

**ALEJANDRO SALAZAR CARVAJAL**

**LA NATURALEZA DE LA DELIBERACIÓN:  
POR LA RAZÓN PRÁCTICA A LA VIRTUD MORAL**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**Facultad de Filosofía**

**Bogotá, 3 de Febrero de 2009**

**LA NATURALEZA DE LA DELIBERACIÓN:  
POR LA RAZÓN PRÁCTICA A LA VIRTUD MORAL**  
Según la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles

**Trabajo de Grado presentado por Alejandro Salazar Carvajal,  
bajo la dirección del Profesor Diego Antonio Pineda Rivera,  
como requisito para optar al título de Licenciado en Filosofía.**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**Facultad de Filosofía**

**Bogotá, 3 de Febrero de 2009**

## AGRADECIMIENTOS

Creo que no tengo palabras con qué agradecer a todos los que me han apoyado durante este largo transcurso de mi formación.

Antes que todo, quiero agradecerle a mis padres por el inmenso apoyo que me han aportado durante tantos años, por la confianza que tuvieron en mí y por la fe en lo que estaba haciendo, así como por la formación que me dieron y por ofrecerme, con su manera de ser, un digno ejemplo a seguir.

A Diego, quien, sumamente ocupado por estar trabajando a su vez en una tesis doctoral, no tuvo reparos en ser mi tutor y me ofreció tanto sus cuidadosos consejos como su amistad. Le agradezco no sólo la ayuda en estos dos últimos años, sino todo cuanto hizo por mí en los años que duró mi carrera, además de sus lecciones y la paciencia que me tuvo.

A mi hermano, por enseñarme lo que es la verdadera amistad. Decía Gracián que todo amigo es como un hermano, pero que no todo hermano es como un amigo; y, en él, tengo tanto al hermano como al amigo. Gracias.

A mi hermana, por el cariño, dedicación y bondad que siempre me ha manifestado.

A Jorge y Giovanni, por su amistad y por haberme sacado de más de un apuro; y, sobre todo, por haber estado ahí cuando más los necesité.

Y, lo más importante, a Sandra: sin sus palabras, su constancia, su afecto y su fe en mí nunca lo hubiera podido llevar a cabo. Gracias por volverme a enseñar lo que es vivir.

A los profesores y, en general, a la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, por la educación que me brindaron, por la excelencia y la calidad humana tanto de los profesores como de todos los demás integrantes de la Facultad, quienes, con su forma de ser, su comportamiento, rectitud y dignidad hacen de sus alumnos verdaderas personas.

“Que el lacedemonio Quilón adoptó una decisión ambigua en pro de la salvación de un amigo; y que se debe considerar con circunspección y escrúpulo si en pro de la utilidad de los amigos se debe delinquir alguna vez.

‘Que mis dichos y mis hechos —dijo— en mi larga vida por lo general fueron todos no deplorables, quizás también vosotros lo sepáis. A mí, al menos, en este tiempo ciertamente no se me escapa que contra nadie he cometido yo algo cuya memoria me cause aflicción, de no ser aquella sola cosa que todavía no me queda del todo claro si hice recta o erróneamente:

Junto con otros dos, fui juez en el proceso capital de un amigo. La ley era tal que era necesario que ese hombre fuese condenado. Por consiguiente, o mi amigo debía ser destruido por la pena capital, o debía cometerse fraude contra la ley. Muchas cosas consulté con mi ánimo para remediar tan ambiguo caso. Me pareció que, en comparación con otras cosas, era más fácil de ser tolerado lo que hice: yo mismo, callado, di mi parecer de que debía ser condenado; a esos que junto conmigo juzgaban, los persuadí de que lo absolvieran. Así en tan grande asunto para mí quedó salvo el deber tanto de juez como de amigo. A causa de ese hecho, experimento esta inquietud: temo que no esté exento de perfidia y de culpa el haber persuadido a los otros, en un mismo asunto, en un mismo tiempo y en un negocio común, de algo diverso de lo que para mí consideré óptimo de hacer.”

Aulo Gelio, *Noches Áticas I*, iii.

## TABLA DE CONTENIDO

<a href="#"><u>CARTA DEL DIRECTOR</u></a> .....	3
<a href="#"><u>AGRADECIMIENTOS</u></a> .....	4
<a href="#"><u>INTRODUCCIÓN</u></a> .....	8
<b>1. <a href="#"><u>ARISTÓTELES: LA ÉTICA Y EL ESPÍRITU DE LA ÉPOCA</u></a></b> .....	<b>18</b>
1.1. <a href="#"><u>Aristóteles: una nota general sobre la deliberación</u></a> .....	19
1.1.2. <a href="#"><u>La deliberación en la <i>Política</i></u></a> .....	20
1.1.3. <a href="#"><u>La deliberación en la <i>Retórica</i></u></a> .....	20
1.1.4. <a href="#"><u>De la deliberación en la <i>Ética Nicomaquea</i></u></a> .....	21
1.1.5. <a href="#"><u>Requisitos elementales para el desarrollo de la deliberación</u></a> .....	23
1.1.6. <a href="#"><u>Condiciones por las que se excluye algo al momento de deliberar</u></a> .....	27
1.1.7. <a href="#"><u>Condiciones que hay que atender al momento de deliberar</u></a> .....	29
1.2. <a href="#"><u>La acción en el contexto de la <i>Ética</i></u></a> .....	30
1.2.1. <a href="#"><u>Aclaración sobre el doble sentido del ente</u></a> .....	31
1.2.2. <a href="#"><u>Los varios sentidos con que se emplea el término ‘potencia’</u></a> .....	32
1.2.3. <a href="#"><u>Especificaciones sobre la complejidad del concepto ‘movimiento’</u></a> .....	37
1.2.4. <a href="#"><u>La acción y los actos con relación al movimiento</u></a> .....	40
1.2.5. <a href="#"><u>La acción como energéia: distinción entre ‘télós’ y ‘érgon’</u></a> .....	42
1.2.6. <a href="#"><u>La acción (<i>energéia</i>) como praxis</u></a> .....	43
<b>2. <a href="#"><u>ZOON POLITIKÓN: UN ANIMAL RACIONAL</u></a></b> .....	<b>45</b>
2.1. <a href="#"><u>El hombre: un ser por excelencia racional</u></a> .....	47
2.1.1. <a href="#"><u>El bien del hombre: determinante de las virtudes y la felicidad</u></a> .....	50
2.1.2. <a href="#"><u>La razón: facultad propia del hombre para la obtención de la felicidad</u></a> .....	52

2.1.3. <a href="#">La razón y el alma: principio para la deliberación</a> .....	54
2.2. <a href="#">Estructura del alma, o el carácter del hombre</a> .....	56
2.2.1. <a href="#">Las virtudes éticas: un derivado de la costumbre</a> .....	58
2.2.2. <a href="#">La moderación: el término medio como determinante de la acción</a> .....	60
2.2.3. <a href="#">La virtud y sus extremos, los vicios</a> .....	62
2.2.4. <a href="#">Las virtudes y sus defectos, regulados según el placer o el dolor</a> .....	64
<b>3. <a href="#">LA DELIBERACIÓN: EL CAMINO DE LA RAZÓN PRÁCTICA POR LA VIRTUD MORAL</a></b> .....	67
3.1. <a href="#">Las acciones voluntarias: determinadas según el conocimiento</a> .....	69
3.2. <a href="#">La deliberación y su objeto</a> .....	74
3.3. <a href="#">La elección y la voluntad</a> .....	77
3.4. <a href="#">La voluntad y la elección</a> .....	79
3.5. <a href="#">Deliberar y razonar: dos maneras de decir una misma cosa</a> .....	80
3.6. <a href="#">El alma racional y su propósito</a> .....	81
3.7. <a href="#">Las cinco virtudes intelectuales y la relación entre ellas y su objeto</a> .....	84
3.8. <a href="#">La deliberación y el silogismo práctico</a> .....	86
3.9. <a href="#">La justicia en relación con la deliberación</a> .....	89
3.10. <a href="#">La justicia: un puente entre el hombre y la polis</a> .....	91
3.11. <a href="#">Por la deliberación hacia la virtud moral</a> .....	92
 <a href="#">CONCLUSIONES</a> .....	94
 <a href="#">APÉNDICE N° 1</a> .....	100
 <a href="#">APÉNDICE N° 2</a> .....	101
 <a href="#">BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA</a> .....	102
 <a href="#">ANEXO 2</a> .....	108
 <a href="#">ANEXO 3</a> .....	110
 <a href="#">ANEXO 4</a> .....	114

## INTRODUCCIÓN

De Platón, junto con Aristóteles, se puede decir que son los padres de la filosofía en Occidente. La vasta obra de Aristóteles comprende una amplitud temática inmensa, hoy conocida como *Corpus Aristotelicum*, en la que se tratan todas las ramas del saber hasta donde éstas se conocían en su época. Una de ellas, de las que casi se podría decir que Aristóteles fue el primero en establecerla con algo de independencia y una parcial autonomía, fue la Ética. Y digo que con algo de independencia o parcial autonomía, puesto que no es realmente posible separar completamente a la Ética de la Política. Esto es, no es posible separar y aislar el comportamiento del hombre del contexto mismo en el que éste se desenvuelve.

En efecto, la ética trata de los comportamientos de los hombres y de la relación que éstos tienen unos con otros a partir de una naturaleza compleja que les es propia, el carácter. Aristóteles fue el primer hombre en tratar de sistematizar esta naturaleza con el fin de explicar los comportamientos de los hombres, comportamientos que por sí mismos no pueden ser comprendidos sino dentro de los contextos y en sus relaciones. Tales comportamientos están basados en afectos e intenciones, en razones y apetitos, los cuales son materializados mediante las acciones, las cuales tienen, por supuesto, causas a la vez que efectos. Y, como es de todos conocido, Aristóteles fue el primer filósofo en ocuparse de los problemas relativos a la ontología, al análisis y a la explicación de las acciones.<sup>1</sup>

En el presente trabajo me propongo investigar la noción de *deliberación* en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles -principalmente del libro I hasta el libro VI, con una breve mención del libro V, que es tan amplio que valdría la exploración de él solo en todo un trabajo de grado-, con el propósito de mostrar la relevancia que tiene la deliberación en

---

<sup>1</sup> Cfr. Francisco Bravo: "La Naturaleza de la Acción según Aristóteles", en *Episteme NS*, Caracas, Vol. 20, N°2, 2000, pp. 18

los actos humanos.<sup>2</sup> Cualquier tratado de Ética, absolutamente hablando, puede abarcar una infinidad de temas, y la Ética de Aristóteles no se ve excluida de este presupuesto. Sin embargo, mi intención aquí no es extenderme por todos los temas tratados por el filósofo, sino mostrar tan sólo que la noción de *deliberación* es central en la *Ética Nicomaquea*, puesto que, si el fin propio de los seres dotados de racionalidad es, en efecto -como se hace explícito en la *Ética Nicomaquea*-, buscar la felicidad, y la felicidad es el fin hacia el cual tienden las acciones humanas, este fin no es posible adquirirlo sin pensamiento y reflexión.<sup>3</sup> Creo, de hecho, que, si los hombres actuaran siguiendo los dictámenes de una “recta” o “sana” razón, procederían a comportarse siguiendo un propósito de interés menos personal y se concentrarían más en proseguir con unas acciones, o actividades, en pos de un mayor beneficio de la colectividad (entiéndase colectividad política). Como Aristóteles bien lo dice en *EN 1112<sup>a</sup>20-23*: “Quizá deba llamarse objeto de deliberación no aquello sobre lo que podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo que delibera un hombre de sano juicio.”

Para poder hacer esto, desde luego, primero es preciso determinar qué se entiende por “sana” razón, y también mostrar la amplitud que llega a tener la noción de deliberación en la *Ética Nicomaquea*. Y esto por dos razones: primero, porque la “sana” razón, que ha de ser principio y guía de la deliberación, puede ser comprendida de varias maneras, dependiendo de cuál sea el fin que se persigue (a su vez, puede decirse, figurativamente, que el corazón de la sana razón es la virtud, y el conocimiento que se tenga de lo que la ‘virtud’ pueda ser, lo cual es fundamental para su desarrollo); y segundo, en atención a las características constitutivas o rasgos particulares del hombre que actúa: el carácter del hombre.

En los siglos que han seguido desde que Aristóteles dejó su obra suma, infinidad de polémicas entre intérpretes, comentaristas, filósofos y filólogos se han ido sucediendo, dependiendo de cuál sea el fin para el que se lo utiliza. En otras palabras, Aristóteles,

---

<sup>2</sup> Razón por la que me salto el libro V, ya que sobrepasa las posibilidades de este trabajo.

<sup>3</sup> Cfr. Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, trad. y notas por Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, 3ª reimpresión, 1995.

como muy pocos otros, ha sido siempre una ‘autoridad’ incuestionable a la que se recurre casi siempre como apoyo fundamental cuando alguno de aquellos intenta establecer un punto o una “razón” que quiera ser definitiva. Por ejemplo, “cuando León XIII, en la *Aeterni Patris*, postula de nuevo a Santo Tomás como el Doctor Común de la Iglesia, refrenda por ello mismo, en el aspecto filosófico, el pensamiento del Estagirita. Y cuando Augusto Compte, por la misma época, construye una filosofía radicalmente antiteológica, invoca en cada página el nombre del “incomparable” Aristóteles.”<sup>4</sup> Esto se debe a que, por el modo como está escrita, y por lo dicho en ella, la obra de Aristóteles tiene la facultad sorprendente de poder ser adaptada, aplicada, transformada de manera distinta cada vez, explícitamente o mediante el recurso de su interpretación, a cuestiones radicalmente distintas.

Por tales razones, de las cuales no me puedo ver excluido, en particular cuando alguien tiene la pretensión de analizar los textos mismos, y con el fin de intentar comprender con exactitud qué es lo que Aristóteles está diciendo en sus escritos, es preciso hacer los análisis con mucho cuidado, sin dejar de tener en cuenta los comentarios que otros han hecho sobre los mismos puntos. Para el presente caso, es comprensible que no es sencillo establecer qué es con propiedad lo que se entiende cuando se hace referencia a la noción de deliberación en la *Ética Nicomaquea*, aunque creo que es posible que, una vez aclarada esta noción, y ello hasta donde sea posible, deje entonces de ser necesario tener que comenzar desde el mismo principio y pueda entonces servir, posteriormente, para una investigación de mayor amplitud. Como Aristóteles bien lo dice, “debemos recordar lo que llevamos dicho, y no buscar del mismo modo el rigor en todas las cuestiones, sino, en cada una según la materia que subyazga a ellas y en un grado apropiado a la particular investigación.”<sup>5</sup>

El motivo que me lleva a querer investigar la noción de deliberación en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles parte del principio, hartamente demostrado, especialmente hoy entre la gente -y no se diga de aquellos que han podido vivir en una de las tantas

---

<sup>4</sup> GÓMEZ ROBLEDO, Antonio: “Introducción a Aristóteles”, en *Ética Nicomaquea*, Editorial Porrúa, Vigésima Edición, México, 2004.

<sup>5</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Gredos, 1995, 1098a25-27, pg. 142

naciones en las que se padece de algún grave conflicto interno-, de la imposibilidad de dialogo entre las personas o entidades cuyos presupuestos fundamentales son radicalmente distintos, de la agresión que deriva de ello, de las personas o grupos de personas o partidos que se diferencian tanto por sus distintas intenciones, pretensiones, comprensiones como modos de obrar, y, desde luego, de la imposibilidad de comunidad que pueda haber entre aquellos cuando comparten el mismo espacio. Así que, motivado por una curiosidad hacia las complejidades del diálogo que se dan en el presente, las cuales no se pueden comprender muy fácilmente, y una inmensa admiración por el pensamiento de Aristóteles, tanto por el filósofo como por la época en que vivió; quiero investigar tal noción allí donde fue expuesta por primera vez, con la esperanza no sólo de comprender un poco mejor no sólo la obra de Aristóteles sino, tal vez, con la finalidad de tener un elemento o herramienta que pueda facilitar una mejor comprensión de esta actualidad.

El hecho de deliberar es algo que sólo se da entre los hombres,<sup>6</sup> entre personas dotadas de razón. Los animales no deliberan, no cuestionan si tal o cual cosa está bien, si fue bien hecha o acometida, o si de hecho puede llegar a ser mejor. Como se habrá podido ver en lo ya dicho, la deliberación sólo se da al respecto de cosas que pueden ser hechas o afectadas de un modo u otro, implicando siempre, por necesidad, que siempre pueda ser distinto y, por ende, para la obtención del mejor resultado, que se tenga que hacer una elección entre una o más posibilidades. En otras palabras, la conclusión forzosa de toda deliberación es la obtención de un juicio. Por ejemplo, toda vez que se quiera definir qué es “virtud”, “vicio”, “deber”, “correcto”, “debe”, “bueno”, “malo”, o si se quiere examinar su verdad, se está examinando un tema ético.<sup>7</sup> Pero estas cosas se

---

<sup>6</sup> Cuando digo “entre los hombres” o “para los hombres”, estoy hablando sin hacer distinción de género, sin diferenciar entre hombres y mujeres; hablo estrictamente de cosas que ocurren o se dan entre personas, o en seres dotados de razón, aunque quiero precisar que la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles la escribió solo para hombres, no para mujeres, ya que “*las mujeres tenían una posición social distinta en la Grecia antigua, y se gobernaban por distintas expectativas y obligaciones*”, y los hombres tenían la finalidad de legislar. La función de legislar, en cierto sentido, es una de las razones por las cuales la *Ética Nicomaquea* fue escrita. (La cita entre comillas e itálicas está en Jonathan Barnes, *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, 1995).

<sup>7</sup> Cfr. G.E. Moore, *Principia Ethica*, op. y trad. de Thomas Baldwin, Universidad Autónoma de México, 1997.

tratarán a fondo en el desarrollo de este trabajo, por lo cual de momento las dejo tan sólo sugeridas.

En fin, la razón más primordial por la cual decidí llevar a cabo esta investigación es porque todos los hombres, no importa cuál sea el género de vida que lleven, o cuáles sean sus intereses, ya tengan formación en filosofía, en ciencia o en cualquier arte —e incluso careciendo de ella—, todos deliberan cada vez que tienen que hacer una elección, toda vez que, guiados por el apetito o por la razón, deciden elegir algo haciendo excepción de otra cosa. La deliberación, en efecto, está circunscrita al orden de las acciones prácticas, las cuales tienen por base el ser hechas por seres racionales, siendo posible que todas ellas sean de un modo u otro justificadas. No cabe duda de que todos los hombres actúan y se comportan de alguna manera, razón por la que creo que vale la pena investigar este proceso, al igual que creo que los resultados habrán de tener valor o importancia para cualquiera que se interese en el tema de la ética, de las acciones prácticas, o sencillamente en la obra de Aristóteles. En el artículo *Deliberation and Practical Reason*,<sup>8</sup> David Wiggins lo resumió muy adecuadamente al decir que no tiene sentido intentar reducir todas las teorías sobre el proceso deliberativo a una mera formalización preceptiva, regulativa o sistemática que establezca, mediante postulados, alguna respuesta que satisfaga cualquier situación que se le pueda presentar a la reflexión cuando esta intenta resolver algún problema práctico. Para citar el punto, lo traduzco: “...pero aquellos que tienen la esperanza y el deseo, a causa de alguna alquimia conceptual, (que quieran) convertir tal teoría en una disciplina normativa o regulativa, o en un sistema de reglas con las cuales liberarse de la agonía de tener que pensar y en el tormento de sentir y comprender que actualmente están implicados en la deliberación razonada.”

En efecto, creo que, aun cuando no es posible establecer normas universales que conciban o comprendan toda situación posible que se pueda presentar o imaginar, reduciéndola a un esquema que se caracterice por su simplicidad —ya que, cuando se

---

<sup>8</sup> David Wiggins, “Deliberation and Practical Reason”, en el libro de ensayos editado por Amélie Rorty, titulado *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, p. 237.

delibera, no se delibera sobre algo Universal, sino sobre cosas que son individuales, contingentes y particulares; y ya que los criterios con que se juzga están constantemente cambiando o siendo modificados-, creo, con Aristóteles, que sí es posible, no obstante, determinar ciertas condiciones que puedan de hecho facilitar una toma de decisión. Esto obligatoriamente le sucede a todos los seres racionales a diario cuando se hallan en las situaciones que a diario les corresponde vivir, desde el momento en que tienen que resolver las cosas más simples, como, por ejemplo, si se han de tomar un vaso de agua o un jugo; y, por supuesto, cuando se ven agobiados por asuntos más complejos, como aquellos en los que se parte de presupuestos generales y las consecuencias son de la mayor gravedad, como lo pueden ser todas las decisiones trascendentales, aquellas que afectan profunda o seriamente a los hombres y que dependen de quien ha de juzgar; por ejemplo, todos los días en las cortes de ley, en donde se juzga el destino de los hombres; o en los ámbitos donde se toman las decisiones políticas que afectan a una gran parte de la población.

Hay tres lugares en particular donde Aristóteles trata a fondo sobre la cuestión de la deliberación: en la *Retórica*, por un lado, y en la *Política* y en las dos *Éticas* (*Nicomaquea* y *Eudemia*), por el otro.<sup>9</sup> Sin embargo, en la *Retórica* se considera la deliberación tan sólo como uno de los géneros de la retórica, y se la define como *Oratoria Deliberativa*, ya que uno de los fines particulares de la deliberación es el de poder ser expresada verbalmente, o por escrito, quedando así como una justificación establecida. Uno de los fines de la deliberación, en el ámbito de la retórica, es casi siempre el de encontrar y presentar aquello que se considera ora como lo más conveniente, ora como lo más perjudicial, consideración ésta que también se mantiene en el tratado de *Ética Nicomaquea*, aunque en esta última Aristóteles se preocupa más por lo que concierne al agente que al paciente, esto es, más por su desarrollo funcional

---

<sup>9</sup> En el corpus de obras de Aristóteles han llegado hasta nosotros tres *Éticas*: *Ética Nicomaquea*, *Ética Eudemia* y *Magna Moralia*, o *Gran Ética*. El origen de cada una nos es desconocido, razón por la que la autoría de Aristóteles ha sido suscitada numerosas veces desde la antigüedad, en particular con respecto a la *Magna Moralia*. Con la *Ética Nicomaquea* y la *Ética Eudemia* hay un conflicto, y es que ambas comparten los libros V, VI y VII, los cuales fueron excluidos, por tal motivo, de la *Ética Eudemia*. El problema de las cronologías de estos libros no será tratado en el presente trabajo. Para mayor información sobre este problema, consultar los trabajos de Ingemar Düring, Franz Dirlmeier, Werner Jaeger y Ernst Kapp.

y ontológico, por el proceso y sus estructuras, antes que por su mera presentación a alguien que también, al cabo, tendrá que ser agente al momento de tener que deliberar, y juzgar, sobre lo que se le haya presentado. Por lo tanto, la *Ética Nicomaquea* es el texto fundamental que he elegido para la presente investigación.

Otra cosa que creo que hay que tener en cuenta es que, por el modo como están escritos los textos aristotélicos, y por la manera como llegaron hasta nosotros, están redactados de tal forma que muchas veces pareciera que no son más que las anotaciones de un profesor concienzudo, notas para servirle de auxilio al momento de dar una lección. Estos textos casi nunca llegan a ser unidades compactas o fluidas; son trabajos que, antes bien, pareciera que fueron “arreglados” de tal modo y forma por algún editor que los dispuso como mejor le pareció.<sup>10</sup> Por tal motivo, es necesario analizar, meditar y extraer las implicaciones que en el texto parecen muchas veces estar apenas sugeridas.

Antes de terminar esta introducción, quisiera dejar en claro que la deliberación en cuanto tal precede a su exposición, esto es, que la deliberación es un desarrollo plenamente intelectual, y como tal es un acto, aunque de cualquier modo posteriormente su finalidad sea a su vez llevar a la acción, ora de quien hizo la deliberación, ora de quienes la escucharon como exposición. Como se comprenderá, la deliberación medita y luego estipula qué es lo ‘mejor’ que hay que hacer en tal o tal situación contemplada. No hay duda de que primero hay que diferenciar la deliberación llevada a cabo por quien delibera de aquella que se entrega proferida como narración, sea de manera oral o escrita, a terceros. Esta última actividad cae dentro de la retórica (deliberativa), para lo cual no hay que olvidar lo siguiente: “La metodología retórica así constituida tiene un objetivo primordial: capacitar a la persona a quien se dirige la palabra dicha o escrita para poder hacerse un juicio: *xr̄isis*.”

---

<sup>10</sup> “La totalidad, o casi la totalidad, de los trabajos de Aristóteles que han llegado hasta nosotros son comúnmente tenidos como pertenecientes al período cuando Aristóteles era rector del Lyceo, y la pregunta siempre surge: ¿cuál es la relación que hay entre los trabajos escritos y sus enseñanzas orales? Muchas veces se ha sugerido que la aridez y el estado inacabado de muchos de sus trabajos, las repeticiones y digresiones, se deben a que no fueron escritos ni pensados con la finalidad de ser publicados, sino que son las propias notas de Aristóteles o de algunos de sus alumnos.” Sir David Ross, *Aristotle, with a new Introduction by John Ackrill*, Routledge, 1996. (La traducción del inglés es mía).

