

# LA RECTA RAZÓN EN ARISTÓTELES ¿PRINCIPIO O PROPOSICIÓN PARTICULAR?

ALFONSO GÓMEZ-LOBO

El propósito de este trabajo es ofrecer una interpretación del papel de la razón en la concepción aristotélica de la virtud moral.<sup>1</sup>

Daré tres pasos en la exposición. Primero examinaré la definición de virtud o excelencia moral que ofrece la *Ética Nicomáquea*, luego interpretaré el pasaje que abre el Libro VI de esta obra y finalmente trataré de reforzar los resultados obtenidos mostrando cómo funcionarían en la práctica la prudencia, la buena elección y la liberalidad bajo la interpretación propuesta.

## I

En la traducción de Julio Pallí Bonet publicada en la admirable Biblioteca Clásica Gredos<sup>2</sup>, la definición de virtud moral dice así:

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente<sup>3</sup>.

Esta versión se ajusta al texto de Bywater<sup>4</sup> en cuanto acepta, en contra de los manuscritos, dos conjeturas avaladas, entre otros, por el comentarista anti-

---

<sup>1</sup> Este trabajo corresponde al texto de una conferencia dictada en la Universidad de Barcelona en Mayo de 1999. Agradezco tanto a los profesores Antonio Alegre, Miguel Candel y Margarita Mauri como a todos los estudiantes presentes la cordial acogida y sus valiosas preguntas. Una versión en inglés de las mismas ideas ha sido publicada en R. Bosley, R. A. Shiner & J. D. Sisson (eds.), *Aristotle, Virtue and the Mean*, Edmonton (Canada), 1995 pp. 15 - 34.

<sup>2</sup> Madrid, 1985.

<sup>3</sup> E. N. II. 6. 1106 b 34 - 1107 a 2.

<sup>4</sup> *Aristotelis Ethica Nicomachea recognovit brevique adnotatione critica instruxit* I. Bywater, Oxford, 1957.



*lógos* para referirse a la facultad racional del ser humano. La expresión que emplea con este fin es *tò lógon échon*, “lo que posee logos.”<sup>7</sup>

Una segunda respuesta digna de consideración es la que adoptaron quienes se oponían a Cook Wilson y que consistió en traducir *lógos* mediante la expresión “principio racional”, “norma”, “regla” e incluso “plan”<sup>8</sup>. La idea subyacente a todas estas propuestas es que hay un contenido proposicional dotado de cuantificación universal y de fuerza normativa que debe ser empleado para determinar el punto medio.

Esta posición tiene que enfrentar también dificultades insuperables, entre las cuales se cuenta el que al declarar que el punto medio es relativo al agente, al tiempo en que ocurre la acción<sup>9</sup>, a los objetos escogidos, a las personas afectadas, al motivo y al modo de la acción, Aristóteles parece excluir la posibilidad de que haya un principio general o norma que sirva en estos casos. Si no es sólo la constitución del agente lo que hay que tomar en cuenta sino también un sinnúmero de circunstancias en que puede encontrarse el agente, entonces la norma o regla tendría que ser asombrosamente compleja, implicando cuantificación múltiple sobre un conjunto amplio de variables. Y si es así, sería perfectamente inútil para la acción.

Parece cuadrar bien con el espíritu de la ética aristotélica el decir que simplemente no hay reglas precisas para determinar el *mésos* o punto medio. Aristóteles, a lo más, nos ofrece vagos consejos, como el siguiente:

Debemos, por otra parte, tomar en consideración aquellas cosas hacia las que somos más inclinados (pues unos lo somos por naturaleza hacia unas y otros hacia otras). Esto lo conocemos por el placer y el dolor que sentimos, y entonces debemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario, pues apartándonos lejos del error llegaremos al término medio, como hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> En cierto sentido, Gauthier y Joliv (Gauthier, R. A. & Joliv, Y. *L'Éthique à Nicomaque*, 2 vol. Louvain/Paris, 1970, II, 1, 149) resumen el sentir común de los investigadores anteriores al afirmar que “Ce qu’il faut retenir, c’est que le *logos* qui sert de norme à la vertu n’est pas seulement un plan qui permet d’atteindre la fin, mais qu’il est en même temps une intimation, un commandement; c’est pourquoi nous traduisons par le terme de *règle*, qui rend ces deux idéés: la règle est à la fois ce qui permet de parvenir à la fin souhaitée et ce que s’impose avec autorité.” Siguiendo aparentemente a Franz Dirlmeier, H. Flashar también traduce *Planung* (Flashar, H. (ed), *Aeltere Akademie - Aristoteles - Peripatos*, Ueberweg, *Grundrisse der Geschichte der Philosophie*, Die Philosophie der Antike, Band 3, Basel/Stuttgart, 1983, 245).

<sup>9</sup> E. N. II. 6. 1106 b 21 – 22.

<sup>10</sup> E. N. II. 9. 1109 b 1 – 7 (trad. Pallí).

Este tipo de consejo resulta útil porque toma en cuenta nuestra inclinación a apartarnos del punto medio (a beber más de tres copas), pero esto indica que lo podemos aplicar sólo después de que el punto medio ha sido fijado. Por lo tanto, no podemos entender ese consejo como un ejemplo del *lógos* que lo fija.

En este instante sería tentador concluir que debido a que la relatividad del punto medio implica que no existen reglas precisas para dirigir la elección, entonces Aristóteles estaría preconizando un forma de relativismo moral cuya formulación sería más o menos la siguiente: lo que le parece correcto a un individuo en una situación dada es correcto para ese individuo en esa situación.

