuosos** es necesario **practicar** cada acto, habiéndolo **elegido**. Las virtudes sirven por consiguiente, para ir perfeccionando al hombre en la consecución de su fin último.

Peter Geach en su libro *Las virtudes*, parte de la siguiente pregunta "¿Hasta qué punto consiste la virtud de la prudencia o sabiduría práctica en la obediencia a las leyes? ¿Las leyes están

(1) *Sum. Theol.* II-II 49, 4.

(2) *Et. Nic.*, VI-12, 1143b 23.

pensadas como guías meramente orientativas de la conducta o para ser cumplidas siempre, sin que puedan nunca trasgerirse? Voy a defender la doctrina de que hay preceptos morales que nunca han de ser rotos." (1)

Defiende la doctrina "legalista", analiza esta doctrina y el consecuencialismo -en su forma particular de utilitarismo- desarrolla el tema, y critica al determinismo como falso.

Para él, el hombre está sujeto a ciertas leyes naturales, y es capaz de actuar de acuerdo a su fin, "Podemos confiar entonces en que las leyes de la prudencia son una promulgación en nuestra inteligencia de la ley de Dios, un reflejo en nuestra inteligencia de la Providencia de Dios. No tenemos por qué preocuparnos de que al cumplir la ley de Dios podamos, por mala suerte causar un desastre en el mundo".

(2)

Gracias a la prudencia el hombre descubre que es conveniente seguir las leyes, para ello sirve su experiencia. Los

(1) GEACH, PETER, *Las virtudes*. Pamplona: EUNSA, 1993. Pág. 119.

(2) GEACH, PETER, *Las virtudes*. Op. Cit., pág. 137.

ejemplos que maneja Geach son muy esclarecedores y actuales "...en una serie descriptiva de acciones como la que se encuentra en el libro *Intention* de Elizabeth Anscombe y en trabajos de otra gente -mover un brazo arriba y abajo, mover la palanca de la bomba, hacer un ruido chirriante, bombear agua, bombear agua envenenada, envenenar a los habitantes de una casa, etc., etc.- el hombre con prudencia, *phrónesis*, aplicará un procedimiento que le permita cortar, después del que cesara de considerar las descripciones ulteriores de la acción en términos de sus efectos. El legalismo mantendrá más: que si al hacer la descripción de una acción alcanzamos ciertas descripciones, por ejemplo, que es un acto blasfemo, el asesinato de un inocente, la perversión del juicio justo, un perjurio o un adulterio, no tenemos necesidad de más consideraciones: éste ya es el punto de detención, y el acto queda desechado". (1)

Ésta es la función de la prudencia, actuar de acuerdo a lo que ~~bebo~~ o no debo hacer. Juzgar los medios, deliberar sobre ellos y saber cómo actuar en cada momento. Si el hombre actual fuera prudente no actuaría a la ligera, por ejemplo, no se casaría para luego divorciarse si la relación no era como se había sañado; no se dejaría guiar por las pasiones, seguiría consejos, deliberaría lenta y serenamente, actuaría rectamente,

(1) GEACH, PETER, *Las virtudes*. Op. Cit., pág. 135.

en fin sabría dirigir su acción en forma adecuada. Actuaría κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, (1) es decir, de acuerdo a la recta razón, de acuerdo a su ley natural, de acuerdo a la sindéresis. Por eso afirma Geach "Hemos de evitar los diversos males que puedan discernirse rápidamente y hemos de hacer el bien sin preocuparnos excesivamente por lo mejor". (2)

Considero que este planteamiento de Geach es muy bueno, porque nos enfrenta con el tema de la norma, que en el fondo es algo importante para el hombre contemporáneo. Si aceptáramos **por prudencia**, que hay leyes que nunca deben trasgredirse, habría un freno a ciertas investigaciones científicas, v. gr., la clonación humana. Por imprudencia se han trasgredido las leyes naturales que han desatado graves desastres ecológicos. Por imprudencia también, se han trasgredido las leyes biológicas para realizar fertilizaciones *in vitro*, inseminaciones artificiales, etc. La soberbia intelectual de los científicos es un gran ejemplo de imprudencia humana.

Humberto Eco plantea que existen "universales semánticos", es decir, nociones elementales comunes a todas las lenguas, por ejemplo, "se tienen concepciones universales

(1) *Et. Nic.*, VI-11138b 25.