Vale la pena anotar de inmediato que, en cuanto a Aristóteles concierne, en la *Retórica*, tal juicio de ordinario se sigue de una deliberación, y que, aunque el juicio es un acto del intelecto, la deliberación que precede e influencia tal acto del intelecto implica tanto a la razón como el apetito... Pues las personas que han de hacer un juicio luego de (escuchar) una deliberación son individuos, cada uno en posesión de emociones, sentimientos, sensaciones, cierto carácter, y un intelecto. Algo más que solo razón, por ende, entra en la acción enjuiciadora.”<sup>11</sup> No falta decir que para hacer cualquier juicio es preciso deliberar, esto es, considerar las opciones, pensarlas, contrastar su relevancia, estudiar los elementos que sean pertinentes, y luego sí intentar hacer una deliberación que sea oportuna y buena.

Ahora bien, el método a seguir en la elaboración de esta tesis fue, siguiendo el consejo de Aristóteles, el de comenzar por lo que era más fácil para nosotros, y lo más fácil para nosotros fue ir directamente al lugar en que Aristóteles introduce el tema. Pero resulta que, para cuando Aristóteles habla en concreto de la deliberación, ya había anteriormente hablado de otras muchas cosas a las que recurre ora bien como fundamento, ora porque la deliberación se vale de ellas para poder ser llevada a cabo, tal como es la elección, que para la deliberación es fundamental, puesto que el fin propio de la deliberación es el de poder hacer una elección razonada.

Así pues, en el presente trabajo comenzaré por mostrar, en general, el lugar de la deliberación y su función dentro de la *Ética Nicomaquea*. Luego mostraré y explicaré aquellas cosas que son necesarias al momento de deliberar, lo mismo que aquellas que por naturaleza se habrán de excluir, porque están ajenas a lo implícito en la definición. Y, antes de poder mostrar aquello que *es* la ‘deliberación’, será preciso aclarar que la deliberación se da esencialmente en el orden de las cosas prácticas, y que las teóricas pertenecen a otro ámbito.

---

<sup>11</sup> Grimaldi, William M.A., S.J.: Aristotle, Rhetoric I, Fordham University Press, Second Printing, 2002, p. 350. (La traducción es mía)

Así, puesto que la deliberación sólo se da en el orden de lo práctico, y lo práctico implica siempre una actividad, será preciso mostrar todo lo relativo a la 'acción', cosa que no está explicada en los tratados de *Ética*, sino en los libros de *Física* y *Metafísica*, por lo que habrá que recurrir a estos libros y explicar aquello que está sujeto al orden de las actividades o de la acción.

Pero una acción también puede ser llevada a cabo por un animal, mientras que un animal no puede, por naturaleza o condición, deliberar. Por lo tanto, será preciso mostrar la manera en que los hombres se diferencian de los animales, por lo que habrá a su vez que investigar eso que es la razón. Sin embargo, antes de proceder a explicar lo que es la razón, será preciso que, en el orden de las cosas y las acciones, explique el doble sentido del ente, esto es, aquello que está en potencia de aquello que ya está en obra, esto es, lo que ocurre cuando se da el paso de lo posible al acto.

Luego de explicar lo ya dicho, explicaré también lo que es el hombre, y el hecho de que aquello que caracteriza al hombre como hombre es el que éste está dotado de una facultad que le hace posible razonar. Esto, por supuesto, implica un problema, porque no importa que se haga bien o mal, un razonamiento sigue siendo un razonamiento. Y, puesto que la capacidad de razonar está en una de las partes del alma, a su vez será necesario investigar y explicar eso a lo que se le llama 'alma', y cuál es su estructura.

Pero, como decía, puesto que un razonamiento sigue siendo un razonamiento, no importa que se razone bien o mal, tendré que explicar también lo que es la virtud, y habiendo varias, lo que éstas son, hasta llegar a eso que es la moderación, esto es, el punto intermedio entre una virtud y un vicio, para así mostrar no sólo las diferencias sino el modo en que está estructurado lo que es el carácter y el comportamiento y el obrar. Porque se puede obrar, sí, pero se obra bien o se obra mal.

Una vez establecido todo esto, mostraré lo que son las acciones voluntarias, las cuales han de estar determinadas por el conocimiento, y así llegaremos propiamente a la deliberación, cuyo fin es capacitar al hombre mediante raciocinio para hacer una

elección ‘correcta’ o ‘sana’. Una vez hecho esto, mostraré lo que son las virtudes intelectuales y el modo como la razón se vale de sus conocimientos para razonar (mediante aquella fórmula que los estudiosos de Aristóteles han denominado ‘silogismo práctico’). Y, por último, estableceré el vínculo y mostraré que el fin de la deliberación, aparte de elegir, es llegar, mediante la elección (que a su vez implica una acción), al objeto que se persigue, y todo ello teniendo en cuenta que tanto la acción de deliberar como la elección y la acción a seguir han de estar regidas por la virtud moral.

Por razones prácticas, y para facilidad del lector, en este texto no se utilizarán los símbolos del alfabeto griego, optando más bien por las transliteraciones según las normas anglosajonas (cuando las fuentes que sigo sean del inglés), las cuales no se proponen indicar dónde van acentuados los términos griegos originales, sino sólo cuándo una vocal es larga o breve. Para indicar una vocal larga, sigo el acento circunflejo.

Los textos de Aristóteles que empleo en este trabajo son: en inglés, aquellos que están en *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, de Jonathan Barnes; en español, los textos de la Editorial Gredos, con rara excepción en otra editorial. Así, cuando cito la *Ética*, la *Metafísica*, la *Física*, etc. lo hago según la edición de Gredos y, en caso contrario, lo especifico en nota a pie de página.

Las citas del *Corpus* serán hechas de acuerdo, como ya es costumbre, según la edición de Bekker, *Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edit Academia Regia Borussica, Berlin, 1831-1870. 5 Vols., haciendo referencia a la página, columna y línea de la edición.

## 1. ARISTÓTELES: LA ÉTICA Y EL ESPÍRITU DE LA ÉPOCA

«Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos... Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático.»<sup>12</sup>

El contexto político en el que los hombres se desenvuelven y su lugar en él es algo que ha dado lugar a la reflexión de casi todos los filósofos que se han preocupado por los asuntos de la ética. No es posible hablar de ética si se la aísla de su contexto, y, según cita Werner Jaeger en su libro *Paideia*, Aristóteles lo expresó de la siguiente manera: “es notorio que los hombres aspiran al honor para asegurar su propio valor, su areté. Aspiran así a ser honrados por las gentes juiciosas que los conocen y a causa de su propio y real valer. Así reconocen el valor mismo como lo más alto.”<sup>13</sup> Desde luego, el honor y el contexto en el que se da, al igual que las otras muchas virtudes, juegan un papel fundamental en la constitución del hombre y determinan su actuación en el contexto político, e.g. su relación entre los hombres, interactuando de manera intrínseca para hacer de quien participa un hombre completo. En efecto, como se verá posteriormente, es a partir de las virtudes que actúa el hombre, y son éstas las que le aportan el fundamento para justificar cada una de sus acciones. Podría decirse que una acción carente de virtud no es digna de ser llamada humana y que son las acciones virtuosas, aquellas que dan plenitud y sustancia al hacer del hombre, las que humanamente han de ser consideradas como dignas de aquellos quienes las llevan a cabo y son el ejemplo a seguir. Así, luego de ofrecer con brevedad y caracterizar someramente algunos de los rasgos más significativos de las obras escritas por Aristóteles en cuanto a la ética se refiere, entraremos directamente a mostrar la

---

<sup>12</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Editorial Gredos, 3ª Reimpresión, 1094a11 y ss., pg. 131.

<sup>13</sup> Werner Jaeger, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, Primera reimpresión 1992, pg. 25 y ss.

complejidad y relación que se da entre todo lo que es requerido y necesario para poder hacer una buena deliberación.

### **1.1. Aristóteles: una nota general sobre la deliberación**

Una de las actividades fundamentales del hombre, por la cual se distingue del resto de los animales, es el hecho de que el hombre está dotado de la facultad de razón. Esto es, el hombre, potencialmente, tanto por su esencia como por su constitución y naturaleza, es un ser que está capacitado para razonar. Desde luego, uno de los rasgos más significativos de la facultad de raciocinio es la capacidad de hacer diferencias, contraponerlas, contrastarlas, y, dependiendo del fin o fines buscados, poder elegir. Por supuesto, el hecho de que los hombres puedan por lo general elegir, dado que siempre, o casi siempre, tienen varias opciones entre las cuales poder escoger, es una de las características que hacen del hombre un ser, por naturaleza, especial. Porque escoger, y elegir, simplemente, no es algo que se hace así sin más, sino que todo lo que sucede para que ello se lleve a cabo está regido y restringido por toda una serie de limitantes y condiciones que es preciso tener en cuenta para poder llegar a la plenitud de ser hombre: tanto moral como intelectualmente. El hombre, pues, siempre ha de estar buscando hacerse con la perfección, tanto en sus actos como en su manera de ser y sus elecciones, y para esto se requiere de la práctica de la deliberación.

Aristóteles hace mención en varios de los tratados de su corpus del concepto de deliberación. Desde luego, siempre que está hablando del hombre, o de las cosas en las que el hombre participa, y esto dentro del orden de las acciones prácticas, tenemos que tener en cuenta la deliberación. Como muy bien lo dice en la *Ética Nicomaquea*, 1112a32 “*deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable*”. Los tratados que más nos concierne tratar en razón del problema que estamos investigando son: la *Ética Nicomaquea*, la *Ética Eudemia*, la *Política*, la *Retórica*, y el *Tratado del alma*. Así, veamos por qué en este trabajo elegimos concentrarnos particularmente en el texto de la *Ética Nicomaquea*, antes que en alguno de los anteriores.

### 1.1.2. La deliberación en la *Política*

En los libros de la *Política*, la mención y el empleo que hace Aristóteles del concepto de deliberación está regido por una peculiaridad, y es el uso que hace del mismo. En los varios libros de que se compone el tratado *Política*, lo que Aristóteles tiene en mente es mostrar el lugar de la deliberación y sus fines, esto es, mostrar *cuándo* se ha de deliberar, y con respecto a qué, aunque dando por supuesto qué es lo que se hace cuando se delibera, lo cual ya ha quedado establecido en otra parte. Así, en las cosas políticas, Aristóteles dice que hay tres poderes en el gobierno de un estado, uno de los cuales es el poder deliberativo (aquí no interesa cuales son los otros, que son el ejecutivo y el judicial). En *Política 1298a4 y ss.*, dice así:

*“el elemento deliberativo tiene autoridad en asuntos de guerra y paz, en la contracción y disolución de alianzas; crea leyes, impone la pena de muerte, exilio, confiscación de bienes, la elección de los magistrados y el juicio de sus asuntos. Estos poderes deben ser asignados ora a todos los ciudadanos, ora a algunos de ellos... Que todas las cosas fueran juzgadas por todos es una característica de una democracia....”*

Como se puede ver, en los tratados de política, el fin que se le da al término ‘deliberación’ es esencialmente práctico, y está a su vez restringido a una parte sumamente estrecha en cuanto a su lugar en el orden de las cosas políticas. Pero sobre lo que la deliberación es, en qué consiste, y cuáles son los mecanismos relacionados con ella, eso es preciso buscarlo en otra parte.

### 1.1.3. La deliberación en la *Retórica*

En los libros de su *Retórica*, Aristóteles es bastante más metódico y explicativo en lo que se refiere a los objetos de la deliberación, aunque, al igual que en la *Política*, se atiende básicamente al uso y a los lugares en que es pertinente o necesaria su aplicación. En la *Retórica, 1159b19* dice así:

*“Las materias principales sobre las cuales todos los hombres deliberan y sobre las cuales quienes deliberan hablan son cinco en número: los modos y maneras, guerra y paz, la defensa nacional, importaciones y exportaciones, y la legislación.”*

Así, a continuación, Aristóteles procede a explicar cada uno de esos contextos y las finalidades buscadas en cada uno de ellos, aunque en lo que respecta a la deliberación en cuanto tal, a cómo se hace y en qué consiste, *tampoco* lo explicita en los textos de la *Retórica*.

Aquellas partes con las que la deliberación tiene que ver, como lo es por ejemplo la felicidad, eso lo trataremos posteriormente cuando tratemos específicamente de este tema. Por demás, en la *Retórica* lo que interesa principalmente es en la manera de presentar una reflexión, junto con las posibles consecuencias que puedan resultar de una u otra acción que se elija, al igual que la manera de presentar la reflexión teniendo en cuenta tanto el carácter de los hombres como sus pasiones. Por lo tanto, en lo que se refiere a la deliberación en la *Retórica*, lo que prima es convencer a otro para que siga una u otra acción, lo cual podría decirse que es como hablar de la deliberación, en efecto, pero desde fuera, desde la mera forma, ignorando todo el armazón interno que sostiene dicha forma.

Esto, así visto, nos deja tan solo a la *Ética Nicomaquea*, que es la más completa de las tres éticas de Aristóteles y en la que mejor se trata el tema que nos hemos propuesto investigar. Así, procedamos pues a la *Ética Nicomaquea*.

#### **1.1.4. De la deliberación en la *Ética Nicomaquea***

De las dos éticas en que se reconoce claramente la autoría de Aristóteles, la *Ética Nicomaquea* es tenida por la tradición como “la presentación más elaborada del pensamiento ético de Aristóteles, cuya redacción final debió de provenir de su propia

mano.”<sup>14</sup> La *Ética Nicomaquea*, redactada en la última etapa de Aristóteles, es el último intento que hizo por determinar los presupuestos para la comprensión del comportamiento del hombre, y en ella se señala con prontitud que el dominio de la ética no está realmente muy alejado del de la política, sino que está realmente sometida a ella. La *Ética Nicomaquea* “es el primer análisis de lo que, de una manera muy general, podríamos denominar estructura del comportamiento humano.”<sup>15</sup> Y, en efecto, si bien la ética está relacionada con la política, Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* no se preocupa sino por hacer filosofía práctica, y no teórica. Claro que no hay que malentender: Aristóteles no dicta preceptos que hayan de solucionar los problemas prácticos; la *Ética Nicomaquea* es especulativa, y su pretensión es distinguir la actividad humana con vistas a la realización de valores morales. El fin de la ética es plasmar filosóficamente los valores de la conducta humana: ‘no al hacer, sino al obrar’ entre conciudadanos y amigos que compartan las mismas ideas y sentimientos.<sup>16</sup> Baste con echarle una ojeada a los títulos (no son originales de Aristóteles, sino de sus editores) de los diversos capítulos: sobre la felicidad, la virtud ética, virtud intelectual, acciones voluntarias e involuntarias, la amistad, el placer y la felicidad... Baste esta ojeada para tener una idea del ámbito tan amplio que cubría la ética en la época de Aristóteles.

En aquella época se entendía por virtud (*areté*) no solo una perfección moral, sino toda excelencia o perfección en general. Éstas se le aplican no solo al carácter de los hombres (al *ethos*), sino también a las llamadas virtudes dianoéticas (intelectuales), no aquellas que se especifican sobre el carácter, sino también llegando hasta el *logos*. La ética aristotélica es definitivamente teleológica, que mira a la acción no como algo aislado e independiente, sino como un medio para el fin de la misma, en el que encuentra su resolución. Sir David Ross escribió que la ética no es sino una parte pequeña de la Política, o ciencia social; y que, por ello, “Aristóteles nunca habla de la ‘Ética’ como de una ciencia separada, sino solo del ‘estudio del carácter’, o ‘nuestras

---

<sup>14</sup> Osvaldo Guariglia: *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, pg. 30.

<sup>15</sup> Emilio Lledó Iñigo: *Introducción a la Ética Nicomaquea*, Editorial Gredos, 1995, pg. 27.

<sup>16</sup> Cfr. Introducción de Antonio Gómez Robledo a *Ética Nicomaquea*, de Aristóteles, Editorial Porrúa, 2004, pg. XVI y ss.

discusiones sobre el carácter.”<sup>17</sup> Y es desde el carácter, con todas las virtudes y con los vicios, con las fortalezas y debilidades, y mediante el logos, que un hombre puede determinar tanto el fin perseguido como los medios para llegar a él. Y con esto en mente, aun siendo muy general, creo que podemos comenzar a determinar el valor y la función de la deliberación en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles.

### 1.1.5. Requisitos elementales para el desarrollo de la deliberación

Al comienzo del capítulo tercero del libro III, *E.N.* (1112<sup>a</sup>18), Aristóteles formula la siguiente pregunta:

*“¿Deliberamos sobre todas las cosas y todo es objeto de deliberación, o sobre algunas cosas no es posible la deliberación?”*

Y acto seguido responde:

*“Quizás deba llamarse objeto de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo que deliberaría un hombre de sano juicio. En efecto, nadie delibera sobre lo eterno, por ejemplo, sobre el cosmos, o sobre la diagonal y el lado, que son inconmensurables; ni sobre las cosas que están en movimiento, pero que ocurren siempre de la misma manera, o por necesidad, o por naturaleza o por cualquier otra causa, por ejemplo, sobre los solsticios y salidas de los astros; ni sobre las cosas que ocurren ya de una manera ya de otra, por ejemplo, sobre las sequías y las lluvias; ni sobre lo que sucede por azar, por ejemplo, sobre el hallazgo de un tesoro.”*

Es necesario ver el valor que tienen ciertas palabras, el lugar que ocupan, cómo se relacionan y, más importante todavía, comprender las implicaciones que surgen de lo que él ha escrito al igual que lo que determinan.

---

<sup>17</sup> Sir David Ross: *Aristotle*, Routledge, 1996, pg. 195 ss.

Es claro que, cuando se delibera, se delibera sobre algo. No puede haber deliberación sin un objeto delimitado sobre el que recaiga la actividad de ese obrar<sup>18</sup>, aunque Aristóteles inmediatamente especifique que quien lleve a cabo una deliberación tiene que tener algo de cordura y una sana razón, ya que no puede ser un loco, o un necio. Hay una intencionalidad, y ésta es que la racionalidad tiene que estar cuerda, “supone, por tanto, un juicio epistémico «sano», es decir, supone un margen de racionalidad propio del hombre normal.”<sup>19</sup>

En primer lugar, ese algo sobre lo que se delibera ha de ser específico, definido, ya establecido. En otras palabras, no puede haber deliberación sin más, la deliberación siempre está relacionada y determinada por un objeto sobre el que se delibera. Por otra parte, un loco o alguien que no esté cuerdo queda excluido para deliberar desde la propia definición de la palabra, puesto que la locura aísla a quien la padece de cualquier actividad humana racional normal.<sup>20</sup> Objeto de deliberación es *aquello sobre lo que* deliberaría un hombre *de sano juicio*. Es necesario que el ‘juicio’ de quien delibera sea o esté formado y en funcionamiento, y muy posiblemente, hasta donde se alcanza a entender en la cita, parte de la sanidad del juicio está íntimamente relacionada con el objeto sobre el cual se delibera según los dictámenes de la racionalidad. Esto es: una persona de sano juicio, con todas sus aptitudes racionales intactas, no escogería para deliberar aquello que está regido por atributos tales como ‘lo eterno’, o algo que es en efecto inconmensurable, como ‘la diagonal’. Ahora bien, y esto es sumamente interesante: sobre las cosas que están en movimiento sí se puede deliberar, a no ser que ocurran *siempre de la misma manera*, sea por una necesidad que las domina, sea por su naturaleza que las determina, *o por cualquier otra causa*. Es claro que Aristóteles excluye de lo que está en movimiento lo que está en

---

<sup>18</sup> ‘Obrar’ aquí, hasta el momento, es tan solo ‘pensar’, ‘meditar’, ‘reflexionar’.

<sup>19</sup> Cfr. Osvaldo Guariglia: *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, pg. 207

<sup>20</sup> La alusión a la locura aquí excluye al individuo que la posee de cualquier acto deliberativo, y está tomada en un sentido muy general. Posteriormente se verá, cuando tratemos de la responsabilidad inherente a los actos y las decisiones, que una persona puede temporalmente padecer de una locura, esto es, estar fuertemente influenciada por una presión externa, perdiendo el equilibrio de su estado normal, incapacitándose por ende de la responsabilidad de los actos acometidos, ya que estos serían hechos ‘involuntariamente’. Por otra parte, *elithios*, en la segunda definición del Lidell & Scott, traduce, cuando se trata de personas: estupidez, atrevimiento sin sentido, insensatez. Al respecto de *mainomai*, se dice que es locura, inspirada por un dios o por rabia.

movimiento siempre y de la misma manera, como los movimientos de los astros. Y principalmente, por último, aquello que está regido por el azar, como la echada de unos dados, las lluvias, o algún encuentro fortuito. Pero el concepto de «movimiento» es fundamental para el desarrollo de la noción de «deliberación», puesto que estar en movimiento es lo que caracteriza una «acción». Aunque valga la pena aclarar algo sobre las cosas que en efecto están ya en movimiento, o bien las que pueden estar de alguna manera sujetas al movimiento: por poner un ejemplo, un estratega, llegado el caso, podría perfectamente deliberar, al contemplar un buque enemigo que avanza, o el movimiento de una columna de enemigos, sobre cómo disponer de sus tropas para una buena defensa o para proceder al ataque. Este estratega podría deliberar sobre si aquel navío, o columna de enemigos, va a seguir el mismo curso que lleva, analizando los accidentes del terreno para prever el curso a seguir, o si de pronto no se detendrá o cambiará de dirección.

En *E.N.* 1112<sup>a</sup>30, Aristóteles avanza para decir que sólo se delibera sobre las cosas en las cuales podemos intervenir. Dice él: «*sobre lo que está en nuestro poder, y es realizable.*» Esto especifica la primera noción que hay que tener en cuenta cuando determinamos el ámbito de la deliberación, y es el de lo práctico, el de la acción. El fin de toda deliberación, al parecer, es producir resultados intencionados, o, para decirlo de otra manera: toda deliberación persigue intervenir, con el fin de alterar el orden de las circunstancias presentes sobre las que se delibera con el propósito de hacer que sean distintas a lo que actualmente son. Intervenir, terciar, son hechos que traen a colación que una de las exigencias principales de la deliberación es la de estipular o promover una acción específica, delimitada. Por otra parte, intervenir también significa participar y, al participar, quien delibera tiene que estar de una u otra manera afectado por el objeto sobre el que delibera, tiene que haber una relación entre el ser racional que hace la deliberación y el objeto sobre el que delibera.

Aristóteles sigue diciendo, en *E.N.* 1112<sup>a</sup>32: «Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable.» Por un lado, depende de nosotros lo que se determine hacer, esto es, tenemos que participar, es preciso actuar, y la actuación por

la que optemos depende enteramente de nosotros, de nuestra razón y nuestro juicio; a la vez, tiene que ser «posible» para nosotros el poder hacerlo. Es algo que cae dentro de las capacidades de quien delibera, y quien delibera tiene que tener el poder y la facultad para determinar los resultados. Esto es, quien delibera tiene, con el fruto de su deliberación y de todo cuanto lo hace hombre, esto es, conocimientos, facultades y experiencias, la capacidad de alterar el estado de cosas sobre el que delibera, tiene la capacidad de producir la realización de la cosa, de obtener como resultado el que la cosa se haga o se altere, ora de una manera, ora de otra.

Así pues, la realización de la cosa tiene que ser posible para quien delibera. Esto es, la posibilidad tiene dos lados desde los que se le puede determinar: por una parte, está la posibilidad de quien delibera, esto es, de aquel que puede determinar que la cosa sea de una manera o de otra, lo que cae dentro de sus opciones para poder hacer lo que se propone; y por el otro, la posibilidad de la cosa para poder ser hecha, esto es, que sea posible que la cosa se haga, lo cual no siempre cae dentro de las posibilidades o facultades de quien delibera.<sup>21</sup> Hay que tener en cuenta que muchas veces es posible que el resultado, o el fin, exista como una posibilidad, aunque tal posibilidad, la manera o modo para obtener tal fin, no esté dentro de lo que es posible para quien así lo desea.

En 1112<sup>a</sup>34, Aristóteles enfatiza: «se consideran como causas la naturaleza, la necesidad y el azar, la inteligencia y todo lo que depende del hombre. Y todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer.»<sup>22</sup> Esta referencia explica

---

<sup>21</sup> Aristóteles posteriormente declarará que la posibilidad tiene varias maneras para quien delibera

<sup>22</sup> Creo que aquí Aristóteles se refiere, en particular, a la tercera y cuarta definición que da de ‘causa’, en la *Metafísica*, en el Libro V 1013<sup>a</sup>29, de la tercera causa, dice: “Además, aquello de donde procede el principio primero del cambio o de la quietud; por ejemplo, el que aconsejó es causa de la acción, y el padre es la causa del hijo, y, en suma, el agente, de lo que es hecho, y lo que produce el cambio, de lo que lo sufre.” Y de la cuarta causa, dice: “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... Y cuantas cosas, siendo otro el motor, se hacen entre el comienzo y el fin, por ejemplo, de la salud es causa el adelgazamiento, o la purga, o las medicinas, o los instrumentos del médico. Pues todas estas cosas son por causa del fin, y se diferencian entre sí porque unas son instrumentos, y otras, obras.” *Metafísica*, Aristóteles, Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Segunda Edición Revisada, Editorial Gredos, 1990, pg. 219. Aquí, al respecto de lo dicho al final de la última frase entre comillas, vale quizá la pena recordar lo dicho en la *Ética Nicomaquea*, la primera y segunda frase del primer libro de todo el tratado. Dice así: “Todo arte y toda

las condiciones que regulan la actividad de deliberar de los agentes de razón, sobre la posibilidad y su realización.

