

308913

1
24

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

**FACULTAD DE FILOSOFIA
INCORPORADA A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**



**RELATIVISMO Y ARGUMENTACION EN LA
ETICA ARISTOTELICA**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
SERGIO AGUILAR - ALVAREZ BAY

DIRECTOR DE TESIS:
DR. HECTOR ZAGAL ARREGUIN

MEXICO, D. F.

1995

FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Tatiana Bay de Aguilar-Álvarez.
No sólo me dió todo lo que soy,
sino que lo hizo con una sonrisa.

"Ουκ ενι Ιουδαιος ουδε Ελλην,
ουκ ενι δουλος ουδε ελευθερος,
ουκ ενι αρσεν και θηλυ.
παντε γαρ υμεις εις εν Χριστω"

"Non est Iudaeus neque Graecus,
non est servus neque liber,
non est masculus et femina;
omnes enim vos unus estis in Christo Iesu"

Gálatas, 3, 28.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
Capítulo I	
LA ARGUMENTACIÓN	11
1.1. Sobre la ciencia	12
1.1.1. El objeto de la ciencia	13
1.1.2. División de las ciencias	14
1.2. Sobre la lógica tópica	16
1.2.1. La <i>doxá</i>	16
1.2.2. Alcances de la lógica tópica	18
1.2.3. El diálogo dialéctico	18
1.2.4. Las funciones de la dialéctica	19
1.3. Sobre la retórica como argumentación pública	21
1.3.1. La función del argumento retórico	21
1.3.2. División de la retórica	23
1.3.3. La amplitud de la retórica	25
1.3.4. La retórica y la acción	26
Capítulo II	
ARGUMENTACIÓN EN LA ÉTICA	28
2.1. Los <i>endoxa</i>	31
2.1.1. Grados de opinión	33
2.1.2. Usos de la opinión	36
2.1.3. El lenguaje como opinión	36
2.2. La experiencia	39
2.3. La aporía	41
2.4. Los principios	42
2.5. La educación	44
2.5.1. La opinión de los poetas	45
2.6. Persuasión y relativismo argumentativo	49

Capítulo III	
LA PRUDENCIA	62
3.1. Las partes del alma	63
3.2. Las virtudes intelectuales	64
3.2.1. Praxis y poiesis	65
3.3. Definición de prudencia	66
3.3.1. Prudencia y templanza	67
3.3.2. Prudencia como virtud	68
3.3.3. El carácter de la prudencia	69
3.4. Prudencia y nous	71
3.5. Prudencia y sabiduría	73
3.6. Prudencia y política	76
3.7. El concepto de buen consejo	78
3.8. Prudencia y comprensión	80
3.9. Prudencia y consideración	81
3.10. Fin de la prudencia	84
Capítulo IV	
LA VIRTUD COMO NATURALEZA	88
4.1. Virtud natural	88
4.2. Virtud adquirida	96
CONCLUSIONES	97
BIBLIOGRAFÍA	105

INTRODUCCIÓN

Este estudio se divide en dos partes. En la primera se investiga las estrategias y estilos argumentativos de la ética aristotélica. En la segunda analizamos la prudencia y la virtud natural, que determinan —junto con la argumentación— la fundamentación racional de la ética. Si bien es cierto que al hablar de modos o técnicas argumentativos nos referimos más a la forma que al contenido de la argumentación, debemos recordar que la primera viene determinada por la segunda. Es decir, la forma de la argumentación para Aristóteles no es un capricho sin más, sino que es tal por el género-sujeto estudiado. Al hablar de la argumentación, estamos hablando, por el carácter de este saber, de los contenidos éticos. Por ello, este trabajo no puede ser encuadrado como un trabajo de lógica.

El estudio de la argumentación ética tiene conclusiones interesantes, que podrían resumirse: la ética no es un saber demostrativo. Maticemos esta observación, en primer lugar la ética es un saber, contrario a lo que puedan decir los posmodernos. En segundo lugar, la ética es un saber no-demostrativo, contrario a lo que habían dicho los modernos (por ejemplo, la *Ética more geometrico demonstrato*). Se tambalean así los prejuicios actuales sobre la ética. ¿Por qué es un saber? Porque dentro del sistema aristotélico nos encontramos con una serie de distinciones gnoseológicas que dan el estatuto de conocimiento a la ética, pero un conocimiento *sui generis*. Recordemos el adagio escolástico: Hay que distinguir sin separar y unir sin confundir. La ética es un saber sobre lo contingente (en contraposición a la ciencia propiamente dicha que es sobre lo necesario) y es un saber práctico (en contraposición a la especulación pura). Estas dos condiciones determinaran la forma de la argumentación ética: inexacta y persuasiva respectivamente. Nos insertamos así dentro de una discusión netamente moderna, a saber, la metodología argumentativa y el alcance del conocimiento. Aristóteles no participa directamente en ella, pues no se cuestionó nunca el conocimiento como lo hacen los modernos; pero sus distinciones entre ciencia, dialéctica y retórica dan luces a la discusión actual. Se trata, entonces de rescatar una idea aristotélica que ha sido soslayada: la ética como saber prudencial y, por lo tanto, relativo a las circunstancias particulares. No pretendemos agotar la metodología de la argumentación ética, es decir,

la opinión, el lenguaje, las aporías y la cultura (cada uno de estos temas sería material para una tesis), sino apuntar cuáles son las características de esta argumentación. Esto es, ubicar a la argumentación ética dentro del sistema racional aristotélico.

Actualmente, nos enfrentamos a una política que se ha convertido en tecnocracia y una ética que es, cuando es, puro formalismo. Como ha dicho Habermas, nos encontramos ante dos clases de hombres, por un lado los ingenieros sociales y, por el otro, los moradores de hospicios cerrados. Y todavía más, cuando el "hacer" suplanta al "obrar", nos encontraremos con una seguridad que no es seguridad, con una emancipación que no es libertad y con prosperidad que no es abundancia. El estudio de la argumentación ética tiene como objetivo primordial regresarla al terreno de las discusiones racionales, pero en su lugar más adecuado. Siguiendo a Habermas, nos oponemos a que las cuestiones prácticas permanezcan cerradas a la argumentación, pero también nos oponemos a que las incorporen a la discusión cientificista. Nuestra tarea será abrir el marco de la racionalidad, que ha sido cerrado por la visión minimalista de los modernos. Sólo de esta manera dejaremos de intentar superar técnicamente las amenazas de la naturaleza, para entonces responder prácticamente al orden natural.¹ Dos son los temas que hemos intentado rescatar en esta tesis: la argumentación ética como una argumentación eminentemente persuasiva y la prudencia como hábito específico de la razón práctica, ambas con sus limitaciones y problemáticas.

La segunda parte se divide en dos capítulos. En el primero, tratamos el tema de la prudencia: qué clase de hábito es, cuál es su objeto, sus alcances y sus limitaciones. Más que un planteamiento resolutorio, proponemos un estudio problemático en la más fiel tradición aristotélica. Aristóteles nos presenta en la ética problemas que no son resueltos del todo, sin embargo, el análisis aristotélico nos permite avanzar en el terreno de la práctica. Para el Estagirita, Ética y Política no están separadas: la política y la prudencia son el mismo hábito, aunque su esencia no es la misma.² La ética es una parte de la política y por ello Aristóteles no habla nunca de "ética" como un conocimiento independiente, sino que utiliza expresiones como estudio y discusión del carácter o saber práctico. *La ética de Aristóteles es social, y su política es ética. No olvida en la Ética*

¹ Cfr. INNERARITY, D.: *Praxis e intersubjetividad*, EUNSA, Pamplona, 1985.

² EN, 1141b 23.

*que el hombre individual es esencialmente miembro de una sociedad, ni en la Política que la virtud del Estado depende de la virtud de los ciudadanos.*³ La ética sería la prudencia aplicada a un hombre y la política la prudencia referida a muchos hombres. La desvinculación entre política y ética es un planteamiento moderno, incomprensible en el pensamiento clásico.

De esta manera, la prudencia juega el papel principal dentro de la ética. Aristóteles afirma que el hombre tiende necesariamente a un fin último, que llama felicidad (ευδαιμονία),⁴ estadio que sólo puede ser alcanzado por los hombres prudentes. El fin del político será que todos los hombres gobernados por él alcancen la felicidad. Este objetivo requiere la prudencia del gobernante. Determinaremos entonces cuáles son las características de esta virtud que rige la vida humanamente lograda.

La teoría aristotélica de las virtudes se encuentra fundamentada por su concepción de la prudencia, que es condición de posibilidad del resto de las virtudes morales. Se presenta entonces el famoso círculo vicioso descubierto por los sofistas. Si todas las virtudes morales se adquieren por la repetición de actos propios de la virtud que se desea adquirir, ¿cómo puedo hacer actos de templanza si no soy antes templado? Porque si hago actos templados, es porque ya soy templado, no es necesaria la virtud adquirida; pero si no soy templado no podría realizar ningún acto templado sin la virtud, misma que no podría adquirir porque no tengo la manera de realizar los actos necesarios para su adquisición. Platón se enfrentó con este problema y trató de resolverlo recurriendo a la anamnesis. La respuesta de Aristóteles es compleja: primero, por la naturaleza individual y, segundo, por la buena educación. Estas dos características determinan toda la ética. Nacemos con cierta capacidad para recibir las virtudes, que se logra cuando desarrollamos esa capacidad. Podríamos decir que la virtud se logra cuando a esa disposición natural le agregamos estabilidad mediante la persecución del fin. Salta a la vista la importancia de la prudencia, que conecta las virtudes intelectuales (que captan el fin) y las virtudes morales (que persiguen el fin). Sin la prudencia no sería posible la teleología en la ética, pues la virtud moral no es completa en sí misma, sino que necesita de la virtud intelectual. En este sentido, el hombre bueno es aquel que

³ ROSS, W. D.: *Aristóteles* (Trad. Diego F. Pró), Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1957, p. 268.

⁴ Cfr. *EN*, 1095a 14-20.

conoce el fin, conoce los medios y los lleva a cabo. La idea de sabiduría aristotélica es totalizante, pues incluye la perfección de las potencias intelectuales y las potencias de la voluntad. Podemos hablar así de una continuidad en este tema entre la *Ética eudemia* y la *Ética nicomaquea*, pues en ambas se habla de esta totalidad, aunque en la *Eudemia* la distinción entre las virtudes no sea tan clara como en la *Nicomaquea* (hasta recordar que Gómez Robledo traduce *phronesis* por sabiduría en la *Ética Eudemia*). La prudencia se encuentra “a caballo” entre las virtudes intelectuales y las morales. Por un lado, le conciernen los principios reguladores de la ética, pero su función es aplicarlos a las situaciones concretas. En este sentido, los principios éticos se vuelven relativos a cada hombre, los principios generales se aplican a cada caso y se adecuan a posibilidades concretas de aquí y ahora. En el terreno de la ética es necesario tomar en cuenta no sólo las condiciones del objeto a decidir, sino también las del sujeto que decide.

En el último capítulo abordamos el tema de la virtud natural como condicionante de la actividad humana. Todos los hombres pertenecen a la misma especie, pero la “instanciación” de la especie en cada individuo es distinta. La φύσις individual condiciona el λογος. Si esta condición natural fuera la misma para todos, nos enfrentaríamos exclusivamente con el problema de la educación. Pero Aristóteles afirma que la naturaleza es diferente en cada individuo y que unos estarán mejor dispuestos que otros a la virtud. Esto hace de la ética un conocimiento relativo, es decir, la ética guarda una relación distinta según se refiera a un individuo o a otro. Si ya desde nuestra naturaleza estamos fuertemente condicionados, no podemos exigir el mismo grado de perfección a todos los hombres. Nos enfrentamos así a un difícil problema dentro de la ética aristotélica: la aplicación de las reglas éticas generales no puede ser unívoca; la aplicación varía según cada individuo y circunstancias. Si bien, existe un fin último igual para todo el género humano, su exigencia no es igual en cada hombre. En este sentido tendremos que llamar relativa -que no relativista- a la ética aristotélica.

Para nuestro análisis nos hemos enfocado en los textos clásicos de Aristóteles. Por ello, hemos dejado de lado, por ejemplo, la *Retórica a Alejandro* y la *Gran ética*. Hemos consultado indiscriminadamente para los temas de la argumentación y de la ética a la *Ética eudemia* y la *Nicomaquea*, pues creemos que existe una continuidad entre ambas. Diferimos en este punto de lo que ha afirmado al respecto la escuela de Werner

Jaeger⁵. Por esta misma razón tampoco hemos recurrido al estupendo estudio de Kenny⁶ sobre las dos éticas. Ciertamente, en la *Eudemia*, nos encontramos con una prudencia más totalizante y más cercana a la sabiduría. La prudencia *Eudemia* está más cerca de Platón y de Sócrates, mientras que la *Nicomaquea* implica ya una separación de ellos. Pero esta indiscutible diferencia de enfoques no implica incompatibilidad, aunque sí evolución hacia una postura más racionalistas y menos soteriológica.

Somos conscientes también de no haber recurrido a McIntyre⁷. Esta marginación obedece noticias prácticas: incluir a McIntyre en un estudio sobre argumentación y prudencia hubiera exigido un previo análisis de la rehabilitación gadameriana de la razón práctica. Pero el análisis de *Verdad y método* hubiera superado las pretensiones de una tesis de licenciatura.

⁵ Cfr. JAEGER, W.: *Aristóteles* (Trad. José Gaos), FCE, México, 1946.

⁶ KENNY, A.: *Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*; Clarendon Press, Oxford, 1978.

⁷ MCINTYRE, E.: *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Pamplona, 1985.

I. LA ARGUMENTACIÓN

“Argumentación” es entendida dentro del sistema aristotélico en un sentido amplio como secuencia de razonamientos. Como acertadamente señala Beuchot¹, συλλογισμος equivale —más o menos— a argumentación. También la palabra logos puede significar argumento. Posteriormente se entendió silogismo como exclusivamente demostrativo o apodíctico, pero en Aristóteles la palabra designa todas las formas de argumentación: inductiva y deductiva, dialéctica, científica y falaz, y hasta la argumentación retórica y poética. En este sentido la lógica aristotélica es una teoría de la argumentación, una teoría del silogismo según la determinada forma de cada método. Desafortunadamente hubo que esperar hasta el siglo XX para que Perelmann,² Lorenzen y Toulmin recuperaran estas dimensiones de la argumentación aristotélica.

El silogismo analítico, que se ha convertido en prototipo de la argumentación, es una elaboración tópica, más amplia, menos formal y menos estructurada. El silogismo científico es un desarrollo de los silogismos tópicos o dialécticos. Según Beuchot, por esta razón podemos decir que la silogística apodíctica es sólo una parte de la totalidad de los silogismos dialécticos, que son el principio de la teoría argumentativa aristotélica. En este sentido podemos decir que toda la lógica aristotélica está enmarcada por la teoría dialéctica del silogismo. El silogismo dialéctico y el científico no difieren en cuanto silogismos, sino difieren en los requerimientos que se dan para las premisas. Esto significa que el silogismo dialéctico y el científico tienen la misma fuerza inferencial, que no es idéntico a afirmar que tienen la misma necesidad. Así lo han visto Beuchot y, antes que él, De Pater.³

¹ Cfr. BEUCHOT, M., *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, UNAM, México, 1985.

² Cfr. especialmente PERELMANN, CH. y OLBRECHT-TYTECA: *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1969. Cfr. también GONZÁLEZ, E.: “La teoría de la argumentación y el Círculo de Viena”, *Tópicos*, v. I, 1 (1991) y ZAGAL, H.: “Versatilidad argumentativa en Tomás de Aquino”, *Tópicos*, 1, 1991. Aunque Santo Tomás habla de esta variedad de silogismos, en la práctica no presta especial atención a ellos.

³ Cfr. DE PATER, W. A.: *Le topiques de Aristote et la dialectique platonicienne*, Ed. St. Paul, Friburgo (Suiza), 1965.

Primero, se puede dividir la argumentación en inductiva y deductiva.⁴ La inducción va de lo menos universal a lo más universal y la deducción de lo más universal a lo menos universal. Hay tres tipos de deducción atendiendo al carácter de las premisas: tópica (dialéctica), sofística y analítica. Dentro de la tópica encontramos la retórica y la poética (que, junto con la historia, aportan cada una cierto tipo de conocimiento). Las partes principales de la argumentación son la tópica (dialéctica y retórica) y la analítica (ciencia), es decir, la argumentación probable y la demostrativa. Aristóteles señala que *el silogismo es más general que la demostración, que no es otra cosa que una especie de silogismo, mientras que no todo silogismo es una demostración.*⁵

Lo que trataremos en este capítulo son las características de cada uno de estos métodos (ciencia, dialéctica y retórica) con el fin de determinar más adelante cuál es la metodología utilizada y propuesta por Aristóteles para la ética.

1. 1. Sobre la ciencia

En *Analíticos posteriores* se concentra la teoría de la ciencia y de la demostración de Aristóteles.⁶ Del conocimiento científico dice:

- 1) la ciencia es un conocimiento por causas.
- 2) la ciencia es un conocimiento demostrativo.

Hablar del método aristotélico es hacer referencia a una concepción científica global. Dentro del sistema de Aristóteles quedan enmarcadas la Teología, la Física, la Biología, las Matemáticas, etcétera. Esto es posible gracias a principios generales, metafísicos y epistemológicos, que no cambian.⁷

Como ya señalamos, podemos distinguir dos momentos en el conocimiento: la inducción y la deducción, que a su vez, puede ser mostrativa (*δειξις*) o demostrativa

⁴ Cfr. *EN*, I, 4, 1095a 30-32 y VI, 3, 1139b 25-26.

⁵ *An. Prim.*, I, 4.