Esta interpretación, empero, es incompatible con aquellas afirmaciones de Aristóteles en que sostiene que ciertas clases de actos son siempre incorrectos. El adulterio, el robo y el asesinato, nos dice, no pueden ser jamás objeto de una elección correcta<sup>11</sup>. Pero del hecho de que apropiarse del dinero ajeno sea siempre incorrecto no se sigue que el uso del propio dinero sea siempre correcto<sup>12</sup>. Lo que uno posee no define el punto medio para una elección. Cuando volvamos sobre este tema en la tercera parte veremos que tampoco en este dominio Aristóteles sostiene una posición relativista.

El resultado de todo esto es que, si bien no podemos decir sin más que Aristóteles es un relativista, sin embargo, la falta de reglas universales para la elección del término medio deja en la penumbra cómo propone entender la elección si ésta ha de ser genuinamente relativa sin ser relativista.

A fin de poder avanzar hacia una solución satisfactoria de este problema quisiera sugerir una interpretación de *lógos* diferente de las mencionadas hasta este momento.

Lo primero que cabe observar es que la aparición de *lógos* en la definición de excelencia moral ha ido precedida por referencias a *lógos* en los capítulos 2 y 3 del mismo libro.

Cuando Aristóteles propone examinar la naturaleza de los actos que conducen a la adquisición de la virtud, comienza diciendo:

que hemos de actuar de acuerdo con la recta razón es comunmente aceptado y lo damos por supuesto.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> E. N. II. 6. 1107 a 8 – 27.

<sup>12</sup> E. N. IV. 1. Passim, especialmente 1121 a 1 – 2 donde se menciona el gastar dinero propio en forma opuesta a lo correcto y lo noble.

<sup>13</sup> E. N. II. 2. 1103 b 31 - 32 (trad. Pallí, quien aparentemente acepta la conjetura *dein* de J. Barnes en la nota *ad loc.* de su revisión de la traducción de Oxford (Barnes, J. *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, 2 vols., Princeton, 1984).

En otras palabras, se da por sentado que una acción es correcta si se ajusta a la recta razón, pero ¿cuán extenso es este consenso?

La mayoría de los comentaristas afirma que se trata de un consenso dentro de la Academia y del Liceo<sup>14</sup>. Pero esto es insuficiente. La expresión *orthòs lógos* no sólo aparece en Heródoto<sup>15</sup> y en Tucídides<sup>16</sup>, sino que se encuentra también en la *Apología* de Platón dentro de un contexto que confirma que su uso no estaba limitado a los círculos filosóficos. Sócrates acaba de decir que quienes supuestamente habrían sido corrompidos por él tendrían un motivo para ayudarlo,

en cambio, aquellos que no corrompí, y que son ya personas adultas, ¿qué otro *lógos* podrían tener para venir en mi ayuda salvo el correcto y justo: que son conscientes de que Meleto miente y yo digo la verdad?<sup>17</sup>

Sócrates confía aquí en que sus jueces aceptarán el argumento de que alguien ha actuado como se debe si se apoya en el *lógos* recto, es decir, si posee la justificación correcta. Esto sin duda es apelar al uso cotidianamente de la expresión, que todo ateniense entiende y acepta.

Este pasaje de la *Apología* no sólo muestra que era común apelar a la recta razón, sino que, además, nos ofrece un ejemplo de un *orthòs lógos*: “que Meleto miente y yo digo la verdad.” Esta justificación no es una norma o regla general, sino una conjunción de dos proposiciones singulares. No es difícil percatarse, por cierto, que para obtener una justificación completa y válida hay que presuponer un principio que diga: “en todos los casos en que el acusador miente y el acusado dice la verdad uno debería ayudar al acusado”. Pero resulta interesante observar que dentro del contexto dramático de la *Apología* basta con lo dicho. Sócrates agrega *eien dé*, “sea, pues” o “basta con esto” o algo así.

Dentro del pensamiento de Aristóteles, como ya hemos adelantado, la función de la recta razón es diferente. En vez de justificar una acción descrita en forma independiente de ella, la recta razón interviene en la identificación de la acción, correcta dentro de un conjunto de circunstancias dadas. Es por esto por lo que luego puede asumir un papel justificatorio. Quisiera sugerir que el mejor candidato para asumir esta función es una proposición particular.

Observemos el ejemplo aristotélico del comer:

<sup>14</sup> Bärthlein, K. “Der *orthos logos* und das ethische Grundprinzip in den platonischen Schriften”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46 (1964).

<sup>15</sup> Heródoto II. 17. 1; VI. 53.2: VI. 68.1.

<sup>16</sup> Tucídides II. 61. 2. Allí Pericles les dice a los atenienses que su *lógos* no les parecerá correcto debido a la debilidad de su voluntad. Se supone que el ateniense medio comprende perfectamente el reproche.

<sup>17</sup> Platón, *Apología* 34b.

pues si para uno es mucho comer diez libras de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis libras, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón [el gigantesco atleta siciliano], poco; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho.”<sup>18</sup>

¿Cuánta comida prescribirá el entrenador para el novato? Ciertamente no un abanico de cantidades puesto que el ejemplo está destinado a ilustrar la idea de que hay una y sólo una cantidad correcta (o *mésón*, “punto medio”) para un individuo concreto dentro de las circunstancias dadas.