### **1.1.6. Condiciones por las que se excluye algo al momento de deliberar**

Hay una serie de determinantes que no entran en juego cuando los hombres deliberan. Teniendo en cuenta que los hombres deliberan tan sólo al respecto de lo que intentan cambiar, ya que hay cosas que no caen dentro del ámbito de lo posible, porque son siempre las mismas, esto es, porque son cosas que son invariables y están ya siempre determinadas, hay que recordar que la deliberación se suscribe tan sólo al orden de lo que es posible que sea como que no sea, esto es, que pueda ser diferente, que debido a la intervención del agente que razona pueda ser de alguna manera alterado. La deliberación inspecciona lo que todavía no es, pero que podría ser, y decide el orden de acción a seguir. Así pues, la deliberación busca determinar cómo obtener el fin buscado, y de la mejor manera posible, mediante una acción o actuación de algún agente dentro de un contexto determinado.

Como se podrá entender, la deliberación se da sólo cuando hay una intención, un deseo por hacer algo, esto es, cuando el agente de razón tiene un propósito que obtener, y como ya vimos, este es un proceder guiado y restringido por una racionalidad «sana» en un contexto cerrado: hay que hacer tal y tal o tal otra cosa. Por contraparte, una deliberación no intenta en absoluto variar aquello que lo es siempre,

---

investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden. Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y los otros obras aparte de las actividades; en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las actividades.” Así, visto desde el punto de vista de lo dicho, se podría decir que las obras son superiores tanto a los instrumentos como a las acciones y actividades que llevan a ellas. Luego está la definición, en el mismo Libro V, capítulo 4: “Además, aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuanto tales... Y el principio del movimiento de los entes naturales es éste, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en entelequía.” Y en el Libro 5, dice, acerca de lo que es «necesario» 1015<sup>a</sup>23: “También aquello sin lo cual no es posible que exista o se genere el bien, ni desechar el mal o librarse de él (por ejemplo, beber la medicina es necesario para no estar enfermo, y navegar hacia Egina, para recibir el dinero). Además, lo forzoso y la violencia, es decir, lo que, contra la tendencia y el designio, estorba e impide... Además, lo que no puede ser de otro modo, decimos que es necesario que sea así.”

lo cual no puede ser modificado o alterado en manera alguna.<sup>23</sup> Posteriormente veremos el papel que juega la ‘racionalidad’ en la deliberación, de qué está constituida y las diferentes opciones que median entre los vicios y las virtudes, que son los constituyentes de los que parten los seres de razón para evaluar, valorar y resolver los problemas de orden práctico.

Por un lado, para que el fin de una deliberación pueda ser comprendido y considerado como ‘posible de ser exitoso’, es preciso tener en cuenta que hay ciertas cosas sobre las que, en principio, no se puede deliberar. En su globalidad, puede decirse que muchas de esas cosas son aquellas que ya están definitivamente delimitadas. Sobre las cosas que ya están determinadas no se puede deliberar, porque no están sujetas a un cambio o a alguna modificación. Por tal razón, Aristóteles da un ejemplo en *E.N.* 1112b1, en donde dice que sobre los conocimientos «exactos y suficientes» no puede haber deliberación, puesto que ya están definidos. Allí es posible entender que la exactitud determina la suficiencia, más allá de la cual proseguir es innecesario. El ejemplo más particular o preciso que da Aristóteles es bastante simple, y por lo tanto, claro: «sobre las letras no se delibera, porque ya se sabe siempre cómo hay que escribirlas.» Ahora bien, sólo se puede deliberar (y esta es una de las características principales de la deliberación) sobre lo que puede cambiar, y esto como un resultado explícito de la intervención del agente que delibera. De nuevo, es posible ver que «intervención» es una manera de decir «participación», lo cual nos lleva a tener que definir y especificar los modos como está estructurado el concepto de «acción» en la obra de Aristóteles, porque tanto «intervención» como «participación» son modos de «acción». Pero, de momento, hemos de considerar el concepto de “participación” de una manera muy general, dejando en claro que el agente de razón participa por decisión propia, interviniendo en el asunto según lo permitan sus capacidades y sus posibilidades. Posteriormente veremos las diversas funciones que determinan una *intervención*, y en especial, en orden a las acciones *voluntarias*. De momento baste decir que la intervención puede ser hecha de muchas maneras<sup>24</sup>, y que la deliberación

---

<sup>23</sup> Cfr. Aristóteles; *Ética Nicomaquea*, 1112b y ss.

<sup>24</sup> Cfr. Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, 1112b3 y ss.

se da al respecto de las cosas que no están lo suficientemente definidas, a las que les falta precisión, «y sobre las artes más que las ciencias, porque vacilamos más sobre aquellas.»<sup>25</sup>

### 1.1.7. Condiciones que hay que atender al momento de deliberar

Como ya hemos visto, pues, se delibera acerca de aquello que es posible para nosotros modificar, sobre lo que «está en nuestro poder y es realizable»<sup>26</sup>. Una frase que es clave para la comprensión de la deliberación nos la da Aristóteles en *E.N.* 1112b8 y ss.: se delibera «acerca de las cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado.»

Intentar poner un ejemplo de esto es bien difícil, pero lo podemos probar. Me parece que podría decirse que unas elecciones para la obtención de un puesto público, cuyo resultado está sujeto a votación, pueden ayudarnos a aclarar qué es lo que se quiere decir con «sucede la mayoría de las veces de cierta manera, pero el resultado no es claro, y de aquellas en que es indeterminado.» Creo que se puede perfectamente deliberar sobre quién podrá resultar vencedor en unas elecciones, ya que este problema cumple con los requisitos estipulados por Aristóteles, aunque él no nos ofrece este problema a modo de ejemplo. Pero unas votaciones que son siempre llevadas a cabo de la misma manera, y cuyos desenlaces nunca están claros ni tampoco determinados, se ajusta a lo dicho. Así pues, dice Aristóteles a continuación, *E.N.* 1112b9-12, que algunas veces «llamamos a ciertos consejeros en materia de importancia, porque no estamos convencidos de poseer la adecuada información para hacer un buen diagnóstico.» La complejidad que esto implica es un poco desconcertante, en cuanto a que solo lo dice como una nota de aclaración, sin entrar a discutir en detalle todo lo que implica semejante indicación. Sin embargo, de momento queda claro que para deliberar es necesario, y preciso, que uno esté bien informado sobre el problema por resolver, que en nuestro ejemplo sería la necesidad de tener información sobre las

---

<sup>25</sup> Cfr. Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, 1112b7.

<sup>26</sup> Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, 1112<sup>a</sup>32

capacidades del candidato para gobernar, la posibilidad del mismo para resolver los problemas que se le presenten, y también hay que tener un conocimiento de qué es lo que el público desea (ya que el vencedor surge del voto de una mayoría), o de quién tenga una mayor influencia en los ánimos del público. Y, para hacer un diagnóstico de este tipo, tendríamos quizás que recurrir a las explicaciones y ayuda de algún politólogo, sociólogo, o alguien especializado y experto en los problemas políticos.

Hay varios lugares en la obra de Aristóteles en donde se habla de lo que se requiere para poder diagnosticar<sup>27</sup>, y el ejemplo al que más se recurre es el caso del buen médico, quien, como partícipe del género humano, dispone tanto del arte como del razonamiento. Del recuerdo, que en cierto sentido es la base y el fin de lo que se llama Historia, nace la experiencia, a través de la cual llegan al hombre la ciencia y el arte. Y «para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico. Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular.»<sup>28</sup> Cada problema que se le presenta al ser de razón, y el cual es preciso resolver mediante la deliberación, es un problema singular.

## 1.2. La acción en el contexto de la *Ética*

Antes de proseguir con el análisis de la deliberación, es preciso que nos detengamos un momento a estudiar los diversos modos como Aristóteles emplea el concepto de «acción», puesto que como ya vimos en *E.N. 1112<sup>a</sup>34*, «todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer», y la acción a elegir es fundamental para la obtención del fin que se busca. E igualmente, en *E.N. 1112b31*, dice: «el hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y

---

<sup>27</sup> Por ejemplo, Aristóteles: *Metafísica*, 981<sup>a</sup>5 y ss.

<sup>28</sup> Ver Aristóteles, *Metafísica*: 981a1-981a12. «Nace el arte cuando, de muchas observaciones experimentales, surge una noción universal sobre los casos semejantes. Pues tener la noción de que a Calias, afectado por tal enfermedad, le fue bien tal remedio, y lo mismo a Sócrates y a otros muchos considerados individualmente, es propio de la experiencia; pero saber que fue provechoso a todos los individuos de tal constitución, agrupados en una misma clase y afectados por tal enfermedad, por ejemplo a los flemáticos, a los biliosos o calenturientos, corresponde al arte.»

las acciones se hacen a causa de otras cosas. El objeto de la deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin...» Así que es preciso aclarar, primero, lo que son las acciones y la relación que éstas tienen con la deliberación; y luego, también, lo que son los actos, y los varios modos como la deliberación se sirve de su estipulación para obtener lo buscado, esto es, el fin.

### 1.2.1. Aclaración sobre el doble sentido del ente

Con el fin de especificar sobre la teoría del conocimiento, Aristóteles enunció dos conceptos de un verdadero alcance metafísico: la *dynamis* y la *energeia*.<sup>29</sup> En *Física*, 185<sup>a</sup>13 dice: “Por nuestra parte, damos por supuesto que las cosas que son por naturaleza, o todas o algunas, están en movimiento.” Y, en *Física* 186<sup>a</sup>2, aclara todavía más: “como si no fuera posible que una misma cosa sea una y múltiple sin oposición, pues lo que es uno puede ser uno en potencia o uno en acto.”<sup>30</sup> En *Física* 193<sup>a</sup>31 prosigue: “Así como se llama «arte» lo que es conforme al arte y a lo artificial, así también se llama «naturaleza» lo que es conforme a la naturaleza y a lo natural. Y así como no diríamos de algo que es conforme al arte, o que es arte, si sólo fuera una cama en potencia y no tuviese todavía la forma específica...según la definición.” Así, puesto que el ser puede ser de dos maneras, en potencia o en acto (*entelequia*), se muestra que aquellas cosas que todavía no han sido llevadas a su actualidad, que permanecen en potencia, no gozan todavía de la misma perfección que aquellas que en su actualidad ya han sido llevadas a su fin o están concluidas.<sup>31</sup>

En *Metafísica* 1009<sup>a</sup>35 dice: “Pues, en potencia, es posible que una misma cosa sea simultáneamente los contrarios, pero en entelequia no.”<sup>32</sup> En lo que se refiere a su relación con la deliberación, está lo que dice en *Metafísica* 1047<sup>a</sup>18-1047<sup>b</sup>3: “está claro que la potencia y el acto son cosas diferentes... Cabe, por tanto, que algo pueda existir pero no exista, y que pueda no existir y exista, y lo mismo en las demás

<sup>29</sup> Ricardo Yepes Stork: *La doctrina del acto en Aristóteles*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), Pamplona, 1993, pg. 219.

<sup>30</sup> Aquí se traduce el concepto de *entelequia* por ‘acto’.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibíd.*, pg. 221.

<sup>32</sup> Posteriormente trataremos a fondo sobre el concepto de *Entelequia*.

categorías: que pudiendo andar, no ande, y, pudiendo no andar, ande. La palabra «acto», aplicada a la entelequia, ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos; pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso a las cosas que no existen no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables aunque no existan... En efecto, de las cosas que no existen, algunas existen en potencia; pero no existen, porque no existen en entelequia.” Ahora bien, si aplicamos esto que se ha dicho sobre la división, o mejor, si tomamos el doble sentido del ente y lo relacionamos con la deliberación, podríamos entonces decir que, en una gran medida, la deliberación es una búsqueda que parte de lo que es posible, esto es, de lo que está en potencia o aquello que potencialmente es posible o realizable, e intenta encontrar el/los medio(s) de entre lo que es posible para ella, para llevar aquello que está o que se encuentra en potencia hasta su máxima realización, esto es, a entelequia.

Sin embargo, antes de proseguir es necesario especificar un poco más acerca de la Potencia, y posteriormente aclararemos sobre la acción, sobre los medios, y de la elección que hay que hacer entre ellos. O, para decirlo con Aristóteles, para decidir por el mejor entre todos ellos.

### **1.2.2. Los varios sentidos con que se emplea el término ‘potencia’<sup>33</sup>,**

En *Metafísica* 1046<sup>a</sup>12 dice: “Una es la potencia pasiva, que es, en el paciente mismo, un principio para ser cambiado por efecto de otro o en cuanto que es otro... se llaman potencias de hacer o de padecer simplemente una acción o de hacerla o de padecerla bien... en cierto sentido es una misma la potencia de hacer y la de padecer una acción, pero en otro son distintas. Una, en efecto, está en el paciente (que padece una acción), y la otra, en el agente (que la causa).” De aquí podemos deducir que la potencia puede ser vista de dos maneras distintas: una es la potencia pasiva, y trata de la capacidad que tienen los entes de padecer; la otra, es la potencia activa, y es la capacidad que

---

<sup>33</sup> En griego, *dynamai*, según traduce Lidell & Scott, pg. 212, es un concepto que indica la capacidad para, ser capaz de algo, tener la fuerza para hacer algo.

tienen los entes de producir un movimiento, esto es, un cambio.<sup>34</sup> En *Metafísica* 1046<sup>a</sup>36 y ss., Aristóteles ofrece una distinción más, pues aclara que una cosa es la potencia con respecto a las cosas inanimadas y otra con las animadas y el alma. En cuanto al alma se refiere, e.g. con los seres dotados de la facultad de razonar, indica que “de entre las potencias, unas serán irracionales y otras racionales.” Y entre las potencias, además, sitúa a las artes y las ciencias productivas, “puesto que son principios productores de cambio que radican en otro o en cuanto es otro... y las racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor solo puede calentar, mientras que la medicina puede dañar o curar.” Y este ejemplo que da Aristóteles aclara bastante bien lo fundamental de la deliberación, puesto que un médico es responsable de sus acciones deliberadas, e.g. la administración de una medicina a un enfermo, que bien lo puede curar o dañar. Por un lado, produce un cambio como resultado de su acción, y este cambio produce un paso de un estado a otro, de la enfermedad a la salud, lo cual implica un movimiento y una acción; y por el otro, por el lado de la ética, el médico es moralmente responsable de ese resultado que es producto de su acción, lo cual está corroborado o fundamentado por sus conocimientos previos, e.g. su experiencia.

Fundamental para comprender lo que se había tratado anteriormente en **1.1.6.** es lo que aclara Aristóteles en *Metafísica* 1048<sup>a</sup> y ss.:

*“Y, puesto que lo «potente» tiene potencia para algo y en algún tiempo y de algún modo, con todas las demás determinaciones que necesariamente entran en la definición, y unas cosas pueden mover racionalmente y sus potencias son racionales...”*

Y agrega en *Metafísica* 1048<sup>a</sup>10:

*“Por tanto, necesariamente habrá otra cosa que sea la que decida; por ejemplo, el deseo o la elección previa. En efecto, el que principalmente desee de los dos contrarios, ése hará cuando se encuentre en las condiciones propicias a su potencia y*

---

<sup>34</sup> Cfr. Ricardo Yepes Stork: *op. cit.* Pg. 236 y ss.

*se aproxime al paciente; de suerte que todo lo racionalmente potente, cuando desee aquello para lo que tiene potencia y en la medida en que la tiene, necesariamente lo hará; y la tiene cuando el paciente está presente y dispuesto de un modo determinado; y, si no, no podrá obrar.”*

Sobre la elección, los deseos, y especialmente, las *condiciones propicias*, hablaremos posteriormente, ya que, para que la deliberación sea posible, esto es, para que la obtención del fin buscado sea posible, es necesario primero que haya una correlación entre los varios factores pertenecientes a la situación, al carácter del agente y a su disposición, cosas éstas de las que todavía no hemos hablado.

En *Sobre la Interpretación*, 23a6<sup>35</sup> aclara:

*“(...) por otro lado, algunas potencias son homónimas: en efecto, lo posible no se dice de manera simple, sino, por una parte, que es verdadero porque es efectivamente (*energeíai*), v.g.: capaz de caminar porque camina y, en general, que es posible que sea porque ya es efectivamente lo que se dice que es posible que sea y, por otra parte, porque acaso sería efectivo, v.g.: capaz de caminar porque acaso caminaría. Y esta última es propia sólo de las cosas mudables...”*

Estas citas ayudan bastante a comprender esa distinción de lo que son las cosas en potencia (*dynamis*), y lo que son en acto (*energeia*). De nuevo, el criterio lingüístico es una herramienta fundamental de la que Aristóteles se sirve para demostrar las diferencias que tiene en mente, esto es, respecto a la transitividad del verbo (mientras camina, dibuja, construye, etc., contra: ha caminado, ha dibujado, ha construido, etc., contra: dibujará, caminará, construirá, etc.) Esta distinción lingüística le ayudará a Aristóteles a diferenciar las categorías, por ejemplo, de lugar, de situación, de tiempo, etc. Pero posteriormente veremos con más precisión el uso aristotélico del lenguaje para diferenciar y construir conceptos. Para comprender con exactitud cuál es el sentido de la relación de lo que está en acto con lo que está en potencia, y para mostrar

---

<sup>35</sup> Aristóteles: *Sobre la Interpretación*, en *Tratados de Lógica II*, Editorial Gredos, S.A., 1995, pg. 75-76.

que, mediante la sustitución de términos, Aristóteles puede mostrar las características esenciales de lo que está diciendo, miremos el siguiente texto (*Metafísica* 1049b4-28), en el que el Filósofo emplea el término de *tiempo* en vez de *movimiento*, para mostrar el lugar en que sitúa a la *potencia* con relación tanto al *movimiento* como al *acto*:

“Puesto que hemos determinado en cuántos sentidos se dice «anterior», está claro que el acto es anterior a la potencia. Y me refiero no solo a la potencia determinada que llamamos principio de cambio que está en otro o en el mismo en cuanto otro, sino, en general, a todo principio de movimiento o de quietud. La naturaleza, en efecto, se genera en el sujeto mismo; pues está en el mismo género que la potencia; es, en efecto, un principio de movimiento, pero no en otro, sino en el sujeto mismo en cuanto que es el mismo. A todos estos tipos de potencia es anterior el acto conceptualmente y substancialmente; pero, temporalmente, en cierto sentido sí y en cierto sentido no. Que es anterior en cuanto al concepto es evidente (pues por ser posible que llegue a estar en acto es por lo que está en potencia lo que primeramente está en potencia; por ejemplo, digo que está en potencia para edificar lo que puede edificar, y en potencia para ver lo que puede ver, y en potencia para ser visto, lo que puede ser visto. Y esto mismo se aplica en las demás cosas, de suerte que el concepto y el conocimiento del acto serán necesariamente anteriores al conocimiento de la potencia). Pero, en cuanto al tiempo, es anterior así: lo que, siendo en acto, es específicamente idéntico, es anterior, pero numéricamente no. Y digo esto porque la materia, la semilla y lo que puede ver, que en potencia son un hombre, trigo y algo que ve, pero en acto aún no, son temporalmente anteriores a este hombre ya existente en acto, al trigo y a lo que ve; pero temporalmente anteriores a aquellas potencias son otras cosas existentes en acto, de las cuales se generaron aquellas; pues siempre, desde lo existente en potencia, es generado lo existente en acto por obra de algo existente en acto...”

Por lo que se puede ver, uno de los sentidos del término ‘anterior’, cuando se habla del movimiento, y quizás el que más determinación impone, es aquel que establece, en consideración a lo que transcurre en los lapsos del tiempo, aquello que está situado con anterioridad a aquello que le sigue. En primera instancia, hay que considerar por separado dos conceptos que se contraponen, y estos son ‘acto’ y ‘potencia’. En cuanto a lo que está en potencia, la primera referencia que Aristóteles indica es aquella en la

que se determinan las cosas en relación al tiempo, esto es, en sentido estrictamente cronológico, aquello que antecede por suceder con anterioridad en el tiempo, y no solo visto desde su manera externa, o desde el punto de vista de aquel que observa, sino desde el punto de vista del principio que lo origina, el principio desde el cual se produce y se da comienzo a la acción, para llevar al acto.

Ahora bien, Aristóteles hace otra distinción, y es que lo que está en potencia, en este sentido, esto es, desde lo que se mira tomando en consideración el origen o el principio del movimiento, ya sea en otro o en el agente mismo en cuanto otro, lo que está en potencia antecede cronológicamente y conceptualmente al acto. Aquello que está en potencia es lo que todavía no es, pero *puede* ciertamente llegar a serlo. Poder ser, sin serlo todavía, pero teniendo en sí la capacidad para serlo, es aquello que se dice que está, con anterioridad al acto, esto es, a la plenitud concreta llevada a cabo, lo que está en potencia.

Otra cosa, empero, es lo que se dice desde el conocimiento que tengamos de las cosas. En este sentido, el concepto y el conocimiento del acto son, cronológicamente hablando, anteriores al conocimiento de lo que está en potencia, y con esto vemos claramente parte de la metodología investigativa de Aristóteles, que dice que para llegar al conocimiento toca empezar desde lo que es primero y más fácil de conocer para nosotros como hombres, pero que es segundo y más difícil por naturaleza.

Y de nuevo recalca Aristóteles en el punto cronológico, esto es, dentro del marco conceptual del Tiempo, lo que está en potencia antecede siempre a lo que está en acto, ya que de lo que no es siquiera posible que sea no podría en absoluto llegar a ser. Así, puesto que llegó a ser, y está en acto, primero tuvo que ser posible que pudiera llegar a ser, esto es, que primero estuviera, desde el punto de vista de la materia, en potencia, para que lo que se sigue pudiera haber acontecido. Y, así, “*desde lo existente en potencia, es generado lo existente en acto por obra de algo existente en acto*”, esto es, desde algo externo al agente, o desde el agente mismo en cuanto otro.

### 1.2.3. Especificación sobre la complejidad del concepto de ‘movimiento’

Aparentemente, el lugar elegido por Aristóteles para estudiar y definir el concepto de movimiento (*kinesis*) -con miras a una feliz resolución del problema planteado por los pensadores que le precedieron, esto es, el intento por decidir y explicar al respecto de qué pueda ser un movimiento en cuanto tal, cosa que antes de Aristóteles solo había encontrado contradicción- se encuentra en sus libros de *Física* y *Metafísica*. Ahora bien, puesto que la ‘acción’ hace parte integrante del movimiento (ya que no puede haber una acción sin que haya movimiento), esto forma también parte del problema que a nosotros nos interesa explicar para la posterior comprensión de lo que es la deliberación. Así, es necesario especificar lo que son los movimientos. Y, en efecto, puede decirse que el lugar en donde Aristóteles trató de la teoría del movimiento en general fue en los libros III y IV de la *Física*. Allí está el problema bastante bien expuesto. Claro que se podría decir que en los libros *De Anima*, en el libro titulado *Movimiento de los Animales*, y en especial en varios de los capítulos en los libros de *Metafísica*, pero en particular, para lo que nos concierne, en los libros de *Ética*, trató Aristóteles del movimiento, es cierto, pero en ellos se atiende a la relación de lo que es el movimiento con las actividades de los animales, incluyendo, por supuesto, los dotados de inteligencia, esto es, aquellos que o bien razonan o bien pueden razonar<sup>36</sup>. Por esta razón, primero estudiaremos lo que es la acción en cuanto tal, y luego pasaremos a estudiar su relación con la deliberación, esto es, a su relación con los seres que razonan.

Así pues, dado que en los libros de *Ética* Aristóteles da por sentado que el problema o la aclaración de lo que es una acción quedó ya resuelto en otra parte, e.g. en los libros

---

<sup>36</sup> Henry S. Richardson: *Desire and the Good in De Anima*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, Edited by Martha S. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty, Clarendon Press, Oxford, 2003, pg. 382, nota 3: “For reasons to prefer marking the contrast between humans and other animals by ‘reasoning’ and ‘non-reasoning’, rather than the more traditional ‘rational’ and ‘non-rational’, see Labarrière (1984), 17-49. Reason involves both deliberation and reason-giving.”

de *Física*, *Metafísica* y demás<sup>37</sup>, en la *Ética* no da mayores detalles que ayuden a precisar lo que se entiende por una ‘acción’ en cuanto tal.<sup>38</sup>

En la *Ética Eudemia*, 1222b30 y ss., dice: «...el hombre es principio de un movimiento, pues la acción es movimiento...; el principio es causa de las cosas que existen o que vienen a existir gracias a él...» Sin embargo, el lugar en donde mejor se trata de esto es en la *Física*, en libro III, Parte primera A.<sup>39</sup>

Para comenzar, Aristóteles indica allí que la naturaleza es un principio del movimiento y del cambio, y que sin la comprensión de lo que son los movimientos y los cambios estaríamos incapacitados para comprender lo que es la naturaleza, e indica que no hay movimiento por fuera de las cosas.<sup>40</sup> Ahora bien, puesto que no hay movimiento por fuera de las cosas, dado que “lo que cambia siempre cambia o sustancialmente o cualitativamente o localmente,”<sup>41</sup> es comprensible que, en cuanto a lo que la deliberación se propone, es *producir* o *generar* un cambio en alguna cosa, ya sea sustancialmente hablando, o cualitativamente o localmente.