(2) GEACH, PETER, *Las virtudes*. Op. Cit., pág. 137.

sobre la constricción: no se desea que alguien nos impida hablar, ver, escuchar, dormir, ingerir o expeler, ir adonde se nos antoje; sufrimos si alguien nos ata, o nos obliga a la segregación, nos golpea, nos hiere o mata, nos somete a torturas físicas o psíquicas que disminuyen o anulan nuestra capacidad de pensar." (1)

Estas nociones se han convertido en la base para una ética que ante todo debe respetar la "corporalidad ajena" que incluye el derecho de hablar y pensar. Acepta un conocimiento instintivo de que tenemos alma, o experimentamos en ciertas ocasiones remordimiento, y que existen leyes morales y jurídicas que regulan las relaciones interpersonales.

"Por eso considero que, en los puntos fundamentales, una ética natural -respetada en la profunda religiosidad que la anima- puede encontrarse con los principios de una ética basada en la fe en la trascendencia, que no puede no reconocer que los principios naturales han sido esculpidos en nuestro corazón según un programa de salvación. Si quedan, como ciertamente quedarán, márgenes superponibles, no será diferente de lo que ocurre con el encuentro entre religiones

(1) ECO, HUMBERTO, *Cinco escritos morales*. Barcelona: Ed. Lumen, 1998. Pág. 104

diferentes. Y en los conflictos de fe deberán prevalecer la caridad y la prudencia." (1)

Llama la atención que pensadores actuales tan distintos como lo son Peter Geach -que partiendo de una formación atea, o laica alcanza una conversión- llegue a las mismas conclusiones de Humberto Eco -pensador de formación cristiana y que actualmente acepta una "ética laica" y una religiosidad laica- en el sentido de que el hombre tiene una ley natural inscrita en su ser más íntimo, que lo hace capaz de actuar moralmente, y para quienes la prudencia y la caridad tienen un lugar preponderante en la vida del hombre.

La *Ética a Nicómaco* es una obra genial acerca de la naturaleza de la vida virtuosa, gracias a la cual el hombre actualiza sus potencialidades, se hace cada vez mejor, porque es algo que puede elegir, a diferencia del resto de los seres. Por otro lado, la prudencia versa acerca de cómo debe actuar el hombre, en las diferentes circunstancias de su vida. La importancia del juicio del hombre prudente radica en el hecho de que establece el término medio, adquiere una opinión verdadera, justa y buena y puede tomar una decisión en cada caso particular.

(1) ECO, HUMBERTO, *Cinco escritos morales*. Op. Cit., pág. 113.

El fin de la Ética es la educación del hombre para hacerlo valioso, desde distintas ángulos: valiente, generoso, justo, etc. La estructura del obrar ético la encontramos primero en la buena disposición dada por naturaleza, la cual señala el fin. Segundo, por el cuidado diligente de esa aptitud, de esa cualidad natural. Virtud y vicio son consecuencias del acto volitivo. La virtud se fundamenta en la experiencia personal o de las generaciones que nos antecedieron. ¿Qué heredamos de generaciones pasadas? Una forma de vida recta, de amor a la verdad, de lucha, de honestidad, de congruencia de vida, de búsqueda de perfección, en una palabra de ser hombres buenos.

Las otras generaciones eran ante todo prudentes, en contraposición a lo que sucede hoy, considero que hay que educar en la prudencia. (1)

¿Cuál es el bien del hombre? El ser conforme a la razón.

(1) Incluso en el ámbito religioso, algunos pensadores cristianos como Pieper o Ramírez coinciden en que la teología actual ha olvidado la doctrina clásico-cristiana de la prudencia, coincidentemente con la sobrevaloración de la casuística. "Dentro del pensamiento católico la teología de la prudencia ha perdido vigencia... en la moral casuística con la apelación en la regla de los sistemas morales de conciencia, ...como sucedáneo integral de la conciencia prudencial. Ha perdido vigencia "en la moral de la situación", ...reduciendo la conciencia moral (acto de la prudencia) a la conciencia psicológica." Cfr. Rodríguez, Victorino O.P. Introducción al libro *La Prudencia* de Ramírez, Santiago. Op. Cit. pág. 8.