El entrenador le dirá al joven atleta algo así: “Cuatro libras es la cantidad apropiada para ti puesto que pesas poco, debes entrenar bajo un sol ardiente esta semana, vas a dedicarte a las carreras y no al lanzamiento del disco, etc.” Esta sería la recta razón que justifica que dicho joven coma sólo cuatro libras de alimentos ese día. Ni más, ni menos.

El *lógos* ha determinado así un límite (*hóros*) más allá del cual comería demasiado y más acá del cual comería demasiado poco. Dentro de un momento cosecharemos los frutos de esta observación.

## II

Examinemos ahora el pasaje inicial del Libro VI de la E. N., un pasaje que retoma la definición de virtud moral del Libro II. Este texto suele ser entendido erróneamente debido a que se supone que Aristóteles está empleando aquí una metáfora que en realidad no emplea. Resulta también iluminador porque muestra más allá de toda duda que la expresión “determinado por *lógos*” que aparece en la definición debe ser entendida como una versión abreviada de “determinado por el *lógos* recto.”

En la versión de Pallí Bonet dice así:

Puesto que hemos dicho ya más arriba que se debe elegir el término medio [*tò mésón*], y no el exceso ni el defecto, y que el término medio [*tò mésón*] es tal cual la recta razón dice, vamos a analizar esto. En todos los modos de ser [*héxeís*] que hemos mencionado, como también en los demás, hay un blanco [*skopós*], mirando al cual, el hombre que posee la razón intensifica o afloja [*epiteínei kai aníēsín*] su actividad, y hay un cierto límite [*hóros*] de los términos medios [*mesótētes*] que decimos se encuentra entre el exceso y el defecto y que existen en concordancia con la recta razón. Tal afirmación es, sin duda, verdadera, pero no es clara, pues también en otras

<sup>18</sup> E. N. II. 6. 1106 a 36 – b 4 (trad. Pallí, que sustituye “libra” por “mina”).

ocupaciones que son objeto de ciencia puede decirse, en verdad, que uno no debe esforzarse [*poneîn*] ni ser negligente [*rathymeîn*] en más o en menos, sino un término medio [*tà méssa*] y como lo establece la recta razón. Pero, con esto solo, un hombre no conocería más; es como si, <sobre la cuestión de saber> qué remedios debernos aplicar a nuestro cuerpo, alguien nos dijera: “los que prescribe la medicina y de la manera indicada por el médico”. Por eso, también, con respecto a las propiedades [*héxeîs*] del alma, no sólo debe establecerse esta verdad, sino, además, definir cuál es la recta razón [*tîs estin ho orthòs lógos*] o cuál es su norma [*kaì toutou tîs hóros*].<sup>19</sup>

Esta versión tiene ventajas sobre la traducción revisada de Oxford en cuanto pone siempre el artículo definido antes de *orthòs lógos* sugiriendo así algo específico y no la razón humana en general; pero al igual que esa prestigiosa traducción inglesa, agrega “su actividad” como objeto de los verbos “intensificar y aflojar” sin que haya nada en el texto griego que lo justifique. Por otra parte, Pallí es inconsistente en la traducción del término *hóros*: la primera vez lo traduce por “límite”, la segunda por “norma”. Por último, si bien *dihorízein* puede significar “definir”, trataré de mostrar que cuando aparece hacia el final del texto significa más bien “determinar”.

Tratemos ahora de entender las ideas filosóficas contenidas en nuestro pasaje.

Está claro que comienza con una referencia a la definición de excelencia moral del Libro II y promete discutir su componente conceptual, es decir, la afirmación de que el punto medio que debe elegirse para que la decisión sea virtuosa es el que la recta razón dice que es. La necesidad de discutir este punto se explica mediante la afirmación de que no basta con una referencia general a la recta razón y se explicita mediante algunas comparaciones o metáforas. El texto muestra que la misma necesidad surge en el caso de artes (*téchnai*) como la gimnasia y la medicina.

Es la metáfora inicial la que ha resultado ser la más problemática, por eso es preferible comenzar por los casos menos difíciles. En el ejercicio físico (representado en el texto por los verbos *poneîn* y *rathymeîn*), decir literalmente que uno debe esforzarse y relajar “los puntos medios” (*tà méssa*, plural) y “como [lo establece] la recta razón” es verdad, pero de nada sirve mientras no se identifique la recta razón para cada individuo en cada tipo de ejercicio. Lo mismo vale para la medicina. Aquí la duda es qué clase (*poía*) de remedios o de comida darle al paciente. Responder “todas aquellas (*hóssa*) que prescribe la medicina” es, nuevamente, verdadero pero inútil.

---

<sup>19</sup> E. N. VI. 1. 1138 b 18 – 34.

Lo que hace el entrenador o el médico es análogo a lo hecho por los magistrados atenienses al colocar una piedra en cada una de las cuatro esquinas del ágora marcando el límite de un espacio al cual no les estaba permitido ingresar a ciertos individuos condenados por algún delito. En numerosas ocasiones he podido observar la piedra del rincón suroeste que posee una inscripción que dice: “Soy el *hóros* del ágora”. Del mismo modo el entrenador y el médico establecen un límite más allá del cual la cantidad de ejercicio y comida sería excesiva. El mismo límite visto desde la dirección opuesta indica cuándo el esfuerzo y la alimentación serán insuficientes. El *lógos* correcto concebido por el artesano determina de este modo el *hóros* o límite para una elección virtuosa.<sup>20</sup>