En 201a9 dice:

*“Las especies del movimiento y del cambio son tantas como las del ser”*

Y en 201a10:

*“Y puesto que distinguimos en cada género lo actual y lo potencial, el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto tal.”*

---

<sup>37</sup> Para ver el desarrollo sucesivo del concepto de ‘acto’ y ‘acción’ en el CA de Aristóteles, ver Yepes Stork: *op. cit.*, Capítulo III, *El Nacimiento y La Cronología de la Doctrina de la Energeia*, pg. 151 y ss.

<sup>38</sup> Cfr. Francisco Bravo: *op. cit.*, págs. 18 y ss.

<sup>39</sup> Aristóteles: *Física*, Editorial Gredos, 1995. págs. 176 y ss.

<sup>40</sup> Fis. 200b33 y ss. Anteriormente había aclarado que las cosas son un «esto» o una cantidad o una cualidad, y de la misma manera en las otras categorías de lo que es. Unas líneas atrás había aclarado que, de las cosas, algunas son sólo en acto, otras en potencia y en acto.

<sup>41</sup> Fis. 200b34.

Entonces, hay varias especies de movimiento, que son tantas como las del ser. Las observaciones que Aristóteles hace para aclarar y definir las diferencias son estrictamente gramaticales, o, mejor dicho, las explicaciones que ofrece las hace siguiendo un criterio lingüístico<sup>42</sup>. Por ejemplo, cuando dice “la actualidad de lo alterable en tanto que alterable es la alteración, la de lo susceptible de aumento y la de su contrario, lo susceptible de disminución – no hay nombre común para ambos –, es el aumento y la disminución; la de lo generable y lo destructible es la generación y la destrucción; la de lo desplazable es el desplazamiento... El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movable.”<sup>43</sup> Así, podemos decir que, según lo que se ha establecido acerca del movimiento, aquello que está en potencia pero todavía no ha sido llevado a cabo ha de ser anterior (*pro odou*) al acto. Sin embargo, el acto es anterior a la potencia cuando se le ve desde aquello que, estando o siendo ya acto, lleva mediante el movimiento, como agente o causa, a aquello que está en potencia a acto.

En *Met. Libro IX*, 8. dice:

*“está claro que el acto es anterior a la potencia. Y me refiero no sólo a la potencia determinada, que llamamos principio de cambio en otro o en el mismo en cuanto otro, sino, en general, a todo principio de movimiento o de quietud... Que es anterior en cuanto al concepto es evidente (pues por ser posible que llegue a estar en acto es por lo que está en potencia lo que primariamente está en potencia; por ejemplo, digo que está en potencia para edificar lo que puede edificar, y en potencia para ver lo que puede ver... Y esto mismo se aplica a las demás cosas, de suerte que el concepto y el conocimiento del acto serán necesariamente anteriores al conocimiento en potencia). Pero en cuanto al tiempo, es anterior así: lo que siendo en acto, es específicamente idéntico, es anterior, pero numéricamente no...”*

---

<sup>42</sup> Francisco Bravo: *op. cit.*, pág. 25.

<sup>43</sup> Fis. 201a12-30.

Según esto, es necesario hacer la distinción de que, dentro de un marco temporal, en el que las cosas tienen, según el movimiento, un principio y un fin, aquello que está en potencia antecede al acto, ya que sólo se llega al acto partiendo de la potencialidad que posibilita, tanto por constitución como por condición, su real actualización. Las cosas que están en potencia adquieren su realización una vez son llevadas a acto.<sup>44</sup> A partir de *Fís. 201b28*, aclara, primero, que el movimiento es indefinido, ya que no se puede tomar la definición en sentido absoluto: no es ni sólo una potencialidad, ni sólo una actualidad de las cosas. Así mismo, el movimiento puede ser considerado, pero de manera incompleta, como un cierto acto: porque lo potencial tiene una actualidad, que es el movimiento mientras está sucediendo. Así, como se resume de lo dicho en *Fís. 201a10 y ss.*, el movimiento es, en cierto sentido, una actualidad. Posteriormente lo dice así: “es manifiesto que el movimiento está en lo movable; pues el movimiento es la actualidad de lo movable por la actuación de lo que tiene capacidad para mover; y la actualidad de lo que tiene capacidad de mover no es distinta de la actualidad de lo movable, pues el movimiento tiene que ser la actualidad de ambos...”<sup>45</sup> Así que hay movimiento sólo cuando hay una potencialidad, y ésta está siendo actualizada, como ya vimos anteriormente en *Met. 1048 y ss.*, por algo que está ya en acto, o el agente moviente.

#### **1.2.4. La acción y los actos con relación al movimiento**

Aristóteles le dio al término ‘acción’ (*enérgeia*) varios sentidos, o mejor dicho, ofreció varias explicaciones que hacen difícil ubicar o determinar un sentido exacto del término. En este trabajo importa esencialmente la distinción que se refiere a los asuntos prácticos, lo que cae bajo el término de (*práxis*)<sup>46</sup>. Esto es, nos interesa en particular el sentido de ‘acción’ dentro del contexto de las cosas o actividades humanas. Sin embargo, antes de proceder a aclarar el aspecto práctico del término, hay

---

<sup>44</sup> Cfr. Yepes Stork: *op. cit.*, págs. 242-246. Sin embargo, Cfr. con *Met.* Libro 9, 1049b4-28.

<sup>45</sup> Aristóteles: *Física*, 202a13-16.

<sup>46</sup> A nosotros nos interesa tan sólo el sentido de Praxis, o el movimiento o habilidad dentro del contexto de lo práctico, ya que, como se ha dicho, la deliberación se desenvuelve en el este contexto.

que señalar las varias maneras en que se emplea el término «*energeia*», hasta que finalmente lleguemos al término «*praxis*».

Según pudimos ver, en el Libro IX de *Metafísica*, Aristóteles explicó que la acción no era un movimiento (*kinesis*) sino una actividad (*energeia*). Sin embargo, como también pudimos señalar, en la *Ética a Eudemo*, Aristóteles dijo que la acción era un movimiento (*kinesis*).<sup>47</sup> Así, es necesario especificar las diferencias y el ámbito de aplicación del término, para así distinguir cuándo es de tal manera, y cuándo de tal otra.

Para poder determinar la exactitud del término podemos ver que, en *Fis.* 201a27, dice que: “el movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movable.”<sup>48</sup> Así, para resolver esto, de nuevo, como ya hemos mostrado lo que son, por un lado, el ‘movimiento’, y por el otro, la ‘potencia’, analicemos ahora lo que quiere decir ‘*praxis*’.

Como ya vimos, hay una clase de potencia que llamamos pasiva, que es el principio o capacidad para ser cambiado o alterado por el efecto de otro en cuanto que otro, y a grandes rasgos podemos decir que está basado en la posibilidad de cambio. Ahora bien, este cambio es posible porque se puede llevar a cabo, esto es, puede haber una actualización por medio de la cual sucede el cambio, y a esta actualización, como cambio, mientras que se da el cambio, lo hemos denominado como movimiento: la potencia es el principio del movimiento en otro, o en cuanto otro. Ahora bien, hay que ver lo que es la potencia activa, pues ella nos llevará a lo que son las acciones, y por ende al objeto que estamos buscando: decidir lo que es la naturaleza de la deliberación.

---

<sup>47</sup> Cfr. Francisco Bravo: *op. cit.*, págs. 21-23; Yepes Stork: *op. cit.*, págs. 227 y ss.

<sup>48</sup> El ejemplo que aquí pone Aristóteles es el de la relación del bronce como materia y la estatua que se hace con esa materia. Antes de ser estatua, el bronce es estatua en potencia. El movimiento por el que el bronce en cuanto tal pasa a ser bronce-estatua no es la actualidad del bronce en cuanto bronce, sino sólo en cuanto potencia. La diferencia es que una cosa se toma en sentido absoluto o según el concepto (definición).

En *Met.* 1046a16 y ss., Aristóteles aclara lo siguiente: “En todas estas definiciones<sup>49</sup> está contenido el concepto de la potencia primera. Así mismo, éstas se llaman potencias de hacer o padecer simplemente una acción o de hacerla o padecerla bien.” Esto es, hay un agente, que causa, y un paciente, que padece. Ahora bien, como también vimos, en *Met.* 1048b18-36, Aristóteles dice que hay acciones que tienen un límite (externo), y entre éstas ninguna es un fin, puesto que todas están subordinadas al fin, y por ende no son una acción perfecta, ya que perfecta es aquella en que se da el fin (interno, o inmanente). Aquí Aristóteles emplea los sentidos verbales (de tiempo) para hacer la distinción que diferencia entre una cosa y otra, o, más particularmente, hace la separación entre una acción que ya está concluida y una acción que aún está en proceso: la diferencia radica en que lo que está en pretérito es muy distinto de lo que está en presente, y lo que está sucediendo de lo que ya ha sucedido. Por ejemplo, dice que simultáneamente uno puede ver y haber visto. O pensar y haber pensado. Sin embargo, explica que no se puede aprender al tiempo que se ha aprendido, ni tampoco se puede decir a un mismo tiempo que se cura y que está curado. Así que, entre los procesos, algunos pueden ser llamados movimientos, y los otros son llamados actos; y además agrega que todo movimiento en sí mismo es imperfecto, como por ejemplo el adelgazamiento, el aprender, el caminar... Y, puesto que uno no puede simultáneamente caminar y al mismo tiempo haber llegado, ni tampoco edificar y haber terminado de edificar o edificado, sin embargo sí se puede decir que haber visto y ver, o pensar y haber pensado, puedan decirse a un tiempo, puesto que el fin se da en la acción. A esto último le llama «acto», y a lo anterior, «movimiento».<sup>50</sup>

### 1.2.5. La acción como energéia: distinción entre télos y érgon

Como ya hemos visto, hay acciones que se determinan por su sentido impropio, puesto que tienen un fin que les es externo, y hay acciones que se determinan por su sentido

---

<sup>49</sup> Cfr. Aristóteles, *Met.* Libro V, 12. : “Se llama potencia el principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto que otro... Además, se llama potencia la de terminar una cosa bien o según designio... También lo que tiene un principio de movimiento o de cambio en otro, o en sí mismo en cuanto otro... También se dice potente, porque pueden llegar o no llegar a ser...”

<sup>50</sup> Cfr. Aristóteles, *Met.* Lib. 9, 1049b21-35.

propio, ya que poseen un fin que les es inmanente o interno. En *Met.* IX, 6, 1048b23, dice Aristóteles: “Acción es aquella en que se da el fin” y luego especifica, unas líneas más adelante: “de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos, y otros, actos.” Así, a partir de aquí, y para lo que nos interesa, nos referiremos a Acción (*energía*) cuando el fin se da en ella, y al proceso como al “tránsito de la potencia al acto (... ya que) la acción comporta las tres categorías que, según *Física* V 4 (227b21-228a2), comporta todo movimiento, a saber, un sujeto, un lugar y un tiempo”,<sup>51</sup> los cuales son los determinantes que indican el contexto para la posibilidad de los movimientos: un sujeto, o algo que se mueve o que es el principio del movimiento; un lugar, ya que movimiento es tránsito, el cual requiere del espacio para poder suceder; y un tiempo, para indicar el principio y el fin de tal movimiento.

A su vez, las acciones pueden ser clasificadas según su propósito: están las acciones con *péras*, o un límite externo que las condiciona, y aquellas con un *télos*, o meta inmanente. Ahora bien, todas las acciones o movimientos tienen una razón de ser, o, para decirlo con Aristóteles, todas las acciones persiguen un fin. Así, *érgon*<sup>52</sup> es en cierto sentido el resultado de la potencia activa, o del hacer, lo cual implica tanto la acción, el proceso, y lo obtenido o resultado. Todas las actividades y movimientos tienen un *érgon*, pero cuando el fin (*télos*) está implícito en la actividad, entonces la actividad es una *energía*; cuando el fin (*péras*) no está implícito, esto es, le es externo, entonces la actividad será *kínesis*.<sup>53</sup>

### 1.2.6. La acción (energía) como praxis

Finalmente, después de lo visto, podemos entrar directamente a la *Ética Nicomaquea*, puesto que es allí en donde resalta especialmente la aclaración de la energía como

---

<sup>51</sup> Francisco Bravo: *op. cit.* pág. 32.

<sup>52</sup> Érgon, según Lidell & Scott, en el cuarto punto de la primera definición, que es la que nos interesa, érgon es *a deed, an action*; en la tercera definición, es: *that which is wrought, a work... the result of a work*.

<sup>53</sup> Cfr. Francisco Bravo: *op. cit.*, págs 21-31; Ricardo Yepes Stork: *op. cit.*, págs. 347-354.

praxis.<sup>54</sup> En el primer capítulo del Libro primero de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles, hablando ya de las actividades humanas, vuelve a recordar que todas ellas tienen un fin, ya sea que se trate del arte, ya sea de una investigación: todas las actividades humanas se proponen algo, o son hechas con un propósito en mente. El fin al que se dirigen le llama un bien, que es aquello hacia lo que, por su naturaleza, tienden. Ahora, clasificar los fines de las acciones humanas como bienes es, de entrada, relacionarlas y enmarcarlas dentro del ámbito de la moralidad. Sobre la moralidad hablaremos en el siguiente capítulo, aunque baste de momento señalar cuál es el ámbito de las acciones humanas. Ahora bien, Aristóteles señala que una cosa son las actividades y otra son las obras aparte de las actividades<sup>55</sup>, y cuando sucede que hay fines aparte de las actividades, señala que las obras son, en tal caso, naturalmente preferibles a las actividades. A esto hay que aplicar lo que acabamos de ver con el *télos*, el *péras*, y *érgon*. Todas las actividades tienen un *érgon* (lo que se proponen), otras son *péras*, que buscan producir u obtener algo, y las otras tienen un *télos*, cuyo fin está ya contenido en la actividad misma.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> El tema de la acción es bastante complejo en Aristóteles, y como se ha visto, está tratado en muchas partes del Corpus. En cuanto al tratamiento de la *energía* como *praxis*, y mi aclaración de que aquí resalta, es en cuanto a la relación que tendrá con la deliberación.

<sup>55</sup> Cfr. *Ética Nicomaquea*, ed. cit., 1094a1-7.

<sup>56</sup> Cfr. Ricardo Yepes Stork: *op. cit.*, págs. 333-344.

## 2. EL ZOON POLITIKÓN COMO ANIMAL RACIONAL

“Ahora, que el hombre es más un animal político que lo que lo son las abejas o cualquier otro de los animales gregarios es evidente. La naturaleza, como nosotros con frecuencia solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene el don del habla. Y mientras que la sola voz no es sino apenas una indicación del placer o el dolor, y así se la encuentra en muchos animales... el poder del lenguaje tiene la función de determinar lo expediente de lo que no lo es, y así, de modo semejante, lo justo de lo injusto. Y es una característica del hombre que sólo él tiene un sentido de lo que es bueno o malo, o justo o injusto, y de manera similar ...”<sup>57</sup>

En el capítulo anterior pudimos estudiar, en sus rasgos generales, ciertos criterios esenciales para la comprensión de la deliberación, como lo es la explicación de la teoría del movimiento, la distinción entre lo que está en potencia de lo que está en acto, lo que son las actividades y los procesos. En efecto, comprender en qué consiste el movimiento, y de qué manera hay que entender lo que está sujeto al movimiento, es fundamental para la comprensión de la deliberación, ya que la noción de movimiento está implícita en el ser natural del hombre y sus acciones, y lo que la deliberación pretende es elegir cuál es la mejor acción por la que se ha de optar. Además, hubo también que explicar que parte esencial de la definición de movimiento era la noción de cambio, porque todo movimiento, por sí mismo, implica la noción de cambio, y en qué sentido se dice que la acción es un movimiento.

---

<sup>57</sup> Aristotle: *The Complete Works of Aristotle, Vol. II, Politics, 1253a7-18*, pg. 1998, Princeton University Press, 1995.

Ahora bien, puesto que ya le dedicamos bastante a la explicación de lo que son los movimientos, a las clases que hay de movimiento, lo mismo que explicamos la noción de «potencia», de «acto» y de «acción», que establecen el marco general en el que se delibera, en el presente capítulo voy a mostrar aquello que es condición *sine qua non* para la posibilidad de deliberación.

Para comprender la deliberación<sup>58</sup>, hay que explicar no sólo quién puede en efecto deliberar o llevar a cabo una deliberación, sino también hay que mostrar todos los rasgos que es necesario tener y las condiciones a que está sujeto aquel que delibera para poder, en efecto, en un momento dado, deliberar. Algunas de las condiciones le son innatas, como los rasgos del carácter y la capacidad mental; otras son adquiridas, como la educación y las costumbres, lo mismo que hay otras que pueden ser, como resultado del esfuerzo y la aplicación, perfeccionadas, como sucede con las artes.

Como ya hemos podido ver en lo que precede, lo que se busca en el campo de la ética es la «acción excelente», o *eudaimonía*, a la que algunos también llaman «felicidad excelente<sup>59</sup>». Al respecto de este fin, o *eudaimonía*, tema central en la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles dice que hay un bien al que se busca por sí mismo, por sobre todas las cosas, el cual es el más perfecto, ya que nunca se lo elige como un medio para llegar a otra cosa, sino que es, en sí mismo, la obtención del mismo fin que se busca. Éste es la felicidad<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Recordemos que la deliberación se propone algo que le es posible, que todavía no es, pero que puede ser, mediante y como resultado de su actividad, obtenido.

<sup>59</sup> La felicidad es un término demasiado ambiguo, que luego será tratado con más profundidad.

<sup>60</sup> Cfr. Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, Libro I, cap. 7, 1097a30-1097b1.

## 2.1.El hombre: un ser, por excelencia, racional

Aristóteles, a lo largo del libro titulado *De Anima*, trató a fondo de los seres que existen, y los clasificó de la siguiente manera: por ser cuerpos naturales, o cuerpos vivientes, o cuerpos que sienten, o como animales racionales<sup>61</sup>. Ahora bien, puesto que la clasificación que hace Aristóteles es ascendente, y nuestro propósito es buscar la naturaleza de algo que solo los hombres pueden hacer, ya que sólo éstos están dotados de inteligencia, tenemos que decir que el hombre es tanto un animal que siente como un animal que puede razonar, y por lo tanto hay que explicar un poco sobre la naturaleza del alma del hombre.

Sin embargo, aquí no nos vamos a atener exclusivamente a lo dicho en el tratado *De Anima*, sino que nos vamos a mantener, dentro de lo posible, en las exposiciones que hay en la *Ética Nicomaquea*. Así, en la *E.N.* libro I, cap. 2, 1049<sup>a</sup>18 y ss., Aristóteles delimita el terreno que va a tratar, y éste es el de la acción. Pero la acción está determinada por el fin que se persigue. Esto es, que “en el terreno de la acción, actúan solo la causa eficiente y final.<sup>62</sup>” Ahora bien, si la acción está determinada por el fin que se persigue, hay que estudiar al ser que decide la acción que se va a acometer. Por lo tanto, antes de proseguir, sin embargo, hay que decir que respecto a los fines que se buscan por medio de las acciones deliberadas, el tema fundamental de la *Ética Nicomaquea* se centra alrededor de las acciones que hacen los hombres, y las inscribe en el orden de la moral. Esto es, las acciones se clasifican según aquellas que son

---

<sup>61</sup> Kahn, Charles H.: *Aristotle on Thinking*, pg. 359, in *Essays on Aristotle's De Anima*, edited by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty, Oxford University Press, 2003

<sup>62</sup> Bonet, Julio Pallí, nota num. 121 a la *Ética Nicomaquea*.

buenas, aquellas que son malas, las intermedias, y así sucesivamente, distinguiendo sus diferencias según grados. Esto lo veremos después. De momento, baste decir que Aristóteles intenta justificar con explicaciones las debidas razones por las que las acciones son hechas, ya que las acciones se hacen con la vista puesta en algún fin. Y esta es la razón por la que hay de definir lo que es el alma (*psyché*) de quienes acometen las acciones.

Por ende, puesto que fines hay muchos, y los hay que son buenos y los hay que son mejores, es preciso decir que el mejor de todos es aquel que se busca por sí mismo, ya que aparte de él nada hay, y este fin, dicho de una manera algo vaga e imprecisa, pero determinante en todo caso, es lo bueno y lo mejor. Ahora bien, aunque Aristóteles señala que los bienes están determinados como tales por la ciencia política, y no obstante que señale que la Ética sea en cierto sentido una disciplina política, lo que a nosotros interesa son los ciudadanos capacitados para tomar decisiones, para elegir, deliberar y decidir. Y, por tal razón, hay que estudiar lo que dice al respecto del alma del hombre.

En *De Motu Animalium*, hablando de los movimientos, Aristóteles dice que si el alma se mueve o no, si es movida, cómo es movida, fue discutido en el tratado *De Anima*. Sin embargo, se detiene para decir que, puesto que las cosas sin vida son movidas por algo externo a ellas mismas, lo que interesa es explicar cómo el alma mueve al cuerpo, y cuál es el origen de este movimiento en los animales, ya que las criaturas vivientes, si se excluye el movimiento del universo, e.g. la naturaleza, son las responsables del

movimiento de todo lo que se mueve. Dice, además, sobre los animales que imparten movimiento, que cuando son movidos y mueven, lo es siempre porque buscan algo que se proponen, y este 'algo', a su vez, es el límite del movimiento efectuado por ellos: es aquello en vista de lo cual la cosa se hace. Y lo que mueve al animal es la razón, la imaginación (fantasía), la elección, el deseo y el apetito, todos los cuales pueden reducirse a pensamiento y apetito. Aclara, además, que todo esto lo es, siempre y cuando caiga dentro del orden de lo que es posible que sea hecho por ellos.<sup>63</sup> Así, con esta reducción, tenemos que el pensamiento, en cuanto a lo que es preciso que tenga que tener para que sea posible como pensamiento, consiste en una mezcla de razón, imaginación, elección y deseo. Por otro lado, está lo que es el apetito.

Así, Aristóteles, al mostrar que aquello que mueve a los animales (incluyendo los que pueden razonar) es la búsqueda de algo que es de algún modo posible para ellos, esto es, en cuanto a lo que pueden obtener o lograr, establece un puente que nos permite hacer una relación que identifica los propósitos que mueven a los animales con los propósitos que mueven o inician un proceso deliberativo: esto es, el deseo, ya sea racional o apetitivo, por algo.

### **2.1.1. El bien del hombre: determinante de las virtudes y la felicidad**

---

<sup>63</sup> Cfr. Aristóteles, en *Aristotle's De Motu Animalium*, 700b4-25, trad. de Martha C. Nussbaum, Princeton University Press, 1985. (la traducción es mía) Para indagar más a fondo sobre las funciones de la imaginación en el proceso racional, ver: Frede, Dorothea; *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, págs. 279-295.

Antes de entrar a explicar lo que Aristóteles dice sobre el alma del ser que razona, e.g. hombre, veamos lo que son las virtudes y, en particular, la felicidad, ya que cuando Aristóteles habla del alma, lo hará haciendo referencia al bien, a la virtud, y a la felicidad (*eudaimonia*).

A partir del cap. 4 del libro I de la *E.N.*, Aristóteles dice que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, y dice que éste es 'la felicidad'. Agrega que tanto el vulgo como los cultos están de acuerdo con esto, aunque el problema, como muchos problemas filosóficos, radica en la definición. En efecto, todos usan la misma palabra, pero tienen algo completamente distinto en mente cuando lo dicen, no obstante que ambos estén de acuerdo en que vivir bien y obrar bien sea lo mismo que ser feliz. Y valga decir que éste no es un problema pequeño, porque ¿qué, de hecho, es la felicidad? Aristóteles intentará aclarar un poco el problema.