⁶ *An. Post.*, I, 9, 71b 13 ss.

⁷ Cfr. BEUCHOT, M., *op. cit.*, pp. 39-49.

(αποδειξις). La inducción es exclusivamente mostrativa, mientras que la deducción es tanto demostrativa como mostrativa y es eminentemente silogística, aunque no exclusivamente. La demostración es la que tiene carácter de auténtica ciencia.

El modelo general de la ciencia aristotélica, dice Beuchot, es: *la explicación, que consiste en dar razón (λογος) a través de la demostración (αποδειξις), por medio de la causa o las causas, de manera necesaria y universal, tomadas como lo cierto y lo estable. Así, su modelo científico es la explicación causal necesaria y universal.*⁸

1.1. 1. El objeto de la ciencia

La ciencia es lo que no admite ser de otra manera y su objeto existe con necesidad y, por lo tanto, es eterno. Así lo afirma Aristóteles: *la ciencia es universal y se forma a través de proposiciones necesarias, y lo necesario no es admisible que se comporte de otra manera.*⁹ De esta manera, excluye Aristóteles de la ciencia la opinión, aunque no para eliminarla sino para ubicarla en el justo lugar de la argumentación. Hasta aquí nos hemos acercado a la argumentación científica, que no es la única argumentación posible en el esquema aristotélico. El silogismo apodíctico es aquel que parte de cosas primeras y verdaderas, o bien de cosas que se deducen de éstas.¹⁰ Éste es el silogismo demostrativo o científico del que trata la mayor parte de los *Analíticos primeros*.

Toda ciencia es capaz de ser enseñada y aprendida, y toda enseñanza parte de conocimientos previos, adquiridos por επαγωγή o por silogismo. La ciencia es un hábito demostrativo.¹¹ Las características de la ciencia son: necesidad, objeto eterno, se enseña y aprende, parte de conocimientos previos. Esto sería la ciencia por antonomasia, pues ciencia también se dice de muchas maneras. Esta analogía de la ciencia, clave del pensamiento aristotélico, no siempre es valorada correctamente. Así, por ejemplo, a lo

⁸ Ibid, p. 45.

⁹ *An. Post.*, 88b 31-32.

¹⁰ Cfr. *Top.*, I, 1, 100a 25 ss y *An. Prim.* I, 1, 24b 18 ss.

¹¹ Cfr. *EN*, VI, 3, 1133b 19 ss.

largo de su libro *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, Zagal mantiene una concepción demasiado unívoca de ciencia.¹² A diferencia de la ciencia, la virtud propiamente no puede ser enseñada. Esta diferencia no es pequeña y tendrá muchas consecuencias al momento de hablar de la metodología ética.

*En efecto, toda ciencia demostrativa gira en torno a tres cosas, a saber, todo aquello cuyo existir establece (y esto es el género del que la ciencia estudia afecciones en sí), y las cuestiones comunes llamadas estimaciones, a partir de las cuales, como cuestiones primeras, se demuestra, y lo tercero, las afecciones de las que se da por supuesto qué significa cada una.*¹³ Lo primero es el objeto mismo de estudio (el género-sujeto), lo segundo son los axiomas desde los cuales la ciencia demuestra y, tercero, las significaciones que se dan por supuestas.

*Y esta ciencia demostrativa se basa en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión: pues así los principios serán también apropiados a la demostración.*¹⁴

1. 1. 2. División de las ciencias

Otra manera de ver las ciencias es distinguiéndolas entre sí. Aristóteles afirma que las ciencias pueden ser teóricas, prácticas o productivas.¹⁵ Las ciencias teóricas son aquellas que buscan el conocimiento contemplativo de un objeto (*θεορῆν* significa "visión", contemplación de la verdad; son las ciencias que no están relacionadas con acción moral o la actividad productiva que se da en el arte. Asimismo, Aristóteles divide las ciencias teóricas en Física, Matemática y Metafísica: *Es, pues, evidente que hay tres géneros de ciencias especulativas: la Física, la Matemática y la Teología. Así, pues, el género de las especulativas es el mejor, y, de estas mismas, la última mencionada. Versa, en*

¹² Cfr. ZAGAL, H.: *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, Universidad Panamericana-Ediciones Cruz, México, 1993, *passim*.

¹³ *An. Post.*, I, 10, 76b 11-16.

¹⁴ *An. Post.*, I, 2, 71b 19-23.

¹⁵ Cfr. *Top.*, VIII, 1, 157a 10-11.

*efecto, sobre el más excelso de los entes, y cada una recibe el calificativo de mejor o peor según el objeto que le es propio.*¹⁶ El fin de las ciencias teóricas es, dice Aristóteles, la verdad.¹⁷ Este punto será muy relevante al momento de hablar de la ética como saber práctico.

Si el fin de las ciencias teóricas es la verdad, el de las ciencias prácticas es la obra.¹⁸ Sobre esto dice Aristóteles que *los prácticos indagan cómo está dispuesta una cosa, no consideran en ella lo eterno, sino lo que se ordena a algo y al momento presente.*¹⁹ Mientras que las ciencias especulativas se ocupan del conocimiento en cuanto tal (el principio del movimiento está en las cosas), las prácticas se ocupan de cómo producir algo (en ellas el principio del movimiento está en el agente). La pregunta aquí es si existe una verdad en la acción, una verdad práctica. Entraríamos así en el terreno de las “ciencias prácticas”. Pero si la ciencia demostrativa es tal porque versa sobre lo eterno e inmutable, entonces lo que ha llamado ciencias prácticas no entran en el ámbito del silogismo demostrativo o apodíctico, porque no consideran lo eterno, sino lo que se ordena a algo y al momento presente. Contrario a la necesidad está la contingencia del momento presente. Si la ciencia se dice primeramente de lo que Aristóteles ha llamado el conocimiento demostrativo, nos encontramos ante la pregunta de qué clase de conocimiento es el práctico y qué tipo de silogismo le corresponde.

Queda así establecido cuál es el silogismo demostrativo y a qué conocimiento pertenece. Nos quedaría saber cuál es la ordenación de los saberes teóricos entre sí y respecto de los saberes prácticos o lo que Ingemar Düring llama el “sistema de las ciencias”: *Suponiendo que ἐπιστήμη signifique inteligencia objetiva en diversos dominios, era bastante comprensible distinguir tres dominios principales. El objeto del saber teórico era la ciencia; el del saber práctico, el conocimiento de las normas éticas, y el del saber creativo era un know-how en todas las artes y oficios.*²⁰

¹⁶ *Met.*, XI, 8, 1064b 1-6.

¹⁷ Cfr. *Met.*, II, 1, 993b 20-21.

¹⁸ Cfr. *Met.*, II, 1, 993b 21-22.

¹⁹ *Met.*, II, 1, 993b 22-24.

²⁰ DÜRING, I.: *Aristóteles* (Trad. Bernabé Navarro), UNAM, México, 1990, p. 187.

1. 2. Sobre la lógica tópica²¹

Aristóteles ha afirmado que hay demostración cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primeras, o de cosas que se originan de éstas. *En cambio, es dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles.*²² El silogismo dialéctico es definido por su materia, a saber, los ενδοξον.

1. 2. 1. La doxá

Sobre el silogismo dialéctico Aristóteles dice: *Una proposición dialéctica es una pregunta plausible, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los más conocidos, y que no sea paradójica: pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría. Son también proposiciones dialécticas las semejantes a las plausibles, y las contrarias a las que parecen plausibles, propuestas en forma contradictoria, y todas las opiniones que están de acuerdo con las técnicas conocidas.*²³

La materia dialéctica se presenta desde el punto de vista de la autoridad o desde el punto de vista de su plausibilidad.²⁴ Desde el punto de vista de la autoridad, la premisa dialéctica tiene respaldo en un testimonio que puede ser: todos los hombres, la mayoría de los hombres, todos los sabios, la mayoría de los sabios o los más notables, y, por último, está el testimonio de las artes o técnicas. Este tema ha sido amplia y

²¹ Sigo de cerca a ZAGAL, H.: *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, ed. cit., quien a su vez sigue de cerca a LE BLOND, J. M.: *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, París, 1970.

²² *Top.*, I, 1, 100b 18-20.

²³ *Top.*, I, 10, 104a 8-15.

²⁴ Cfr. ZAGAL, H.: *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, ed. cit., p. 28. Zagal traduce *endoxa* por "plausible", término que ordinariamente es traducido por "probable". "Plausible" significa —según el diccionario— "lo que se aplaude". La elección del término me parece acertada. Sin embargo Zagal no explica el porqué de esa elección, perdiendo así una buena oportunidad.

profusamente tratado.²⁵ Aristóteles hace una distinción y dice que en ciertos temas, la opinión de la masa no es especialmente digna de consideración, pues no juzgan con la razón sino con sus pasiones. Dicho esto, Aristóteles considera probable que la opinión de los hombres tomados en conjunto es fiable. El término “fiable” es adecuado, pues —textualmente— “fiar” significa dar o comunicar a uno una cosa en confianza y “ser de fiar” significa que una cosa o persona merece por sus cualidades que se confie en ella, que denotan la dimensión social de esta verdad.

Plausible no se contrapone a verdadero. Es decir, las opiniones no son necesariamente falsas como tampoco son necesariamente verdaderas. Aunque el conocimiento doxástico no es *per se* un conocimiento verdadero, puede serlo si las autoridades y las apariencias no nos engañan. Lo plausible se contrapone a lo no-plausible, que es aquello de lo cual se siguen consecuencias absurdas, como si alguien dijera que nada se mueve. En cambio, lo plausible es lo que, apoyado en la autoridad, no tiene consecuencias absurdas. *La opinión puede ser verdadera o falsa, pues consiste en un estado anímico de convicción (pistis), que engendra la persuasión de estar en la verdad. La autoridad garantiza esta verdad intrínseca. Es ella la que funda la confianza.*²⁶ Lo plausible genera una inclinación en el sujeto, lo plausible es convincente y persuasivo, rasgos típicos de la dialéctica. Por ello afirma Aristóteles que *todas las opiniones que estén de acuerdo con las técnicas son proposiciones dialécticas; pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los que han estudiado estas cosas, por ejemplo, el médico acerca de las cuestiones de medicina; el geómetra acerca de las cuestiones de geometría y de manera semejante en los demás casos.*²⁷

²⁵ Cfr. por ejemplo EVANS, J. D. G.: *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

²⁶ ZAGAL, H.: *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, ed. cit., p. 30.

²⁷ *Top.*, I, 10, 104a 33-36.

1. 2. 2. Los alcances de la lógica tópica

Sobre la extensión de la dialéctica hay que decir que es sobre cualquier materia en la cual se pueda partir de cosas comunes y plausibles. Así lo ve Le Blond²⁸, entre otros. *El propósito de este tratado*, dice Aristóteles, *es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de las cosas plausibles.*²⁹ Con “lo común” no se está designando a lo universal en el sentido de la ciencia demostrativa, sino que se entiende como lo general. La opinión *se extiende a todas las cosas, no menos a las eternas e imposibles que a las que dependen de nosotros.*³⁰ Sin embargo, las cosas eternas no son tratadas por la dialéctica a partir de su esencia o de un término medio demostrativo, sino a partir de una inferencia formalmente demostrativa, pero materialmente plausible.

1. 2. 3. El diálogo dialéctico

En cuanto a su forma, el silogismo dialéctico y el demostrativo no se distinguen. Hay demostración cuando se parte de cosas primeras y verdaderas y hay silogismo dialéctico cuando se construye a partir de cosas plausibles. Así, mientras que la ciencia demuestra, la dialéctica no, pero la posibilidad del error del razonamiento dialéctico viene dada por su materia y no por su forma, que debe ser igual a la del silogismo apodíctico. Además, podemos decir que la dialéctica tiene una dimensión dialógica en cuanto que se ordena al diálogo. En la dialéctica no basta hablar de lo plausible, sino que es necesario que se haga en forma de discusión o, mejor dicho, de disputa. Esto lo afirma Aristóteles cuando dice que la premisa dialéctica es una pregunta plausible. Ser dialéctico es saber interrogar y poder ser interrogado sin caer en contradicciones. Por esto, las premisas contrarias a las plausibles son dialécticas, porque nos permiten saber qué y cómo nos

²⁸ Cfr. LE BLOND, op. cit.

²⁹ *Top.*, I, 1, 100a 18.

³⁰ *EN*, III, 4, 1111b 30-33.

puede interrogar el interlocutor. Y no cualquier pregunta es dialéctica, sino aquella que permite que el otro nos de una respuesta respecto de un lado de la contradicción.³¹

Adviértase que hemos soslayado la discusión sobre la naturaleza de los *τοτοι* que forman la dialéctica. Los hemos soslayado porque no conciernen directamente a la naturaleza de la argumentación ética.³²

1. 2. 4. Las funciones de la dialéctica

*A continuación, se podría decir para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía.*³³ La dialéctica es útil: primero, porque constituye un ejercicio mental; segundo porque facilita el diálogo y tercero por su cercanía con la filosofía. Aristóteles es claro al respecto. Cara a la ética, cobra relevancia la tercera función.

*Pues bien, que es útil para ejercitarse resulta claro por sí mismo: en efecto, teniendo un método, podremos habérmolas más fácilmente con lo que nos sea propuesto.*³⁴ La dialéctica es útil para resolver problemas, pero no como un conjunto de reglas, sino porque forma un hábito intelectual.

*Para las conversaciones, porque, habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien*³⁵. La dialéctica considera la dimensión del interlocutor, teniéndolo en cuenta facilita el diálogo. El dialéctico es el disputador "profesional". El dialéctico reconoce las condiciones de su interlocutor, desde su preparación intelectual hasta, en la medida de lo

³¹ *De interpretatione*, I, 11, 20b 22-29.

³² Sobre la naturaleza de los *τοτοι* cfr., por ejemplo, BOCHENSKI, I. M.: *Historia de la lógica formal*, Gredos, Madrid, 1967 y RYAN, C.: *Aristotle's Theory or Rhetorical Argumentation*, Bellarmin, Montreal, 1984.

³³ *Top.*, I, 2, 101a 25-27.

³⁴ *Top.*, I, 2, 101a 28-30.

³⁵ *Top.*, I, 2, 101a 30-33.

posible, sus gustos personales. Por ejemplo, a un matemático no hay que citarle a un poeta. El dialéctico y el retórico tienen mucho en común, sin embargo, el dialéctico no se centra en la moción práctica del interlocutor. El retórico, en cambio, sí se ordena a mover la voluntad del otro.

Para los conocimientos en filosofía, porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos.³⁶

En primer lugar, es útil porque puede llevar a sus últimas consecuencias los planteamientos y en ambos sentidos. A esto se le ha llamado el método aporético de Aristóteles, que más que llevarnos a un callejón sin salida, nos conduce a la dificultad que nos presentan varias salidas. En segundo lugar, es útil en cuanto que se refiere a los principios que la ciencia no puede demostrar, porque no puede haber demostración de todo. Los principios de un sistema no pueden ser abordados desde el sistema mismo, es necesario entonces un espectador externo al sistema u otro sistema que pudiera determinarlos. La dialéctica se refiere a los principios primero, pues recoge lo que los sabios han dicho al respecto y, segundo, en cuanto el método de los contrarios termina en una reducción al absurdo, que puede ser mostrativa de los principios (por ejemplo, la defensa del principio de no contradicción en el libro IV de la *Metafísica*).³⁷

³⁶ *Top.*, I, 2, 101a 34- 101b 4.

³⁷ Dos ejemplos de esta discusión de la dialéctica: CASSINI, A.: "La justificación práctica del principio de no contradicción", *Crítica*, (65), 1990 y un enfoque menos formalista es el de ZAGAL, H.: "La defensa pragmática del principio de no contradicción en *Metafísica* IV", *Tópicos*, II, 3, 1992. Este último artículo, por cierto, está en desacuerdo en algunos puntos con Cassini (cfr. pág. 62).

1.3. Sobre la retórica como argumentación pública

Aristóteles habla también del silogismo retórico o didáctico.³⁸ La retórica es la facultad de considerar todos los posibles medios de persuasión en cualquier materia.³⁹ La retórica adquiere su significado en el ámbito de la *πολις* griega, pues se ordena a la organización humana. La retórica es una disciplina típicamente griega, medio de la vida política. La *πολις* griega es el lugar de la argumentación pública, y la retórica es el estudio y la práctica de esta argumentación. Como ya he dicho anteriormente, la argumentación retórica es una argumentación persuasiva, es decir, ordenada a la ejecución de los actos y no la mera mutación de convicciones. Es evidente, por ende, el *role* que la retórica puede tener en la argumentación ética. Sobre este punto me extenderé más adelante.

1. 3. 1. La función del argumento retórico

*Pero es útil la retórica por ser por naturaleza más fuerte la verdad y la justicia que sus contrarios, de manera que si los juicios no son conforme a lo que debe ser, es necesario que sean vencidos por tales contrarios y esto, por cierto, es digno de reprensión.*⁴⁰ Si los juicios no son conforme lo que debe ser, es menester que la retórica establezca entre ellos un orden; siendo ella la legitimadora racional de la justicia, le corresponde vencer a estos juicios. Esta legitimación con todo, es una legitimación práctica, es decir, debe ver a la realización de actos justos.

Nos encontramos aquí ante una dificultad: ¿por qué recurre Aristóteles a un criterio extrametodológico dentro de la retórica? Cuando Aristóteles habla del método científico, por ejemplo, sus alcances y límites están delimitados por el método mismo. Así, si alguien utiliza mal el método matemático, decimos que es un mal matemático y lo mismo para el resto de las ciencias. Sin embargo, en la retórica Aristóteles se ve obligado a recurrir a un criterio ético para delimitar su alcance: sólo será retórico aquello

³⁸ Cfr. *Ret*, I, 2, 1357a 23 ss.