¿Es correcta esta interpretación? Ciertamente contradice la opinión de venerables estudiosos. Ross interpretó el *hóros* como el estándar o norma cuya función es fijar la recta razón<sup>21</sup> y Grant sugiere incluso que se trata de una ley<sup>22</sup>. Gauthier y Joliv van aun más lejos con su convicción de que el estándar es la regla que orienta toda acción hacia la contemplación<sup>23</sup>. Esto a su vez trae consigo una consecuencia absurda: cuando un hoplita, en medio del fragor de la batalla, tiene que determinar racionalmente si su decisión exhibirá valentía en vez de osadía o cobardía, lo hará pensando en cuál de las opciones será la más conducente al ejercicio de la contemplación pura. Pero, para llegar a la contemplación, la cobardía puede ser un mejor camino que la valentía. Un conocido estudioso actual, por último, Terence Irwin, traduce *hóros* por “definición” y esto es aun más desconcertante, pues el contexto muestra con relativa claridad que lo buscado no es la caracterización general de la recta razón, sino más bien la identificación de la recta razón para cada caso particular.<sup>24</sup>

A fin de aquilatar los méritos de la interpretación propuesta aquí, volvamos a la metáfora inicial que introduce Aristóteles para explicar cómo funciona una virtud moral. Primero dice que hay un blanco o *skopós* hacia el cual dirige la mirada quien posee el *lógos*. La reminiscencia de una famosa afirmación acerca de la utilidad de conocer el bien humano que aparece en el Libro I ha sido determinante para la interpretación de nuestro pasaje. Allí Aristóteles pregunta:

---

<sup>20</sup> Esta interpretación de *hóros* ha sido defendida también por S. Peterson, “Horos (limit) in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, *Phronesis* 23 (1988) 233 – 250. Debo señalar que llegué a dicha interpretación antes de leer este valioso artículo.

<sup>21</sup> La Revised Oxford Translation reproduce la versión de Ross, sin modificarla en este punto.

<sup>22</sup> Grant, A. *The Ethics of Aristotle*, London, 1885 [reimpresión New York, 1973], II, 146.

<sup>23</sup> Gauthier & Joliv, *op. Cit.*, II, 1, 149.

<sup>24</sup> Irwin T. (trad.), Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Indianapolis, 1985, 148.

<sup>25</sup> E. N. I. 2. 1094 a 23 – 24 (trad. Pallí Bonet).

¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco (*skopós*), alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar?<sup>25</sup>

Para un arquero que se apronta para disparar una flecha es obvio que el ver el blanco (en lugar de disparar por encima de los muros de la ciudad) hace que tenga más probabilidad de dar en él. Así también un ser humano que tenga una concepción clara de la felicidad (el blanco de la vida) tiene más probabilidades de llegar a ser feliz que uno que no la tiene.

Es obviamente la aparición en ambos textos de la palabra *skopós* lo que ha llevado a pensar que en ambos casos se trata de la imagen del arquero. Pero el pasaje del Libro VI agrega dos verbos que producen desconcierto: *epiteínei kai aníēsín*, “hace más tenso y suelta (o relaja)” sin que se diga cuál es el objeto de esas operaciones. Los comentaristas que adoptan la metáfora del arquero se ven forzados a decir que, al momento de disparar, el arquero tensa o distiende la cuerda de su arco<sup>26</sup>. Pero esto no se hace jamás en la práctica del tiro al arco. Como me explicaba un ex-alumno mío que entiende de estas cosas, el arquero siempre tensa al máximo la cuerda tirándola hacia sí, ya sea que el blanco esté a cierta distancia o que se encuentre cerca. Lo que modifica para el tiro a distancia es la inclinación de la flecha, manteniendo en cualquier caso la máxima tensión. Un tiro débil es inservible. El blanco, por lo tanto, no provee ningún criterio para tensar o distender nada.

Quisiera sugerir que en vez de asumir de partida la metáfora del arquero para luego acomodar los verbos a esta interpretación, lo más razonable es partir de los verbos mismos y luego ver qué metáfora resulta.

Tal como los infinitivos *poneîn* y *rathymeîn* se refieren al dominio del ejercicio físico, las formas *epiteínei* y *aníēsín*, como vio hace mucho Grant (sin extraer las consecuencias pertinentes)<sup>27</sup> están tomadas del ámbito de la música. Al afinar una lira, el músico tiene un blanco: afinar cada cuerda en la nota que le corresponde; por ejemplo, afinar la cuerda extrema una octava más alta que la cuerda baja. Esto implica encontrar un punto o límite en la tensión de la cuerda más arriba del cual el sonido quedará demasiado alto y más abajo del cual quedará muy bajo<sup>28</sup>. Este límite está de acuerdo con la recta razón si coincide con la afirmación del especialista cuando dice: “Esta es la tensión exacta”. El blanco sí que provee ahora un criterio para elegir y la recta razón determina

<sup>26</sup> Gauthier & Joliv, *op cit.*, II. 2. 436: “il y a en effet un but en regard duquel celui que possède la règle tend ou detend la corde de son arc.”

<sup>27</sup> Grant, *op. Cit.* 147 con referencias a *Lisis* 209b y *Fedón* 98c.

<sup>28</sup> Platón (*Leyes* 785b) usa la expresión *gámou hóros* para designar el tiempo adecuado para casarse. Antes de eso, será demasiado temprano y después, demasiado tarde.

el límite al cual debe apuntar la elección. De hecho, entonces, apuntar al blanco es apuntar al límite, como lo muestra claramente el pasaje correspondiente en la *Ética Eudemia*. Allí las formulaciones son muy similares a las del pasaje que estamos examinando, sólo que el objeto de *apoblépein prós ti*, “dirigir la mirada hacia”, es *hóros* en vez de *skopós*<sup>29</sup>. Ha habido una simple sustitución de términos que designan lo mismo.