Primero hace una pequeña distinción: hay hombres que piensan que pueda tal vez ser el placer, o la riqueza, o los honores; hay otros que piensan otras cosas; otros, que unas veces una cosa, otras otra, como, por ejemplo, en la enfermedad, dicen que es la salud; en la pobreza, que la riqueza; cuando cansados, el sueño; cuando con hambre, la comida... Esto nos deja saber que, entre las cosas que hay, y que son posibles, a veces el impedimento está en la carencia de lo que se desea, o necesita. Pero antes de hablar de lo que es la carencia, y el exceso, que es la base de la fórmula que empleará para establecer lo que es la virtud, indica que el principio, antes de empezar a indagar en lo que las cosas puedan ser, primero hay que establecer que, para proceder, hay que

hacerlo según lo que es más fácil para nosotros, y que por lo tanto, “para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres.”<sup>64</sup>

Dice que los principales modos de vida son tres: uno, que es el parecer del vulgo, y que relaciona a la felicidad con el placer, que es la manera más grosera de vivir<sup>65</sup>. La segunda es la política, y la tercera la contemplativa. A nosotros nos interesa la segunda, puesto que la tercera pertenece más al orden de lo teórico que de lo práctico, y en cuanto a la primera, esa por obvias razones se excluye a sí misma. Bien, pues, aquellos que comparan la felicidad con el placer son serviles, y no hay que considerarlos como determinantes al momento de definir la felicidad, aunque tampoco hay que excluir que los placeres juegan un papel fundamental en los criterios que tienen los hombres. Luego están los mejores dotados y activos, quienes consideran que el bien son los honores, y éste es el fin de la vida política, aunque éste es muy frágil, porque depende más de quienes otorgan los honores en detrimento del honrado.<sup>66</sup>

Como ya señalamos antes, en 1.1.5., “el bien que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya

---

<sup>64</sup> Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, libro I, cap. 4, 1095b4-6. Las costumbres son parte fundamental, como base del criterio, al momento de deliberar y decidir.

<sup>65</sup> Aristóteles, E.N. 1095b17

<sup>66</sup> Es interesante, para comprender lo que es eudaimonia, y la relación que tiene con el movimiento y con la actividad, además de los fines, leer el artículo de J. L. Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia*, en *Essays on Aristotle's Ethics*, cap. IV, pg. 18-20, porque, evidentemente, la explicación a los interrogantes del argumento de esa relación planteada allí queda plenamente resuelto en el trabajo de Francisco Bravo, *La Naturaleza de la Acción según Aristóteles*, págs. 21-40.

por otra cosa”<sup>67</sup>, y esto lleva a la *autarquía*, a algo que una vez poseído ya no se desea nada más.

### 2.1.2. La razón: facultad propia del hombre para la obtención de la felicidad

Puesto que, para definir lo que es el bien, hacemos uso de la razón, del intelecto, de la inteligencia, comparando con nuestros atributos los pensamientos de los hombres, tanto los pareceres como las opiniones y los juicios, tenemos que decir qué es aquello que es propio de los hombres solamente, qué los distingue de los animales, con los que los hombres comparten varias facultades, como la nutritiva y la sensitiva. Así, Aristóteles, en *E.N.* 1097b27, pregunta: ¿hay alguna función que sea propia del hombre? Haciendo exclusión del vivir, que comparte con las plantas, de la sensitiva, la nutrición y el crecimiento, que comparte con los animales, llega a la conclusión de que sólo le distingue cierta actividad que es propia de los entes que tienen la facultad de razonar. Para haber llegado a esta conclusión, fue necesario indagar acerca de cuál es el *érgon* que caracteriza a los hombres, y, como ya vimos, *érgon* es lo que hace, partiendo de su actividad, que el ente sea lo que es<sup>68</sup>. “La diferencia esencial entre un ser humano y *un animal* es que el ser humano tiene la facultad de la razón y el complejo entero de sus funciones orgánicas permiten una actividad tanto racional como irracional.”<sup>69</sup> Aristóteles dice (*E.N.* 1098a3 y ss.) que, por una parte, el hombre tiene uso de la razón, y la obedece; por otra, la posee y piensa. Así, lo que más interesa

---

<sup>67</sup> Aristóteles, *E.N.* 1097a31-5

<sup>68</sup> Nagel, Thomas, *Aristotle on Eudaimonia*, pg. 8, in *Essays on Aristotle's Ethics*.

<sup>69</sup> *Ibídem*, pág. 11 (la traducción es mía). En itálicas escribí ‘un animal’ puesto que en la cita, en vez de animal, de acuerdo al ejemplo empleado por el autor para hacer la distinción, estaba la palabra ‘jirafa’.

es el sentido activo, ya que lo principal es que, puesto que la función propia del hombre es una facultad del alma según la razón, y es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, entonces tenemos que de lo que se habla es de una actividad, y si a ésta se le agrega la excelencia, queda entonces la virtud, y, sin virtud, no puede haber entonces ni excelencia ni felicidad.

Así pues, Aristóteles divide los bienes en tres clases: aquellos que son exteriores a nosotros, aquellos del alma (o que radican en ella), y los del cuerpo (o propiedades físicas).<sup>70</sup> Así, puesto que juzga que los del alma son los más importantes, y esto por excelencia, y se estima que las acciones y las actividades anímicas se refieren al alma, cosa que él acepta con naturalidad, agregando además que está también de acuerdo “con esa doctrina que es antigua y aceptada por los filósofos”<sup>71</sup>; a su vez, también expone que su razonamiento no difiere en mucho del de quienes asumen que la felicidad (*eudaimonia*) es, o bien una virtud, o alguna clase de virtud, ya que, si se habla de una actividad, es claro que la actividad de la que se habla, y por la que se inquiriere, es aquella que está conforme a la virtud.<sup>72</sup>

Por otra parte, Aristóteles indica que la Felicidad está íntimamente relacionada con la sensación de lo que es placentero. En efecto, el placer es fundamental, fuera del cual

---

<sup>70</sup> Aristóteles: *E.N.* 1098b13-15

<sup>71</sup> Aristóteles: *E. N.* 1098b15.

<sup>72</sup> Cfr. Aristóteles, *E.N.* 1098b30-35 Hay que recordar que la vida humana se define por medio de las actividades y las acciones, y que los hombres son juzgados y tenidos en cuenta como buenos o como malos, como dignos o como indignos, debido a las acciones acometidas por ellos. Un problema un poco más difícil es que también pueden ser juzgados y tenidos por tales, por buenos o malos, etc., sin necesidad de que actúen, como cuando exponen cuál es su posición con respecto de tal acción, actividad, opinión, etc. Pero, por desgracia, este es ya un problema para ser tratado por quienes investigan la psicología en las obras de Aristóteles, en particular *De Anima*.

ya nada se quiere. Sin embargo, hay que decir que, si bien el placer está entre las cosas que le pertenecen al alma, también es cierto que el placer más elevado, el más importante, es aquel que está en relación con la virtud, con la justicia y con las cosas buenas y nobles. De modo que, al haber placer, no es un placer agregado, como algo que además se busca y se quiere, sino que es inmanente a las acciones mismas y al modo de ser.<sup>73</sup>

### **2.1.3. La razón y el alma: principio para la deliberación**

En la parte anterior fue necesario hablar de la felicidad, no sólo porque precede en cronología el tema del alma, y porque, por lo tanto, lo dicho allí sirve de fundamento para lo que ahora se expondrá, sino porque, para cualquiera que conozca la obra de Aristóteles, es muy difícil encontrar algo dicho en algún lugar y no tener que ir a algún otro a buscar otros datos que lo complementen, dependiendo del contexto y del tema.<sup>74</sup>

Dado el carácter circular y omniabarcante de la Felicidad, cuando se hace referencia al término es, casi podría decirse, con mayúscula, dado que es utilizado en sentido absoluto, fuera de lo cual ya nada se desea. A su vez, se la reconoce no solo como una actividad, sino como “una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta.”<sup>75</sup> Lo que sea la virtud perfecta, eso lo discutiremos después. De momento, hay que decir que el orden en el que se ejecuta la virtud, por sus características eminentemente

---

<sup>73</sup> Cfr. Aristóteles: *E.N.* 1099a1-1099b9; también, cfr. Ackrill, J.L.: *Aristotle on Eudaimonia*, pg. 21-23 op. cit.

<sup>74</sup> Aristóteles: *E.N.* 1102<sup>a</sup>25-30

<sup>75</sup> Aristóteles: *E.N.* 1102a6.

sociales, es la Política, aunque lo que en la Ética interesa a Aristóteles, no importa que ésta esté subordinada a la Política, es la virtud (o virtudes) en su sentido individual, en cuanto a los hombres diferenciados, en singular, por ser éstos los hombres que, dotados de razonamiento, provistos de un carácter e impelidos por deseos, actúan y son, en cierto sentido, principio y causa de la acción.<sup>76</sup>

En cuanto al alma, como ya se mencionó anteriormente, se puede dividir en dos: hay una parte que es racional y otra que es irracional. La parte irracional, por su parte, también se divide a su vez en dos, ya que, por un lado, se dice que pertenece a ella lo que es común y vegetativo, e.g. la causa de la nutrición y el crecimiento, esto es, lo que se encuentra en todos los animales, sin que abarque exclusivamente a los seres dotados de razón: es común y no humana. Por otra parte, está lo que se dice ‘apetitivo’ y ‘desiderativo’, que participan de algún modo de la razón, y la parte del alma que tiene razón es elogiable para todos los hombres que se valen de ella, independientemente de los vicios y las virtudes de éstos, ya que cuando “le hacen caso” a la razón, cuanto a la razón misma se refiere, siempre es elogiable cuando le hace caso, puesto que “le exhorta rectamente a hacer lo que es mejor.” Así, si tenemos que a veces la parte irracional es persuadida por la razón, entonces entendemos que ésta se divide en dos: una que es primordialmente en sí misma, y otra que escucha.<sup>77</sup>

## 2.2 Estructura del alma, o el carácter del hombre

---

<sup>76</sup> Cfr. *Ibidem*, 1102a5-1102b40

<sup>77</sup> Cfr. Aristóteles: *E.N.* cap. 13 del libro I.

Como ya vimos, el alma está dividida en dos, en una parte que es irracional y otra que es racional. La que es irracional, a su vez, se divide en dos, una que es completamente irracional, incapaz de atender algo que no sea ella misma, y hay otra que disfruta de la capacidad de poder atender a la razón y hacerle caso. Explicar cómo sucede esto puede ser complicado, pero lo vamos a intentar. En el capítulo 13 del libro I, decía Aristóteles que la razón es siempre alabada o elogiada, tanto en los hombres que son continentes como incontinentes, y dice Aristóteles que los hombres obedecen las tendencias<sup>78</sup> que tienen, y según estas tendencias<sup>79</sup> es que son llamados continentes o incontinentes.

Pero, al final del capítulo, Aristóteles habla de la virtud, que es parte esencial e integral del hombre en cuanto a la composición general del carácter del hombre, y divide la virtud en dos clases: unas son dianoéticas y las otras son éticas. Y estas últimas son constitutivas y conforman el carácter, pues se dice que las dianoéticas (intelectuales) son la sabiduría, la inteligencia y la prudencia; las éticas son la liberalidad y la moderación. Por su parte, dice Aristóteles, en E.N. 1104b21, que “todo modo de ser del alma tiene una naturaleza que está implicada y emparentada con aquellas cosas por las cuales se hace naturalmente peor o mejor.” Así pues, de todo este conjunto u organización de facultades y atributos constitutivos a la forma de ser

---

<sup>78</sup> Según la Edición de Gredos, en la nota 34 en la pg. 155, Julio Pallí Bonet traduce la palabra *hormé* por «impulso». Leyendo esta traducción, recordé haber leído alguna vez el libro titulado *Enquiridión*, de Epicteto, en edición bilingüe. Por desgracia, no recuerdo la edición, pero sí recuerdo que la traducción de *hormé* en ese libro, que era bilingüe, era «tendencia». El Lidell & Scott la traducen por «impulso», aunque creo que en Aristóteles «tendencia» es un término más feliz.

<sup>79</sup> Pareciera que las tendencias y los impulsos fueran un factor determinante para la comprensión de la constitución del carácter, y que fueran a su vez el criterio por el que los hombres, y las acciones de los hombres, son denominadas, esto es, según las virtudes y los vicios, por excedencia o por defecto.

es de donde se parte, y con lo que se parte, para poder deliberar, ya que deliberar, a su vez, es una forma de razonar, y esto es lo que hace la razón en el alma.

Hay, para resumir, tres cosas que suceden en el alma, y son: pasiones, facultades y modos de ser. Las pasiones son “la apetencia, la ira, el miedo, coraje, envidia alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer y dolor.”<sup>80</sup> Las facultades son “aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones.”<sup>81</sup> Así, del conjunto de estas tres cosas que suceden en el alma es de lo que partimos para llegar a ser lo que buscamos, esto es, seres virtuosos. Y Aristóteles, en *E.N.* 1106a6, dice que las virtudes no se obtienen sin una elección deliberada, esto es, que no se adquieren sin elección. Así pues, ni las pasiones ni las facultades las podemos elegir, sino que son connaturales a nosotros, y por lo tanto no podemos ser llamados virtuosos o viciosos por nuestras pasiones o facultades, aunque sí por nuestro modo de ser, pues nuestro modo de ser puede ser formado o perfeccionado por nosotros, o por quienes nos educan, y es en gran parte responsabilidad nuestra.

Ahora pasaremos a explicar la clasificación de las virtudes y los modos como se diferencian entre ellas.

### **2.2.1. Las Virtudes éticas: un derivado de la costumbre**

---

<sup>80</sup> *E.N.* 1105b22-23

<sup>81</sup> *E.N.* 1105b23-27

Aristóteles dice que, habiendo dos clases de virtud, la dianoética y la ética, la dianoética “se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo. La ética, en cambio, procede de la costumbre.”<sup>82</sup> Mediante esta división es posible, para Aristóteles, establecer sus diferencias, de las cuales concluye que, al proceder las virtudes éticas de la costumbre, entonces no pueden ser del hombre por naturaleza, aunque a su vez, por proceder de las costumbres, es posible para el hombre formarse, adquirirlas y perfeccionarse en ellas.<sup>83</sup> Ahora bien, puesto que no están en nosotros por naturaleza, lo que hay en nosotros, en nuestra naturaleza como hombres, es cierta capacidad para adquirirlas y perfeccionarlas.<sup>84</sup> Sobre el desarrollo de la virtud mediante las acciones, los hombres “empezamos por hacer actos que son virtuosos objetivamente, sin tener, empero, un conocimiento reflexivo de esos actos y sin elegirlos *deliberadamente* como buenos, sino sólo por una disposición habitual.”<sup>85</sup> Por supuesto, la capacidad precede a la actividad: esto es, primero tenemos la capacidad para algo, y luego, con el uso, lo llevamos a cabo.<sup>86</sup> Aristóteles continúa diciendo que en lo que se refiere a las virtudes, como en las artes, hay dos clases de aprendizaje: uno que es teórico y otro que es práctico. Lo que sucede en el orden teórico, como en las ciencias, aunque es muy interesante, es algo que a nosotros aquí no nos interesa discutir, pues no guarda relación con lo que nos hemos propuesto, esto es, con las cosas prácticas. Ahora bien, lo que ocurre en el orden de lo

---

<sup>82</sup> *E.N.* 1103a15-18

<sup>83</sup> Esta división es fundamental, puesto que es lo que, en principio, diferencia a los hombres de los animales, y es que los hombres pueden, por voluntad, con propósito y por ser mejores, aprender y alterar sus modos de ser con el solo fin de querer ser mejores

<sup>84</sup> Cfr. Ross, David: *Aristotle*, pg. 200, op. cit.

<sup>85</sup> Copleston, Frederick: *op. cit.*, pág. 335 (El subrayado es mío).

<sup>86</sup> *Ibidem*, pág. 201.

práctico, por otro lado, eso se aprende con el uso, ejerciendo la actividad. Así como ocurre con los guitarristas, que sin tocar no pueden aprender o hacerse mejores, igual ocurre con los legisladores, que determinan los hábitos a seguir por los ciudadanos, y son a su vez, ellos mismos, el ejemplo a seguir.

Algo fundamental, a saber, es que “las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen toda virtud... pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas.”<sup>87</sup> Además, dice, de la actuación que nosotros tenemos con los demás hombres es que resultamos siendo buenos o malos, y es por nuestra actuación en tales situaciones que somos considerados de una u otra manera. Por ejemplo, en una situación peligrosa, si nos acostumbramos a tener miedo o coraje, nos hacemos valientes o cobardes, y así en las demás situaciones.<sup>88</sup> Así, puesto que nos hacemos justos es mediante el ejercicio de la justicia, y moderados practicando la moderación, hay que decir que no es que hagamos cosas justas porque ya somos justos, ni practicamos la moderación porque seamos moderados, sino que es porque tenemos un cierto conocimiento de lo que ha de ser la justicia y la moderación por lo que podemos intentar siempre hacer esas cosas. Y no es que se las produzca por ellas mismas, como en las artes, que una vez hecho el artículo decimos que ha concluido la actividad, pues con la justicia, la moderación, y en general, con las virtudes, no se termina con el ejercicio de las mismas, o, mejor dicho, no se las puede contemplar de manera aislada y decir que son justas o moderadas, sin tener en cuenta el carácter de quien hace la acción, pues éste ha de tener pleno conocimiento de lo que hace y además ha de hacer

---

<sup>87</sup> E.N. 1103b8-10

<sup>88</sup> Cfr. E.N. 1103b8-25

lo que hace porque elige libremente hacer eso mismo. La disposición de quien hace la acción es fundamental para la comprensión de cuándo se ha hecho algo virtuoso o moderado, porque aquel, como agente, ha de tener pleno conocimiento de lo que hace, y ha de elegir por la acción misma, “con firmeza e inquebrantablemente.”<sup>89</sup>

### **2.2.2. La moderación: el término medio como determinante de la acción**

Puesto que estamos hablando de los diversos modos de ser, los cuales se determinan a partir de la acción, ya que las acciones son la causa de su formación, aquí mostraremos una de las más notables fórmulas ideadas por Aristóteles para determinar lo que son los comportamientos. La fórmula con la cual se pretende medir los comportamientos de los hombres, los cuales se determinan a su vez por medio de las acciones elegidas, es un intento por descubrir y establecer un criterio metódico para poder juzgar lo que éstas son, y la noción del hallazgo de un término medio entre dos extremos hacia los cuales, por temperamento, por formación, por inclinación o por tendencia, los hombres tienden, es una fórmula que, mediante comparaciones, alcanza en un grado notable de progreso para obtener eso que se propone: determinar el grado de moralidad en las acciones de los hombres, siendo el extremo positivo la virtud y el negativo el vicio.

Que las acciones<sup>90</sup> son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser lo dice Aristóteles al principio del segundo capítulo del libro II, lo mismo que éstas han de estar dirigidas por la recta o sana razón. Así, la manera como hay que hacer las

---

<sup>89</sup> *E.N.* 1105a35; cfr. Ross: *op. cit.*, pág. 202.

<sup>90</sup> A partir de este momento, cuando se hable de la acción, es solamente de la acción humana que se está hablando.

acciones es también algo que aquí nos concierne, ya que las acciones, y los modos como hay que hacerlas, es parte de la razón por la que los hombres deliberan. Y lo que se dice sobre las acciones, continúa Aristóteles, va a ser en esquema, en parte porque no hay nada establecido al respecto de las acciones, en parte porque lo que son las acciones, como hemos visto, lo trató en otros tratados, y también porque en la exposición sobre las cuestiones éticas todavía no hay nada rigurosamente establecido.

Así, con las cosas que los hombres hacen, está en la naturaleza de las mismas el que se destruyen por los excesos o los defectos. Mucho de ciertas cosas es nocivo, al igual que lo poco. Por ejemplo, con la comida, con los ejercicios, con la bebida. Con las virtudes sucede de igual manera: “apartándonos de los placeres nos hacemos moderados, y una vez que lo somos, podemos mejor apartarnos de ellos.”<sup>91</sup> Sin embargo, no excluye que, sin importar cuál sea la actividad, ésta va siempre acompañada de un cierto grado de placer.<sup>92</sup>

Teniendo en cuenta la dificultad de hallar el término medio en las pasiones y las acciones, Aristóteles intenta establecer un método que facilite su determinación. Por principio, aconseja el mantenerse alejado de todos los excesos, o de lo más opuesto, ya que esto facilita, así sea por accidente, encontrarse en la mejor situación con respecto a lo que se busca. Ahora bien, puesto que manteniéndonos alejados de los excesos es tan solo el comienzo, sugiere luego tener en mente, o en consideración, aquellas cosas a las que por naturaleza (la de cada quien) estamos más inclinados, cosa que se sabe al

---

<sup>91</sup> *E.N.* 1104b1-4

<sup>92</sup> Cfr. Copleston, Frederick: *op. cit.*, pg. 334.

conocerse el grado de placer o el dolor que produzca el estar en la situación en que se esté, y una vez con este saber, es preciso que nos esforcemos en la dirección contraria, ya que al alejarnos del error nos acercamos al término medio. Ahora bien, como para razonar bien es preciso un juicio imparcial, para así determinar correctamente, propone que nos mantengamos alejados de lo que produce mucho placer, ya que esto nos hace confusos y nos impide juzgar rectamente.<sup>93</sup> Por demás, deja en claro que cada situación es única, y que en último caso el criterio cae en la percepción del que tenga que juzgar en cada caso.

### **2.2.3. La virtud y sus extremos, los vicios**

Hay que tener en cuenta que, aunque lo que se busca es un término medio, no es un punto medio entre dos opuestos en sentido absoluto. Por ejemplo, dice Aristóteles que si bien el comer moderadamente es un intermedio entre la gula y el hambre, el comer moderadamente es relativo con aquel que lleva a cabo la acción. Porque, si es un hombre inmenso, comer tal cantidad puede ser poco, mientras que esa misma cantidad puede ser demasiado para otro, y así en general. Cada vez que se busque lo que se llama ‘el término medio’, hay que tener en cuenta que ese término medio es sólo en relación con quien lleva a cabo una acción.<sup>94</sup> Naturalmente, la cuestión no se resuelve tan fácilmente como si fuera solamente la aplicación de una regla matemática, por substracción, adición o división. Ahora bien, de las obras excelentes no se le puede sumar ni quitar nada. Solo de las virtudes éticas se puede decir esto, de las pasiones y

---

<sup>93</sup> Cfr. el cap. 9 del libro II de *E.N.* Obviamente, Aristóteles no guarda una buena disposición hacia las teorías en que se basa el hedonismo.

<sup>94</sup> Cfr. *E.N.* 1106<sup>a</sup>27-36; también, cfr. Ross: *op.cit.*, pág. 202.

las acciones, ya que es de ellas que se predica el exceso, el defecto y el término medio. Así con las pasiones, como la ira, el apetito o el temor, de los que se puede decir que tienen un más y un menos.<sup>95</sup> Por supuesto, de las pasiones y acciones que son tanto un exceso o un defecto, son censuradas, y el término medio es recipiente del elogio y tenido por correcto.

Así, pues, dice Aristóteles, en E.N. cap. 8 del libro II, que son tres las disposiciones, siendo una, el término medio, la virtud, y las otras dos, los extremos, uno por exceso, el otro por defecto, los vicios, todas las cuales están relacionadas por su oposición, ya que cada una se aleja de la otras y todas entre sí. Da tres ejemplos con los que demuestra cómo están relacionados a manera de tríada: uno, el caso del valiente, que parece temerario cuando se le compara con el cobarde, y cobarde, cuando se le compara con el temerario; y dos, el del moderado, que parece intemperante cuando se le compara con el insensible, e insensible, cuando se le compara con el intemperante; y tercero, el liberal, que parece pródigo, si se le compara con el tacaño, y tacaño, si se le compara con el pródigo. Por supuesto, hay más distancia entre los extremos que la que pueda tener cada extremo para con el término medio, razón por la cual podemos, a su vez, decir que hay malos (vicios), otros que son mejores, y aquellos que son excelentes (virtudes). Ahora, entre los extremos y el término medio hay veces en que uno de los extremos es más aceptable que el otro, por su cercanía con el término medio. Da el ejemplo de la valentía, que no se opone a la temeridad (exceso) sino a la cobardía (defecto), ya que hay más distancia con respecto a la cobardía que con la temeridad. En la temeridad hay exceso de valentía, mientras que en la cobardía no hay

---

<sup>95</sup> Cfr. *N.E.* 1106b16-20

de valentía absolutamente nada. Así, es más aceptable la temeridad que la cobardía. Para ver la extensa y meticulosa clasificación propuesta por Aristóteles, y para enterarnos de cuáles son las virtudes, cuáles los defectos, cuáles los términos medios, y el modo como se contraponen, ver la tabla al final de este trabajo<sup>96</sup>.

#### 2.2.4. Las virtudes y los defectos, regulados según el placer o el dolor

Un aspecto fundamental de los modos de ser del hombre es que, al respecto de las acciones acometidas por ellos, están siempre acompañadas de placer o dolor<sup>97</sup>. Sobre los placeres y los dolores que acompañan las acciones acometidas, continúa Aristóteles, E.N. 1104b5 y ss.:

*“pues el hombre que se abstiene de los placeres corporales y se complace en eso mismo es moderado; el que se contraría, intemperante; al que hace frente a los peligros y se complace o, al menos, no se contrista, es valiente; el que se contrista, cobarde. La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación.”*<sup>98</sup>

<sup>96</sup> Tabla elaborada por el profesor Diego Pineda Rivera para un seminario sobre la Ética de Aristóteles.