Sin embargo, en el uso común del lenguaje actual, lo prudente, no parece ser un bien, parece más una manera de eludirlo. El prudente es el "táctico experimentado", por ejemplo, es hábil para no pagar los impuestos; el prudente es el que llega tarde en un trance difícil. Es el que en aras al respeto no se compromete con la verdad...

"La prudencia ha perdido sentido para el liberalismo individualista (alérgico a las normas morales), para el liberalismo democrático (voluntad soberana del pueblo a lo Ros~~s~~usseau), para el individualismo axiológico (conciencia personal como última instancia), para el antropocentrismo agnóstico (el hombre sin Dios, autonomía sin heteronomía) para el determinismo positivista y para el materialismo." (1)

La prudencia es la única virtud intelectual que hace al hombre bueno y a las obras que realiza, también buenas.

En conclusión, según Aristóteles la vida virtuosa es asequible a todos los hombres, independientemente de sus condiciones particulares. Todo hombre actúa de acuerdo a su fin último, de acuerdo a su naturaleza humana. Todo hombre

(1) Cfr. Rodríguez, Victorino, O.P. Introducción a *La prudencia* de Ramírez, S., Op. Cit. pág. 8.

tiene una serie de disposiciones naturales que puede ir perfeccionando, a través de una repetición constante de actos, a través de sus elecciones, y a lo largo de su vida.

"El telos del hombre como especie determina qué cualidades humanas son virtudes. Es necesario recordar que aunque Aristóteles trata la adquisición y ejercicio de las virtudes como medios para un fin, la relación de los medios al fin es interna y no externa. Hablo de medios internos cuando éste no puede caracterizarse adecuadamente con independencia de la caracterización de los medios. Así sucede con las virtudes y el telos que en opinión de Aristóteles es para el hombre la **vida buena**. El mismo ejercicio de las virtudes es el componente fundamental de la vida buena del hombre." (1)

Por consiguiente, el punto de unión entre las virtudes intelectuales y morales es la prudencia, que se caracteriza por la deliberación sobre lo conveniente para el hombre en cada momento, por ello se dirige a la contingente a través de tres actos: a) **deliberación** de los medios, b) **juicio** como resultado de la deliberación y, c) **mandato** porque la prudencia mueve a la acción.

Por otro lado, en la acción moral se unen *ethos* y *logos*

(1) MACINTYRE, A., *Tras la virtud*. Op. Cit. Pág. 230.

merced a la prudencia. Además es la acción humana concreta la materia propia de la prudencia, la cual determina la justa medida de las virtudes morales.

La prudencia se adquiere por ~~enseñanza~~, por educación, por repetición de actos prudentes fundados en el *areté* y gracias al paso del tiempo.

Es importante recalcar que para el estagirita la libertad juega un papel importante ya que la virtud no se alcanza sólo por la repetición de actos, si así fuera, no sería hábito, sino meramente costumbre "mecánica", de ahí que además de una repetición constante de actos virtuosos, se aúna la elección. Para adquirir hábitos debo **elegir** actuar virtuosamente.

Existen tres virtudes íntimamente relacionadas con la prudencia, y son: **eubolia** que calcula y delibera lentamente e implica rectitud de pensamiento. **Sensates** que busca el consejo y juzga bien. Y por último, la **gnomes** o consideración que aplica la norma universal al caso particular. Es por ello que considero que es equivalente a lo que Santo Tomás llama **sindéresis**.

!! VOLUNTAD !! ¿PECCADO ORIGINAL?

ÉTICA (DEBER SER), NO ES SOCIOLOGÍA (LO Q EL H "HACE")...

" : OBRAR BIEN = NO "CONTINGENCIA"---

: " Q PUEDE SER O NO SER---

CONCLUSIONES

La filosofía de Aristóteles implica elementos verdaderos, fundamentalmente analógicos y teleológicos. Es una explicación coherente del hombre y su acción moral. Su metafísica sigue perdurando y es fundamento de la acción moral y de su antropología. La Filosofía Primera establece lo propio de cada ente.