Además, el límite es estrictamente singular. Es el que corresponde a esta cuerda de esta lira. Una cuerda más larga o de otro material podría requerir una tensión distinta. Esto explica por qué “es verdad, pero no claro” el requisito de que la cuerda esté afinada en el límite: decir que hay que buscar el *hóros* (que dará la octava) es un estándar, una norma general, pero el *hóros* mismo no es una norma. Es la tensión correcta para este caso concreto.

Con esto hemos aclarado la metáfora clave. Queda todavía una dificultad menor generada por el hecho de que Aristóteles emplea aquí el término *mesótēs* en plural para designar aquello en lo cual hay un límite. Dado el claro paralelismo con “los puntos medios” (*tà mésa*) en los ejemplos del entrenador y del médico, resulta claro que el plural de *mesótēs* no apunta a los estados subjetivos (a mí valentía o templanza, por ejemplo) sino a las cantidades objetivas (de peligró por enfrentar o de alcohol por beber).

Si todo lo anterior es correcto, la delimitación del punto medio se hace mediante una proposición práctica singular, sin ayuda de una regla general o plan del cual sería una mera aplicación particular. Aparentemente, no hay una norma para fijar la recta razón. ¿Cómo, entonces, reconocer o identificar cuál es la recta razón entre otras razones incorrectas?

La semilla de una respuesta se encuentra en la cláusula final de la definición de la virtud moral: la delimitación del punto medio por *lógos* o razón se hace “del modo como lo determinaría el prudente”.

Como lo indicamos al comienzo, si contra la opinión de Bywater abandonamos la conjetura de Aspasio (el dativo instrumental *h $\eta$ i*) y volvemos a la conjunción modal *h $\eta$ s* por razones estrictamente paleográficas (todos los manuscritos la leen), la referencia a la persona prudente se torna más vaga. Con esta lectura deja de haber un *lógos* específico para delimitar el punto medio, exactamente el *lógos* que el prudente conoce y él mismo emplearía. La definición dice ahora que al determinar el punto medio hay que proceder como lo haría el prudente. La prudencia provee algo así como un modelo genérico para la operación.

---

<sup>29</sup> E. E. II. 5. 1222 b 7 – 9. Ver además VIII. 3. 1249 a 22, donde dice que el médico procede por referencia a un *hóros*. Si hace más o menos que eso, la salud no será el resultado del tratamiento.

Procedamos entonces en la tercera parte de este trabajo a considerar ciertos rasgos de la prudencia aristotélica, algunos de ellos bastante controvertidos, a fin de reforzar la interpretación defendida hasta este instante.

### III

La *phrónēsis* (prudencia, sabiduría práctica) es la virtud o excelencia de la parte calculativa o práctica del alma racional. Esto significa que cuando uno, por ejemplo, concibe bien sus pasos para alcanzar una meta dada, está actuando con *phrónēsis*. Esta virtud opera también cuando realizamos bien una gama de operaciones intelectuales destinadas a alcanzar la verdad en el dominio de la acción.

La *phrónēsis* o prudencia es introducida originalmente como una capacidad para deliberar bien.

En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Una señal de ello es el hecho de que también llamamos prudentes en un dominio particular a los que razonan bien hacia un fin bueno entre aquellos de los cuales no hay arte.<sup>30</sup>

Puesto que la excelencia moral conduce también a la vida buena en general, resulta tentador seguir aquí a Gauthier y Joliv y aplicar estas observaciones al modo como la prudencia contribuye a la virtud moral. Si la vida buena consiste en el contemplar, entonces, como vimos, estos comentaristas esperan que el prudente determine el punto medio deliberando acerca de lo que conduce a esta privilegiada actividad. Como ya he sugerido, esto resulta altamente improbable, porque en muchos casos el actuar conforme a un vicio (por ejemplo, la cobardía o la falta de liberalidad) puede ser lo más conducente a una futura contemplación.

Existe por cierto una variante más reciente (y mucho más sofisticada) de esta posición que se basa en la idea de que la felicidad humana es un fin incluyente, en vez de excluyente. Por una interpretación excluyente de la *eudaimonía* aristotélica se entiende toda aquella que sostiene que para Aristóteles una y sólo una actividad constituye la felicidad, con exclusión de las demás. Estas serían puramente instrumentales para alcanzar la felicidad. Por una interpretación incluyente se entiende en cambio toda aquella que sostiene que para Aristóteles la vida feliz o vida buena consiste en un conjunto de actividades entre

---

<sup>30</sup> E. N. VI. 5. 1140 a 25 – 31 (trad. Pallí Bonet con importantes modificaciones).

las cuales puede haber alguna que ocupe un lugar dominante. Las demás actividades, sin embargo, no pasan a ser puramente instrumentales, sino que retienen un valor intrínseco.