³⁹ Cfr. *Ret*, I, 2, 1355b 26-27.

⁴⁰ *Ret*, I, 1, 1355a 21-24.

que persuada sobre lo justo y verdadero. ¿Por qué Aristóteles no dice que es retórico quien persuade y el que no persuade es un mal retórico? ¿Por qué si alguien persuade sobre lo injusto lo llamamos un mal retórico porque es un “mal hombre” digno de reprensión? Si está persuadiendo ¿no sería un buen retórico independientemente de su cualidad moral? Aristóteles dirá que no. El hombre que persuade sobre lo injusto no es un retórico, es un sofista. Sofista es aquel que persuade sobre lo bueno o lo malo indiferentemente, pero el retórico persuade sobre lo justo y lo verdadero. Pero ¿qué no estamos ya dentro del terreno de la ética y no de la retórica? Debemos apuntar ahora esta mezcla entre retórica y ética, misma que encontraremos en el tema de la persuasión.

La segunda razón por la que la retórica es útil es porque ciertos auditorios no tienen la capacidad de atender una demostración científica: *Ante ciertos auditorios ni aun cuando tuviéramos la ciencia más exacta sería fácil que los persuadiéramos con ella, pues el discurso según la ciencia es cosa de enseñanza y ello en este caso es imposible, sino que es preciso que las pruebas y los razonamientos se hagan mediante nociones comunes, como decíamos en los Tópicos acerca de la discusión con el vulgo.*⁴¹ Si la ética es persuasiva y la ciencia es didáctica, luego la ética no es ciencia y se excluye a sí misma de la enseñanza en este sentido.

*Además es preciso ser capaz de persuadir los contrarios, lo mismo que en los silogismos, no para hacer una y otra cosa, pues no se debe persuadir lo malo, sino para que no pase desapercibido cómo es, y para que cuando otro use las mismas razones injustamente, podamos deshacerlas. Así pues, de las demás artes ninguna saca conclusiones contrarias, más sola la dialéctica y la retórica hacen esto; pues ambas tratan igualmente de los contrarios.*⁴² La tercera utilidad de la retórica es que capacita para descubrir los argumentos injustos. La amplitud de la retórica es tal que sirve tanto para los argumentos justos como injustos. Pero, a diferencia del sofista, el retórico sólo utiliza los argumentos injustos para reforzar la postura verdadera.

Además, sería absurdo que fuera deshonroso no poder ayudarse uno mismo con el cuerpo, y que no valerse con la razón no lo fuera, pues esto es más específico del hombre que el servirse del cuerpo. Si se objetara que podría hacer gran daño el que se

⁴¹ *Ret*, I, I, 1355a 24-30.

⁴² *Ret*, I, I, 1355a 30-35.

*serviera con injusticia de tal potencia de los discursos, ello es propio en común de todos los bienes excepto la virtud, y sobre todo de lo más útil como la fuerza, la salud, la riqueza, el talento militar, pues como tales cosas cualquiera puede ser utilísimo sirviéndose de ellas con justicia, y hacer gran daño sirviéndose con injusticia.*⁴³ La retórica permite aumentar la fuerza de los raciocinios apologeticos. Las cuatro funciones de la retórica nos permiten delimitar su finalidad propia, a saber, la persuasión de lo justo.⁴⁴

1. 3. 2. División de la retórica

La división de la retórica de Aristóteles es: deliberativa (*συμβουλευτικόν*), judicial (*δικανικόν*) y demostrativa (*επιδεικτικόν*).⁴⁵ Y se distinguen por el tipo de auditorio y por su propósito.

La retórica deliberativa está dirigida a quienes tienen que decidir en el curso de una acción (miembros de una asamblea, por ejemplo) y generalmente se interesa por lo que resultará útil o dañino como medios para conseguir fines específicos en materias de defensa, guerra y paz, comercio y legislación. El discurso judicial está dirigido a los jueces y está interesado en establecer la inocencia o la culpabilidad. Aristóteles advierte que no se debe confundir los asuntos de beneficio o daño con las de honor y legalidad; esto con la intención de preservar la independencia de la retórica deliberativa. Por último, el discurso demostrativo es ceremonial y, dirigido al público en general, está destinado a censurar la debilidad y el vicio y alabar el honor y la virtud. Las tres modalidades de la retórica pretenden persuadir sobre lo justo en el futuro, el pasado y el presente.⁴⁶ Aunque dado que la retórica epidéctica tiene una importante función educativa, porque la alabanza y la condena pueden motivar la virtud o hacerla ver,

⁴³ *Ret.*, I, 1, 1355a 36- 1355b 8.

⁴⁴ Con justo no nos referimos a lo judicial o la aplicación de la ley humana a los casos concretos. Basta ver la división de la retórica que hace Aristóteles para percatarnos de este punto.

⁴⁵ Cfr. *Ret.*, I, 3, 1358b 14 ss.

⁴⁶ Cfr. *Ret.*, I, 3, 1358b 14-21.

también está dirigida al futuro y sus argumentos a veces se cruzan con los de la retórica deliberativa. La retórica epidéctica será uno de los pilares de la educación ética. Poetas y dramaturgos —portadores de “bellos” discursos— serán citados con finalidades eminentemente educativas. Las palabras “bellas” hacen buenos hombres, algo —por cierto— que ya había visto Platón. Recuérdese, por ejemplo, el cuidado de Platón al elegir las poesías que debían ser enseñadas en la República.

La retórica es la técnica que trata de establecer cuáles son los recursos para persuadir. Durante el medievo se distinguió entre el retórico —hombre teórico— y el orador —hombre práctico—. Esta distinción, sin embargo, ni es griega ni es latina. Lo mismo Isócrates que Quintiliano y Cicerón fueron buenos teóricos de retórica y buenos oradores: no se concibe una distinción de este tipo. Los recursos convenientes serán aquellos que persuadan, pero dentro del terreno de lo justo. Aquello que persuade sobre lo injusto no lo llamaremos retórico, lo llamaremos sofista. *Que su misión no es persuadir, sino ver los recursos de persuadir que hay para cada cosa particular al modo que en todas las demás artes, pues no es tampoco propio de la medicina ponerle a uno sano, sino conducir hacia ello en cuanto posible, pues también es posible que los incapaces de alcanzar la salud sean bien tratados.*⁴⁷ Aristóteles establece una analogía entre la retórica y la medicina: retórico será aquél que dé los pasos para persuadir, así como llamamos médico al que conduce a los pacientes a sanar.

Aristóteles distingue tres dimensiones interrelacionadas de la persuasión (πιστις): ηθος, παθος y λογος. Estas tres vías hacia la persuasión determinan la psicología necesaria en la retórica: primero, el conocimiento de la psicología capacita al orador para presentarse con un ηθος (carácter o naturaleza) confiable; segundo, lo capacita para dirigirse a su auditorio persuasivamente, es decir, la emoción o pasión que el retórico debe causar en el público, y tercero, lo provee con las premisas básicas para sus argumentos. Es importante que el retórico se conozca a sí mismo y conozca a su auditorio y sus intereses, pues sólo así puede plantear debidamente sus argumentos. Esta psicología no está encaminada a construir un tipo ideal, sino que le interesa la psicología de aquellos a quien debe persuadir. El conocimiento psicológico del retórico no es contemplativo sino instrumental.

⁴⁷ *Ret*, I, I, 1355 b 10-14.

1. 3. 3. La amplitud de la retórica

Sobre el género de la retórica, Aristóteles establece una correspondencia con la dialéctica: *pues ambas tratan de cosas que en cierto modo son de conocimiento común a todos y no corresponde a ninguna ciencia determinada. Por eso todos en cierto modo participan de una y otra, ya que todos hasta cierto punto intentan inventar o resistir una razón y defenderse y acusar*.⁴⁸ Ni la retórica ni la dialéctica se limitan a sectores de la realidad, sino que tratan del conocimiento común. Ambas carecen de un género-sujeto y, como habíamos visto, el tener un género-sujeto es propio de la ciencia. Por lo tanto, no pueden ser consideradas como científicas: *ninguna de las dos es ciencia de cómo es nada definido, sino como meras facultades de suministrar razones*.⁴⁹ Sin una correcta definición del género propio no puede haber ciencia, es decir, no puede haber demostración. Lo cierto es que ambas disciplinas pueden referirse a cualquier cosa, aunque como lo dirá Aristóteles no deben hacerlo. Lo que hace Aristóteles es introducir una regla ética: la retórica debe persuadir sobre lo justo. Tenemos un precepto y no una descripción. Habría que distinguir entre una retórica de hecho y una de derecho. Para Aristóteles, la retórica no debe ser como la de su época, que degeneró en sofística.

La retórica y la dialéctica no son científicas, aunque ninguna de las dos hace razonamientos sobre lo imposible. La dialéctica trata sobre lo plausible y la retórica sobre los asuntos de costumbre y de los cuales no hay arte. Pero la dialéctica es dialógica, mientras que la retórica no implica una respuesta. Ambas pueden argumentar de uno u otro lado de la cuestión, pero la dialéctica nos puede llevar a los principios de la ciencia y la retórica no. Estas similitudes entre dialéctica y retórica llevan a Aristóteles a considerar a la segunda como parte la primera: *Se encubre con la figura de la política la retórica y los que pretenden estudiar ésta, en parte por inadecuación, en parte por ostentación, en parte por otras causas humanas; pero es una parte de la dialéctica y su*

⁴⁸ *Ret*, I, 1, 1354 1-6.

⁴⁹ *Ret*, I, 1 2, 1355b 8-9.

*semejante, como decíamos al comienzo; pues ninguna de las dos es ciencia de cómo es nada definido, sino como meras facultades de suministrar razones.*⁵⁰

Sin embargo, debemos recalcar una importante diferencia entre dialéctica y retórica. La dialéctica se queda más en el plano de la contemplación y en cierto sentido toca a la ciencia, además de ser eminentemente dialógica. La retórica en cambio es considerada por Aristóteles como un arte en cuanto que se acerca a la acción, además de que no es dialógica sino discursiva. Para reforzar esta idea recordemos la división de la retórica que ha hecho Aristóteles: la deliberativa está dirigida a quienes tienen que decidir en el curso de una acción; la retórica judicial se enmarca dentro de un proceso de gobierno para decir la inocencia o culpabilidad, y la retórica demostrativa está destinada a encomiar y censurar y, con esto, educar. La retórica es eminentemente política y en este sentido se encuentra más del lado de la acción que de la contemplación.

1.3.4. La retórica y la acción

En contraste con los argumentos de la dialéctica que promulgan una opinión, los juicios de la persuasión retórica conllevan el peso de las decisiones. Como hemos visto, la retórica está dirigida a "alguien", para mover a ese alguien a la acción. Persuasión siempre hace referencia a un auditorio. Esto ubica a la retórica en el terreno de lo particular, del hecho puntual cuando pretendo persuadir a alguien. Buen retórico es aquel que persuade a una persona "x" en un momento "y". Sin embargo, esto no implica que no haya nada de general en la "retórica teórica". El mismo método retórico es general y se aplica a diversos auditorios.

El retórico puede persuadir a "x", pero ese método de persuasión lo ha aprehendido de un maestro, quien sólo lo pudo haber transmitido de modo general, pues la experiencia no puede ser enseñada y el arte sí: *puesto que lo persuasivo lo es para alguien, y o bien es persuasivo y creíble inmediatamente y por sí mismo, o bien porque parece que es probado por razonamiento que son tales; y ningún arte mira a lo singular como la medicina que es remedio para Sócrates o para Calias, sino a lo que lo es para*

⁵⁰ Ret. I, 2, 1356a 27-33.

*él que es de tal clase o los que son de tal modo (pues esto es lo propio de un arte, ya que lo singular es infinito y no objeto de ciencia) tampoco la retórico contemplará lo plausible singular como para Sócrates o para Hippias sino lo que es para los que son tales o cuales, como también la dialéctica.*⁵¹ Sin embargo, del mismo modo como la dialéctica comparte con la ciencia la estructura del silogismo apodíctico y por ello puede ser general y para todos, la retórica deberá buscar los medios que sean persuasivos para todas las personas o por lo menos una buena parte de ellas. Esta será la parte de la retórica de teoría general, pero también podemos decir que siempre termina en una acción singular: condenar o perdonar a Sócrates, por ejemplo. El retórico lleva a su auditorio a escoger, encaminándolo a una determinada decisión. La retórica es esa “facultad de suministrar razones” a un público determinado con la intención de que ese público realice una acción determinada, es decir, que tome una decisión. La retórica, como todo arte, mira a la obra —particular y contingente— que en este caso es la decisión del oyente.

⁵¹ *Ret.*, I, 2, 1356b 30-36.

II. LA ARGUMENTACIÓN EN LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Una vez estudiadas las características y condiciones de posibilidad de la argumentación en la ciencia, la dialéctica y la retórica, corresponde ahora ver cuál es la técnica argumentativa utilizada en la ética aristotélica. Mi tesis es que la dialéctica y la retórica juegan un papel fundamental en la argumentación práctica, no así en la argumentación apodíctica. Esta idea ha sido difundida ampliamente por Enrico Berti,¹ a quien sigo en muchos puntos.

La ética como saber que se enseña, que debemos de distinguir de la ética entendida como moral individual (aunque no sean independientes), se sitúa dentro del terreno de lo particular y contingente². Por lo tanto, quedará en principio excluida de la ciencia cuyo objeto es universal y necesario. Esto no quiere decir que no exista nada universal o general dentro de la ética.³ Sin embargo, dadas las características de su “objeto”, a saber, las acciones del hombre encaminadas al fin último, la vía de acceso a su “conocimiento” no podrá ser la científica.

Nos encontramos así que la dialéctica, la retórica e inclusive la poética serán la técnica argumentativa de la ética. Tenemos un saber que versa sobre lo opinable, lo que puede ser de otra manera. Cuando decimos “opinable” hay que tener mucho cuidado. Es opinable que este acto humano sea bueno o malo, no porque no existan normas éticas universales, sino porque tanto esta universalidad nomotética, como la aplicación de la norma *ad casus* carecen de una certeza apodíctica. Los escolásticos se percataron de esto cuando acuñaron el término “certeza moral” para distinguirla de la “certeza metafísica”. No obstante, esta “certeza moral” admite muchos matices, como veremos a lo largo del texto. En este terreno es tan importante, si no es que más, la experiencia —personal y particular— que las reglas generales de comportamiento. No es el saber científico necesario e inmutable, sino un saber eminentemente persuasivo y, por lo tanto, relativo.

¹ BERTI, E.: “Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele”, en AAVV, *Studi sull'etica di Aristotele*, Bibliopolis, Nápoles, 1992.

² Más adelante explicaremos la triple división de la ética como ser ético, saber ética y enseñar ética.

³ Recordemos lo que dice Santo Tomás en *Summa Theologiae*, I, q. 86, a. 3, c: *Nada hay tan necesario que no tenga algo de contingente; ni nada tan contingente que no tenga algo de necesario.*

La argumentación ética es relativa al sujeto que la realiza; relativa al sujeto pasivo que la recibe; a la situación histórica; a las preferencias y rechazos, y, por si fuera poco, a sus apetitos y pasiones.

Cabe aclarar desde ahora la no-identidad entre relativismo y escepticismo. Este es el paso que indebidamente ha dado la posmodernidad como decadencia —Derridá, Deleuze, Lyotard y Váttimo—. Hablar de relativismo en la argumentación no es establecer una anarquía gnoseológica, sino simplemente delimitar y perfeccionar de nuestros tipos de conocimiento. Así como decir que el gobierno es relativo no es declarar una anarquía. Estamos, justamente, tratando de situarnos entre la anarquía y el totalitarismo. Nada más aristotélico que el justo medio. La justicia es dar a cada quien lo que se merece y no dar lo mismo a todos y por igual. Si nadie acusa a la justicia de anarquía, tampoco podemos acusar a la ética.

Tanto en la *Ética eudemia* como en la *Ética nicomaquea*, Aristóteles apunta cuál debe ser el método argumentativo del saber ético. La metodología del saber ético está determinada por dos factores:

1) El génes *hypokeimenon* de la ética es mudable, temporal y contingente, a saber, la acción humana en cuanto dirigida al fin último. Contrasta, por ejemplo, con el ente en cuanto ente, objeto de la *Metafísica*, que es inmutable, eterno y necesario. *Debe también concederse preliminarmente que todo discurso acerca de la conducta práctica ha de expresarse sólo en generalidades y no con exactitud, ya que, como en un principio dijimos, lo que debe exigirse de todo razonamiento es que sea adecuado a su materia; ahora bien, todo lo que concierne a las acciones y a su conveniencia nada tiene de estable, como tampoco lo que atañe a la salud.*⁴

2) El fin de la ética es hacer hombres buenos.⁵ No se limita —como hemos visto— a conocer reglas fijas, ni se reduce a un conocimiento teórico y ni siquiera a un conocimiento técnico. Esta dimensión práctica del conocimiento ético está puesta en relieve por Kenny.⁶ Ser auténticamente ético no se agota en el conocimiento, sino que

⁴ EN, II, 2, 1104a 1-6.

⁵ Soslayamos con toda intención el hecho de que la política (y por tanto la ética) tenga por fin autarquía. La relación entre bondad moral y autarquía es tema de otra investigación. Cfr. SWAZO, N.: "The Authentic *tele* of Politics. A Reading of Aristotle", *History of Political Thought*, 12, 1991, p. 405 ss.