El concepto central de la Filosofía Moral aristotélica es la **virtud**. Parecería que el libro I de la *Ética Nicomaquea* nada tiene que ver con la virtud. Inicia con la definición de bien, distingue los tipos de bienes y analiza qué es la felicidad. Creo que el tratado de la virtud se inicia en el libro I capítulo 13 al hablar de la división de las partes del alma. El libro II trata de las características esenciales de la virtud moral.

Para Aristóteles todo ser posee ἀρετή que es su disposición natural, v. gr., el vigor es la ἀρετή del cuerpo. La ἀρετή humana posee las siguientes características: no es virtud del cuerpo sino del alma, se perfecciona a través de la formación del hábito, es elegida por sí misma y se constituye en un medio indispensable para alcanzar el fin último de la vida humana.

La Ética se basa en lo propio del hombre, es decir, en la naturaleza humana que se conforma a su fin último. Es una Filosofía Moral teoleológica.

Para Aristóteles el hombre es un ser libre, capaz de dirigir su acción moral hacia el bien, de hecho la virtud es algo que se elige. *ES CLAVO... ?*

Distingue los actos voluntarios e involuntarios según el momento en que se obra.

Los actos involuntarios se dan por ignorancia. *MIEDO? VIOLENCIA?*

Los actos involuntarios que se dan por violencia, tienen un principio extrínseco de acción y el sujeto no participa en ellos, es decir, no es responsable moralmente hablando.

El punto de partida de la acción moral es la elección, que es un acto de la voluntad. *?i!*

Toda decisión se dirige a los medios, nunca al fin; éste es dado por naturaleza, por ello no se puede deliberar respecto del fin.

Se delibera sólo de aquello que depende de nosotros, es decir, de los medios.

El objeto de la voluntad es el bien.

Virtud y vicio son consecuencias del acto volitivo, es decir, ser un hombre bueno o virtuoso depende de mi elección.

El concepto central de la Ética es la virtud (del ethos y del logos). La virtud del hombre es todo hábito o disposición estable que haga bueno al hombre. Su contrario es el vicio.

Existen tres condiciones para que una disposición natural se convierta en virtud: 1° que se constituya en hábito a causa de la repetición constante de actos; 2° que sea elegido por la bondad de la virtud misma, es decir, por la perfección que implica y 3° que se realice a lo largo de la vida.

Aristóteles deduce la división de las virtudes en morales e intelectuales basado en las partes que constituyen al alma que a su vez se derivan del análisis general de los seres vivos y de sus funciones.

VIRTUD MORAL

* Se encuentra en la parte apetitiva del alma.

VIRTUD INTELECTUAL

* Se encuentra en la parte racional del alma

- | | |
|--|---|
| * Se genera y se acrecienta por la costumbre | * Se genera y se acrecienta por la enseñanza |
| * Es respecto del placer o dolor | * Se ordena al conocimiento |
| * Está en el justo medio según la recta razón | * Requiere de experiencia y tiempo |
| * Perfecciona la <u>parte irracional</u> <i>¿únicamente?</i> del alma que participa de razón | * Perfecciona la parte racional del alma. |
| * Es virtud del ἔθος o carácter | * Es virtud del λόγος |
| * Se aplica la teoría del término medio | * No se aplica la teoría del término medio. |
| * Su fin es el bien | * Su fin es la verdad especulativa o práctica |
| * Se elige lo placentero | * <u>Se elige lo bueno o útil</u> ? |

La virtud es un hábito que hace al hombre capaz de realizar su ἔργον propio.

Señala cinco virtudes intelectuales: el arte, la prudencia, la ciencia, la intuición y la sabiduría.

La función de las virtudes intelectuales en la acción humana es fundamental, porque dirigen la vida humana de acuerdo a la recta razón. Su tarea es indispensable para la existencia de las virtudes morales, señalando al hombre esa recta razón del obrar.

Arte y prudencia son virtudes de la razón práctica. El arte se refiere al hacer, es decir, a una dimensión extrínseca de la vida humana, el resultado es un objeto y la prudencia se refiere al obrar, su acción recae en la misma persona que realiza los actos, y por ello la perfecciona.

Ciencia, intuición y sabiduría son virtudes que pertenecen a la razón especulativa.

La virtud intelectual tiene un rango superior a la virtud moral por dos razones:

- a) por ser netamente virtudes de la parte racional del alma, y
- b) por ser el *ορθὸν λόγον*.