Dentro de esta segunda concepción general se encuentra la posición de Richard Sorabji, quien sostiene lo siguiente:

Aunque la inteligencia práctica [=prudencia] desempeñe o no otros papeles, sugiero que uno de sus roles es el siguiente. Le permite a alguien, a la luz de su concepción de la vida buena en general, percibir lo que la generosidad [liberalidad] le exige, o más en general lo que la virtud y *tò kalón* [lo noble o moralmente bello], en un caso concreto, y le instruye a que actúe en la forma correspondiente. Una imagen de la vida buena le evitará dar demasiado o demasiado poco, o para causas equivocadas, en los casos concretos.<sup>31</sup>

Pienso que esta idea peca de excesivo optimismo. Una imagen global de la vida buena, una imagen que incluya la liberalidad como un ingrediente importante, le dirá a un individuo simplemente que tiene que ser generoso, y que la virtud y la nobleza moral requieren que lo sea, pero difícilmente le dirá qué cantidad debe donar en un caso dado. Dos individuos pueden tener la misma imagen general de la vida buena, pero si hay una diferencia apreciable de riqueza personal entre ellos, las exigencias de la liberalidad serán muy distintos en el caso de uno y otro. No se trata, por cierto, de ahorrar dinero para una vida de ocio (que es lo que se requiere para dedicarse a la contemplación), sino de alcanzar la excelencia aquí y ahora:

pues no consiste [la liberalidad] en la cantidad de lo que se da, sino en el modo de ser [disposición, *héxis*] del que da y éste [el modo de ser] da conforme a la hacienda [a lo que se posee]. Nada impide, pues, que sea más liberal el que da menos, si da poseyendo menos.<sup>32</sup>

La razón última para comportarse en forma moralmente recta, es decir, para actuar conforme a las excelencias morales, no coincide con la razón para decidir donar una cantidad específica de dinero. Análogamente, a partir de la convicción de que el mejor estado para la lira es que todas sus cuerdas estén afinadas, no se puede inferir cuál es la tensión correcta para una cuerda determinada.

---

<sup>31</sup> Sorabji, R. "Aristotle on the role of intellect in virtue" en Rorty, A. O., *Essays in Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980, 206.

<sup>32</sup> E. N. IV. 1. 1120 b 7 – 11 (trad. Pallí modificada).

<sup>33</sup> E. N. IV. 1. 1120 b 23 – 24 (trad. A. G-L.).

Dudo, por ende, que el mantener ante nuestros ojos una imagen de la felicidad sea el mayor aporte que la prudencia hace para la determinación del punto medio.

No cabe duda de que la deliberación desempeña un papel en una elección o decisión correcta. La persona liberal tiene que deliberar acerca de cómo gastar su dinero y su deliberación fluye dentro de los límites impuestos por su meta de desembolsar “conforme a su hacienda y en lo que se debe”<sup>33</sup>. Cuánto gasto o donación es compatible con su riqueza es algo que debe determinar mediante una operación distinta, una operación previa a su deliberación acerca de en qué gastar, que tampoco coincide con su captación de la vida buena.

¿Qué rasgo de la prudencia, por ende, es el que le permite hacer una contribución decisiva a la delimitación del punto medio?

Puesto que para cada acción el límite es singular, éste sólo puede ser captado correctamente por una excelencia intelectual entre cuyos objetos figuren también objetos singulares. La ciencia o *epísteme*, tal como la concibe Aristóteles, no puede hacerlo porque es “una aprehensión de los universales y de las cosas que son por necesidad”<sup>34</sup>. Además, se requiere una captación práctica, es decir, no sólo una aprehensión de lo que es el caso, sino de lo que es bueno o lo mejor dentro de las circunstancias.

Estos requisitos los cumple la prudencia, pues no se ocupa solamente de lo universal, sino que debe tomar conocimiento también de lo singular<sup>35</sup>. Y es una excelencia del conocimiento práctico, del conocimiento que es “por causa de algo”, “en función de algo”, “por mor de algo” distinto de sí mismo, vale decir, en función de la acción.<sup>36</sup>

¿Cómo opera, entonces, la prudencia o sabiduría práctica dentro de la virtud moral? Es sabido que, en su tratamiento de la prudencia en el Libro VI de la E.N., Aristóteles no ofrece un solo ejemplo de razonamiento moral. Todos sus ejemplos provienen del dominio no moral y en la mayor parte de los casos ilustran la idea de deliberar en función de un fin.

Si lo sostenido hasta este momento es correcto, el papel explícito de la prudencia es identificar el fin inmediato de una acción. El fin inmediato lo entiendo dentro de un contexto que se puede ilustrar como sigue: mi fin remoto o último es medrar o ser feliz o florecer y prosperar, ser un buen ser humano. De esta meta la prudencia me provee una imagen genérica dentro de la cual diviso la liberalidad como un ingrediente. Para ser un ser humano de óptima

<sup>34</sup> E. N. VI. 6. 1140 b 31 – 32 (trad. A. G-L.).

<sup>35</sup> E. N. VI. 7. 1141 b 15.

<sup>36</sup> E. N. VI. 1. 1139 a 32 – 33 y 1139 b 1.

<sup>37</sup> E. N. VI. 1. 1120 a 24 – 26.

calidad, debo ser, entre otras cosas, generoso. El tacaño no medra. De este modo la liberalidad llega a ser para mí un fin intermedio. Apunto a la liberalidad porque esta virtud contribuye a mi felicidad y prosperidad. Pero sólo puedo llegar a ser liberal, como me lo indica la prudencia, si practico el “dar rectamente”<sup>37</sup>. En una ocasión dada, entonces, el dar correctamente se transforma en mi fin inmediato.

¿En qué consiste dar rectamente? Según el estándar general que provee la definición de liberalidad, consiste ante todo en hacerlo “en función de lo noble”, “por nobleza” (Pallí)<sup>38</sup>, vale decir, sin buscar alguna ventaja subalterna para sí mismo, sino meramente por su belleza y valor intrínseco. Mi aprehensión de la definición del fin intermedio es importante porque pone ante mi mente ciertas condiciones generales que el dar correctamente debería satisfacer. Pero el apuntar a lo noble es insuficiente. Puedo echarlo todo a perder si dejo de satisfacer otras condiciones. El dar correcto implica “dar a quienes se debe dar, la cantidad que se debe dar, en el momento en que se debe dar y las demás condiciones adicionales”.