⁶ Cfr. KENNY, A.: *Aristotle's Theory of the Will*, Yale University Press, New Haven, 1979.

implica necesariamente la acción: *Nuestra labor actual, a diferencia de las otras, no tiene por fin la especulación. no emprendemos esta pesquisa para saber qué sea la virtud —lo cual no tendría ninguna utilidad—, sino para llegar a ser virtuosos.*⁷ Por lo tanto, el fin de la ética y de la enseñanza ética no es la especulación o contemplación, sino el saber actuar. Esta “dialéctica” —usamos el término en sentido moderno— entre conocimiento y acción hace que los contenidos éticos o del saber ético tengan que ser didácticos. *Es oportuno, por lo demás, no pasar por alto el fin a que principalmente debe estar dirigido todo este estudio, o sea los medios que hacen posible la participación en una vida buena y bella (por no exponernos a envidia si la llamamos bienaventurada) y también para satisfacer la esperanza que en cada momento de la vida es propia de los hombres honestos.*⁸ El fin del saber ético es persuadir a los hombres de la participación en una vida ética y no compartir nuestro conocimiento de ella. La Ética, como enseñanza, debe realizar un cambio en la actitud de su discípulo o reforzarla si es la correcta. Esto viene dado por el mismo objeto de la ética: la acción humana que es particular y contingente. Este es el objeto-fin de la ética: *Lo que queremos, en efecto, no es conocer lo que es la valentía, sino ser valientes, ni lo que es la justicia, sino ser justos, del mismo modo que preferimos tener salud antes que saber en qué consiste la salud, y sentirse bien que saber en qué consiste el sentirse bien.*⁹

La consecuencia principal de estos dos factores es que el contenido ético no es estático, como sí lo son los silogismos de las matemáticas. En la argumentación ética encontraremos preguntas sin respuesta, recurso constante a hechos particulares, atención especial a los sabios y a los poetas (no sólo como punto de partida sino como refuerzo o verificación de los contenidos éticos). La argumentación en la ética de Aristóteles es eminentemente dialéctica y retórica. Este tipo de argumentación, como ya hemos visto, se caracteriza por su flexibilidad. La dialéctica, al igual que la retórica, no tienen un objeto de estudio definido, sino que, a través de ellas, se puede razonar sobre todo problema que se nos proponga a partir de lo plausible. Y la opinión se extiende a todas las cosas. Por ello podemos denominar a la metodología ética como flexible, pues su

⁷ EN, II, 2, 1103b 26-29.

⁸ EE, I, 3, 1215a 9-13.

⁹ EE, I, 5, 1216b 22-25.

objeto de estudio es, en este sentido, ilimitado. Y, por lo anterior, sus estructuras no están determinadas de modo necesario, por ejemplo, Aristóteles menciona la tortura como un método de persuasión. No es mi intención un estudio de las estructuras argumentativas de la dialéctica y la retórica, sino ver cómo los contenidos de la ética encajan en ellas, aunque no se puede hacer lo segundo sin lo primero. Atendamos a dos fenómenos distintos, aunque en la mayoría de los casos equivalentes: primero, lo que Aristóteles dice sobre la metodología en la ética y, segundo, lo que Aristóteles hace cuando argumenta en la ética. Hemos encontrado que Aristóteles utiliza principalmente seis instrumentos metodológicos en la ética (no pretendemos un análisis exhaustivo de cada una de ella y tampoco que sean las únicas, son simplemente el resultado del análisis de lo que Aristóteles afirma en la ética y lo que hace en la argumentación): la opinión (*endoxa*), el lenguaje, la experiencia, la aporía, los principios y la educación (los poetas).

2. 1. Los endoxa

Aristóteles dice que debemos tener en cuenta la opinión de los doctos: *Sería por demás superfluo examinar una a una todas las opiniones sustentadas por algunos sobre la felicidad. Muchas ideas, en efecto, pasan por la mente de los niños, los enfermos y los locos, sobre las cuales no querría plantearse cualquier problema ninguna mente sensata, porque no es de argumentos de lo que ellos han menester, sino los unos de tiempo en que maduren y muden, y de lo que los otros tienen necesidad es de una corrección médica o civil, porque la curación que proporcionan los castigos es un remedio tan eficaz como los de la medicina. Ni tampoco hay por qué examinar las opiniones del vulgo, el cual habla prácticamente de todo y a lo que salga, y sobre todo de esta cuestión, por lo que sería, en efecto, aplicar nuestro razonamiento a quienes para nada se curan de razonar, sino de su pasión. Por lo demás, y como todo objeto de estudio suscita aporías que le son familiares, es claro que las habrá en lo concerniente a la vida mejor y a la existencia igualmente mejor. Estará bien, por consiguiente, examinar las opiniones que hacen frente a estas aporías, ya que las refutaciones de los*

*argumentos de los adversarios son demostraciones de los juicios opuestos a los suyos.*¹⁰ En este pasaje Aristóteles nos hace ver la importancia de dos elementos en la argumentación ética: la opinión de los doctos y la aporía. El recurso a la opinión en la ética —como lo hace notar Irwin— tiene una explicación más compleja. Aristóteles considera que la ética es una parte de la política, y la “sabiduría” política es una sabiduría deliberativa. Ahora bien, la deliberación sabia requiere consejo; consejo que es encontrado en la opinión de los doctos.¹¹ Además nos hace ver la flexibilidad a la que hemos hecho referencia respecto de la enseñanza ética, que va desde los argumentos hasta los castigos. Los argumentos son medio eficaz cuando el oyente es lo suficientemente maduro para hacer caso de ellos. Por ello, ha dicho Aristóteles que el adolescente no es apto para estas lecciones, pues se deja llevar más por sus pasiones que por la razón (que es la destinataria de los argumentos). Esto explica por qué Aristóteles dedica tanta atención en la *Retórica* al estudio de las pasiones y de los caracteres.¹²

La flexibilidad argumentativa va más allá de los argumentos mismos, es así que a los necios, quienes se conducen por sus pasiones, vale más un castigo que un argumento. Éstos encuentran su “curación” no teóricamente sino prácticamente, donde un castigo vale más que mil palabras. Ocupémonos primero de la opinión. Si bien, nuestra intención es convencer por medio de los argumentos racionales (ya aquí encontramos flexibilidad, pues dentro de la categoría “argumentos racionales” caben todas las formas argumentativas): *Relativamente a todas estas cuestiones hemos de esforzarnos por tratar de convencer (πιστιν) mediante argumentos racionales (λογων), sirviéndonos de hechos comprobados como de testimonios y ejemplos. Lo mejor sería sin duda el que todos los hombres parecieran dar su asentimiento a todo cuanto diremos, pero si esto no es posible, por lo menos un acuerdo unánime de algún modo, y podrán hacerlo si mudan en algo su orientación. Todo hombre, en efecto, tiene cierta tendencia propia hacia la*

¹⁰ EE, I, 1, 1214b 28- 1215a 8.

¹¹ Cfr. IRWIN, T. H.: “First Principles in Aristotle’s Ethics”, *Midwest Studies in Philosophy*, 3, 1978, pág. 258.

¹² Cfr. OKSENBERG-RORTY, A.: “The Directions of Aristotle’s Rhetoric”, *Review of Metaphysics* (46), 1992, p. 72 ss. y p. 82 ss. Este asunto explica también por qué Teofrasto, el sucesor de Aristóteles, escribió un *Tratado de los caracteres*. Un texto especialmente interesante por vincular retórica, ética y educación moral es FORTENBAUGH, W. W.: *Aristotle on Emotion*, Barnes and Noble, New York, 1992. Para la educación de la gente joven, cfr. especialmente las pp. 49 ss.

verdad, de cuya constatación habrá de partir para acreditar de algún modo nuestras demostraciones de estas cosas.¹³ Hemos de servirnos de hechos, testimonios y ejemplos (es decir, argumentos racionales) para lograr una “demostración” en la ética, que no depende excluyentemente de los argumentos mismos, sino que depende también y principalmente de su persuasión o grado de convencimiento. Tanto, que nuestro objetivo es lograr convencer al interlocutor, es decir, alcanzar el asentimiento de todos los hombres o, por lo menos, un acuerdo unánime. La persuasión es lo que determina si nuestras “demostraciones” son tales o no. Siendo la persuasión uno de los objetivos primordiales de la ética, es necesario que la argumentación sea flexible, pues debe estar al alcance de todos los hombres. Si queremos conseguir este consenso, tenemos que atender a la opinión de la mayoría desde el punto de partida de la argumentación. Sólo así alcanzaremos nuestro objetivo respecto de las conclusiones.

2.1.1. Grados de opinión¹⁴

Sin embargo, para el estudio ético no todas las opiniones son válidas: las opiniones de los niños, los enfermos y los locos quedan descartadas. Del mismo modo, la opinión del vulgo es inútil. Las opiniones que debemos tener en cuenta son las de los doctos (σοφῶν) y las de la mayoría, que no es lo mismo que el vulgo. Podríamos decir que de la mayoría están excluidos los esclavos por naturaleza, hombres incapaces de poseer auténtico saber ético. Aristóteles afirma que sería absurdo dar alguna validez a quienes no razonan, sino que se guían por sus pasiones. Concluimos que el vulgo, los niños, los enfermos y los locos establecen sus opiniones motivados por sus pasiones, mientras que los sabios las fundamentan en la razón.¹⁵ Junto con la opinión de los sabios, aunque no en el mismo nivel, encontramos que la opinión de la mayoría tiene validez para Aristóteles. Valor que se fundamenta en el texto anteriormente citado: Todo hombre, en

¹³ EE, I, 5, 1216b 25-32.

¹⁴ En este inciso he seguido nuevamente muy de cerca a Zagal: Cfr. “Metodología y argumentación en la *Ética eudemia*”, *Tópicos*, 7, 1994. Sin embargo, Zagal no jerarquiza los grados de opinión.

¹⁵ ἀτοπον γὰρ προσφέρειν λόγον τοῖς λόγοις μὴδὲν δεόμενοις ἀλλὰ παθούσιν

efecto, tiene cierta tendencia propia a la verdad. Por lo tanto, no puede ser que todos, teniendo esta tendencia, estén totalmente equivocados. Como ha dicho Aristóteles, una opinión plausible es la de los sabios, siempre que no resulte paradójica, es decir, que sea contraria a la opinión de la mayoría.¹⁶

Opiniones de filósofos son: Anaxágoras de Clazomene,¹⁷ Sócrates,¹⁸ Heráclito,¹⁹ Filolao²⁰ y Empédocles.²¹ Las referencias a la mayoría, como modo de argumentar, las encontramos en: a) *De todo lo antes dicho resulta manifiesto que todos en general refieren la felicidad a tres géneros de vida, el político, el filosófico y el hedonístico,*²² b) *Que nos hemos expresado bien en cuanto al género y la definición de la felicidad, de ello dan testimonio las opiniones que a todos nos son comunes,*²³ c) *Hay la creencia común de que un amigo cuenta entre los bienes mayores, y que lo más terrible es la falta de amigos y la soledad, porque ni la vida entera ni las uniones voluntarias son posibles sin amigos.*²⁴

Si existen grados de opinión tiene que existir un paradigma o criterio para establecer tal jerarquía. Aristóteles proporciona cierto criterio de valoración de las opiniones, criterio que es de suma importancia, pues Aristóteles recurre constantemente a la opinión en la argumentación ética. La opinión es más válida en cuanto que está fundamentada por la razón y no por las pasiones. El criterio es la racionalidad de las opiniones. Esta respuesta no resuelve del todo el problema, pues ahora necesitamos de alguien o algo que determine qué es de razón y qué es de las pasiones en el terreno de las opiniones, es decir, quién distingue las opiniones de los sabios.²⁵ Y la otra pregunta que

¹⁶ Cfr. *Top.*, I, 10, 104a 8-15.

¹⁷ Cfr. *EE*, I, 4, 1215a 6ss; 5, 1216a 10ss.

¹⁸ Cfr. *EE*, I, 5, 1216b 3ss; III, 1, 1229a 15 ss; VII, 1, 1235a 2ss; VIII, 2, 1247b 15ss.

¹⁹ Cfr. *EE*, II, 7, 1223b 22ss, VII, 1, 1235a 25ss.

²⁰ Cfr. *EE*, II, 8, 1225a 31ss.

²¹ Cfr. *EE*, II, 1, 1235a 10ss.

²² *EE*, I, 5, 1216a 27-29.

²³ *EE*, II, 1, 1219a 39-40.

²⁴ *EE*, VII, 1, 1234b 33-36.

²⁵ Tema que tampoco toca Zagal en su artículo sobre la *Ética eudemia*.

cabe aquí es: qué es lo que hace a una opinión más racional que otra. En Aristóteles no es del todo claro quiénes sean los sabios en materia ética, si los filósofos o los poetas. Aunque, si nos atenemos a que Aristóteles afirma que se debe investigar el porqué de los hechos éticos, parece que la jerarquización de la opinión es: 1. los sabios, 1.1. los filósofos y 1.2. los poetas, y 2. la mayoría. Es importante notar que Aristóteles, a diferencia de Platón que había desterrado del conocimiento y de la ciudad a los poetas, sitúa en alto nivel a los poetas, quienes son depositarios del conocimiento ético. Asimismo, ésta es una característica de la ética, pues en ella la referencia a los poetas es constante, mientras que en el resto del *corpus* las citas de poetas son tangenciales y abundan las citas de filósofos.²⁶

Que hay grados de opinión lo muestra también Aristóteles cuando dice: *El respeto ocupa el medio entre la desvergüenza y la timidez. El desvergonzado es el que no se cura de la opinión de nadie, y el que se encoge ante cualquier opinión es el tímido, así como el discreto o respetuoso es el que se atiende a la opinión de los que le parecen respetables.*²⁷ No hay que atender a la opinión de todos, pero tampoco hay que desatender la opinión de todos, pues las opiniones no tienen el mismo grado de validez. La virtud se encuentra en atenerse a la opinión de los que parecen más respetables. Lo mismo dirá Aristóteles en palabras de Hesiodo, cuando dice que el varón superior es aquel que sabe y el bueno es el que atiende a la opinión de los varones superiores, pero aquel que ni es lo primero ni hace lo segundo es un necio.

²⁶ El enfoque de McInerny sobre las relaciones entre ética y poética es muy interesante. La poética —dice McInerny—, en particular la tragedia, nos ayuda a distinguir acciones y establecer su relación con la fortuna. La felicidad también depende de la fortuna, pero —según McInerny— en la ética Aristóteles no vincula fortuna y felicidad, vinculación que sí está establecida en la poética. No compartimos la opinión de McInerny, pues en nuestra opinión sí está establecida la relación entre felicidad y fortuna en la ética aristotélica. Sin embargo, estamos de acuerdo en la utilidad de la poética para el saber ético, pues la fortuna —que se encuentra en el terreno del *per accidens*— no puede ser estudiada filosóficamente y en cambio la poética puede de algún modo encargarse de ella. Cfr. McINERNY, R.: "La importancia de la poética para entender la ética aristotélica", *Anuario filosófico*, 1987.

²⁷ *EE*, III, 7, 1233b 27-29.

2.1.2. Usos de la opinión

Aristóteles recurre a la opinión de dos maneras. Primera, como punto de partida de la argumentación. De este modo, empieza exponiendo la opinión (lenguaje, filósofos, o poetas) y construye su argumentación a partir de esta. Este modo de argumentar lo encontramos más en la *Ética eudemia*. Del segundo modo, que encontramos más en la *Ética nicomaquea*, Aristóteles utiliza la opinión como refuerzo de la argumentación. Es decir, añade a la argumentación una opinión para darle mayor fuerza o aval a la argumentación. Por ejemplo: *Con nuestra definición concuerda además la creencia que se tiene de que el hombre feliz es el que vive bien y obra bien.*²⁸

Distinguimos así dos usos de los *endoxa*: como argumento de autoridad y, ahora, como punto de partida. Otros ejemplos en los que Aristóteles inicia su investigación a partir de una opinión son:

a) *De lo antes dicho resulta manifiesto que todos en general refieren la felicidad a tres géneros de vida, el político, el filosófico y el hedonístico.*²⁹

b) *Hay que considerar, por ende, cuál es el bien supremo y en cuántos sentidos puede predicarse. Con respecto a lo cual parece que puedan darse principalmente tres opiniones. Dícese (...),*³⁰

c) *(...) hay la creencia común de que un amigo cuenta entre los bienes mayores, y que lo más terrible es la falta de amigos y la soledad, porque ni la vida entera ni las uniones voluntarias son posibles sin amigos.*³¹

2.1.3. El lenguaje como opinión

La teoría del lenguaje aristotélica afirma que el hombre impone a las cosas un nombre y eso le permite comunicarse. El lenguaje es una institución social y se desarrolla en el

²⁸ *EN*, I, 8, 1098b 19-22.

²⁹ *EE*, I, V, 1216a 28-29.

³⁰ *EE*, I, 8, 1217b 1 ss.

³¹ *EE*, VII, I, 1234 b ss.

ámbito de la *πολις*.³² Aunque el lenguaje no es natural sino artificial, sí es natural la capacidad de comunicación del hombre.³³ A la pregunta sobre la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad Aristóteles da una respuesta realista. Para Aristóteles la relación entre lenguaje y realidad está mediada por el pensamiento. El pensamiento piensa la cosa y el lenguaje es el signo externo de ese pensamiento. Hay así una conexión entre el signo lingüístico y la cosa, aunque esta relación no sea inmediata, pues se encuentra mediada por el concepto. Si la teoría del conocimiento aristotélica es realista, lo será también su teoría del lenguaje, que es un efecto de la primera. *Así, pues, lo <que hay> en el sonido son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido.*³⁴ El lenguaje expresa las afecciones del alma y éstas reflejan las cosas y los estados de cosas. De esto podemos concluir:

1) Hay una relación directa (no inmediata) entre lenguaje y realidad que nos permite recurrir a los signos lingüísticos como criterio gnoseológico. El recurrir a la palabra "x" para saber algo sobre la realidad "z" significada por ella, está garantizado por la relación entre "x" y "z".