Como las virtudes intelectuales están en un rango superior a las virtudes morales, implican la vida contemplativa como fin último del hombre.

Aristóteles no aplica la teoría del término medio a las virtudes intelectuales. ¿Podríamos hablar de exceso o defecto en el arte o en la sabiduría? Imposible. La inteligencia está siempre abierta a la perfección.

El ideal aristotélico de hombre está en las virtudes intelectuales especialmente en la sabiduría. Mientras el prudente busca los bienes humanos, el científico busca demostrar lo cual hace por el *nous*. El sabio busca el conocimiento más excelente y divino porque es *nous* y *episteme* a la vez.

La importancia de la sabiduría es que integra la vida individual y social, las virtudes morales e intelectuales.

Sólo podremos alcanzar la felicidad a través de una vida virtuosa, en especial de la sabiduría.

La prudencia, también llamada sabiduría práctica es la virtud que condiciona la existencia de las virtudes morales, puesto que enlaza inteligencia y carácter.

La prudencia tiene tres actos: deliberación, juicio y mandato.

A la prudencia corresponden la deliberación y el consejo.

Existen tres virtudes anexas a la prudencia: *eubolia*, *sínesis* y *gnomes*.

Aristóteles distingue entre virtudes de carácter e intelectuales por la forma en que se alcanzan, a saber: las primeras por medio del hábito, es decir, por la repetición constante de actos y por ser elegidas; las segundas por enseñanza. Ambas están implícitas en la educación moral.

Las virtudes morales hacen al hombre bueno en algún aspecto: justo, fuerte, temperante, etc. Aristóteles no menciona un repertorio completo de las virtudes puesto que su fin no es especulativo, sino práctico, de manera que hay una multiplicidad de virtudes que el filósofo no estudia, y que hoy se conciben como virtudes, v. gr. la perseverancia, la sinceridad, la humildad, la obediencia, el respeto, la paciencia, etc.

De igual manera hay una serie de virtudes de las que habla el estagirita que ya no se estudian como por ejemplo: agudeza de ingenio, magnificencia, magnanimidad, etc.

Las virtudes morales se encuentran en un término medio, del cual surgen dos extremos: el exceso y el defecto, v.

gr., la templanza es un término medio entre el exceso llamado desenfreno y el defecto llamado insensibilidad.

Existe una íntima relación entre virtud y felicidad. La felicidad posee tres características:

- a) es una actividad del alma
- b) debe estar provista de bienes exteriores
- c) durante una vida completa

FIN ACTOS HNOS. ---
OCIO, CONTEMPLACIÓN --- BUSCADA POR SÍ MISMA

La virtud es el medio adecuado para alcanzar el fin. De ahí la importancia de la prudencia, que, como virtud intelectual, establece la verdad y lo aplica a cada circunstancia en particular. El fundamento de la prudencia es la experiencia.

La ciencia encargada de este estudio tiene un carácter arquitectónico, es decir, de mando, de dirección del hombre. No es una ciencia exacta como la matemática, sino que parte de la experiencia, cuyo interés no es especulativo, sino práctico.

"POLÍTICA"

La filosofía moral nos ayudará a **ser virtuosos**. Dicha ciencia se subordina a la Política puesto que a ella le compete determinar qué ciencias son necesarias en la ciudad. Para Aristóteles la *polis* es el horizonte que abarca los valores humanos.

SON LO MISMO ---

SON LO MISMO

En Ética y Política hay una unidad radical, ambas implican una filosofía de las cosas humanas. La Naturaleza humana individual sólo puede perfeccionarse en la *polis*.

El punto de unión entre la Ética y la Política es la prudencia. *SON LO MISMO*

La Ética se relaciona con la Antropología que concibe al hombre como una unidad substancial de cuerpo y alma. La **virtud es actividad del alma**.

El fin de la Ética es la educación del hombre para hacerlo virtuoso y, por ende, **feliz**. Es fundamental el papel que juega la educación en la conducta moral del hombre.

Existe una unidad de las virtudes en la filosofía aristotélica. Parte de las virtudes morales fundadas en el juicio de la prudencia y culmina con las virtudes dianoéticas, hasta alcanzar la sabiduría.