En este momento, me parece, entra en escena el aspecto de la prudencia que capta lo singular. Una buena captación intelectual es lo que permite saber si es correcto, por ejemplo, darle a esta persona o a aquella institución, saber cuál sería la cantidad correcta dado mi nivel de riqueza, saber si éste es el momento preciso, porque dar anticipadamente puede constituir un soborno en lugar de una expresión de gratitud. Aristóteles agrega el equivalente a *et cetera*, “y las demás cosas”, para indicar que la lista de variables que hay que tomar en cuenta puede ser larga, como lo sabemos por experiencia propia.

Cada una de estas variables tendría que ser sustituida por una referencia a una persona específica o a un grupo de personas, a una cantidad precisa, a un momento en el tiempo, etc. Hemos vuelto así a la noción de un contenido proposicional altamente complejo que constituiría la recta razón que especifica el punto medio, fijando así el *hóros* o límite. Si bien cada elemento podría recibir una justificación parcial al explicar por qué esta es la persona indicada, ésta la cantidad precisa, etc., no parece que haya un estándar o norma que englobe el conjunto de las justificaciones parciales.

¿No implica esto que, puesto que no hay una norma general de la cual la recta razón singular sea una aplicación deductiva, la decisión resulta ser relativista y, por ende, arbitraria?

Me parece que no. Aunque se ha mostrado que la elección moralmente correcta es relativa al agente, a las circunstancias, a su condición, a quienes

---

<sup>38</sup> Ibid.

afecta, etc., esto no implica relativismo, porque no se sigue que lo que le parece correcto al agente es correcto para el agente. El que cada ítem sea el correcto o el incorrecto no depende de cómo lo perciba el agente. Este puede equivocarse. Hay, en efecto, casos de buena aprehensión práctica y casos de mala aprehensión o captación equivocada. En estos casos los *lógoi* no son correctos. Se trata de razones incorrectas.

Por ende, tenemos que pensar que Aristóteles supone que la referencia comúnmente aceptada de una razón recta implica que esta no sólo es pertinente, sino que es, ante todo, verdadera.

Tal como la falta de arte (*atechnía*) es una disposición o hábito que tiene que ver con la producción de objetos o resultados, pero que va acompañada de un *lógos* falso, así también una falla prudencial consiste en actuar guiado por una creencia cuyo contenido proposicional es falso. En efecto, al especificar en qué consiste una elección excelente (*prohairesis spoudaía*), Aristóteles enumera tres condiciones que esta debe satisfacer:

- 1) el *lógos* debe ser verdadero,
- 2) el deseo (*órexis*) debe ser recto, y
- 3) el deseo debe perseguir lo que el *lógos* dice.<sup>39</sup>

Estas condiciones aparecen en un pasaje difícil y controvertido que tal vez lo sostenido en este trabajo ayude a aclarar<sup>40</sup>. Fijando la atención nuevamente en la virtud de la liberalidad, les pido que nos imaginemos a un ciudadano ateniense moderadamente rico que vive en el siglo IV a.C. y que participa de los ideales de su ciudad. Llamémoslo Pleistarco. Ha oído hablar de un filósofo que procede de Estagira, un pequeño pueblo de la Calcídica, que ha abierto hace poco una escuela en el gimnasio de Apolo Liceo, pero no lo conoce personalmente.

Ahora bien, Pleistarco, persuadido por alguno de sus amigos, decide contribuir al embellecimiento de un pequeño templo jónico a orillas del lliso. Supongamos que, dada su hacienda, el hecho de tener una deuda de gratitud con el dios y que la ciudad no esté en guerra, etc., la cantidad correcta que debería donar son dos minas, y que esto se puede justificar por referencia a su nivel de riqueza, a su piedad y al resto de las circunstancias.

Si es verdad que ésta es la cantidad adecuada, y si desea contribuir exactamente con dicha cantidad, el *lógos* y su deseo apuntan en la misma dirección y su decisión será excelente.

---

<sup>39</sup> E. N. VI. 2. 1139 a 23 – 26.

Si Pleistarco sabe que dos minas es la cantidad adecuada pero siente un fuerte deseo de contribuir con cuatro, tal vez por vanidad, su deseo no será correcto, pues no persigue lo que el *lógos* establece como el límite. Si, pese a todo, al final termina contribuyendo con dos minas, habrá actuado con lo que equivale a la *enkráteia* o continencia. Pero si efectivamente contribuye con cuatro minas, le imputaremos debilidad de la voluntad o incontinencia (*akrasía*). Ninguna de estas dos decisiones, por cierto, constituye una excelente elección.

Mucho peor será su elección si su vanidad lo lleva a creer erróneamente que cuatro minas es la cantidad correcta y de hecho aporta esa cantidad de dinero.

El objeto del deseo y el sujeto del *lógos* coinciden (no coincidían en los dos casos inmediatamente precedentes), pero ahora el *lógos* es falso y el deseo incorrecto. Pleistarco ha sido intemperante en su dar. Ha caído en el vicio de la prodigalidad. Su *lógos* ha fallado en la delimitación del punto medio. No ha procedido como lo haría el prudente, vale decir, tomando en cuenta todos los factores relevantes, entre otros su propia tendencia a la vanidad, su delirio de grandezas.