2) Si el lenguaje es la expresión de las afecciones del alma y es un fenómeno social, entonces es válido recurrir al lenguaje como una opinión común. Si todos utilizan la palabra "p" para cierto tipo de realidad, me es permitido inferir las características de esa realidad haciendo un análisis lingüístico. Por ello afirma Aristóteles que (...) *aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma <son> las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también <son> las mismas.*³⁵

El lenguaje ordinario es considerado por Aristóteles como un *endoxon*. El significado de una palabra refleja, en una comunidad lingüística, una serie de convicciones comúnmente aceptadas, es decir, refleja la *pisteon* de dicha comunidad.

Por ejemplo:

³² *Pol.*, I, 1, 1253a 7-18.

³³ Cfr. CAUQUELINE, A.: *Aristote: Le langage*, Presses Universitaires de France, París, 1990, p. 54.

³⁴ *De interpretatione*, I, 16a 4-5.

³⁵ *De interpretatione*, I, 16a 6-8.

a) El término "obra", empero, dicese en dos sentidos. De ciertas cosas, en efecto, la obra es algo distinto de su uso, con en el caso de la arquitectura, las casa, que es la obra, es distinta de la construcción, y en el de la medicina la salud es distinta de la curación y la mediación. En otras cosas, al contrario, el uso es la obra misma, como la visión que viene de la vista, y el conocimiento puro que procura la ciencia matemática, de donde se sigue que en las cosas en que el uso es la obra, el uso es la obra, el uso es necesariamente mejor que el hábito.³⁶ Aristóteles distingue dos maneras en las que se puede decir "obra" y de acuerdo a la distinción, establece la eminencia del uso sobre el hábito, cuando el primero se dice en el sentido de obra. Una vez realizado el análisis lingüístico, Aristóteles lo traslada al terreno de los hábitos y las acciones.

b) Después de lo cual hemos de tratar de distinguir entre la templanza y la intemperancia. Intemperante dicese en muchos sentidos. Significa (...).³⁷ En este ejemplo, el análisis es sobre la etimología del término "intemperante", que puede significar:

- 1) el que no ha sido castigado o curado,
- 2) el que por naturaleza es incapaz de disciplina o,
- 3) las personas difíciles de curar o incurables en absoluto por un castigo cualquiera.

Una vez que ha distinguido los modos en que se predica la intemperancia, busca algo común a ellos. Si se les dice intemperantes a todos es que tienen algo en común, así —por analogía— decimos que la intemperancia tiene que ver en los múltiples sentidos con el modo de comportarse respecto de los placeres y los dolores. Una vez establecida esta nota común, Aristóteles procede a especificar de qué se trata. No quiero abordar el tema de la intemperancia, sino mostrar cómo recurre Aristóteles al lenguaje para convertirlo en argumento ético. Gracias al argumento lingüístico, ha establecido el criterio para hablar de intemperancia, a saber, del desseo.

c) En lo tocante a la magnanimidad hemos de definir lo que le es propio partiendo de los atributos que predicamos de los magnánimos.³⁸ Aristóteles recurre a la predicación para establecer las características de la magnanimidad. Se pregunta así a

³⁶ *EE*, II, 1, 1219a 13 ss.

³⁷ *EE*, III, 2, 1230a 36 ss.

³⁸ *EE*, III, 5, 1232a 19 ss.

quiénes llamamos magnánimos, es decir, de quiénes predicamos dicha cualidad. Llamamos magnánimo al que tiene grandeza de alma. Luego, la magnanimidad es la grandeza de alma.

En estos tres ejemplos observamos cómo Aristóteles utiliza el lenguaje como punto de partida de la argumentación.

2.2. La experiencia

El término “experiencia” no está eximido de cierta ambigüedad tal y como lo estamos usando. Experiencia designa un estadio, en estricto sentido un estadio epistemológico inmediatamente superior a la memoria (sensación, memoria, experiencia).³⁹ Nosotros usamos el término en un sentido más vago. Como referido al conjunto de opiniones propias o ajenas. Este sentido no se opone al anterior. Con todo, somos conscientes de que este tema podría ser tratado de una manera más rica, como lo hace por ejemplo Louis Bourger,⁴⁰ quien habla de la experiencia como extensión de la sensibilidad; la experiencia como antesala de la ciencia, y el role específico de la experiencia en saberes como la biología o la política.

Siendo el estudio ético una investigación sobre lo particular y lo contingente, una de sus principales fuentes es la experiencia o los hechos. Las acciones son hechos particulares y como tales tienen que ser analizados. Si bien es cierto que a partir de estos se pretende una tipología ideal —cuestión que veremos más adelante—, es aún más cierto que la ética debe fijar su mirada primero en los hechos particulares. La metodología aristotélica conserva su llamado realismo, es decir, su atención a la realidad, que en el caso de la ética es contingente. La experiencia, entendida en este sentido, es un recurso importante dentro de la ética aristotélica.

Y también es bueno juzgar separadamente el razonamiento relativo a la causa y el hecho puesto en evidencia, y esto por lo que acabamos de decir, que no hay que atender siempre exclusivamente al razonamiento, sino más bien, y a menudo, a los

³⁹ Cfr. *Anal. Post.*, II, 19.

⁴⁰ Cfr. BOURGER, L.: *Observation et expérience chez Aristote*, Vrin, París, 1955.

*hechos de mostración inmediata (τοῖς φαινόμενοις).*⁴¹ Debemos fijar nuestra atención a los hechos evidentes y sólo si no es posible resolver la cuestión nos veremos en la necesidad de atender a lo que se ha dicho: *Ahora, en cambio, cuando no puede resolverse la cuestión, se ve uno constreñido a dar crédito a lo que se ha dicho. Sin contar, además, con que a menudo lo que parece haber sido demostrado por la razón es verdadero, pero no por la causa invocada en el argumento. Es posible, en efecto, probar lo verdadero por lo falso, según resulta de los Analíticos.*⁴² Aristóteles nos remite como segunda opción a dar crédito a las opiniones, pero nos advierte la falibilidad de este recurso y con esta intención nos remite a los *Analíticos*.⁴³ El criterio para juzgar una opinión como válida o no, lo ha proporcionado Aristóteles anteriormente: que sea conforme a la razón. Criterio por demás general y vago. En su análisis de la retórica, Aristóteles ha dividido en tres las partes a las que debe atender el discurso persuasivo: la condición del auditorio, la situación del orador y el discurso mismo. El criterio que tenemos hace referencia al discurso mismo (si es racional o no), pero no menciona los otros factores que también son decisivos.

Encontramos otra referencia a la experiencia como criterio metodológico en la investigación ética cuando Aristóteles dice que *con la definición verdadera armonizan los hechos de experiencia, en tanto que con la falsa aparecen discordantes.*⁴⁴ En este mismo sentido, Aristóteles afirma: *Y hemos de inquirir como lo hacen en otras materias todos cuantos tienen algo que inquirir, o sea que debemos partir de datos verdaderos pero no claros, para de ahí tratar de aprehender lo que es tan verdadero como claro.*⁴⁵ Los “hechos”, es decir, los datos de experiencia son *endoxa* y como tales son plausibles, que pueden ser punto de partida de la argumentación, los cuales requieren una aclaración posterior, es decir, una explicación causal.

⁴¹ *EE*, I, 6, 1217a 10-13.

⁴² *EE*, I, 6, 1217a 14-18.

⁴³ *An. Prim.*, II, 2, 53b 7 ss.

⁴⁴ *EN*, I, 8, 1098b 11-12.

⁴⁵ *EE*, II, 1, 1220a 16-18.

2. 3. La aporía

Aporía viene de la alfa privativa, que significa privación, y de *poros*, salida. Se refiere a un problema sin salida. Aristóteles maneja la aporía como un problema con dos soluciones contradictorias que, a primera vista, parecen igualmente plausibles: *De manera semejante, también la igualdad de razonamientos contrarios parece ser productora de la incertidumbre: pues cuando, razonando en ambos sentidos, nos parece que todo resulta de manera semejante en uno y otro caso, dudamos sobre qué haremos.*⁴⁶ Cabe distinguir dos modos cómo usa la aporía Aristóteles. El primero lo encontramos ejemplificado en las aporías del libro II de la *Metafísica*, en donde son más preguntas ya resueltas que se introducen para marcar el esquema argumentativo. Esto es, las preguntas que Aristóteles responde a lo largo del libro, son preguntas con una solución. A diferencia de estas, las aporías de la ética son preguntas que no tienen una solución definitiva, son preguntas en un sentido más sincero. En la ética, Aristóteles va de un lado a otro de la aporía sin dar una respuesta definitiva. Estas aporías se parecen más a las socráticas, en las cuales no encontramos una definición terminal o una solución al problema.⁴⁷

Todo objeto de estudio suscita aporías, por lo tanto la ética también tendrá las suyas. El método aporético será también una constante en la argumentación aristotélica y es, en esta primera aproximación, la causa por la que prestamos atención a las opiniones de los demás: cuando se tiene un argumento en contra y se refuta, según Aristóteles, tenemos una “demostración” (λογων) a nuestro favor. Además, la opinión constituye uno de los lados de la aporía en oposición a la solución que Aristóteles dará.

Por ejemplo:

a) *He ahí, pues, las aporías relativas al continente y al incontinente (...).*⁴⁸ Una de las aporías es si el acto del incontinente y el continente son conforme a la naturaleza o no, pues parece que ambas soluciones son posibles: El incontinente se deja llevar por el deseo, impulso que reside en su interior. Pero el continente se deja llevar por la razón y

⁴⁶ *Top.*, VI, 6, 145b 17-20.

⁴⁷ Cfr. ZAGAL, H.: “Metodología y argumentación ...”, ed. cit.

⁴⁸ *EE*, II, 8, 1224b 36 ss.

no por el deseo. Ambas tendencias, la razón y el deseo, son parte de la naturaleza del hombre. Entonces, parece ser que tanto el incontinente como el continente obran conforme a la naturaleza. Pero también podemos decir que ambos actúan por coacción, pues tanto el continente como el incontinente obran a pesar suya, ya sea bajo el imperio del apetito o del razonamiento.

b) *Después de lo cual hablemos de la elección deliberada, no sin haber suscitado previamente, para nuestro discurso, las aporías en conexión con el tema.*⁴⁹

2.4. Los principios

El estudio de la ética indaga sobre los principios: *En toda investigación los argumentos difieren entre sí según que se expongan de manera filosófica o no filosóficamente. De ahí que ni en materia política deba tenerse por superflua una investigación semejante, en forma tal que no sólo se ha patente el hecho (τι φανερον), sino también el por qué (διο τι), ya que éste es el comportamiento filosófico en cualquier investigación.*⁵⁰ Con este pasaje, Aristóteles establece el estatuto epistemológico de la ética, que no se reduce a una mera descripción de hechos, sino que se pregunta por las causas, aunque a su modo y con las limitaciones que ya hemos establecido. Ética y retórica son, pues, semejantes en cuanto estudian la naturaleza humana, sus pasiones y las acciones justas. Sin embargo, la retórica describe tan sólo la naturaleza humana para motivarla, mientras que la ética explica racional y causalmente —hasta donde es posible— la finalidad última de la *praxis*.

Aristóteles dice sobre los principios que: *Así, pues, a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce. Y de éstos, unos son intrínsecos y otros extrínsecos. Por eso es principio la naturaleza, el elemento, la inteligencia, el designio, la substancia y la causa final, pues el principio del conocimiento y del movimiento de muchas cosas es lo Bueno y lo Bello.*⁵¹

⁴⁹ *EE*, II, 9, 1225b 18 ss.

⁵⁰ *EE*, I, 6, 1216b 35-39.

⁵¹ *Met.*, V, 1, 1013a 17-23.

Sobre los principios dirá Aristóteles en la ética:

1) Cuando se pregunta si la virtud determina el fin o los medios conducentes al fin, afirma: *Nuestra posición es la que es ella la que determina el fin, dado que éste no resulta así de un silogismo ni de un razonamiento, sino que debe ser asumido (υποκεισθω) como un principio.*⁵² Aristóteles afirma que el fin de la ética debe ser “asumido” como principio y, por lo tanto, como punto de partida. No corresponde a la ética proporcionar una demostración científica de la estructura finalística de la naturaleza humana. La teleología del hombre es un presupuesto de la ética, no un tema ético propiamente. El principio de la ética —como en las demás ciencias— no puede ser demostrado por ella misma.⁵³ Los principios de la ética son asumidos por el *vouç* ejercido sobre la *praxis* humana. En concreto, por la *συνεσις*, virtud intelectual práctica o, mejor dicho, parte potencial de la prudencia.

2) *El fin, por tanto, es el principio del pensamiento, mientras que la conclusión del pensamiento es principio de la acción.*⁵⁴ El fin, por tanto, no tiene sólo un sentido teórico. El fin —si es fin— es fin querido, y por ende, tiene una dimensión práctica. No se trata, en consecuencia, de un estudio de la finalidad al modo de la Física, sino que el fin-principio es la ejecución de un acto. Piénsese, por ejemplo, en la estructura del silogismo práctico, donde la conclusión no es una proposición sino una acción.

3) *En esta materia el principio es el hecho, y si éste se muestra suficientemente, no será ya necesario declarar el por qué. Aquel que esté bien dispuesto en sus hábitos, posee ya los principios o podrá fácilmente adquirirlos. Mas aquel que ni los posee ni los adquiere, que escuche las palabras de Hesíodo: El varón superior es el que por sí lo sabe todo; Bueno es también el que cree al que habla juiciosamente; Pero el que ni de suyo sabe ni deposita en su ánimo lo que oye de otro, es un tipo inservible.*⁵⁵ Este pasaje es claramente problemático si se compara con *EE*, I, 6, donde Aristóteles ha dichos que sí se estudia el porqué. La cuestión se resuelve, en nuestra opinión, si recordamos que cuando algo es evidente no hace falta proporcionar una explicación causal. A esto se está

⁵² *EE*, II, 11, 1227b 23-25.

⁵³ Cfr. *EE*, I, 7, 1218b 24.

⁵⁴ *EE*, II, 11, 1227b 33-34.

⁵⁵ *EN*, I, 4, 1095b 7-13.

refiriendo Aristóteles: en la ética hay también “hechos” evidentes y “hechos” que requieren una explicación causal.

2. 5. La educación

Hay que tomarlo, empero, con gran cautela, ya que hay gentes que, por parecerles que lo propio del filósofo es el no hablar jamás a la ligera, sino por alguna razón, no se dan cuenta a menudo de que sus discursos son ajenos al asunto, o vacíos de sentido. Unas veces lo hacen por ignorancia y otras por presunción, y hasta sucede que hombres de experiencia y capacidad práctica sean vencidos de otros que no tienen ni pueden tener un ideario sistemático o práctico. Lo cual padecen por su incultura (απειθευσια), porque incultura es, tratándose de cualquier asunto, el no poder distinguir los razonamientos que le son pertinentes de aquellos que le son extraños.⁵⁶ La argumentación no es posible o se vuelve sin sentido, si aquellos que la sostienen carecen de una cultura, formación o educación (tomados como sinónimos). Aristóteles define esta incultura como el no saber cuáles razonamientos son pertinentes y cuáles son extraños según el caso. Nos acercamos así al concepto de cultura general, que es necesario dentro de la argumentación ética. La argumentación ética está inmersa en una tradición cultural y no puede salir de ella, a diferencia de la metafísica que no es cultural. No sirve para nada dominar el concepto de επαγωγή, si no conocemos las costumbres de los pueblos, si no sabemos aunque sea un poco de historia del arte, si no podemos distinguir a Vivaldi de Mozart, si nos es imposible ubicar los Países Bajos, por ejemplo. Nos encontramos no ante un ideal en la argumentación, sino ante una realidad argumentativa: Aristóteles en la ética se ubica en el contexto cultural de su época, en este sentido abundan las referencias a situaciones reales que podían ser asimiladas por sus discípulos y por cualquier ciudadano de Atenas: la Iliada y la Odisea, las tragedias y las comedias, quién es Píndaro, Pisístrato o Dionisio. Asimismo, recurre constantemente a los poetas, educadores del pueblo griego. Esta argumentación no sólo es pedagógica

⁵⁶ EE, I, 6, 1216b 40-1217a 9.

(aunque, como veremos, en buena medida sí lo es), sino que también obedece a esta cualidad cultural.

Cuando Aristóteles habla de *α παιδευσις*, no sólo está haciendo referencia a la cultura como hemos mencionado, sino al concepto de educación en general. La misma palabra puede ser también traducida como “sin educación”. El ideal educativo griego abarca desde la educación de las virtudes, como disciplina o costumbre y como conocimiento o cultura. La *Iliada* y la *Odisea* no sólo es un poema que los niños atenienses tenían que saber recitar de memoria, sino que es un modelo educativo, donde se enaltecen virtudes y se desprecian vicios. También en este segundo se está refiriendo Aristóteles: la ética es para aquellos que han sido educados en este ideal, de otra forma la enseñanza de las virtudes, de qué son las virtudes, no tendría ningún sentido. Recordemos que para Aristóteles el hombre es un ser político por naturaleza y, por ende, encuentra su perfección dentro de la *πολις*.

2.5.1. La opinión de los poetas

Este punto tendría que ser tratado como parte de la opinión. Sin embargo, nos sirve aquí por su relación con la cultura. La *Ética* se sitúa como un saber de persuasión y en cuanto tal Aristóteles recurre a los poetas. Los poetas tenían una función educativa en la cultura griega, pues a través de ellos se transmitía la tradición y enseñaban las virtudes. El poeta tenía en la *paideia* griega la función de hacer buenos a los hombres. Los arquetipos propuestos por los poetas eran modelos a seguir, dirigían la conducta de los griegos. Y no sólo eso, sino que los poetas también encarnaban la educación religiosa. Los héroes de la *Iliada* y la *Odisea* son dioses y semidioses. En la poesía los niños encontraban la educación religiosa y moral.