PERO ARIST. DISTINGUE =
 1) VIDA POL (virt. éticas) - }
 2) " FCA (virt. dianoét.) } SABIDURÍA

Las virtudes intelectuales representan la máxima aspiración humana, dado que no existe la revelación.

Asistimos como protagonistas a grandes cambios a menos de 500 días de iniciar un nuevo siglo y un nuevo milenio. Considero que el tema de la "pérdida de valores" no está

correctamente planteado, aunque es un hecho la miseria espiritual del hombre posmoderno, por consiguiente ¿qué camino seguir? El retorno a la virtud, el regreso a la reflexión seria y profunda de la naturaleza humana, de su ley natural, de la recta razón, de seguir el dictado de la conciencia, de la prudencia, de dirigir nuestras pasiones racionalmente, de subordinar lo inferior a lo superior, de dirigir nuestra acción moral por el recto sendero de autoperfección, en una palabra de ser capaces de autodeterminarnos consciente y libremente, para alcanzar de esta forma nuestro fin último.

Este cambio no puede ser a través de un movimiento de masas, a través de una revolución social, el único cambio real que puede tener incidencia clara y evidente en el contexto de la realidad social es un cambio de tipo individual, libre, conciente, responsable de mi ser de persona, de mi dignidad racional, del hecho de que soy único e irrepetible, de mi ser perfectible, de la posibilidad real de actualizar mis talentos y por ende de plenificar mi vida, y el medio que tengo a mi alcance para realizar estos cambios es **la virtud**.

Cuanto más rica sea la vida personal, tanto más rica será la vida familiar y social.

Es necesario educar al hombre en las virtudes, y reforzar dichas virtudes en todos los ámbitos: individual, familiar, social, político y religioso.

¿FAULAS, DEBILIDADES DE ARIST.?---

"DEBER" ...

¿"ORIGINALIDAD" DE ARIST.?---

Sócrates, Platón---

BIBLIOGRAFÍA

AQUINAS, THOMAS DE, *Summa theologiae*. Vol. XXII *Dispositions for human acts*. Latin text, English translation, Introduction, Notes, Appendices & Glossary by Anthony Kenny. Oxford: Balliol College, 1964.

ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*. Traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 1994.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*. Traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 1983.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1988

ARISTÓTELES, *Obras completas*. Tr. Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1982.

ARISTÓTELES, *Poética*. Madrid: Gredos, 1974.

ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (organon)*. Madrid: Gredos, 1988.

ARISTOTE, *Oeuvres*. Collection des Universités de France. G. Budé, Paris: Les Belles Lettres, 1926.

ARISTOTE, *Oeuvres*. Bibliothèque des textes philosophiques, H. Gouhier. Trad. y notas por J. TRICOT., Paris: J. Vrin, 1946.

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*. Book six. With Essays, Notes and translation by Greenwood, L.H.G. Cambridge: University Press, 1909

The Works of Aristotle. Translated into English under the editorship of J. A. SMITH and W. D. ROSS, Oxford: Clarendon Press, 1908.

The Works of Aristotle. The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets; London, W. Heinemann, 1961.

ASPE ARMELLA, VIRGINIA, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*. México: FCE, 1993.

BERTI, E., *La filosofía d'Aristótele*. Roma: Laterza & Figli Spa, Bari, 1989.

BONNITZ, HERMANNUZ, *Index Aristotelicus*. Darmstadt: Wissenschaftliche, 1960.

DE AQUINO, TOMÁS, *Comentario al libro del alma de Aristóteles*. Traducción y notas de María C. Donadío. Texto latino de la edición Marietti. Buenos Aires: Fundación Arché, 1959.

DE AQUINO, TOMAS, *Comentario de la Ética a Nicómaco*. Traducción y notas de Ana María Mallea. Texto latino de la edición Marietti. Buenos Aires: Ciafic, 1983.

DE AQUINO, TOMAS, *Quaestiones disputatae*. Spiazzi.

DE AQUINO, TOMAS, *Suma Teológica*. Tomos I, II y III. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

DE AQUINO, TOMÁS, "Proemio a la Ética de Aristóteles." Traducción y Ed. de Jorge Morán., *Tópicos*. Vol. II 1992. No. 3. Pp. 127 a 131.

DE AQUINO, TOMÁS, "Proemio al Peri Hermeneias." Traducción y Ed. Jorge Morán. *Tópicos* Vol. II, 1992. No. 3. Pp.117 a 119.