En este caso ha habido una falla moral que Aristóteles no explica por referencia a una norma, como tal vez lo haríamos nosotros (si es que todavía nos importa la virtud de la liberalidad). Aristóteles hace algo distinto. Introduce una importante doctrina dentro del campo que los filósofos anglosajones llaman hoy “psicología moral”. Me refiero a la doctrina de que las fallas morales habituales y consistentes, vale decir, el vicio, tienen un impacto negativo sobre la aprehensión prudencial “porque la maldad moral (*mochthēria*) nos pervierte y nos hace engañarnos acerca de los puntos de partida de la acción”<sup>41</sup>. El borracho empedernido piensa que una copa más está bien.

Si Pleistarco, por su parte, ha sido virtuoso hasta ahora, “su excelencia”, como dice en forma algo críptica Aristóteles, “hace recto su blanco”<sup>42</sup>. Es su virtud la que provee las condiciones requeridas para una captación correcta de lo que debe ser el blanco o meta de su acción. En mi ejemplo, esa meta es dar dos minas. Este es el punto de partida de su acción. Su virtud también provee las condiciones que le permiten ver que con eso estará practicando la liberali-

---

<sup>40</sup> No puedo proveer aquí una interpretación detallada de este importante texto pero debo señalar que la mejor interpretación que conozco es la contenida en el admirable libro de R. Loening, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Jena, 1903 (reimpresión Hildesheim, 1967).

<sup>41</sup> E. N. VI. 1. 12. 1144 a 34 – 36.

<sup>42</sup> E. N. VI. 1. 12. 1144 a 7 – 8.

<sup>43</sup> E. N. VI. 1. 13. 1144 b 23 – 24.

<sup>44</sup> E. N. VI. 1. 13. 1144 b 27 – 28.

dad y por ende estará haciendo un importante aporte a su calidad de vida, a que su vida sea buena.

En resumen, dentro del ejemplo ficticio, dos minas es el límite determinado por el *lógos*. Esta es la recta razón, la razón que está de acuerdo con la prudencia<sup>43</sup>, o, para usar la fórmula más impactante de Aristóteles, que *es* la prudencia.<sup>44</sup>

Ahora podemos descartar un último malentendido que ha afectado la interpretación de la definición de excelencia moral. Me refiero al malentendido que surge cuando se identifica al hombre prudente con el hombre bueno o excelente, el *spoudaïos* del Libro III de quien se dice allí que es “como el canon y la medida de ellas”<sup>45</sup>, vale decir de lo noble (*kalá*) y de lo placentero (*hēdēa*). Es tentador inferir de aquí que Aristóteles tiene in mente un individuo privilegiado en cuyas manos estaría el fijar activamente cuál ha de ser el punto fijo y, por ende, lo noble en cada caso. Es esta persona la que deberíamos observar, es este el individuo que deberíamos imitar, porque sería la persona peeminentemente prudente. Lo que él haga, eso será lo prudente.

Esto genera a su vez un conocido problema de circularidad. Si para decidir qué hacer tenemos que emular al *spoudaïos* porque lo que él haga será lo recto, surge la dificultad de decidir quién es el *spoudaïos*, pues para reconocerlo tendríamos que observar lo que hace y si eso es correcto entonces habremos dado con él.

Gran parte de lo sostenido aquí tiene por objeto solucionar esta dificultad. Lo que define al *spoudaïos* no es el ser un individuo tal que lo que haga será correcto (por el hecho de que él lo haga), sino más bien una persona “que juzga cada cosa correctamente y en cada cosa se le muestra la verdad”<sup>46</sup>. Si la verdad no se le muestra en un momento dado, es decir, si comete un error, entonces, como vimos, su decisión deja de ser *spoudaïa* y él mismo no se comporta como *spoudaïos* en esta oportunidad. No existe ningún individuo cuya aprehensión práctica del punto medio sea infaliblemente correcta. Una persona moralmente recta y prácticamente sabia es “como si fuera” una norma (*kánon*) o medida (*métron*) en este tipo de decisiones. De hecho, la norma y la medida es la recta razón, la proposición práctica singular que es relevante y verdadera dentro de las circunstancias.

En resumen, al comienzo de este trabajo rechacé las opiniones de quienes entienden por *lógos* en la definición de excelencia moral, ya sea la capacidad humana que en castellano llamamos “la razón”, así como también una norma general o principio. Luego intenté mostrar que *lógos* en la definición,

<sup>45</sup> E. N. III. 4. 1113 a 33 (trad. Pallí).

<sup>46</sup> E. N. III. 4. 1113 a 29 – 31.

en realidad, corresponde a la expresión “el *lógos* recto”, una expresión usada comúnmente para designar lo que se invoca para justificar una acción. Con la ayuda de ejemplos aristotélicos, propuse la tesis de que la recta razón es una proposición práctica singular que especifica un *hóros* o límite, rechazando así interpretaciones anteriores que sostenían, por el contrario, que el *hóros* es un estándar o norma para el *lógos*. Finalmente, un ejemplo ficticio de liberalidad permitió ilustrar cómo funcionaría el *lógos* cuando no existe una regla general que especifique las cantidades debidas para que haya un dar correcto: el fin remoto del agente es la felicidad, el fin intermedio es ser liberal, y el fin inmediato es dar la cantidad correcta. Una captación prudencial de lo singular del caso genera una proposición práctica verdadera que especifica el punto medio o *mésón*. Esta es la cantidad debida. Decidir dar esa cantidad, por lo tanto, es actuar en conformidad con la recta razón aristotélica.