El oráculo de Delfos: *Lo más bello es la perfecta justicia; lo mejor la salud; pero lo más deleitoso es alcanzar lo que se ama*,⁵⁷ Solón,⁵⁸ como Calipso aconseja: *De esta*

⁵⁷ *EN*, I, 8, 1099a 27-28.

⁵⁸ Cfr. *EN*, I, 10, 1100a 10 ss.

*humeante espuma saca la nave,*⁵⁹ Homero;⁶⁰ *el mismo Homero: Depositó la fuerza en su ánimo y despertó su ira y su ánimo y la furia reventó por las narices y hervíale la sangre,*⁶¹ el proverbio: *En la justicia está toda virtud en compendio;*⁶² Homero: *Armadura de oro por armadura de bronce, y el precio de cien reses por el de nueve;*⁶³ Agatón: *El arte es amigo del azar, y el azar lo es del arte;*⁶⁴ Eurípides: *¿Fue prudente lo que hice, cuando me fue posible, contando entre la multitud del ejército, compartir en el ocio la fortuna común? En cuanto a los que aspiran muy alto y hacen mucho (...);*⁶⁵ Eveno: *Afirmo, amigo, que un diuturno ejercicio acaba por ser para los hombres una naturaleza;*⁶⁶ se ha dicho: *Muchas amistades desató la falta de coloquio;*⁶⁷ y parece consejo acertado el de que: *Ni hombre de muchos huéspedes, ni tampoco sin huésped.*⁶⁸

Agatón: *De los mortales los más viles, vencidos de la fatiga, aman la muerte;*⁶⁹ la leyenda del centauro Quirón;⁷⁰ de Teognis: *No hay hombre que no sea domado por la pobreza, o No puedes conocer la mente de un hombre ni la fe de una mujer antes de haberla sometido a prueba, como el buey al yugo;*⁷¹ de Homero;⁷² de Eurípides: *La tierra ama la lluvia, o El cambio es la más dulce de todas las cosas;*⁷³ de Hesíodo: *El*

⁵⁹ EN, II, 9, 1109a 32.

⁶⁰ EN, III, 8, 1116a 22 ss.

⁶¹ EN, III, 8, 1116b 33 ss.

⁶² EN, V, 1, 1130a 30.

⁶³ EN, V, 9, 1136b 10 ss.

⁶⁴ EN, VII, 4, 1140a 20.

⁶⁵ EN, VII, 8, 1142a 3-6.

⁶⁶ EN, VII, 10, 1152a 33-35.

⁶⁷ EN, VIII, 5, 1157b 13.

⁶⁸ EN, IX, 10, 1170b 22. Cfr. también V, 9, 1136a 13-14; VII, 1, 1145a 20 ss.; VII, 6, 1149 b 15 ss.; VII, 9, 1151b 18 ss.; VII, 13, 1153 b 25 ss.; VIII, 1, 1155a 16; IX, 9, 1169b 8 y 1170a 12 ss.; IX, 11, 1171b 17ss. y 1172 a, 14.

⁶⁹ EE, III, 1, 1230a 1 ss.

⁷⁰ EE, III, 1, 1230a 3 ss.

⁷¹ EE, I, 1, 1214a 1ss; III, 1, 1239a 12; VII, 2, 1237b 15 ss; VII, 10, 1243a 18 ss.

⁷² EE, III, 1, 1230 a 20ss; III, 7, 1234a 3ss; VII, 1, 1235a 6ss; 1235a 26 ss.

⁷³ EE, VII, 1, 1235a 17ss; 1235a 21ss; 1235b 22ss; 1238a 11ss; 1238a 34ss; 5, 1239b 23ss; 1244a 11ss.

*alfarero guarda rencor al alfarero;*⁷⁴ de Eveno: *Todo lo que hacemos por coacción aflictivo;*⁷⁵ de Énico: *El amado podría amar así, pero no el amante;*⁷⁶ de Antifón,⁷⁷ y de Sófocles.⁷⁸

Aristóteles es consciente de que la enseñanza ética se puede realizar a través de poetas y proverbios. La persuasión es necesaria y ellos son una autoridad en materia de persuasión. En cierto sentido, los poetas son mejores educadores morales que los filósofos. Recuérdese que el poeta griego en manera alguna un "artista de vanguardia". El poeta griego es el transmisor de la *paideia*. Siendo la ética persuasiva tiene que estar incrustada en una tradición cultural, con esto en mente recurre Aristóteles a la autoridad tanto de poetas como de filósofos, pero principalmente de los primeros. Esta característica se conserva en todas las tradiciones. En los griegos eran los poetas los encargados de la enseñanza ética, esto lo ha visto claramente Jaeger.⁷⁹

Obviamente, esto no es algo exclusivo del mundo griego, sino que es propio de todo el mundo antiguo. Los cuentos de la India tenían esta función: Los *Panchatantra*, los *Jatakas* y los *Somadeva*, iniciaban y concluían con moralejas que se veían reflejadas en los cuentos, además de que los consejos y las máximas estaban insertadas a lo largo de todo el texto: *El que por adulación se deja quitar neciamente lo que posee, es un insensato, como el caimán y el mono; No confíes en quien no merezca crédito ni tampoco en quien lo merezca. El peligro que nace de la confianza, arranca hasta la raíz, o No hay mejor néctar ni peor veneno que una hermosa muchacha. Abrazarla da la vida; separarse de ella es la muerte.*

En la tradición árabe tenemos *Las mil y una noches*, narraciones que contenían diversas enseñanzas, transmitidas a través del cuento mismo: *Si me preguntáis por las mujeres, os diré que soy un médico que las conoce bien: cuando la cabeza de un hombre*

⁷⁴ *EE*, VIII, 1235a 18 ss; 10, 1242b 34ss.

⁷⁵ *EE*, II, 7, 1223a 31ss.

⁷⁶ *EE*, VII, 3, 1238b 39ss.

⁷⁷ *EE*, VII, 4, 1239a 38ss.

⁷⁸ *EE*, VII, 10, 1242a 35ss.

⁷⁹ Cfr. JAEGER, W.: *La Paideia*, FCE, México, 1967. La idea del poeta como educador es una de las tesis fundamentales de Jaeger.

encanece o disminuye su riqueza, deja de participar su efecto, o El que cae en poder de una mujer, no volverá a ser libre. ¡Perdido está, aun cuando edificar para protegerse mil fortalezas inexpugnables! Pues la traición de las mujeres alcanza igualmente a los que están junto a ellas que a los distantes. Con sus dedos teñidos de alheña, con su cabello trenzado, con sus ojeras pintadas de khol, hacen apurar pesares. Todas estas máximas están puestas en boca de poetas, a los que recurre el padre o el maestro para instruir al hijo o discípulo, quien se ve envuelto en problemas parecidos.

En esta misma línea encontramos los ejemplarios piadosos, entre los cuales se cuenta la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso, quien en su prólogo establece el fin de la obra: *Por todo esto compuse mi libro, en parte con proverbios de filósofos y sus castigos, en parte con proverbios y castigos árabes, fábulos y apólogos, en parte también con ejemplos tomados de la semejanza con animales y pájaros.* Así dice el maestro: *guarda silencio hasta que tengas la necesidad de hablar, y dice otro filósofo: El silencio es el signo de la sabiduría y la locuacidad es la señal de la estupidez.* En esta obra nos enseñan cómo actuar un mulo y una zorra, el búho, un clérigo que entró en la casa de los bebedores e inclusive una perrilla llorona, entre otros. Con el mismo fin tenemos, entre otros, *El libro de los cuentos* y los *Ejemplarios anónimos*. Los cuentos de don Juan Manuel y Bocaccio tienen también una enseñanza ética. Basta recordar de esta época "*La parábola de los tres anillos*", que fue durante mucho tiempo el cuento utilizado para dirimir la controversia entre cristianos, judíos y mahometanos, quienes arreglaban la narración de tal manera que favoreciera a su religión. Un rey da un anillo verdadero a uno de sus tres hijos para que sea su legítimo sucesor, pero al ver la ofensa de los otros dos decide fabricar dos anillos idénticos. Al final no se sabe cuál es el verdadero anillo. Estos cuentos se encuentran dentro de una tradición histórica y religiosa, afirmando unos valores y negando otros. *Young Goodman Brown*, cuento fantástico de Nathaniel Hawthorne, muestra la obsesión puritana de condenación universal y muestra una religión desesperada. Podemos seguir esta ejemplificación hasta nuestros días —pasando por Juan de Timoneda, Cervantes, La Fontaine, Esopo, y Tolstoi—, donde las fábulas siguen siendo una fuente de principios éticos, encarnados en Caperucita Roja (no confíes en extraños), en Pinocho y Pepe Grillo (haz el bien y evita el mal), o el Rey León (una preocupación ecológica).

Sin embargo, el hombre actual tiende a minusvalorar esta función educativa de la poesía, pues tanto la poesía como la literatura se consideran ahora ejercicio estético, cuando no un acto de vanguardia. Por el contrario, entre los antiguos —incluidos los griegos y Aristóteles— ven en la poesía:

- a) el depósito de la tradición y
- b) los tipos morales de comportamiento.

Estos tipos morales —los ideales heroicos— constituyen causas ejemplares del comportamiento ético. Su influencia en la formación ética no es despreciable si se recuerda la fuerza de los actuales medios de comunicación. Los ideales heroicos griegos —Aquiles, Héctor, Odiseo— están ocupados ahora por los ídolos y estrellas de la televisión y el cine. Ahora, la gente adopta los modelos de comportamiento de sus ídolos, como en otro tiempo los jóvenes griegos imitaban a los héroes y semidioses. Siendo la ética un saber práctico, es lógico que la poesía sea un recurso esencial para la educación moral.

2. 6. Persuasión y relativismo argumentativo

Como hemos visto, el objetivo de la ética es hacer a los hombres buenos, para lo cual hace falta persuadir de ello. No debemos confundir la ética escrita con la ética en sí misma, que tiene por objeto la acción del hombre en cuanto que tiende a un fin. Podemos distinguir tres aspectos diferentes en la ética, que se encuentran entrelazados:

a) La ética escrita o —en palabras del doctor Jorge Morán— la ética como ciencia constructa. Aquí tenemos un intento de explicar las acciones humanas, sería lo que Aristóteles ha llamado explicaciones causales.

b) La ética como explicación a otros, es decir, el discurso ético. Aquí tenemos la dialéctica y principalmente la retórica. La ética como transmisión a otros es para hacer hombres bueno, por lo tanto lo más importante es persuadir.

c) La ética como el ser ético. La ética dicha en este sentido es la posesión de los hábitos morales.

Para Aristóteles la ética debe incluir estos tres aspectos, es decir, la ética es perfección política. El hombre ético es aquel que puede dar una explicación ética,, que

posee los hábitos morales y que es capaz de hacer a otros hombres éticos. Es decir, la ética no es simplemente la transmisión de una serie de conocimientos independientes del sujeto, sino que se constituye también como un saber actuar. Pero la ética tampoco es exclusivamente ser bueno, sino es hacer a los hombres buenos. Para entender el alcance de esta afirmación debemos recordar que Aristóteles nunca utiliza la palabra ética, sino que habla siempre de política. Como es sabido, la ética es una parte de la política y cuál es el fin de la política: participar del bien a los otros. Por esto, la ética como persuasión no es meramente un accesorio de la ética-política, sino un constitutivo propio. La posesión plena de la ética debe reunir estos tres aspectos. Por supuesto que no estamos diciendo que no existan grados, pero lo que es cierto es que la posesión total de la política implica los tres aspectos.

Desde esta perspectiva una de las características principales, de la ética es convencer o persuadir al bien. Es aquí donde la ética se mezcla con la retórica. El retórico intenta persuadir sobre lo justo. El fin de la ética y del retórico es el mismo. Digo el retórico y no la retórica, porque esta última tiene como fin el buscar los medios para persuadir y no la persuasión. Aquí tenemos que distinguir entre la retórica aristotélica que, como ya hemos visto, persuade sobre lo justo y la retórica sofística, que puede persuadir sobre lo justo o lo injusto de acuerdo a intereses particulares.

La noción de persuasión considerada en sí misma es poco explicada por Aristóteles, sin embargo a través del estudio de la retórica y de lo que hace Aristóteles en la *Ética eudemia* y la *Ética nicomaquea*, podemos darnos cuenta de que existen ciertos criterios de persuasión. Así, si la persuasión retórica depende de tres factores —el auditorio, el orador y las condiciones externas— lo mismo sucederá con la argumentación ética. Por lo tanto, para un análisis de esta argumentación es necesario un estudio de la persuasión, como ya dije, viendo lo que Aristóteles hace en la ética para persuadir y lo que ha dicho a este respecto.

El *Diccionario de la lengua española* dice: "Persuadir (del latín *persuadere*). tr. Inducir, mover, obligar a cada uno con razones a creer o hacer una cosa". El persuadir implica un movimiento transitivo, por lo tanto tenemos dos sujetos que se relacionan: el que persuade y el sujeto pasivo de persuasión. Del mismo modo, el diccionario dice de "convencer (del latín *convincere*) tr. Incitar, mover con razones a alguien a hacer algo o

a mudar de dictamen o de comportamiento / 2. Probar una cosa de manera que racionalmente no se pueda negar”.

Según estas definiciones parecería que no existe ninguna diferencia entre convencer y persuadir. Ambos términos se refieren a una relación entre dos sujetos, uno activo y uno pasivo; las dos palabras se refieren a un cambio en el pensamiento o en la acción del sujeto receptor. En la práctica, la diferencia entre los términos convencer y persuadir se suprime.⁸⁰ Lo que es importante apuntar es la connotación práctica de convencer y persuadir, que mueven a hacer algo. La persuasión y la convicción inducen, mueven a hacer algo. Hay una dimensión práctica del persuadir y convencer que no tiene el demostrar y comprobar.⁸¹ Los traductores de Aristóteles traducen indistintamente πιστις como persuadir o como convencer.

a) El sujeto que persuade

Cuando Aristóteles habla de persuasión menciona los mismos aspectos que generan opinión como el origen de la convicción. Puede haber persuasión por los datos sensibles, por la creencia común, por el razonamiento y por la inducción.

Aristóteles afirma en diferentes pasajes que de la επαγωγή puede surgir una convicción. *También a partir de la comprobación (επαγωγή) es suficiente la certeza (πιστις); en efecto, nunca hemos conocido nada definiéndolo, ni de las cosas que se dan en sí, ni de los accidentes.*⁸² Por ejemplo, en la *Metafísica* Aristóteles afirma: *El cambio accidental no se da en todas las cosas, sino en los contrarios, en los intermedios y en la contradicción. Y esto se prueba por inducción.*⁸³

En otro lugar Aristóteles escribe: *Los modos de refutar, por su parte, son dos: unos, en efecto, se dan en función de la expresión; otros, al margen de la expresión. A su vez, las cosas que provocan una <falsa> apariencia en función de la expresión son seis,*

⁸⁰ PERELMAN y OBRECHTS-TYTECA: op. cit., pp. 65-71.

⁸¹ Los traductores de Aristóteles traducen indistintamente πιστις como persuadir o como convencer. En esta misma línea lo manejamos nosotros. Sin embargo, es importante aclarar que existe el verbo πειθο, que es traducido también como convencer en la traducción del *De Anima* de A. Ennis (Cfr. *Tratado sobre el alma*, Trad. de A. Ennis, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944, p. 207).

⁸² *Anal. Post.*, 90b 14ss. Me parece más acertada la traducción al inglés: *An induction, too, is sufficiently convincing (...)* Cfr. también *Top.*, 103b 7. Los subrayados son míos.

⁸³ *Met.*, XI, 11, 1067b 14ss: τουτου δε πιστις εκ της επαγωγης (*huius autem fides ex inductione*).

a saber: la homonimia, lo ambiguo, la posición, la división, la acentuación y la forma de expresión. La garantía de esto es tanto la <obtenida> a través de la comprobación como la prueba por razonamiento (...).⁸⁴ Aquí, Aristóteles nos da un segundo modo de persuasión además de la inducción, a saber, la deducción o prueba por razonamiento.⁸⁵

Con el razonamiento Aristóteles incluye dentro de esta clasificación todo el discurso deductivo, en contraposición a la inducción. *Podemos tener seguridad sobre la necesidad de esto no sólo desde la percepción, sino también por argumento.*⁸⁶ Encontramos un ejemplo de esta persuasión por los hechos y por argumentos en la *Política*, cuando Aristóteles intenta mostrar por qué una ciudad para ser bien gobernada no debe ser muy populosa: *Por otra parte, los hechos ponen también de manifiesto que es difícil y acaso imposible que la ciudad demasiado populosa se legisle bien; de hecho, entre las que tienen fama de gobernarse bien no vemos ninguna en que no se limite la población. Esto puede demostrarse también mediante una prueba teórica(τουτο δε δηλον και δια της των λογω πιστεως): la ley es, en efecto un cierto orden y la buena legislación tiene que ser una ordenación buena. Y un número excesivamente elevado no puede participar del orden: esto requeriría sin duda una fuerza divina, como la que mantiene unido el universo.*⁸⁷ Vemos que las ciudades que tienen fama de gobernarse bien no son populosas. Esta primera prueba es simplemente de observación, es decir, basta ver qué ciudades son bien gobernadas y cuál es su densidad demográfica, para inferir una conclusión general: es difícil que una ciudad demasiado populosa sea bien gobernada. Esta conclusión se sigue, según Aristóteles, directamente de los hechos. En este mismo sentido, Aristóteles afirma que la convicción viene de los casos semejantes. Si observamos que lo mismo sucede varias veces, tenemos razón para creer que sucederá de nuevo. Pero esta razón no es una demostración científica, es simplemente la convicción de que así sucederá. Por ejemplo, sobre “si hacer la guerra a los vecinos es un

⁸⁴ *Ref. Sof.*, 165b 23ss.