DE AQUINO, TOMÁS, "Proemio a los Analíticos Posteriores." Traducción y Ed. Jorge Morán. *Tópicos*. Vol. II, 1992. No. 3. Pp 121 a 125.

DE AQUINO, TOMÁS, "Proemio a la Política." Traducción y Ed. Jorge Morán, *Tópicos*. Vol II, 1992. No. 3. Pp.133 a 137.

DE AQUINO, TOMÁS, "Proemio a la Metafísica." Traducción y Ed. Jorge Morán. *Tópicos* Vol. II, 1992. No. 2. Pp. 183 a 186.

DE AQUINO, TOMÁS, "Proemio al de Anima." Traducción y Ed. Jorge Morán. *Tópicos* Vol. II, 1992. No. 2. Pag. 187

DE AQUINO, TOMÁS, "Proemio al de *Sensu et Sensato*." Traducción y Ed. Jorge Morán. *Tópicos*. Vol. II, 1992. No. 2. Pp. 188 a 192.

DE AQUINO, TOMÁS, "Proemio al de *Memoria et Reminiscencia*." Traducción y Ed. Jorge Morán. *Tópicos* Vol. II, 1992, No. 2. Pp. 193 a 194.

S. THOMAE AQUINATIS, *Opera*. M. R. Catala. Marietti, Taurini-Romae, 1964.

DE FINANCE, JOSEPH, *Essai sur l'agir humain*. Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1962.

DÜRING, INGEMAR, *Aristóteles*. México: UNAM, 1990.

GEACH, PETER T., *Las virtudes*. Pamplona: EUNSA, 1993.

GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. México: FCE, 1986.

HAMELIN, O., *Le systeme D'Aristote*. Paris: Léon Robin, 1985.

JAEGER, WERNER, *Aristóteles*. México: FCE, 1946.

KENNY, A., *The aristotelian ethics* (A study of the relationship between the eudemonian and nichomachean ethics of Aristotle) Oxford: Clarendon press, 1978.

MACINTYRE, ALASDAIR, *Three rival versions of moral enquiry*. Indiana: University of Notre Dame press, 1990.

MACINTYRE, ALASDAIR, *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica (Grijalbo), 1987.

MARTIN, CHRISTOPHER, *Seminarios sobre la ética a Nicómaco*. Universidad de los Andes.

MARTIN, C. F. J., *Prudentia*. University of Glasgow.

PIEPER, JOSEF, *La prudencia*. Madrid: Rialp, 1957.

PIEPER, JOSEF, *Prudencia y templanza*. Madrid: Rialp, 1969.

PIEPER, JOSEF, *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp, 1980.

RAMÍREZ, SANTIAGO M., *La prudencia*. Madrid: Palabra, 1981.

REALE, GIOVANNI, *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder, 1985.

ROSS, DAVID W., *Aristóteles* Buenos Aires: Sudamericana, 1957.

ZELLER, E., MONDOLFO, R., *La Filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*. Parte II Vol. VI Aristotele. Firenze: La nuova Italia, 1966. Traucida del texto de la 4º edición alemana. 1º edición alemana, Leipzig, 1921.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

ACKRILL, J.L., *Aristotle's ethics*. London: Faber & Faber, 1973.

ADDIS, MARK, "Aristotle: The Intellectual Virtues, with Special Reference to Practical Wisdom. (?)"

ASPE ARMELLA, VIRGINIA, El razonamiento poético como base de la flexibilidad argumentativa en Aristóteles. *Tópicos*. Vol. XII, 1997. Pp. 119ss

ASPE ARMELLA, VIRGINIA, La importancia de la educación estética en la persona. México: Universidad Panamericana, 1998.

AUBENQUE, PIERRE, Sur la notion aristotelicienne d'aporie. Symposium Aristotelicum. Louvain, 1960

AUBENQUE, PIERRE, *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1989.

AUBENQUE, PIERRE, *La Prudence Chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

BARNES, JONATHAN, "Aristotle and the Methods of Ethics". *Revue Internationale de Philosophie*. XXXIV, No. 133 - 134. 1980.

BERTI, ENRICO, "Il Metodo Della Filosofia Pratica Secondo Aristotele." *Bibliopolis*. Nápoles, 1990.