<sup>97</sup> Cfr. E.N. 1104b4

<sup>98</sup> Aun cuando esta cita pertenece a Aristóteles, las ocasiones que se han presentado para comparar el pensamiento y trabajo de Aristóteles con el de Platón han sido considerables, tanto por sus diferencias, similitudes, y contradicciones, como por las constantes alusiones que hay en Aristóteles hacia su maestro. Sin embargo, como ya se habrá notado, yo me he atenido durante toda la exposición exclusivamente a los trabajos de Aristóteles, sin aludir en momento alguno a la obra de Platón. Discutir un aspecto de la obra de Aristóteles de por sí ya es trabajo suficiente para una tesis de grado y, para hacer saber otra razón por la que no me he adentrado a la vez a estudiar la obra de Platón, así sea para mostrar los modos como el alumno superó al maestro, está lo siguiente, escrito por Martha Nussbaum en su libro, antes citado, *De Motu Animalium*, pg. 165-166: “The notion that deliberation about how to live might be rendered scientific, and that we might develop a practical *techne* having the elegance, the simplicity, and the precision of the most mature science of the day... remains an alluring one. Socrates advances two arguments for the importance of such a project. He points first to a universal human need. Practical problems are simply too messy and confusing... We are rational beings; then surely we can, and must, do better than we have with the confusing data of the moral life. Second, he points... to a necessity peculiar to the moral philosopher: if he is to justify his existence and his claim to respect among men, he must show that he, like other scientists, is a skilled expert, who can teach men mastery of some important practical questions. If there can be no science for morals, there may be no place for moral philosophy in the city... Socrates did not get far with his project; he did not even provide the account of human nature and of man’s final good that would have to underlie his promised theory of

Como se ha podido ver, la educación (*paideia*) es fundamental cuando se trata de la formación del hombre, y no sólo hablando de la educación escolar, sino todo lo que se da absolutamente en el contexto de las experiencias del hombre, desde la niñez, pasando por la juventud, para hacer del ser humano todo un hombre, en su sentido más primordial, que lo introduce en la adultez.

Por otra parte, E.N. 1104b15 dice: “si las virtudes están relacionadas con las acciones y pasiones, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores.” Así, podemos decir que los placeres nos atraen y nos tientan, mientras que los dolores nos alejan de ciertas acciones que son posibles para nosotros, ya que, por evitar el dolor y procurar el placer, e inversamente, es que nos hacemos buenos o malos, sin olvidar lo que ya dijimos antes, pues, con excepción de la excelencia, hay que evitar los excesos. A su vez, pues, con relación al dolor y el placer, las virtudes tienden siempre a lo mejor, y los vicios a lo peor.

Acto seguido, pasa Aristóteles a ofrecer, mediante una clasificación, los objetos que son de preferencia para los hombres de razón, que podríamos llamar positivos, y los que causan aversión, que serían los negativos, y dice así que para cada parte hay tres objetos: los positivos son lo bello, lo conveniente y lo agradable; los negativos son sus

---

rational deliberation...” Así, con esto, me explico quizás, con palabras de otra persona, la razón por la que no me he adentrado, a la vez, con la obra de Platón, no obstante que la obra de Platón es base para la obra de Aristóteles. Tanto por metodología, como por pensamiento, al menos en lo que se refiere a la exposición de la deliberación, son tan distintas las obras de estos dos grandes hombres, que bien puede estudiarse la obra de Aristóteles, en cuanto a la temática de la «deliberación», con amplia independencia de la obra de Platón.

contrarios, lo vergonzoso, lo perjudicial y lo penoso.<sup>99</sup> Y con esto podemos ver que todos estos objetos lo son tales para la razón, o comprensión, del hombre, radicando el énfasis en la parte emotiva<sup>100</sup>, por la manera como somos, en cuanto hombres, afectados. Y, por supuesto, los hombres somos afectados de una manera o de otra dependiendo de la formación que tengamos, los ejemplos que hayamos recibido y las cosas a las que estemos acostumbrados, que, como ya se dijo anteriormente, es lo que se propone la educación, que nos forma y nos da los hábitos.

---

<sup>99</sup> Cfr. *E.N.* 1104b30-35

<sup>100</sup> Con la parte emotiva del alma, me refiero a aquella facultad que tiene el alma que le permite ser sensible, comprender, sentir y padecer lo ajeno mediante la comprensión que se hace de una situación en la que él mismo no participa activamente, sino solo pasivamente. Es uno de los principales atributos o disposiciones que le permiten a un hombre hacer de juez.

### **3. LA DELIBERACIÓN: EL CAMINO DE LA RAZÓN PRÁCTICA POR LA VIRTUD MORAL**

“Ante todo, se ha de establecer sobre qué bienes o males delibera el que hace un discurso deliberativo, puesto que no cabe deliberar sobre cualquier cosa, sino sólo sobre lo que puede suceder o no, habida cuenta que no es posible ninguna deliberación sobre lo que necesariamente es o será o sobre lo que es imposible que exista o llegue a acontecer. Incluso no cabe deliberar acerca de todos los posibles. Porque, de entre los bienes que pueden suceder o no, hay algunos que acaecen por naturaleza o por suerte, respecto de los cuales en nada aprovecha la deliberación.”<sup>101</sup>

El modo de proceder de Aristóteles, que no en vano fue el inventor de la Lógica, es el de establecer, paso a paso, las estructuras conceptuales que, mediante una serie de definiciones técnicas de lo que son las cosas de las que habla, le permitirán explicar aquello que se propone. Así, hemos visto que, para poder llegar a hablar de lo que es la deliberación, le fue necesario primero establecer lo que es el movimiento, para poder explicar lo que es la acción; y, como la acción es el resultado de una elección, y puesto que elegir es lo que se propone toda deliberación, fue a su vez necesario establecer aquello que conforma la razón, ya que la elección ha de estar de acuerdo con la razón. Y, puesto que la razón está afectada por los sentimientos, por los afectos, por la educación que el hombre que delibera haya tenido, lo que es su formación, al igual que el correcto modo de ser, también fue necesario cubrir todos estos puntos, y no sólo

---

<sup>101</sup> Aristóteles: *Retórica*, 1359a30-37 (Biblioteca Clásica Gredos, Primera Edición, 1990).

decir lo que son, al igual que las virtudes, sino cómo funcionan, y cómo están entre sí relacionadas. Porque, como ya hemos visto, el hombre razona partiendo de todo su ser y del modo como está afectado<sup>102</sup>. Era necesario mostrar que, partiendo del modo de ser, el hombre comienza a determinar cómo y qué clase de hombre es el que quiere ser, razón por la cual se analizaron también las virtudes, y el modo como el hombre está afectado por ellas; y que, para ser afectado por ellas, era preciso que las conociera; y no solo que las conociera, sino que también las deseara, de la misma manera que se desea la felicidad, ya que las virtudes forman parte constitutiva de lo que es la felicidad.<sup>103</sup>

Ahora bien, habiendo estudiado ya algunas de las partes que es necesario saber (las más importantes, al menos), aquellas que son *sine qua non* que hay que considerar y tener presentes para poder deliberar, y puesto que se puede deliberar tanto bien como mal, entraremos ahora a estudiar con exactitud cuál es la naturaleza de la deliberación, lo mismo que los otros requisitos esenciales para que la buena deliberación sea posible, y en efecto, buena, tales como la justicia y la función de la voluntad.

---

<sup>102</sup> Sobre la felicidad, dice la *Retórica*, 1136B20, libro I, y en el mismo libro, sobre las virtudes, 1366b1 y ss., que las partes de la felicidad son “la nobleza, los muchos y fieles amigos, la riqueza, la bondad y abundancia de hijos y la buena vejez; además, las excelencias propias del cuerpo (como son la salud, la belleza, la fuerza, el porte y la capacidad para la competición); y asimismo la fama, el honor, la buena suerte y la virtud (o también sus partes: la sensatez, la valentía, la justicia, la moderación).” ; “las partes de la virtud son la justicia, la valentía, la moderación, la magnificencia, la magnanimidad, la liberalidad (la calma), la sensatez y la sabiduría.” Por supuesto, en este trabajo no trataremos absolutamente cada punto, porque excede el propósito de este trabajo, pero sí hay que dejar constancia que para ser una persona íntegra, es necesario no solo tener un conocimiento de lo que son estas cosas, sino que además hay que poseerlas de tal modo que sean parte constitutiva de nosotros. Por otra parte, los afectos son aquello por lo cual nosotros somos movidos (E.N. 1106a4), cfr. L. A. Kosman: *Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics*, in ‘Essays on Aristotle's *Ethics*’, edited by Amélie Oksenberg Rorty.

<sup>103</sup> Cfr. Kosman, L. A.: *op. cit.*

### 3.1. Las acciones voluntarias: determinadas según el conocimiento

Como ya vimos anteriormente, la clasificación de las virtudes es, según las emociones, la valentía, la moderación, la mansedumbre; según los bienes exteriores, la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad; según las relaciones humanas, la veracidad, la agudeza de ingenio, la amabilidad; según los sentimientos, el pudor y el celo por la justicia. Así, éstas son las virtudes que un hombre no sólo puede tener, sino que intenta siempre tener, a tal punto que cuando alcanza lo buscado, y como consecuencia de su práctica y ejercicio, le pueden ser constitutivas. Ahora bien, como no es fácil obrar siempre de acuerdo con la virtud, en cuanto se comienza a alejar de ellas, comienza entonces a caer en sus contrarios, o defectos, hasta llegar, en grado extremo, por contraste y contraposición, al vicio.<sup>104</sup>

Ahora bien, para poder hablar de la deliberación, y para establecer su naturaleza y qué es lo que se debe hacer y cómo hay que hacerlo, primero hay que dejar en claro lo que es la responsabilidad en cuanto a las acciones acometidas, su relación con la virtud, y lo que es la voluntad.

Aristóteles dice, en *E.N.* 1109b30-35:

*“Dado que la virtud se refiere a pasiones y acciones, y que, mientras las voluntarias<sup>105</sup> son objeto de alabanzas o reproches, las involuntarias lo son de indulgencia y, a veces,*

<sup>104</sup> Para ver en relación a qué es una virtud, cuáles son sus contrarios por defecto o exceso, ver la tabla al final de este trabajo. Aquí hablaremos de ello dando por sentado que se la conoce.

<sup>105</sup> La palabra *hekousios*, aquí traducida por ‘voluntad’, significa, según Lidell & Scott, “acciones voluntarias”. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, para los conocimientos de psicología que Aristóteles conocía, la voluntad era no más que algo ‘deseado’. Francisco Bravo, *op. cit.*, pág. 55, dice: “Los participios activos *hékon* y *ákon* (que suelen traducirse por ‘voluntario’ e ‘involuntario’), se predicán del agente, del que hace algo deseándolo y, por tanto, espontáneamente, o al contrario, sin

*de compasión, es, quizá, necesario, para los que reflexionan sobre la virtud, definir lo voluntario y lo involuntario, y es también útil para los legisladores, con vistas a los honores y castigos.”*

A partir de este párrafo, y como ya se dijo en la nota 122, siempre que hablemos del término ‘voluntad’ o ‘voluntario’ entenderemos ‘que se hace con ganas’ o ‘de buena gana’, e inversamente, con lo que se le opone: sin voluntad, entenderemos ‘de mala gana’ o involuntario, ‘sin haber tenido las ganas’. El párrafo citado nos permite darnos cuenta de que, para Aristóteles, las acciones de los hombres son acciones que se dan siempre en un contexto social (aún cuando no hay testigos, ya que testigos somos nosotros de nosotros mismos, y así podemos sentir ‘reproche o ‘alegría’ hacia nosotros mismos, con independencia de si es conocido lo que hemos hecho o no). Así podemos comprender la referencia al legislador, al reproche, a la indulgencia, a la compasión, los honores o el castigo, ya que todo esto son maneras como los hombres reaccionan hacia las acciones de los demás. El contexto que Aristóteles tiene en mente, como se dijo al principio, es un contexto realmente político, o social, en el que los hombres participan, pero también deciden y juzgan.

Ahora bien, a partir de *E.N.* 1110a1, Aristóteles comienza por definir lo ‘voluntario’ de una manera negativa. En efecto, comienza por describir lo que son ‘las acciones involuntarias’, las que nadie hace con agrado, pues son el fruto de una eventualidad externa, o simplemente de una fuerza física, de carácter externo:

---

desearlo y a su pesar. Los adjetivos *hekousios* y *akousios*, en cambio, se aplican a lo que es hecho de esa manera. Exégetas como Gauthier y Jolif (1970:II, 170) se resisten a traducirlos por ‘voluntario’ e ‘involuntario’, porque creen que esa traducción favorece la tesis históricamente falsa de que Aristóteles ha desarrollado una doctrina de la voluntad y, en particular, la tesis de que hay una facultad llamada ‘voluntad’ y una actividad llamada ‘volición’. Y proponen que se los traduzca por ‘*de son plein gré*’ (de buena gana) y por ‘*malgré soi*’ (a su pesar).

- a) las que se hacen por fuerza.. Y se hacen por fuerza, porque el principio es externo, no participa el agente ni el paciente, e.g. las causas naturales, como el viento, el fuego, la marea, etc., que nos pueden forzar a hacer algo, por ejemplo para salvarnos, sin que tengamos alguna opción de hacer otra cosa, que si bien lo elegimos, lo hacemos sin tener opción.

También hay acciones mixtas, en las que se participa de la decisión, se elige con voluntad, pero a la fuerza. Así, el principio del movimiento está en él mismo, pero a la fuerza<sup>106</sup>:

- b) lo que se hace por temor a mayores males o por alguna causa noble (el secuestro de un hijo, con el que se nos amenaza a hacer algo a cambio de que no se le mate).

Ahora bien, todo lo que se hace por ignorancia es no-voluntario (involuntario es solo lo que produce pena y arrepentimiento<sup>107</sup>). Esto lo que quiere decir es que una persona puede hacer algo sin tener conocimiento de lo que estaba haciendo, pero si, al conocer las consecuencias y ver la acción, no siente pena, remordimiento, o ambas, entonces se puede decir que no lo hizo voluntariamente, pero tampoco involuntariamente.

Con respecto al término ‘involuntario’ resumamos: primero, que el que está bajo los efectos del alcohol u otra substancia o por una pasión, como la rabia, actúa en la ignorancia sin ser necesariamente un ignorante, o mejor, ignora pero no a conciencia suya. Los hombres malos actúan *en* la ignorancia con respecto a saber lo que se debe hacer, pero sus acciones no son involuntarias. Segundo, la ignorancia debido a la cual un acto es involuntario no es una ignorancia por desconocer lo que es mejor hacer, ya que ignorar lo que se ha de escoger es lo que hace a los hombres malos, y no es involuntario, pues la responsabilidad está en ellos de saber lo que es mejor.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Cfr. Osvaldo Guariglia: *op. cit.*, págs. 140-149; Francisco Bravo: *op. cit.*, págs. 55-69.

<sup>107</sup> En este paréntesis sigo la *Ética Nicomaquea*, Editorial Porrúa, 2004, pág. 38. (por desgracia, esa edición no tiene paginación marginal, pero me refiero a la línea 1110b19 y ss.)

<sup>108</sup> Cfr. Ross, David: *Aristotle*, pág. 206.

Así, dice en *E.N.* 1110b25 y ss.:

*Igualmente parece distinto obrar por ignorancia que obrar en estado de ignorancia. El borracho o el colérico no parecen obrar por ignorancia... sino en estado de ignorancia. Y es que no puede decirse que obra involuntariamente el que ignora lo que le conviene hacer, porque la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario, sino todo lo contrario, de la perversidad, como tampoco la ignorancia de lo universal, por la que justamente se incurre en censura, sino únicamente la ignorancia de las condiciones particulares, es decir, de las circunstancias de la acción y de los objetos afectados por ella... pues el que obra ignorando alguno de esos extremos obra involuntariamente.*<sup>109</sup>

Entonces tenemos que, para Aristóteles, quien ignora estas cosas puede bien ser considerado un loco<sup>110</sup>. Como ya vimos anteriormente, cuando hablábamos de la sana o recta razón, ahora podemos comprender un poco más la referencia de Aristóteles cuando decía que solo un necio o un loco carecería de la capacidad para deliberar. Ahora bien, la ignorancia de cosas que aquel que se las propone debería saber sobre lo que se propone, esto es, tener un conocimiento sobre las cosas que están relacionadas o tienen pertinencia con el objeto que se propone, el hecho de que se las ignore define a quien las ignora como un necio o un loco.

A su vez, Aristóteles, en *E.N.* 1110b10-25, dice que ni siquiera aquellos que argumentan que, poseídos por la pasión, por ejemplo, bajo la influencia de Eros, obraron de tal manera y que, por ende, no son responsables, que ni siquiera ellos se pueden justificar de esa manera, pues el decir que las cosas agradables y hermosas son forzosas (compelen por ser algo externo), entonces absolutamente todo será forzoso para esa persona, y esto no tiene sentido alguno. En efecto, dice, “por esta causa todos hacen todas las cosas.”

---

<sup>109</sup> Hasta aquí en la edición Porrúa; en adelante, me sigo ateniendo a la edición de Gredos.

<sup>110</sup> *E.N.* 1111a6.

Y así, por contraposición, llega Aristóteles a proponer lo que, para él, es obrar voluntariamente: la antítesis de lo involuntario. Pues “siendo involuntario lo que se hace por fuerza y por ignorancia, lo voluntario podría parecer que es aquello cuyo principio está en él mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción.”<sup>111</sup>

Con respecto al término ‘involuntario,’ resumamos: primero, que el que está bajo los efectos del alcohol u otra substancia o por una pasión, como la rabia, actúa en la ignorancia sin ser necesariamente un ignorante, o mejor, ignora pero no a conciencia suya. Los hombres malos actúan *en* la ignorancia con respecto a saber lo que se debe hacer, pero sus acciones no son involuntarias. Segundo, la ignorancia debido a la cual

---

<sup>111</sup> *E.N.* 1111a21-24. Por otra parte, está lo que dice St. Tomás al respecto de lo voluntario e involuntario en los actos humanos. De los voluntarios, dice: “Es necesario que en los actos humanos haya voluntario. Para verlo, hay que tener en cuenta que el principio de algunos actos o movimientos está en el agente, o en lo que es movido; mientras que el principio de otros movimientos está afuera. Porque, cuando una piedra se mueve hacia arriba, el principio de esta moción es exterior a la piedra, pero cuando se mueve hacia abajo, el principio de esta moción está en la piedra misma. Ahora bien, de los que se mueven por un principio intrínseco, unos se mueven a sí mismos y otros no; porque, como todo agente actúa o todo movimiento se mueve por un fin, se mueven perfectamente por un principio intrínseco aquellos seres en los que hay un principio intrínseco no sólo para moverse, sino para moverse hacia el fin. Pero para que algo llegue a hacerse por un fin, se requiere algún conocimiento del fin...” *Summa Teológica*, tomo II, cuestión 6, art. 1, solución, B.A.C. , 1993, pág. 103. Y está lo que dice sobre la ignorancia con relación a la voluntad: “La ignorancia tiene capacidad de causar involuntario en la misma medida que priva del conocimiento que, como se ha dicho (a.1), requiere lo voluntario. Sin embargo, no toda ignorancia priva de este conocimiento. Por eso hay que tener en cuenta que la ignorancia se relaciona de tres modos distintos con el acto de la voluntad: uno, concomitantemente; otro, consiguientemente; y el tercero, antecedentemente. Concomitantemente, cuando versa acerca de lo que se hace, pero, aunque se supiera, no dejaría de hacerse. En este caso, la ignorancia no induce a querer hacerlo, sino que ocurre que hay a la vez algo hecho e ignorado, como el ejemplo puesto (en obj. 3), cuando uno quiere matar a un enemigo y lo mata sin saberlo, pensando que mata un siervo...; consiguientemente, cuando la ignorancia misma es voluntaria... la primera, cuando uno quiere no saber, para tener excusa del pecado... la otra, de lo que uno puede y debe saber, del mismo modo que se llama voluntario el no actuar y el no querer. Por consiguiente, tenemos una ignorancia así cuando uno no tiene en cuenta lo que puede y debe tener en cuenta. Esta ignorancia se llama de mala elección y puede provenir de la pasión o del hábito...; antecedentemente, cuando, sin ser voluntaria, es causa de querer lo que de otro modo una persona no querría. Así, cuando una persona ignora alguna circunstancia de un acto que no estaba obligado a conocer, y por eso hace algo que no haría de saberlo; por ejemplo, cuando uno, prestada la debida atención, sin saber que alguien pasa por el camino, lanza una flecha con la que mata a un transeúnte. Esta ignorancia causa involuntario absolutamente.” *Op. cit.* C.6, art. 8, solución, págs. 111-112.

un acto es involuntario no es una ignorancia por desconocer lo que es mejor hacer, ya que ignorar lo que se ha de escoger es lo que hace a los hombres malos, y no es involuntario, pues la responsabilidad está en ellos de saber lo que es mejor.

### **3.2. La deliberación y su objeto**

En el cap. 3 del libro III de la *Ética Nicomaquea*, plantea Aristóteles finalmente la deliberación como un interrogante. Pregunta así: “¿Deliberamos sobre todas las cosas y todo es objeto de deliberación, o sobre algunas cosas no es posible la deliberación?”. A varias de las preguntas con que inicia la investigación ya les dimos una respuesta, en el primer capítulo de este trabajo, en los puntos que van del **1.1.6.** al **1.1.8.** Sin embargo, volvamos a recordar que los hombres deliberamos “sobre lo que está en nuestro poder y es realizable.”<sup>112</sup> Así, se delibera sobre lo que la mayoría de las veces es de una manera, pero bien puede ser que sea de otra, porque el desenlace no es claro. Así, tenemos que el resultado, o el fin de la acción, o del suceso, no está previamente determinado, y puede ser distinto a como lo haya sido anteriormente. A su vez, es correcto acudir en búsqueda de aquel que pueda ser experto en la materia a tratar, para informarnos y estar instruidos o aconsejados en el asunto a deliberar, o de amigos que nos ayuden, ya que éstos son como una extensión nuestra, pues lo que pueden hacer ellos de alguna manera podemos decir que también está en nuestras manos, en lo que depende de nosotros y que podemos hacer.<sup>113</sup> Ahora bien, Aristóteles es bien claro al decir que “no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los

---

<sup>112</sup> Esta es, quizás, la tesis principal con la que se delimita el campo de acción del proceso deliberativo.

<sup>113</sup> Cfr. *E.N.* 1112b7-30.

fines”<sup>114</sup>, lo cual es un poco vago. Si dice, por un lado, que ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá... sino, puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo”<sup>115</sup>, nosotros también podemos decir que alguien puede deliberar sobre si quiere ser médico<sup>116</sup>, o arquitecto, o lo que sea. Ahora bien, tomando lo que dice Aristóteles, si esto permaneciera así, hasta lo dicho hasta el momento, tal vez sería el asunto muy sencillo. Pero continúa, y resulta que no basta sobre lo dicho para hacer una elección, porque resulta que también, habiendo sólo un fin, pueda haber varios medios para alcanzarlo, así que hay que examinar, por un lado, cuál es el más fácil, y por el otro, cuál sea el mejor; o, no habiendo más que uno, entonces cómo se logrará mediante aquel, y después mediante cuál otro, y sucesivamente, “hasta llegar a la causa primera que es la última en el descubrimiento.”<sup>117</sup> Dice después que toda deliberación es una investigación, pero que no toda investigación (las matemáticas, por ejemplo) son una deliberación, y que lo último en el análisis es lo primero en la génesis.

Como ya vimos anteriormente, y Aristóteles lo recuerda en *E.N.* 1112b33-1113a3, que “el hombre es el principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen a causa de otras cosas”, entonces, es claro

---

<sup>114</sup> David Wiggins argumenta que pensar que la deliberación sea solamente al respecto de los medios, con exclusión de los fines, es una manera muy “estrecha” de comprender lo que Aristóteles dice cuando dice esto. Ahora bien, cuando Aristóteles dice en 1111b6 que “debemos tratar ahora de la elección, ya que parece ser más apropiado a la virtud y mejor juzgar los caracteres que las acciones.” Wiggins lo explica diciendo “que la única manera de ver esto es tomándolo como un hecho prominente o cardinal sobre la elección que con precisión o en general distinga el bueno del mal carácter, y que tenga una cierta relación constitutiva con la virtud o el vicio, para suponer que la elección sea una justa noción inclusiva en relación con las diferentes especificaciones del fin del hombre.” (Wiggins: *op. cit.*, págs. 222-223).

<sup>115</sup> *E.N.* 1112b12-20.

<sup>116</sup> David Wiggins, *op. cit.*, pg.226.

<sup>117</sup> Cfr. *E.N.* 1112b15-20

que, para Aristóteles, primero hay que averiguar cuáles son las cosas sobre las que se puede deliberar y luego sí proceder a dicha deliberación (veremos a continuación, en la siguiente cita, que, una vez establecido el fin, luego se buscan los medios para la obtención del fin y, por último, se emplea el razonamiento y los juicios para descubrir si, en efecto, esa es la mejor opción). Al respecto, dice Aristóteles (E.N. 1113a3-15), que:

*“(este) objeto es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya predeterminado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación.”*<sup>118</sup>

Y acto seguido de decir esto, dice

*“Pues todos cesamos de buscar cómo actuaremos cuando reconducimos el principio <del movimiento> a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues esta es la que elige... Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación.”*

Entonces, lo que hay que hacer, antes de proseguir, es ver lo que Aristóteles tiene que decir sobre la elección, y también sobre el objeto de la voluntad, lo cual ya implica que hay una intención para o por algo, para, después, finalmente, tratar sobre lo que es la “parte directiva” del alma, esto es, lo que son y hacen las “virtudes intelectuales” (*dianoéticas*), las cuales ya fueron mencionadas anteriormente, en donde dirá que razonar y deliberar son lo mismo, al igual que la buena deliberación es rectitud de la deliberación que alcanza un bien.<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> Cfr. E.N. 1113a3-6

<sup>119</sup> E.N. 1139a14 y E.N. 1142b18-33

### 3.3. La elección y la voluntad

Bien, ahora que ya hemos mostrado en qué consiste la voluntad, cuándo es una acción voluntaria, cuándo involuntaria, cuándo mixta, y en especial, luego de estipular en su generalidad lo que es la deliberación, lo que busca y propone, podemos ahora ocuparnos de lo que es la elección (*prohairesis*).