⁸⁵ *Cfr. Top.*, 103b 14

⁸⁶ *Fis.*, 262a 18 ss. η πιστις ο μονον επι της αισθησεως αλλα επι το λογο La traducción de Barnes dice: *We may assure ourselves of the necessity of this coming to a stand not only by perception but also by argument.*

⁸⁷ *Pol.*, 1326a 25-30.

mal” Aristóteles afirma que *la certeza de esto <brotar> de los casos semejantes, v. g.: que <es un mal> para los tebanos la guerra contra los focios.*⁸⁸

Volviendo al problema de la gobernabilidad de una ciudad, Aristóteles intenta reforzar nuestra persuasión respecto a su particular tesis añadiendo, a la fuerza de los hechos, el peso de un argumento: la ley es orden, la buena legislación es una ordenación buena, pero un número excesivamente elevado de individuos no puede participar del orden por sí, a menos que una fuerza divina los mantuviera unidos. Pero el orden de la ciudad lo mantiene el gobernante y no la fuerza divina, luego, para que una ciudad tenga una buena legislación es preferible que el número de individuos que la conformen no sea excesivamente elevado. Independientemente de la eficacia del argumento, lo importante es hacer notar cómo Aristóteles recurre a los hechos por un lado y al argumento por el otro para mostrar la necesidad de una proposición. Los hechos y el argumento tienen su fuerza argumentativa independiente; unidos tienen un grado de persuasión más intenso. Así, Aristóteles dirá que con relación a los asuntos prácticos, es decir, a la acción humana *hemos de esforzarnos por tratar de convencer mediante argumentos racionales, sirviéndonos de hechos comprobados como los testimonios y los ejemplos.*⁸⁹

Además de los argumentos racionales, ya hemos dicho que la persuasión puede venir de la evidencia de los sentidos: *Si hay, como ciertamente lo hay, algo divino, lo que hemos dicho acerca de los la primera substancia corporal ha sido bien dicho. La mera evidencia de los sentidos es suficiente para convencernos de esto, por lo menos hasta donde llega la certeza humana.*⁹⁰ El recurso a los hechos empíricos es constante en la metodología aristotélica, los datos sensibles pueden generar en nosotros un grado de convencimiento y esto implica un grado de certeza. De este pasaje podemos concluir una característica importante de la persuasión, a saber, que está asociada directamente con la noción de certeza. La persuasión, al igual que la certeza, son estados subjetivos del alma y como tales son graduales y pueden tener su origen en diversas causas. Hasta ahora,

⁸⁸ *Anal. Prim.*, II, 24, 69a 4ss. Cfr. también 69a 12-14.

⁸⁹ *EE*, I, 6, 1216b 26 ss.

⁹⁰ *De caelo*, 270b 10ss. Barnes traduce: *If then there is, as there certainly is, anything divine, what we have just said about the primary bodily substance was well said. The mere evidence of the senses is enough to convince us of this, at least with human certainty.* La traducción al castellano y el subrayado es mío.

hemos visto cómo tanto la inducción, como los datos sensibles pueden generar en el hombre una convicción.

Si existe una jerarquía en las fuentes de la persuasión tenemos que establecer cuál es. Aristóteles afirma que si bien son muchas las razones que contienen un grado de credibilidad, en la cosas prácticas debemos atender propiamente a los hechos y la vida. *Todas estas teorías tienen ciertamente alguna credibilidad. En las cosas prácticas, sin embargo, la verdad se comprueba por los hechos y por la vida, que son en este dominio el criterio decisivo. Así pues, es preciso examinar las anteriores doctrinas refiriéndolas a los hechos y a la vida, aceptándolas si están en armonía con los hechos, y teniéndolas por meras palabras si se hallan en disonancia.*⁹¹ El criterio para determinar la “credibilidad” de una teoría será equipararla con los hechos y la vida. Aristóteles es ajeno a la discusión moderna y positivista sobre qué es un hecho, hay que recordar que la palabra “hecho” es un invento moderno. Cuando Aristóteles habla de la comprobación por los hechos y por la vida, se refiere simplemente a lo que aparece a los sentidos, a la realidad en cuanto tal como experiencia vivida. El criterio decisivo (que no significa único) para determinar la “verdad” en las cosas prácticas es la realidad en cuanto tal, con su indeterminación y multiplicidad.

El recurrir a los “hechos” forma parte de la actitud realista de Aristóteles frente al conocimiento. La mejor manera de persuadir es atender a lo que las cosas mismas son y en el caso de la práctica a lo que los hechos nos dicen. Los “hechos” tienen este carácter de objetividad y, por ello, son mayormente persuasivos. *Ahora bien, son verdaderas y primordiales las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas (en efecto, en los principios cognoscitivos no hay que inquirir el por qué, sino que cada principio es digno de crédito por sí mismo).*⁹² Así como los principios son persuasivos por sí mismos, en el terreno de la acción humana los hechos son persuasivos por sí mismos. Sin embargo, es claro que los hechos no bastan, sino que es necesario enmarcarlos dentro del discurso persuasivo. Esto será tarea del que escribe un tratado de ética: por medio de la retórica determinar la verdad sobre la acción humana y también determinar el error.

⁹¹ EN, X, 8, 1179a 17-23

⁹² Top., I, 1, 100b 19ss. πρωτα τα μη δι ετερων αλλα δι αυτων εχοντα μιστιν τα

*Es preciso, sin embargo, no sólo declarar la verdad, sino también la causa del error. Hacerlo así es contribuir a confirmar la verdadera convicción (pístis), puesto que cuando descubrimos una plausible explicación de por qué aparece como verdadero lo que no es verdadero, esto hace persuadirse (pisteúein) más de la verdad.*⁹³ El discurso ético-retórico nos permite declarar lo verdadero y darnos cuenta del error de los demás, lo cual nos es útil porque refuerza nuestra persuasión sobre la verdad. El mostrar que mi contrincante está en el error es, de alguna manera, mostrar que yo estoy en la verdad. Aristóteles al hablar de la verdadera convicción se separa de la convicción que puede ser generada por los sofistas. La retórica sólo persuade sobre lo justo, si no lo hace así deja de ser arte retórico para convertirse en sofística. Esto nos permite establecer más el paralelismo entre ética y retórica, pues aunque ambas tienen que ser persuasivas no pueden serlo sobre lo injusto.

*En lo que respecta a la adivinación que se lleva a cabo durante el sueño, y que se dice basada en los sueños, no podemos pasarla por alto superficialmente y tampoco podemos darle sin más nuestra confianza. El hecho de que todas las personas, o muchas, supongan que los sueños poseen una significación especial es suficiente para inspirar en nosotros convicción acerca de ella, como fundada en el testimonio de la experiencia; ciertamente la adivinación en los sueños, en ciertos sujetos, puede ser genuina, no es increíble pues muestra algo de razón; por lo que podemos formar una opinión sobre todos los sueños.*⁹⁴ El hecho de que todas las personas o algunas supongan “x”, inspira en nosotros cierta convicción o creencia. Y si esta creencia común está fundada en el testimonio de la experiencia hace que nuestra convicción sea más fuerte. En este ejemplo, Aristóteles añade un modo de persuasión más: la opinión común. Como puede observarse, el creador del silogismo analítico y padre de la tradición científica occidental, no tiene inconveniente en legitimar la adivinación a partir de la opinión común —otra vez la εὐδοξία—. Tal es el peso de la persuasión.

Unido a lo anterior, la opinión común puede ser fuente de creencia en nosotros, una vez que se ha mostrado que no es contradictoria con la experiencia. En este mismo sentido podemos aducir a lo que Aristóteles dice en la *Ética nicomaquea*: *Los que*

⁹³ EN, VI, 14, 1154a 21 ss.

⁹⁴ De la adivinación durante el sueño, 1, 462b 13 ss.

sostienen que no es un bien aquello que todos los seres apetecen dicen algo sin sentido. De nuestra parte afirmamos que lo que todos aprueban, así es: el que rechaza esta creencia difícilmente podrá expresar algo más creíble.⁹⁵ Afirmamos que “lo que todos aprueban” es cierto, pero no lo afirmamos como afirmamos una verdad matemática, sino como una creencia. Lo importante aquí es cómo descarta Aristóteles a aquellos que rechazan una creencia como insensatos e incapaces de decir algo con más fuerza persuasiva, es decir, algo más creíble. Esto muestra la fuerza argumentativa que puede tener una creencia, que no se reduce a lo que es simplemente no demostrable, sino que tiene una carga cognoscitiva por sí misma y en eso radica su valor. Por ello, siglos después, el vocablo griego πιστις pasará a significar “fe”. La *pistis* de los apóstoles —el credo— será rezada dominicalmente por los católicos romanos.

Si el discurso ético ha de ser persuasivo, deberá ser retórico. En la *Retórica*, Aristóteles se dedica a estudiar las pautas para conseguir la persuasión. Lo propio del arte retórico son los argumentos persuasivos. *Los que han compuesto las artes de retórica no han dado ni una parte de ella; pues lo único que es propio del arte son los argumentos retóricos (modos de persuasión) y todo lo demás sobra; y nada dicen ellos acerca de los entimemas que son el cuerpo de la persuasión y más bien se ocupan, las más de las veces, de cuestiones ajenas al asunto.*⁹⁶ Para poder persuadir debemos atender a los argumentos retóricos que serán el modo de persuadir a nuestro auditorio. Aristóteles se encargará de decir cómo deben ser esos discursos para lograr su objetivo.

*Ahora bien, como es palmario que el método propio del arte es el que se refiere a las pruebas por persuasión y que la persuasión es una especie de demostración (puesto que nos persuadimos sobre todo cuando pensamos que algo está demostrado); como, por otra parte, la demostración retórica es el entimema y éste es, hablando en absoluto, la más firme de las pruebas por persuasión.*⁹⁷ La persuasión es una “especie de demostración”. ¿Qué quiere decir Aristóteles con esto? Que la persuasión surge en nosotros cuando pensamos que algo está demostrado, independientemente de que esté demostrado o no. Por lo tanto, persuadir será hacer que el auditorio piense que hemos

⁹⁵ *EN*, X, 2, 1172b 35 ss.

⁹⁶ *Ret*, I, 1354a 11-17.

⁹⁷ *Ibid*, 1355a 4-9.

demostrado algo. Para esto debemos recurrir a los modos de persuasión propios del discurso: partir de opiniones comunes, saber descartar a los contrarios, y dominar el entimema, que es una modo argumentativo muy persuasivo.

*Y más bien se necesita que las pruebas por persuasión y los razonamientos se compongan por medio de nociones comunes, como señalábamos ya en los Tópicos a propósito de la controversia ante el pueblo. Por lo demás, conviene que se sea capaz de persuadir sobre cosas contrarias, como también sucede en los silogismos, no para hacerlas ambas (pues no se debe persuadir de lo malo) sino para que no se nos oculte cómo se hace y para qué, si alguien utiliza injustamente los argumentos, nos sea posible refutarlos con sus mismos términos.*⁹⁸ Como ya hemos visto, el que la lógica tópica verse sobre los contrarios no es para persuadir sobre ambos (como lo hace el sofista), sino para persuadir mejor sobre lo justo. Si el retórico logra refutar los argumentos del contrario, ganará en fuerza persuasiva para su propia postura. Por lo tanto, otro grado más de persuasión lo dará el conocer los argumentos del contrario y poder refutarlos.

*En cuanto a las pruebas por persuasión unas son ajenas al arte y otras son propias del arte. Llamo ajenas al arte a cuantas no se obtienen por nosotros, sino que existían de antemano, como los testigos, las confesiones bajo suplicio, los documentos y otras semejantes; y propias del arte las que pueden prepararse con método y por nosotros mismos, de modo que las primeras hay que utilizarlas y las segundas inventarlas.*⁹⁹ Aristóteles distingue en este pasaje entre las pruebas propias del arte retórico y las extrarretóricas.¹⁰⁰ Las propias son las que son inventadas por el retórico mismo, mientras que las ajenas son las que existían independientemente de él. Sin embargo, Aristóteles no dice que el retórico no se pueda servir de las segundas, simplemente afirma que lo propio del retórico es inventar sus pruebas aunque puede utilizar, por ejemplo, la tortura, los testigos o los documentos. Con esto el ámbito de la persuasión se abre considerablemente, pues no es exclusivamente el discurso retórico,

⁹⁸ Ibid, 1355a 26-36.

⁹⁹ Ibid, 1355b 35-40.

¹⁰⁰ Una sistematización distinta de la nuestra de estas pruebas extrarretóricas se encuentra en la sección II del artículo de David C. Mirhady: "Aristotle on the Rhetoric of Law", *Greek, Roman and Bizantine Studies*, (31), 1990, p. 397.

sino que puede ir acompañado de una serie de “accesorios” que son de gran utilidad para la persuasión.

Las pruebas de persuasión se dividen en:

- 1) el carácter del que habla,
- 2) predisponer al que habla y
- 3) el discurso mismo.

El texto aristotélico dice: *De entre las pruebas por persuasión, las que pueden obtenerse mediante el discurso son de tres especies: unas residen en el talante del que habla, otras en predisponer al oyente de alguna manera y, las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que éste demuestra o parece demostrar.*¹⁰¹ Podemos establecer un paralelismo con lo que Tomás de Aquino dice acerca del movimiento de la voluntad, a saber, que la voluntad puede ser movida por el objeto mismo, por quien propone el objeto o por quien persuade que el objeto propuesto tiene razón de bien. El texto dice: *Ha de saberse que, por medio del objeto, son tres las cosas que mueven a la voluntad: la primera, el objeto mismo propuesto, como cuando decimos que el alimento excita el deseo de comer por parte del hombre. La segunda, aquél que propone u ofrece tal objeto, y, finalmente, la tercera, quien persuade que el objeto tiene razón de bien: ya que éste también propone el objeto propio de la voluntad, que es la razón de bien, verdadero o aparente.*¹⁰²

Aunque la persuasión debe recaer propiamente en el discurso mismo, ni Aristóteles ni Tomás de Aquino soslayan la importancia que tiene el carácter del sujeto que persuade. Le creo más a mi amigo que a una persona que acabo de conocer, por más persuasivo que sea este último. Así nos lo hace ver Aristóteles cuando dice: *Por el carácter, cuando el discurso se dice de tal manera que hace digno de fe al que lo dice, pues a las personas decentes las creemos más y antes, y (esto es verdad) sobre cualquier cuestión, en general, y en las que no hay seguridad sino duda (esto es absolutamente verdadero). Este tipo de persuasión, como cualquier otra, tiene que ser conseguida por el discurso, y no por tener los oyentes prejuzgada la cualidad del que habla: porque no hay, según algunos de los tratadistas señalan, que considerar en el arte la probidad del*

¹⁰¹ Ibid, 1356a 1-5.

¹⁰² TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 80, a. 1, c.

que habla como sin importancia para la persuasión, sino que casi puede decirse que el carácter lleva consigo la prueba principal.¹⁰³ Lo mismo había afirmado Aristóteles en la ética: que el bueno es más persuasivo que el malo en materia de ética, pues el segundo sólo predica con el discurso mientras que el primero además del discurso cuenta con sus cualidades y ejemplos para mostrar lo que está diciendo. El discurso del justo —digámoslo ampulosamente— es epifanía de su ser, mientras que el discurso del injusto es pura apariencia, sin respaldo real.

Sin embargo, Aristóteles no descarta la necesidad de disponer al auditorio a que sea más receptivo a nuestros discursos. (*En segundo lugar*), por los oyentes, cuando son arrastrados a una pasión por el discurso, pues no concedemos igual nuestra opinión con pena que con alegría, ni con amor que con odio; respecto de sólo lo cual decimos que intentan ocuparse los tratadistas actuales. Acerca de estas cosas ya haremos una exposición particular cuando tratemos de las pasiones.¹⁰⁴ El predisponer al auditorio tiene que estar dirigido a las pasiones, esto por la capacidad de arrastre que tienen las tendencias no racionales del hombre.¹⁰⁵ La necesidad de disponer al sujeto receptivo justifica el estudio de las pasiones humanas: *Con esto, pues, queda ya tratado por qué causas nacen y se disuelven las pasiones, de donde proceden las pruebas por persuasión que se refieren a éstas.*¹⁰⁶

Por último, el discurso que debe mostrar la verdad o lo que verdad parece en cada caso en particular: (*En tercer lugar*), por los discursos creen cuando mostremos la verdad o lo que verdad parece según lo persuasible en cada caso particular.¹⁰⁷ Aristóteles es consciente de que en algunos temas no es posible alcanzar la verdad sin más. De esta manera, es justificable el persuadir lo que parece verdad en cada caso.

¹⁰³ *Ret.* I, I, 1356a 6-13

¹⁰⁴ *Ibid.*, 1356a 14-19.

¹⁰⁵ Tomás de Aquino afirma en I-IIae, q. 9, a. 2 que por medio de las tendencias sensibles el hombre se dispone para ver una realidad singular con un determinado enfoque y que cuando el gusto se encuentra dispuesto de distinta manera, también es distinta la consideración de algo como conveniente.