COULOUBARITIS, LAMBROS, "Y- a- t-il une Intuition des Principes Chez Aristote?" *Revue Internationale de Philosophie*. XXXIV, 1980, N° 133-34

DAHL, NORMAN O., *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*. Minneapolis: University of Monnesota Press, 1984.

DA SILVEIRA PABLO, "Aristote, Macintyre et le rôle de la norme dans la vie morale." *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain-la Neuve. Edition de l'institut Supérieur De Philosophie. Tome 91. Novembre, 1993.

ECO, HUMBERTO. *Cinco escritos morales*. Barcelona: Lumen, 1998.

FREUD, SIGMUND, *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.

GALLAGHER, Moral virtue and contemplation: a note on the unity of the moral life. The Catholic University of America. Washington: University Press, 1992.

GIGON. OLOF, *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*. Buenos Aires: Compañía general fabril editora, 1962.

GREENWOOD, L. H. G. *Aristotle Nichomachean Ethics*. Dialectic method in the sixth book. Cambridge: University Press, 1909.

GÓMEZ CABRANES, LEONOR, *Los sentidos de la posibilidad en Aristóteles*. Pamplona, 1998. Tesis doctoral, Universidad de Navarra.

KENNY, ANTHONY, *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven: Yale University Press, 1979.

MANSION, AUGUSTIN, L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote. Symposium Aristotelicum. Louvain: 1960.

MANSION, SUZANNE, Le plaisir et la peine, matière de l'agir moral selon Aristote. *Études aristotéliciennes*. Louvain-la-neuve, Editions de L'Institut Supérieure de Philosophie, 1984.

MARTIN, C. F. J., *The practical Value of moral philosophy in Aquinas. Knowledge and the sciences in medieval philosophy. Proceedings of the eighth international congress of medieval philosophy.* Vol III 1987. Helsinki: Reijo Törinoja. p.p. 243 a 250.

MICHELAKIS, EMMANUEL M., *Aristotle's Theory of Practical Cognitios.* Athens: Cleissounius Press, 1961.

MONAN, DONALD J., Two methodological aspects of moral knowledge in the *Nichomachean Ethics.* Symposium Aristotelicum. Louvain: 1960

MONAN, DONALD J., *Moral knowledge and it's Methodology in Aristotle.* Oxford: Clarendon Press, 1968.

MOREAU, JOSEPH, Aristote et la vérité antéprédicative. Symposium Aristotelicum. Louvain: 1960

OWEN, G. E. L., Τιθεναι τα φαινομενα. Symposium Aristotelicum. Louvain: 1960.

OATES, WHITNEY J., *Aristotle and the Problem of Value.* Princeton: Princeton University Press, 1963.

PETERSON, SANDRA, "Apparent Circularity in Arisatotle's Account of Right Action in the Nichomachean Ethics." *Apeiron.* Canadá, 1992.(?)

RABINOWITZ, W. GERSON, *Ethica Nichomachea* II I-6: Academic eleaticism and the critical formulation of Aristotle's discussion of moral virtue. *Symposium Aristotelicum*. Louvain: 1960.

REGIS, L. M., *L'Opinion Selon Aristote*. Paris: J. Vrin, 1935.

ROWE, C.J., "The Meaning of phronesis in the Eudemian Ethics." *Akten Des 5. Symposium Aristotelicum*. 21- 29 august, 1969. Berlín: Walter De Gruyter & Co., 1971.

VERBEKE, GÉRARD, *Démarches de la réflexion métaphysique chez Aristote*. *Symposium Aristotelicum*. Louvaine, 1960.

VOGEL, C. J. DE, *La methode d'Aristote en métaphysique d'après Métaphysique A I - 2*. *Symposium Aristotelicum*. Louvain: 1960.

YARZA, IGNACIO, "La razionalità dell'Etica Nicomachea." *Acta Philosophica*. Fasc. I Vol. 3, 1994.

ZAGAL ARREGUÍN, HÉCTOR, *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*. México: Publicaciones Cruz, 1993.

ZAGAL ARREGUÍN, HÉCTOR, y AGUILAR-ALVAREZ, S., *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*. México: Publicaciones Cruz, 1996.

11 AGO. 2008



DOCT3888091