Al parecer, Aristóteles discierne aquí contra la acción y pone todo el peso, cuando de descubrir el carácter de un hombre, en aquello que son y constituyen las elecciones que ese hombre hace. En la *Ética Nicomaquea* 1111b5 y ss., dice Aristóteles que “debemos tratar ahora de la elección, ya que parece ser más apropiado a la virtud y mejor juzgar los caracteres que las acciones.”

Hasta ahora el peso lo había recibido la acción. Sin embargo, sorprendentemente, es la ‘elección’ la que determina cuál es el carácter de un hombre, y se deja abierta la cuestión de, si en efecto, el carácter de un hombre puede ser revelado por las elecciones que éste hace. Pareciera “que el pensamiento es que, al ver cuáles son las elecciones de un hombre, puede uno llegar a ver cuáles son sus fines; y al saber cuáles son sus fines, eso es llegar a tener una visión de su carácter... sin embargo, las acciones tendrían que mediar el argumento... pero éstas ya son mencionadas negativamente.”<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> Wiggins, David: *Deliberation and Practical Reason*, pág. 223 (La traducción es mía). Wiggins continúa diciendo que la definición de *prohairesis* (elección razonada) y *boulesis* (deseo) puede ser idéntica, con la diferencia que en el libro VI se amplía el análisis de la definición de elección y deliberación, no tanto el sentido de la palabra. Aristóteles define el deseo y lo relaciona con el fin,

Por supuesto, algo que se elige, en el sentido correcto según lo dicho por Aristóteles anteriormente, es que, para que haya una verdadera elección, ésta ha de ser una elección libre, o voluntaria,<sup>121</sup> o mejor, hecha con gusto, o bien por deseo, aunque hay una diferencia entre ambos, que veremos cuando analicemos lo que es un razonamiento deliberado.<sup>122</sup> Aristóteles nos dice que lo voluntario tiene una extensión mayor a la que tiene aquella con que se hace una elección, ya que el hacer una elección con voluntad pertenece al ámbito de lo voluntario, ya tratado anteriormente. El ejemplo que nos da es que de lo voluntario participan los niños y algunos animales, pero no de la elección, puesto que las elecciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas.<sup>123</sup> Así, dice en E.N. 1111b14:

*“La elección no es común también a los irracionales, pero sí el apetito y el impulso; y el hombre incontinente actúa por apetito, pero no por elección; el continente, al contrario, actúa eligiendo, y no por apetito; además, el apetito es contrario a la elección, pero no el apetito al apetito. Y el apetito es de lo agradable o doloroso; la elección, ni de lo uno ni de lo otro.”*

En última instancia, la elección “va acompañada de razón y reflexión”, y hasta su mismo nombre parece sugerir que es algo elegido antes que otras cosas. Esto en cuanto a la ‘elección’; veamos ahora la voluntad, la cual tiene por objeto un fin.

---

mientras que la elección la relaciona con los medios. Dejo al lector la opción de leer, a voluntad suya, el desarrollo de la polémica en el artículo de Wiggins.

<sup>121</sup> Nótese que Aristóteles no desarrolló ninguna teoría sobre la libertad con respecto a la acción. Hay que recordar que aún los hombres libres, por pertenecer a la Polis, tenían obligaciones propias de un hombre ya realizado.

<sup>122</sup> Cfr. Francisco Bravo: *op. cit.*, págs. 43-44.

<sup>123</sup> E.N. 1111b8-10 Es de suponer que de lo que Aristóteles está hablando es de algo que se hace por capricho, sin intermedio de la razón, sino tan sólo de la pasión, y por eso continúa diciendo que “los que dicen que la elección es un apetito, o impulso, o deseo, o una cierta opinión, no parecen hablar rectamente.” Y continúa dando las razones por las que no puede ser ninguno de los aquí mencionados; e.g. ver la tabla al final de este trabajo.

### 3.4. La voluntad y la elección

Aquí Aristóteles vuelve un poco al libro I, ya que dice que “algunos piensan que es un bien, otros que es un bien aparente.”<sup>124</sup> El argumento presentado por Aristóteles se puede resumir de la siguiente manera contra quienes piensan que el objeto de la voluntad ha de ser un bien; y lo refuta diciendo que el objeto de la voluntad no puede ser un bien, porque por voluntad se puede elegir o desear algo que sea completamente opuesto a un bien. Y los que dicen que es un bien aparente, entonces cada quien queda aislado en su parecer, porque difícilmente habrá dos que concuerden. Así, hay que decir que, para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien; para el malo, cualquier cosa. El hombre bueno está en capacidad para juzgar bien de todas las cosas, y en todas ellas se revela la verdad<sup>125</sup>. Así, para cada modo de ser, hay tanto cosas que agradan como que contrarían, y el hombre bueno resalta y se distingue por saber ver el bien en todas las cosas, como un canon y medida de todas ellas.<sup>126</sup> Por supuesto, hay muchas maneras de ser bueno, v.g. en las artes, en la medicina, en la matemática, etc. De lo que aquí se trata, y me parece que ha tratado todo lo visto hasta aquí, es de la formación del hombre, una *paideia* que convierta al hombre, por un lado, en un entendido de las cosas humanas, en particular con los modos de ser; y, por otra parte, de formar adultos, seres virtuosos que le sean de alguna utilidad a la polis. Así que, al igual que se ha visto con anterioridad, el hombre bueno es muchas cosas, y bueno por ser bueno, en ambos sentidos de la palabra, en esas cosas. Pero esto lo

---

<sup>124</sup> E.N. 1113<sup>a</sup>15-17; el bien aparente, es una clara alusión a Platón.

<sup>125</sup> Un hombre bueno no juzgaría sobre lo que no conoce o no está en capacidad de decidir o juzgar: de otro modo, no sería bueno, y así con la verdad concuerdan todas las cosas.

<sup>126</sup> Cfr. E.N. libro III, cap. 4.

comprenderemos mejor cuando cerremos el círculo, con los razonamientos prácticos y su objeto esencial, a mi parecer, la virtud moral.

### 3.5. Deliberar y razonar: dos maneras de decir una misma cosa<sup>127</sup>

Bien, habiendo recorrido hasta ahora lo que son los movimientos, las actividades, las acciones, la virtud y la voluntad entre otras cosas, ahora es el momento de comenzar a tratar lo que es la razón, de la cual se sirve el hombre para ser, ora bueno ora malo. Cuando vimos las virtudes, analizamos que la mayoría de éstas, con muy pocas excepciones, como se ve en la tabla al final de este trabajo, están ubicadas en un punto intermedio entre dos defectos, uno por defecto y el otro por exceso. También vimos que las virtudes éticas están fundamentadas y basadas en las pasiones y sentimientos, así que ahora vamos a tratar de la razón y de las virtudes que son esencialmente intelectuales (*dianoéticas*), ya que es la razón la que determina cuáles son esas virtudes intermedias.

Para comenzar, digamos lo que dice Aristóteles en *E.N.* 1138b21:

*“En todos los modos de ser que hemos mencionado, como también en los demás, hay un blanco, mirando hacia el cual el hombre que posee la razón intensifica o afloja su actividad, y hay un cierto límite de los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto y que existen en concordancia con la recta razón.”*

---

<sup>127</sup> No sin razón dejo sin mención los tópicos acerca de la justicia, que corresponden a la totalidad del libro V, incluyendo sus variedades y su clasificación. En adelante, de ser necesario, se hará mención a ellas, y se las tratará como lo exija el tema. Por desgracia, ese es un tema demasiado extenso que sobrepasa las condiciones y requisitos del presente trabajo. No obstante, lo dejo para el futuro, para quien quiera investigar sobre la justicia en Aristóteles, lo cual, y teniendo la problemática de este país de fondo, me parece un tema que sería interesante, posteriormente, intentar.

Pero, ¿cuál es la recta razón? Para comenzar, tanto las virtudes éticas como las dianoéticas pertenecen al alma, la cual se divide, como ya vimos, en una parte que es racional y otra que es irracional. Esto ya lo hemos visto. Ahora bien, respecto a la parte racional, dice Aristóteles que hay que dividirla:

- a) una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera: ésta es la manera científica.
- b) otra, con la que percibimos los contingentes, lo que puede ser de cualquier manera: ésta es la manera razonadora.<sup>128</sup>

La complejidad del alma es tal que se corresponde con distintos géneros de cosas, por lo que hay en ella, genéricamente, distintas partes, cada una de las cuales se corresponde por naturaleza con su propio género, puesto que el conocimiento se establece por cierta semejanza y parentesco.<sup>129</sup>

### **3.6. El alma racional y su propósito**

Puesto que de lo que estamos hablando, al fin y al cabo, en el fondo, es de la deliberación, y, como se ha visto, la deliberación se propone realizar cosas por medio de la acción<sup>130</sup>, hay que decir que hay en el alma tres cosas que rigen la acción, que son: la sensación, el intelecto, y el deseo. Y todo esto está interrelacionado. Aristóteles lo explica de la siguiente manera: primero, la sensación por sí sola no es principio de

---

<sup>128</sup> A ésta pertenece la deliberación, porque razona.

<sup>129</sup> Cfr. *E.N.*, libro VI, cap. 1, 1137b17-19

<sup>130</sup> Francisco Bravo: *op. cit.*, pág. 72.

ninguna acción, a no ser que esté acompañada de la imaginación y del deseo<sup>131</sup>, y el ejemplo lo podemos encontrar cuando estudiamos a los animales, que no participan propiamente de una acción. Ahora, dice, lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; y, como la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por tanto, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que la razón diga éste debe perseguir<sup>132</sup>. Así, continúa para establecer que esta clase de verdad y entendimiento pertenecen al orden de lo práctico. Hay, pues, un entendimiento teórico, cuya maldad o bondad difiere de la del entendimiento práctico o creador<sup>133</sup>, y son, respectivamente, la verdad y falsedad. Baste decir que el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo. Luego, si el principio de la acción está en la elección, como ya vimos (esto en cuanto al principio de movimiento), el de la elección está en el deseo, como se puede ver en el libro *De Motu Animalium*, libro VII, 701a6-19:

*“¿Pero cómo puede suceder que pensar está algunas veces acompañado de la acción, y otras no? Parece casi como si lo mismo sucediera con el caso del razonamiento y el hacer inferencias sobre objetos que no se alteran. Pero en ese caso, el fin es una proposición especulativa (pues cuando uno piensa en dos premisas, uno piensa, lo junta, y saca la conclusión), mientras aquí la conclusión que resulta de dos premisas es la acción. Por ejemplo, cuando alguien piensa que todos los hombres deberían caminar, y luego que él es un hombre, entonces inmediatamente debería caminar. O, si piensa que ningún hombre debería caminar ahora, y que él es un hombre, de inmediato se queda sentado... o ‘hacer una casa es hacer algo bueno’, y ‘yo debo hacer algo bueno’, de inmediato hago una casa...”*

---

<sup>131</sup> Cfr. Aristóteles: *De Motu Animalium*, Princeton University Press, 1978, 700b14-25 y el Libro VI, cap. II, de la *Ética Nicomaquea*.

<sup>132</sup> A veces, por la precisión del lenguaje aristotélico, no queda más remedio que parafrasear para explicar el punto.

<sup>133</sup> En cierto sentido, al ser práctico es, de cierta manera, creador. Para el estudio de la *poiesis* en Aristóteles, ver Franz Brentano: “Nous Poietikos”, in *Essays on Aristotle’s De Anima*, y Francisco Bravo: *op. cit.*

A partir de aquí podemos comprender, a la vez, que el principio de movimiento, para la razón, ha de ser por causa de algo, esto es, con la búsqueda de algún fin.<sup>134</sup> Es clave lo que dice en 1139a33-34: “De ahí que, sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética, no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter.” Así dicho, podemos resumir los preceptos en los siguientes puntos:

- a) la reflexión de por sí nada mueve, sino por causa de algo y práctica.
- b) la reflexión gobierna incluso al intelecto creador.
- c) toda acción es con vistas a algo.
- d) una cosa hecha no es un fin absolutamente hablando, sino relativo y de algo.
- e) el hacer bien las cosas es un fin: es lo que deseamos.
- f) la elección es un deseo inteligente, y tal principio es el hombre.
- g) nadie delibera sobre lo pasado, ni lo presente, solo sobre lo futuro, y posible, y lo pasado no puede haber no sucedido<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> Como el lector habrá visto, intento, por un lado, mantenerme dentro de la estricta línea de reflexión que permite el estilo de Aristóteles (no es generoso, por lo técnico), mientras que, por otra parte, intento asociarlo a otras lecturas, o escritos, ya que son de Aristóteles, para irme adelantando al Filósofo y establecer un punto hacia el que me dirijo que, como ya se sabe, es el del afamado (y supuesto, ya que fue bautizado por quienes han comentado sus libros) silogismo práctico. Para un comentario sobre el tecnicismo en la ética y con respecto a la deliberación, ver: Wiggins: “Deliberation and Practical Reason”, en A. Rorty: *op. cit.*, págs. 221-240.

<sup>135</sup> Para un comentario sobre este capítulo, ver *Casualidad y Necesidad en las Acciones Humanas*, págs. 321-341 y *La Relación entre Determinismo e Involuntariedad: la supuesta ignorancia de Aristóteles*, págs. 343-361, en Richard Sorabji, ‘Necesidad, causa y culpa’, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003. “La crítica principal, en cuanto al determinismo se refiere, no es con relación al determinismo llano, o común, sino a un determinismo propuesto por William James, llamado “Determinismo Duro”, cuya tesis es que no sólo es verdadero el determinismo (del cual Aristóteles conoció algo, pero muy básico, que reconoce un determinismo no causal (*Int. 9*), sino que, debido a ello, no existen ni la responsabilidad moral ni las acciones voluntarias.” Cfr. Sorabji, *Relación entre Determinismo e Involuntariedad*, pág. 344.

### 3.7. Las cinco virtudes intelectuales y la relación entre ellas y su objeto

Para comenzar, Aristóteles nos recuerda las disposiciones por las que el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo, y las enumera: el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto. A nosotros en este trabajo nos interesa particularmente la prudencia, la sabiduría y el intelecto, aunque nos detendremos un instante en lo que es el arte, ya que comparte con la deliberación un detalle, y es que a la deliberación le interesa lo que puede cambiar, ser de otra manera, lo que no es siempre estable. Por lo tanto, veamos lo que es el arte, ya que es una de las disposiciones del alma intelectual.

Dice Aristóteles que, entre lo que puede ser de otra manera, está el objeto producido y la acción que lo produce<sup>136</sup>. Si recordamos el último ejemplo que cité del libro *De Motu Animalium*, lo veremos perfectamente con el ejemplo de la casa. Siendo dos los modos, son también dos los modos de ser: uno ‘práctico’, y el otro ‘racional productivo’. Ahora bien, como se puede leer al principio de la *Ética Nicomaquea*, habíamos visto que ni la acción es producción, ni la producción es acción.<sup>137</sup> Distinguiendo entre ellas, dice que el arte se refiere a la producción, y no la acción, aunque sin olvidar que “todo arte versa sobre la génesis, y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido.”<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> E.N. 1140a

<sup>137</sup> Recordemos el doble sentido de acto que ya habíamos mencionado: el propio y el impropio.

<sup>138</sup> Cfr. E.N. 1140a10-13

La prudencia, por su parte, se la conoce por el ejemplo, por quienes se comportan de esa manera, y son aquellos a quienes hay que imitar. La naturaleza de la prudencia se la conoce con la observación de quienes la practican, y estos hombres son capaces de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo. Por otra parte, aquel que delibera rectamente puede fácilmente ser prudente, y éste es un modo de ser verdadero y práctico respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Y el prudente, a la vez, es un hombre de acción, ya que una acción bien hecha es ella misma un fin, y por esto se le califica de ‘moderación’ a la acción así llevada. Así, la prudencia es una virtud y no un arte, porque no produce nada<sup>139</sup>, excepto, quizás, admiración en quienes quieran imitarle.

El intelecto, nos dice en E.N. cap. 6, libro VI, es también una disposición con la que conocemos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede o puede ser de otra manera. Y en E.N. cap. 7, libro VI, nos habla de la sabiduría, y la califica como la excelencia en alguna o en muchas cosas, y dice en E.N. 1141a17 y ss.: “Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios.”, y así, sabiduría es intelecto y ciencia de los objetos más honorables, y por supuesto, la asocia al cap. 9 y cap. 10, libro VI, donde resume sobre la deliberación:

- a) es posible alcanzar un bien mediante un razonamiento falso.
- b) alcanzar lo que se debe hacer con un término medio falso.
- c) buena deliberación es aquella que es recta, sana, en conformidad con lo útil, tanto con respecto al objeto, como al modo y al tiempo.

---

<sup>139</sup> Cfr. E.N. cap. V, libro VI

- d) la buena deliberación es una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio.

### 3.8. La deliberación y el silogismo práctico

Como ya pudimos ver, para poder hacer una deliberación, el hombre racional, o el hombre que razona, tiene que tener una noción general y amplia de lo que constituye, en efecto, ser una persona. Esto es, ser alguien con un carácter determinado, con una serie de deseos y anhelos generales (v.g. querer ser bueno<sup>140</sup>), y con un aparato constitutivo de valores mediante los cuales actúa, decide, elige y obra. Ahora bien, si como dijo Aristóteles, las virtudes se hacen haciendo buenas obras y acciones, y tenemos una serie de nociones que nos dicen qué son las virtudes y qué son los vicios y cuáles son los términos medios que deberíamos buscar, queda decir algo sobre el modo como razonamos cuando hacemos una deliberación.

Aristóteles formalmente nunca estipuló una teoría del ‘silogismo práctico’<sup>141</sup>, aunque, sin embargo, nos la transmitió mediante alusiones y ejemplos varios, tanto en *Del movimiento de los animales* y *Acerca del alma*, como en la *Ética Nicomaquea*<sup>142</sup>. Sobre el silogismo en sí, o el silogismo formal o demostrativo, como es más conocido, no voy a hablar en este trabajo, aunque doy por supuesto que el lector está

---

<sup>140</sup> En *E.N.* 1144a7-10 dice Aristóteles: “Además, la obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace rectos el fin propuesto, y la prudencia los medios para este fin.”

<sup>141</sup> Cfr. Oriol Salgado, Manuel: “La estructura del silogismo práctico en Aristóteles”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 29, Núm. 1 (2004), pág. 54.

(<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/00348244/articulos/RESF0404120053A.PDF>)

<sup>142</sup> Cfr. Oriol Salgado, Manuel: *op. cit.*, pág. 54

familiarizado con él. En cuanto a lo que Aristóteles dice al final del cap. 12, libro VI de la *E.N.* 1144a33 y ss., es lo siguiente:

“los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo: «puesto que tal es el fin, que es el mejor» sea cual fuere, y este fin no es aparente al hombre que no es bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que es evidente que un hombre no puede ser prudente si no es bueno”

Si bien en el silogismo teórico es necesario que la conclusión esté ya contenida en las premisas, en el silogismo práctico, antes que una conclusión contenida en una de las premisas, lo que hace es determinar una acción basada en lo estipulado en las premisas. O de otra forma: el silogismo práctico ordena lo que se ‘debería’ de hacer.<sup>143</sup>

Ahora bien, como vimos anteriormente, para hacer una acción de la que somos responsables, la hemos no sólo de elegir sino también que hemos de elegir realmente queriendo y sabiendo lo que elegimos (elección voluntaria). Ahora bien, para poder elegir libremente (sin restricciones externas, ya que éstas eliminarían el que se las hiciera con agrado), hemos de desear realmente lo que es bueno, o lo que es casi lo mismo, caso de haber varias opciones, lo que es lo mejor. Esto es, lo que hacemos lo hacemos con la intención de hacer exactamente eso que hacemos.<sup>144</sup>

Ahora, al respecto del silogismo práctico, o razonamiento práctico<sup>145</sup>, hemos de decir que comparte con el silogismo formal el hecho de que también éste contiene una premisa universal, que es la que contiene ‘el bien’ de lo que se persigue o de lo que

---

<sup>143</sup> Cfr. Bravo, Francisco: *op. cit.*, págs. 74-76

<sup>144</sup> Hasta el momento, me he cuidado muy bien de no emplear el término ‘intención’ o ‘intencionalmente’, ya que aclarar la noción de ‘intención’ me llevaría más allá de lo propuesto en este trabajo. Para mayor información, véase Anscombe, G.E.M.: *Intención*, cap. ‘Acción Intencional’, págs. 74-100, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

<sup>145</sup> Anscombe, G.E.M.: *op. cit.*, pág. 111.

quiere ser llevado a cabo mediante una acción.<sup>146</sup> Como vimos en la última cita, sólo un hombre bueno puede saber con exactitud cuál es el bien buscado, ya que sólo él lo puede reconocer o deducir, y es preciso deducirlo porque, si bien está ya contenido en la premisa, sin embargo no está explícitamente dicho. Y la teoría del silogismo práctico establece que la conclusión o el fin buscado es una ‘acción’ y no un ‘conocimiento’, y sus premisas son, al igual que en silogismo teórico, proposiciones.<sup>147</sup>

El silogismo práctico es de la siguiente manera<sup>148</sup>:

Premisa mayor:	toda acción de tipo A es un bien (un deber)	[para un agente C]
Premisa menor:	esta acción B es de tipo A	[y D un agente]
Conclusión:	acción B	[hecha por D]

Aristóteles nunca emplea los términos mayor o menor cuando habla de silogismos, sino de premisas, y una es universal y la otra es particular, y luego la conclusión.<sup>149</sup>

Ahora bien, también hay que tener en cuenta que el silogismo práctico, tal como esquemáticamente es presentado por Aristóteles, y teniendo en cuenta lo ya visto, es una manera de explicar el movimiento que realiza el alma humana desde el deseo o apetito puro (*orexis*) hasta la acción (*práxis*). Por supuesto, damos por sentado que la acción está regulada por la prudencia, por la virtud, sabiduría y demás virtudes que hacen de marco conceptual como determinante de qué es lo que se ha de elegir.

---

<sup>146</sup> Cfr. Guariglia, Osvaldo: *op. cit.*, pág. 307.

<sup>147</sup> Cfr. Oriol Salgado, Manuel: *op. cit.*, pág. 55. También cfr. Francisco Bravo: *op. cit.*, págs. 73-80, pero en especial págs. 75-78, en donde discute con D. Charles, al respecto de la postura del último que argumenta que de un silogismo compuesto de proposiciones no se puede concluir sino otras proposiciones, que a su vez serán, mediante el deseo, la base para tomar o hacer una elección.

<sup>148</sup> Oriol Salgado, Manuel: *op. cit.*, pág. 56

<sup>149</sup> *Ibidem*, pág. 57.

### 3.9. La Justicia en relación con la deliberación

Hay que tener en cuenta que la justicia, en relación con el hecho de ser justo, es una de las virtudes del carácter<sup>150</sup>. Aristóteles dice que tanto la justicia como la injusticia se refieren al orden de las acciones, y que algo importante a considerar, esto es, lo principal que hay que averiguar es cuál es el término medio de la justicia<sup>151</sup>. Lo que más interesa aquí es determinar qué se entiende por ‘modo de ser’.

Ahora bien, con respecto a la justicia, el ‘modo de ser’ es aquel desde el que se hace algo que se considera como justo, tanto con relación al obrar como con relación al querer, e igualmente con relación a su contrario, esto es, con las cosas injustas, que también se determinan y parten del ‘modo de ser’. Para establecer qué es la justicia, es preciso comprender que la justicia se refiere a una relación que vincula al agente, esto es, a quien lleva a cabo una acción, con aquello que directa e indirectamente está relacionado con su proceder. Para poder continuar, hay que recordar que la justicia está íntimamente relacionada con los modos como se llevan a cabo las acciones, y que a su vez, son un determinante del carácter de quien lleva a cabo las acciones.

Aristóteles trae a colación un concepto que es determinante en la selección de los modos de ser con respecto a la virtud, o al modo virtuoso de ser, y este concepto juega un papel determinante en la estipulación de qué son las cosas justas y qué no son las

---

<sup>150</sup> Cfr. Bernard Williams: “Justice as Virtue”, in *Essays on Aristotle's Ethics*, pág. 189.

<sup>151</sup> Cfr. Aristóteles, *E.N.* Libro V, 1129a1-5

cosas justas. Este concepto es el de los contrarios, que sirve a su vez, como ya hemos visto, para determinar cuál es el término medio en las cosas que consideramos. Así, un modo de ser es posible que “se conozca por su contrario, pero muchas veces también se conocen los modos de ser por las cosas en las cuales se dan<sup>152</sup>”; por ejemplo, con el buen temperamento, el cual puede ser manifiesto o evidente, al igual que su contrario, que también puede ser capturado por la percepción.

Aristóteles parte de los sentidos semánticos de la palabra ‘Justo’ para establecer las diferencias y las relaciones que se dan a partir de las definiciones del término. Así, si un transgresor de la ley es considerado injusto, al igual que aquel que es codicioso lo mismo que aquel que no es equitativo, de allí deduce que el justo ha de ser aquel que se atiene a la ley y es equitativo y generoso. Así, puesto que habla de la codicia, habla indirectamente también de los bienes, de las cosas materiales, y de la manera como se es con respecto a esas cosas, para determinar la definición, mediante contrarios, de lo que son las cosas justas de las injustas. Sin embargo, hay que anotar que, para Aristóteles, es fundamental dejar en claro lo que es el marco legal, ya que es dentro de la legalidad que las acciones han de ser consideradas como buenas o malas, esto es, serán juzgadas de acuerdo con lo establecido con la ley, lo cual es idéntico a decir que la justicia lo es con relación a las determinaciones comúnmente aceptadas por quienes establecen lo que los hombres dentro de la polis han de hacer, esto es, la legislación.

### **3.10. La justicia: un puente entre el hombre y la polis**

---

<sup>152</sup> Aristóteles, *E.N.* 1129a16-18.

Así, puesto que también se puede generalizar, al punto de llegar a considerar todo lo legal como justo, y todo cuanto sea su contrario, como injusto, entonces podemos decir que el marco de la ley establece los límites dentro de los que se ha de considerar, y juzgar, sobre las acciones humanas. De allí sigue Aristóteles para hablar de lo que es la virtud perfecta, pues para su determinación se aleja de las consideraciones de lo que es tan sólo con respecto a uno mismo, esto es, se distancia de la consideración de lo que afecta tan sólo al agente, e introduce a los demás hombres como afectados también por la conducta de uno solo, razón por la que hay que considerar no solamente las cosas que son buenas para nosotros mismos, sino también aquellas que puedan serlo para los demás. Y así, con la introducción de la definición de lo que son las cosas justas, Aristóteles entabla la relación que acaba con el hombre aislado para introducir lo fundamental de su teoría, que es el hombre en sentido político, ya que sus acciones afectan a los demás. Como bien dice, en E.N. 1129b31 y ss.:

“Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo. En efecto, muchos son capaces de usar la virtud en lo propio y no capaces en lo que respecta a otros... la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros.”

De aquí podemos decir, pues, que esta clase de justicia, con relación tanto al hombre consigo mismo como con relación a los demás, no es una virtud aislada, como la generosidad, o el buen talante, sino que implica la totalidad del ser que obra, razón por la cual puede Aristóteles, en efecto, decir que es la virtud perfecta, pues implica la totalidad del hombre que actúa, con todos los condicionantes y determinaciones que le constituyen.

### 3.11. Por la deliberación hacia la virtud moral

Por un lado, nos dice Aristóteles que la virtud moral está en relación con la excelencia. Ahora bien, si todo el mundo, en efecto, tiene un particular modo de ser, con un carácter que está dado por naturaleza, ya que, como dice Aristóteles, desde el nacimiento somos justos, moderados, valientes y así sucesivamente, no obstante, dice también que buscamos una bondad suprema como algo distinto a todas aquellas cualidades, o mejor, que las queremos, pero de otra manera. Y esto es así porque siendo niños carecemos de razón, y sin la razón es fácil que lo que son virtudes puedan degenerar en sus contrarios para volverse dañinas, ya que al ser llevada una virtud a la exageración deja de ser virtud para convertirse en un defecto. Esto es, sin el uso de la razón que haga de guía o intermediario, no es posible alcanzar la perfección.<sup>153</sup>

Aristóteles dice que el medio para alcanzar la virtud excelente, o moral, puede ser enseñado, mediante los ejemplos, no como algo que ya posee o está provisto de una definición, sino que los mejores representantes son aquellos que la poseen en el más alto grado, y le llama 'excelente', como el epítome que ha de ser buscado por todo aquel que disponga tanto de una buena razón como de los demás elementos constitutivos, como el carácter y demás virtudes naturales. En los mejores hombres, dice, no bastan las virtudes naturales, sino también aquellas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, y esto basta, porque, cuando existe la prudencia, ya todas las demás virtudes están implicadas. De ahí que la virtud por excelencia no se consiga sin el uso de la prudencia, la cual no ha de ser confundida con la virtud, sino

---

<sup>153</sup> Cfr. *E.N.* 1144b1-10.

que hay que decir que la prudencia es aquella que está de acuerdo con la recta razón. Así, la virtud es un modo de ser de acuerdo con la recta razón<sup>154</sup>.

Hay que anotar, sin embargo, que, por sus cualidades e inteligencia, la prudencia hace de rector, cuando al mismo tiempo es la sabiduría la que gobierna. O, para decirlo de una manera mejor, digamos que la sabiduría gobierna, en efecto, pero que siempre está dócil y se deja aconsejar de la prudencia. Y Aristóteles dice que, si bien la recta razón es la que determina el fin que se ha de buscar, es la prudencia y la virtud la que dictaminan el medio o el modo como éste ha de ser adquirido, y por eso es necesario hacer lo que podamos para hacernos con la virtud excelente, que comprende tanto a la recta razón como a la virtud y la prudencia, esto es, porque siendo hombres, podamos hacer las cosas de la mejor manera posible, como corresponde a la dignidad humana.

## CONCLUSIONES

---

<sup>154</sup> Cfr. *E.N.* 1144b15-30.

Es mucho lo que se ha dicho de la obra de Aristóteles, quien, junto con Platón, nos han enseñado un camino y una manera de afrontar lo que es la vida. Aristóteles creó todo un sistema metodológico, formal, que nos permite aproximarnos a lo esencial de las cosas y problemas de una manera que, sin sus aportes, sencillamente no nos sería posible. Es sabido que fue el fundador de la Lógica, pero también fue el primero en darle una forma que permite comprender lo que es el ser humano. Y, en la *Ética Nicomaquea*, puede uno comprobar la magnitud de sus hallazgos y la manera metódica como los fue estableciendo, con lo cual nos ha dado un cuadro sin el cual no podríamos aproximarnos al ser humano, no se diga intentar comprenderle.

Ahora bien, es claro que, para poder comprender lo que es el hombre, quien constantemente está inmerso en el mundo de la actividad, de la acción, fue preciso que aclarara un poco, a partir de lo dicho en otros tratados, sobre lo que es el movimiento, lo que es la actividad, y lo que son las obras, ya que a esto es hacia lo que se dirige, no solo la deliberación, sino que es eso lo que permite descubrir el carácter del hombre, carácter sin el cual no sería posible comprender lo que son sus acciones. Pero, eso sí, para comprender al hombre, mediante sus acciones, hay que entender que estas acciones tienen que haber sido libremente elegidas, y que de hecho comprender una elección permite discriminar mejor el carácter de un hombre que si, de otra manera, nos atuviéramos solamente a sus acciones. Aristóteles ya lo dijo, y está claramente enfatizado en este trabajo, que las acciones sí permiten descubrir lo que es el carácter, pero más aún si se comprende lo que es la elección.

Sin embargo, antes de haber podido comprender lo que son los mecanismos que permiten hacer una elección, esto es, la comprensión de lo que son los valores, o los vicios, o los rasgos constitutivos del hombre, y todavía más importante, lo que es la virtud, y más en especial la virtud cuando es llevada a excelencia, fue preciso primero establecer que, para que esto sea posible, tuvo que haber habido un comienzo, el cual radica en la niñez, en la cual todo futuro hombre se va acostumbrando, mediante los ejemplos, a hacer lo correcto, a moderar sus tendencias, a adquirir un dominio sobre sus pasiones, y así hasta llegar a ser un hombre prudente. Y sin prudencia, como ya vimos, no es posible la felicidad, regida por la excelencia de las virtudes, sin la cual no es posible que se sea un hombre bueno.

En un principio pensé que habría que hacer, en nota aparte, una aclaración explicando que la ética aristotélica no es en absoluto utilitarista. Pero luego, en la medida en que fui avanzando el trabajo, en la medida en que quedó aclarado que el hedonismo quedaba excluido por su propia definición, con la que Aristóteles la asignó como “propia de bestias”, pensé que no habría necesidad de aclarar por qué la ética aristotélica no cae dentro del naturalismo. No obstante quisiera decir un par de cosas para dejarlo aclarado<sup>155</sup>.

El punto fundamental del Utilitarismo radica en el placer, ya que es por placer que se hacen todas las acciones. Según el utilitarismo, la moral está completamente excluida de la teoría, y lo que se persigue es aquello que está señalado por el interés (el de cada

---

<sup>155</sup> Me pareció que G.E. Moore lo deja resuelto en su libro *Principia Ethica*, op. cit., pg. 186, cap. 64.

quien que actúa). “Lo ‘útil’, pues, significa -y fue usado en la ética antigua para significar- lo que es un medio para la obtención de bienes distintos de los morales.<sup>156</sup>

Además, nos aclara Moore, “la principal razón para adoptar el nombre ‘utilitarismo’ fue, indudablemente, la de hacer hincapié en el hecho de que la conducta recta o errónea debe ser juzgada de acuerdo con sus resultados, como un medio, en oposición a la concepción estrictamente intuitiva de que ciertas vías de acción son rectas y otras erróneas, sean cuales puedan ser los resultados. Al insistir, pues, en que lo recto debe significar lo que produce los mejores resultados posibles...”<sup>157</sup> Y además, puesto que los utilitaristas tienden a considerar todo como un medio, todo con vista a algo futuro, y cuando es presente, deja entonces de importar y se lo concibe a su vez como un medio para algo futuro, ad infinitum<sup>158</sup>.

Ahora bien, al hacer el utilitarismo énfasis en los medios, y no en los fines, y, además, al excluir a la moral del orden de la acción y elección, me pareció que la teoría utilitarista era evidentemente algo distinto, tal vez incluso opuesto, a la teoría aristotélica, la cual tiene en cuenta tanto los medios como los fines, y no se diga sobre la virtud, y la rectitud y la virtuosidad, sin hacer exclusión de lo uno u otro, ya que, al estar tan íntimamente ligados, no es posible ver lo uno sin lo otro.

Ahora bien, Aristóteles nos mostró que la felicidad está compuesta de partes tales como nobleza, muchos y fieles amigos, riqueza, bondad, abundancia de hijos, una

---

<sup>156</sup> Moore, G.E.: *Principia Ethica*, pág. 186.

<sup>157</sup> *Ibidem*, pg. 186-187.

<sup>158</sup> Cfr. *Ibidem*.

buena vejez; también habla de las excelencias del cuerpo, como la salud, la belleza, la fuerza, el porte, la capacidad para la competición; igualmente, habla de la fama, el honor, la buena suerte y la virtud; de las partes de la virtud, como la sensatez, la valentía, la justicia y la moderación. Todo esto conforma a cada hombre, y cada hombre tiene un poco de cada una de las mencionadas, unos en mayor grado algunas, otros en menor grado, y algunos carecen por completo de una u otra y así, no habiendo en absoluto alguien de quien se pueda decir que es “perfecto”.

Y, sin embargo, es la perfección en todo esto lo que se busca cuando se busca la felicidad. Ahora, para deliberar, y para deliberar bien, es preciso tener aquello que Aristóteles denomina el saber práctico, o prudencia, ya que es el hombre que posee esto quien puede deliberar no con la vista en algún fin particular, sino en las acciones particulares y la buena vida en general; y es la buena vida en general, que incluye todos los rasgos que acabamos de mencionar, lo que se propone la deliberación.<sup>159</sup> El hombre prudente, moderado, provisto de una buena comprensión de lo que son las virtudes, las excelencias, es quien mejor puede hacer para obtener eso que busca de la mejor manera posible, ya que posee todas las características que es necesario tener para poder determinar y decidir, al conocer lo que son las cosas y sus contrarios y sus términos medios, lo que mejor puede ser en cada ocasión o situación que se presente. Es claro que cada caso particular es independiente e individual, y que cada caso es distinto a cualquier otro, razón por la que aquello que pudo ser de ayuda en un caso, así parecido, en otro caso la misma solución no sea lo mejor. Pero aquel que tiene

---

<sup>159</sup> Cfr. Richard Sorabji: “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”, in *Essays on Aristotle's Ethics*, págs. 205-206.

experiencia, que ha vivido de acuerdo con la virtud, que está acostumbrado a refrenar la pasión y a obrar con moderación, es aquel mejor capacitado para hacer una buena elección.

Aristóteles ya lo dijo: una persona tiene que habituarse desde pequeño a hacer obras virtuosas, y que hay aquellos que están tan viciados que ya no tienen una posible corrección<sup>160</sup>. Estos hombres no hay que considerarlos, por estar más allá de toda posible corrección. Pero, por otra parte, como ningún hombre es por sí mismo perfecto, y dependiendo de la situación le es necesario tener qué elegir sobre aquello que hay que hacer, se entiende que hacer una buena elección no sea cosa fácil, porque cada uno de los componentes que vimos arriba puede estar empujando en una dirección contraria. El deseo puede insistir por algo, la razón puede estar en contra del deseo, y la pasión, corroborada por el deseo o incluso contraria a él, como la rabia o la venganza, pueden impeler por algo completamente distinto a lo que haría un hombre moderado, prudente y sabio.

Por esto dice Aristóteles que es necesario que estemos ya acostumbrados a obrar correctamente, desde pequeños, porque aprender en contra de la costumbre es tarea ardua, y tal vez imposible. Afortunadamente, Aristóteles nos da muchas opciones a la hora de tener que elegir que es lo que hay que hacer, pues para cada situación hay aquello que es lo correcto, y se puede hacer algo mal, se puede hacer algo bien, y está aquello que es lo mejor. Algunas veces está bien sentir rabia, o tristeza, deseo de

---

<sup>160</sup> Es curioso este dato, porque nada más lejano a las enseñanzas del cristianismo que vendrían después. Y lo curioso es que aquellos Padres de la Iglesia, hasta St. Tomás, se valieron de Aristóteles para explicar sus enseñanzas.

venganza, o compasión. Lo que hay que hacer, desde pequeños, es aprender, y en ello radica la costumbre o el hábito, que es saber con exactitud cuándo y cómo es que hay que comportarse, ora de tal modo, ora de tal otro modo.

## APÉNDICE N° 1

**Índice de los pasajes de la obra de Aristóteles  
en donde se emplea el término deliberación (*bouleusis*)  
(extraído de sus *Obras Completas* en Princeton University Press)**

- 434<sup>a</sup>12 De Anima, Book III.
- 453<sup>a</sup>14 On Memmory
- 1112<sup>a</sup>19 – 1113<sup>a</sup>12 Nichomaquean Ethics, Book III.
- 1139b7 Nichomaquean Ethics, Book VI.
- 1140<sup>a</sup>26 Nichomaquean Ethics, Book VI.
- 1141b9 Nichomaquean Ethics, Book VI
- 1142<sup>a</sup>32 – b33 Nichomaquean Ethics, Book VI.
- 1189<sup>a</sup>28 – 1190<sup>a</sup>1, Magna Moralia, I.
- 1196b17 Magna Moralia, Book I.
- 1196b27 Magna Moralia, Book I.
- 1197b13 Magna Moralia, Book I.
- 1226b8 Eudemian Ethics, Book II.
- 1227<sup>a</sup>2 – 18 Eudemian Ethics, Book II.
- 1248<sup>a</sup>21 Eudemian Ethics, Book VII.
- 1248<sup>a</sup>31 Eudemian Ethics, Book VII.
- 1260<sup>a</sup>12 Politics, Book I.
- 1275<sup>a</sup>26 – b21 Politics, Book III.
- 1276<sup>a</sup>3 Politics, Book III.
- 1283b42 Politics, Book III.
- 1292b35 – 1299<sup>a</sup>2 Politics, Book IV.
- 1358<sup>a</sup>36 Rhetoric, Book I.
- 1415b33 Rhetoric, Book III.
- 1417b12 Rhetoric, Book III.
- 1418<sup>a</sup>22 Rhetoric, Book III.

## APÉNDICE N° 2

### La Tabla de las Virtudes Morales (Según Aristóteles)<sup>161</sup> (A partir del capítulo 7 del libro II de la *Ética Nicomaquea* )

Tipos de Virtudes	Nombre de la Virtud	Con relación a qué Virtud	Extremo por defecto	Extremo por exceso
Virtudes relacionadas con emociones fundamentales	Valentía (Valor, Fortaleza)	Miedos y Osadías	Cobardía	Osadía o Temeridad
	Moderación (Templanza, Temperancia)	Placeres y Dolores	Insensibilidad	Desenfreno (Intemperancia)
	Mansedumbre (Apacibilidad)	Con respecto al manejo de la ira	Apatía (Incapacidad de ira)	Irascibilidad (Iracundia)
Virtudes relacionadas con los bienes exteriores	Liberalidad	Con relación a dar y tomar bienes o dinero (referente a cosas pequeñas)	Avaricia (Tacañería)	Prodigalidad
	Magnificencia (esplendidez)	Con relación a dar y tomar bienes o dinero (referente a cosas grandes)	Mezquindad	Extravagancia (Falta de gusto y vulgaridad)
	Magnanimidad (grandeza del alma)	Con relación a recibir grandes honores y afrentas	Pusilanimidad	Vanidad (Hinchazón)
	Virtud sin nombre (semejante a la magnanimidad)	Con relación a recibir pequeños honores y afrentas	Indiferencia al honor	Ambición
Virtudes relacionadas con las relaciones humanas	Veracidad	Con respecto a la verdad (de palabras y obras) en las relaciones sociales	Disimulo (hipocresía)	Fanfarronería
	Agudeza de ingenio (Gracia)	Con respecto a lo placentero (en la manera de hablar y actuar) en las relaciones sociales	Rusticidad	Bufonería
	Amabilidad	Con respecto a los sucesos ordinarios (de palabra y de obra) de la vida en sociedad	Mal Humor	Adulación
Virtudes relacionadas con los sentimientos	Pudor (vergüenza)	Con respecto al modo de manejar las emociones	Descaro	Cohibición
	Celo por la justicia (Indignación)	Con respecto al placer o pensar que nos produjo la fortuna del prójimo	Envidia	Alegría del mal ajeno

<sup>161</sup> Propiedad intelectual del profesor Diego Pineda Rivera

## BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

### **Edición de la Obra Completa de Aristóteles utilizada**

ARISTOTLE: *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, edited by Jonathan Barnes, Volume I, 1995.

ARISTOTLE: *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, edited by Jonathan Barnes, Volume II, 1995.

### **Ediciones de las obras de Aristóteles utilizadas**

ARISTÓTELES: *Metafísica de Aristóteles*, Edición Trilingüe por Valentín García Yebra, Editorial Gredos, 1990.

ARISTÓTELES: *Poética*, Edición Trilingüe por Valentín García Yebra, Editorial Gredos, 1992.

ARISTÓTELES: *Retórica*, Introducción, Traducción y Notas por Quintín Racionero, Editorial Gredos, 1990.

ARISTOTLE: *The Politics of Aristotle*, Edited and Translated by Ernest Baker, Oxford University Press, 1962.

ARISTÓTELES: *Acerca del Alma*, Introducción, Traducción y Notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, 1994.

ARISTÓTELES: *Tratados de Lógica I*, Introducciones, Traducciones y Notas de Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos, 1994.

ARISTÓTELES: *Tratados de Lógica II*, Introducciones, Traducciones y Notas de Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos, 1995.

ARISTÓTELES: *Tratados Breves de Historia Natural*, Introducciones, Traducciones y Notas por Ernesto Croce y Alberto Bernabé Pajares, Editorial Gredos, 1987.

ARISTÓTELES: *Física*, Introducción, Traducción y Notas de Guillermo R. de Echandía, Editorial Gredos, 1995.

ARISTOTLE: *On the Movement of Animals*, Translated and commentary by Martha Craven Nussbaum, Princeton University Press, 1985.

### **Ediciones de la Ética Nicomaquea utilizadas**

ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea*, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Introducción por Emilio Lledó Ínigo, Editorial Gredos, 1995.

ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, Edición Bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, con Introducción de Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.

ARISTOTLE: *Ethica Nichomachea*, translated by W.D. Ross, Modern Library, 1947.

ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea*, Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo, Editorial Porrúa, 2004.

ARISTOTLE: *Ethica Nichomachea*, in *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes, Volume II, Princeton University Press, 1991.

### **Textos de Léxico y Gramática Griega consultados**

BERENGUER, Jaime: *Gramática Griega*, Bosch, 1995.

DICCIONARIO *Manual Griego Español*, José M. Pabón S. de Urbina, Vox, 1995.

LIDELL, H.G. y Scott: *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford, 2003 (1889).

SMYTH, Herbert Weir: *Greek Grammar*, Harvard University Press, 1984.

**Crítica e Interpretación: Comentaristas Modernos y Obras Pertinentes al Tema**

ACKRILL, J.L.: “Aristotle on Eudaimonia”, in Rorty, A.O. (Ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*, U. of California Press, 1980, pp. 15-33.

ACKRILL, J.L.: “Aristotle on Action”, in Rorty, A.O. (Ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*, U. of California Press, 1980, pp. 93-101.

ACKRILL, J.L.: *Introduction to Aristotle*, in *Aristotle*, Sir David Ross, Routledge, 1996.

ANSCOMBE, G. E. M.: *Intención*, introducción de Jesús Mosterín, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, primera edición, 1991.

BRAVO, Francisco: “La naturaleza de la acción según Aristóteles”, en *EPISTEME* N.S. Vol. 20, N° 2, 2000.

COPE, E.M.: *Commentary on the Rhetoric of Aristotle*, The Perseus Digital Library, [www.perseus.tufts.edu/](http://www.perseus.tufts.edu/)

COPLESTON, Frederick: *Historia de la Filosofía: Grecia y Roma*, Ariel Filosofía, 1994.

FREDE, Dorothea: “The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle”, in *Essays on Aristotle's De Anima*, Edited by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty, Oxford University Press, 2003.

GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y Método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997.

GELIO, Aulo: *Noches Áticas*, Universidad Autónoma de México, Primera edición, 2000.

GRIMALDI, William M.A., S.J.: *Aristotle, Rhetoric I, A Commentary*, Fordham University Press, 1980.

GRIMALDI, William, M.A., S.J.: *Aristotle, Rhetoric II, A Commentary*, Fordham University Press, 1988.

GUARIGLIA, Osvaldo: *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, Eudeba S.E.M., 1997.

JAEGER, Werner: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de cultura Económica, 1992.

KAHN, Charles H.: "Aristotle on Thinking", in *Essays on Aristotle's De Anima*, Edited by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty, Oxford University Press, 2003.

KOSMAN, L. A.: "Being Properly Affected", in *Essays on Aristotle's Ethics*, Edited by Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, 1980.

MACINTYRE, Alasdair: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001.

MOORE, G. E.: *Principia Ethica*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

NUSSBAUM, Martha C. and RORTY, Amélie Oksenberg (eds.): *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, 1996.

NUSSBAUM, Martha C.: *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, 1985.

NESTLE, Wilhelm: *Historia del Espíritu Griego*, Ariel Filosofía, 1987.

ORIO Salgado, Manuel: "La estructura del silogismo práctico en Aristóteles", en *Revista de Filosofía*, Vol. 29, Núm. 1 (2004)

(<http://www.ucm.es/BUCEM/revistas/fsl/00348244/articulos/RESF0404120053A.PDF>)

RICHARDSON, Henry S.: “Desire and the Good in *De Anima*”, in *Essays on Aristotle’s De Anima*, Edited by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty, Oxford University Press, 2003.

RORTY, Amélie Oksenberg (Ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, University of California Press, 1980.

ROSS, Sir David: *Aristotle, with a new Introduction by John L. Ackrill*, Routledge, 1996.

TOMAS de Aquino: *Summa de Teología*, Tomo II, Edición Dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, BAC Madrid, 1993.

SORABJI, Richard: *Necesidad, Causa y Culpa: perspectivas sobre la teoría de Aristóteles*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

SORABJI, Richard: “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”, in *Essays on Aristotle’s Ethics*, U. of California Press, 1980, pp. 201-219.

TRUJILLO Amaya, Juan Fernando y Vallejo Álvarez, Ximena, en *Silogismo Teórico, Razonamiento Práctico y Raciocinio Retórico-Dialéctico*, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad del Valle, 2007.

[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-46882007000100005&lng=pt&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-46882007000100005&lng=pt&nrm=iso&tlng=es)

WILLIAMS, Bernard: “Justice as a Virtue”, in *Essays on Aristotle’s Ethics*, University of California Press, 1980, pp. 189-199.

WIGGINS, David: “Deliberation and Practical Reason”, in *Essays on Aristotle’s Ethics*, U. of California Press, 1980, pp. 221-240.

WIGGINS, David: "Weakness of will Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire", in *Essays on Aristotle's Ethics*, U. of California Press, 1980, pp. 241-265.

YEPES STORK, Ricardo: *La doctrina del acto en Aristóteles*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona, 1993.