¹⁰⁶ *Ret.* II, 11, 1388b 29-31

¹⁰⁷ *Ibid.*, 1356a 19-21.

b) La persuasión en sí misma

Aristóteles nunca analiza la persuasión como el estado del alma del sujeto receptivo. No existe en el *corpus* una definición de lo que es ser persuadido. Quizá el pasaje más explícito, sea un ejemplo argumentativo en los *Tópicos*: *A veces también se pone como género cualquiera que acompaña <a la especie>, v. g.: la pena <como género> de la cólera, y la aprehensión (υποληψις), de la convicción (πιστις): pues las dos cosas mencionadas acompañan de algún modo a las especies dadas, pero ninguna de ellas es género. En efecto, el que se encoleriza se siente apenado por la primera pena que surge en él: pues la cólera no es causa de la pena, sino la pena causa de la cólera, de modo que, simplemente, la cólera no es una pena. Según esto mismo, tampoco la convicción es una aprehensión: en efecto, puede que la misma aprehensión la tenga quien no esté convencido, pero esto no es posible si realmente la convicción es una especie de aprehensión, pues no cabe que una cosa permanezca la misma si cambia completamente de especie, como por ejemplo, tampoco un mismo animal es hombre unas veces y otras no. Y si uno dijera que el que aprehende <la tesis> también ha de estar convencido, la aprehensión y la convicción se dirían sobre el mismo número de cosas, de modo que así no habría género: pues es preciso que el género se diga sobre más cosas.*¹⁰⁸ Líneas más adelante, Aristóteles afirma que la *πιστις* es una “intensidad de aprehensión”.¹⁰⁹

Desafortunadamente, Aristóteles mismo advierte que la *υποληψις* no es un género, con lo cual, no es posible definir la *πιστις* a partir de la aprehensión. Así, la noción de *πιστις* se difumina.

La palabra *υποληψις*, que aquí ha sido traducida por comprensión, tiene como significados: respuesta, réplica; sospecha, opinión, creencia, pensamiento. La persuasión será así la máxima intensidad de creencia u opinión. Como hemos visto existen grados de opinión, llamamos *πιστις* al máximo grado de opinión que pueda ser alcanzado. Como hemos visto en nuestro análisis de la persuasión existe una equivalencia entre lo que genera opinión y lo que genera persuasión. *Pero la opinión implica πιστις (pues sin creencia en lo que opinamos no podemos tener una opinión), y en los pensamiento de*

¹⁰⁸ *Top.*, 125b30 - 126a 3

¹⁰⁹ *Top.*, 126b 13 ss.

los brutos podemos encontrar imaginación pero nunca creencia. Por lo tanto, toda opinión está acompañada de πιστις , toda πιστις de convicción (πεπεισθαι), y la convicción (πειθο) de discurso de la razón, mientras que encontramos en algunos de los brutos imaginación sin discurso de la razón.¹¹⁰ La δοξα y la πιστις son dos nociones demasiado cercanas. Ambas son estados psicológicos y ambas pueden provocar estados relevantes de certeza o quedarse en un nivel de modesta plausibilidad.

¹¹⁰ *De anima*, 428a 20-24. But opinion involves belief (for without belief in what we opine we cannot have an opinion), and in the brutes though we often find imagination we never find belief. Further, every opinion is accompanied by belief, belief by conviction, and conviction by discourse of reason, while there are some of the brutes in which we find imagination, without discourse of reason.

III. LA PRUDENCIA¹

Aristóteles divide las virtudes en intelectuales (*διανοητικαί*) y morales (*ηθικαί*).² Las virtudes intelectuales perfeccionan la parte racional o científica del alma, mientras que las virtudes morales perfeccionan la parte irracional. Es decir, las primeras perfeccionan al intelecto y las segundas a la voluntad. Entre las primeras encontramos la ciencia y la sabiduría, por ejemplo. Las típicas virtudes morales son la fortaleza, que perfecciona el apetito irascible, y la templanza, que perfecciona el apetito concupiscible.

La prudencia es el hábito práctico acompañado de razón con relación a las cosas buenas y malas para el hombre. La prudencia ha sido tradicionalmente considerada como la virtud rectora de la vida humana por su totalidad, pues abarca todo lo que es bueno o malo para el hombre. La prudencia es un hábito eminentemente práctico y, por ello, su aplicación se encuentra en el terreno de lo contingente; pero la prudencia es una función racional, por lo tanto, tenemos presencia de la inteligencia y donde hay inteligencia hay verdad. Esta combinación hace de la prudencia un hábito intermedio entre lo necesario y lo contingente, y que a diferencia del arte, versa sobre el obrar y no sobre el hacer. El obrar tiene el fin en sí mismo, mientras que en el hacer tiene un fin diferente de su operación. La prudencia está en el ámbito de la *praxis*, la *τεχνη* en el de la *poiesis*. La prudencia perfecciona integralmente al hombre, la *τεχνη* parcialmente.

La importancia de la prudencia radica en que es considerada por Aristóteles como virtud arquitectónica del resto de las virtudes.³ Así lo dice Aristóteles cuando define la virtud: *La virtud es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y del modo que lo determinaría el prudente.*⁴ Independientemente de los problemas que genera esta definición con respecto al justo

¹ Como ya hemos anunciado en la introducción, hemos soslayado la discusión sobre la relación —problemática sin duda— entre la *φρονεσις* de la *EE* y la *EN*. Por ello, prácticamente no he recurrido al clásico texto de Aubenque: *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, ni a Kenny: op. cit.

² Cfr. *EN*, I, 13, 1103a 5.

³ Cfr. *EN* VI, 13, 1144b 17.

⁴ *EN*, II, 6, 1106b 36.

medio, lo que nos interesa apuntar es la anterioridad de la prudencia respecto de las otras virtudes. Sólo el prudente sabrá cuál es el justo medio en el resto de las virtudes. Pero ¿cómo se adquiere entonces la prudencia? En principio, se adquiere como el resto de las virtudes, con la repetición de actos prudentes. Pero, si no tengo la prudencia, no puedo saber cuáles actos son prudentes o no. Me encuentro ante un círculo: para tener la prudencia necesito la prudencia. Esto lo vieron los sofistas. Lo mismo pasa para el resto de las virtudes, pues sin prudencia no puede darse ninguna de ellas. Aristóteles no resuelve este problema claramente. Sin embargo, la solución parece apuntar hacia la educación y la virtud natural. En este capítulo veremos qué clase de virtud es la prudencia, cómo se adquiere y por qué es relativa. Adelanto lo último: la prudencia es relativa en cuanto versa sobre las cosas contingentes y en cuanto es una virtud natural.

3.1. Las partes del alma

Aristóteles afirma que existen dos partes en el alma: la dotada de razón y la irracional. La parte irracional del alma incluye el principio vegetativo y el principio sensitivo. A su vez, la parte del alma dotada de razón se divide en dos: una con la cual contemplamos de entre las cosas aquellas cuyos principios no pueden ser de otra manera; otra con la cual contemplamos las que admiten ser de otra manera.⁵ A la primera la llama “parte científica” (επιστημονικον) y a la segunda “parte calculadora” (λογιστικον). Determinada la distinción se debe encontrar cuál es el hábito o virtud (αρητη)⁶ propio de cada una de ellas. La parte científica contempla lo inmutable y necesario, es la facultad del conocimiento puro, mientras que la parte calculadora es la facultad del conocimiento práctico, que tiene que ver con lo que está sujeto a cambio.

Existen tres principios en el alma que dirigen la acción y la verdad: αισθησις, νοϋς y ορεξις. Ahora bien, la sensación no es principio de la acción moral, porque los

⁵ Cfr. EN VI, 1, 1139a 5-10.

⁶ Salta a la vista la imperfección que significa el traducir αρητη por virtud, cuando es —más bien— “perfección” o “excelencia”. Así, tiene más sentido hablar de la “excelencia” de la parte irracional. No hemos, sin embargo, cambiado la traducción tradicionalmente aceptada.

animales la tienen y no participan de la acción moral. Para la virtud moral es necesario que la razón sea verdadera y la tendencia recta. El juicio de la parte práctica es bueno cuando se da una *verdad concordante con la razón*.⁷ Tal es la regla de oro de la ética aristotélica. Por lo tanto, son necesarios para la elección el entendimiento y el hábito moral. Pero aquí Aristóteles no se refiere al pensamiento teórico, sino sólo al pensamiento dirigido a un fin y que es práctico. Según Tomás de Aquino, lo que hace el Filósofo en este pasaje es proponer tres principios de los actos humanos: el sentido, el intelecto y el apetito. Luego excluye al sentido como principio de los actos humanos y lo prueba diciendo que los animales tienen sentidos pero no se hacen cargo de sus propios actos. Y por último muestra como el intelecto y el apetito pueden concordar.⁸

*Así pues, la elección (προαιρεσις) es inteligencia apetitiva o apetito intelectual.*⁹ Más que acercarse a cuál sea la virtud de la parte deliberadora del alma, Aristóteles apunta a cómo debe ser la capacidad que posibilita el juicio práctico. Su objeto no puede ser sobre lo pasado, pues de lo pasado no se delibera y no puede ser de otra manera: *no puede deliberarse sobre lo pasado, sino sólo sobre lo futuro y contingente, porque lo pasado no puede no haber sucedido.*¹⁰ El pasado es necesario pues no puede no haber sucedido, no en el sentido de que tenía que ser de determinada manera.

3. 2. Las virtudes intelectuales

Ahora bien, respecto de las virtudes por las que alma alcanza verdad Aristóteles distingue cinco: arte (τεχνη), ciencia (επιστημη), prudencia (φρονησις), sabiduría (σοφια), e intuición (νους). Después de esta enunciación, Aristóteles hace un exposición de lo que es la ciencia en sentido propio o lo que podríamos llamar el paradigma de la ciencia. Hay que recordar que la concepción de ciencia en Aristóteles es

⁷ EN VI, 1, 1133a 31.

⁸ Cfr. *In. Eth.*, VI, lec. 2.

⁹ EN VI, 2, 1133b 5-7 (ορεκτικος νους y ορεξις διανοητικη).

¹⁰ EN VI, 2, 113b 7-11.

análoga y va desde el concepto duro de *Analíticos posteriores* hasta el más blando de ciencia práctica.

3. 2. 1. Praxis y poiesis¹¹

Aristóteles distingue entre el obrar (*πραξις*) y el hacer (*ποιησις*). El hábito de la primera es la prudencia y el hábito que corresponde al obrar es el arte. El arte es un hábito productivo acompañado de razón verdadera. Pero, *no hay arte de las cosas que son o vienen a ser por necesidad, ni de las que son o llegan a ser por naturaleza, puesto que todas ellas tienen en sí mismas su principio.*¹² El arte es del hacer y no del obrar.

Si bien tanto el arte como la prudencia versan sobre los seres que pueden ser de otra manera en contraposición a la ciencia, la sabiduría y el *nous*, no son lo mismo. La diferencia entre arte y prudencia es la diferencia entre el hacer y el obrar. La prudencia no puede ser arte *porque son de género distinto el obrar y el hacer. Y lo son porque en tanto que el hacer tiene otro fin distinto de la misma operación, el obrar no lo tiene, ya que la misma buena acción es su fin.*¹³ En el arte el fin está separado del principio, es decir, la obra está fuera del artista: En la acción buena, el agente recibe como fin su operación. El fin, que es la obra buena, recae directamente en su principio, el hombre que la ejecuta. La acción buena no es producción (*poiesis*), sino *praxis*.¹⁴ Ahora bien, ni el arte es exclusivamente transitivo pues es cierto modo de conocimiento, ni la prudencia es absolutamente inmanente, pues la acción moral se sitúa en el marco de las relaciones interpersonales.

¹¹ A la hora de escribir esta sección hemos tenido a la vista el magnífico texto de Antonio Gómez Robledo: *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, FCE, México, 1957.

¹² *EN* VI, 4, 1140a 15-17.

¹³ *EN*, VI, 5, 1140b 4-7.

¹⁴ A la luz de estas consideraciones se verá la enorme reducción que Marx hace de la noción de *praxis* al identificarla con la *poiesis*. No obstante, conserva un dejo de aristotelismo —clara impronta hegeliana— al insistir en que la producción transforma al trabajador. La alienación del trabajador a través de la producción no es otra cosa que la autotransformación al transformar la naturaleza. Al fin y al cabo, Hegel es deudor, intérprete e interlocutor de Aristóteles. Pero este no es nuestro tema y lo mencionamos sólo tangencialmente.

La razón práctica —arte y prudencia— implican movimiento.¹⁵ Pero ambas son consideradas como hábitos intelectuales y no volitivos, *puesto que la voluntad tiene por objeto el fin, mientras que la razón práctica consiste en el medio, en lo que uno puede hacer y en el modo de lograrlo.*¹⁶

La prudencia no puede ser ciencia pues su objeto no es necesario y no es arte porque son de diverso género: el arte del hacer y la prudencia del obrar. Descartadas estas dos posibilidades, toca ver qué es la prudencia.

3. 3. Definición de prudencia

Aristóteles considera la opinión como un punto de partida de los conocimientos dialécticos y utiliza este método en todo el *Corpus*, especialmente en la *Ética*. La opinión juega un papel importante en la metodología aristotélica, y aunque no la incluye dentro de las verdades filosóficas “fuertes”, la utiliza con una función orientadora.¹⁷ Así, aborda la cuestión de la prudencia Aristóteles: *Con relación a la prudencia, podremos comprenderla considerando cuáles son las personas que llamamos prudentes.*¹⁸ Lo propio del prudente es deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para él, pero no de modo parcial sino para el bien vivir en general. Así, prudente es quien sabe deliberar.¹⁹

Como ya se dijo, la prudencia no puede ser ciencia porque la materia del obrar puede ser de otra manera. Tampoco es arte, porque son de género distinto el obrar y el hacer. Por lo tanto, —concluye Aristóteles— la prudencia es *un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre.*²⁰ La

¹⁵ Cfr. ASPE, V.: *El concepto de técnica, arte y producción en Aristóteles*, FCE, México, 1993, p. 43.

¹⁶ *Ibid.*, p. 47.

¹⁷ Cfr. ZAGAL, H.: “El ejercicio filosófico de Aristóteles”, *Revista de Filosofía UIA*, año XXVI, N° 78, 1993, pp. 402-424.

¹⁸ *EN*, VI, 5, 1140a 24-25.

¹⁹ Cfr. *EN*, VI, 5, 1140a 26 ss.

²⁰ *EN*, VI, 5, 1140b 6-8.

primera característica es que la prudencia es un hábito. En segundo lugar la prudencia está en el terreno de lo práctico, esto es, siempre está referida al obrar. La materia prudencial puede ser de diversa manera, es contingente. La tercera característica es que siempre está acompañada de razón (λογος), por lo que tiene que haber alguna conexión entre prudencia y entendimiento. Aquí la pregunta que se podría hacer es ¿quién da sus principios a la prudencia? La cuarta característica es que versa sobre lo bueno y lo malo para el hombre. Santo Tomás afirma que Aristóteles puede afirmar que la prudencia es sobre lo bueno y lo malo *para el hombre*, en cuanto se generaliza el concepto que se tiene de una acción prudente en particular: *Ahora bien, si el que delibera bien en algo concreto es prudente parcialmente en algún asunto, en consecuencia también será entera y absolutamente prudente aquél que delibera bien las cosas que incumben a toda la vida humana.*²¹

3. 3. 1. Prudencia y templanza

Una vez que se ha intentado una definición de prudencia, Aristóteles nos hace ver qué relación guarda la templanza (σωφροσύνη)²² con la prudencia.²³ La templanza salvaguarda a la prudencia, pues es por ella que son posibles los juicios prácticos de la prudencia. Los principios de los actos son el fin por el cual se ejecutan los actos. Al intemperante, estragado por el placer o la pena, no se le aparecen inmediatamente los principios. Por lo tanto, el vicio es corruptor del principio. Y sin el principio es imposible el juicio práctico verdadero. Por esta misma razón Aristóteles afirma que la ética no es provechosa para los jóvenes ni para los de carácter pueril.²⁴ Ahora bien, no todos los juicios son deformados por el placer y la pena, sino sólo los concernientes a la acción moral.

²¹ *In. Eth.*, VI, lec. 1, 1163.

²² Aristóteles deriva σωφροσύνη de σωφειν y φρονησις.

²³ Cfr. *EN*, VI, 5, 1140b 14-20.

²⁴ Cfr. *EN*, I, 3, 1095a 1-6.

3. 3. 2. Prudencia como virtud

*Así, la prudencia es necesariamente un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, con relación a los bienes humanos. Más aún, así como hay una perfección del arte, no hay una perfección de la prudencia; y en el arte, además, es preferible el que yerra voluntariamente, al paso que en la prudencia es peor, así como en las virtudes. Es, por tanto, evidente que la prudencia es una virtud y no un arte.*²⁵ ¿Por qué la prudencia no puede ser perfecta? Porque respecto de la virtud no cabe la perfección, sino que siempre es perfectible, como también siempre es susceptible de corrupción. Por otro lado, encontramos en este pasaje otro argumento para ver que la prudencia no es arte, sino que es una virtud. El razonamiento es que respecto del arte el que se equivoca voluntariamente es mejor que el que lo hace involuntariamente. Sin embargo, en el terreno de las virtudes, como la prudencia, el que yerra voluntariamente es peor que el que se equivoca involuntariamente. Aristóteles no utiliza ningún silogismo para demostrar esto; la conclusión no se sigue necesariamente. Pero no creo que alguien se atreviese a asegurar lo contrario. Los argumentos dialécticos no concluyen con necesidad, pero fundamentan en cierto sentido la ética.

Aristóteles ha dividido en dos las partes del alma dotadas de razón: la que se ocupa de las cosas necesarias y la que se ocupa de las que pueden ser de diversa manera. Ahora ubica a la prudencia como virtud de la parte que se ocupa de las cosas que pueden ser de diversa manera. *Siendo dos las partes del alma dotadas de razón, la prudencia podría ser la virtud de una de ellas, a saber, de la que es apta para opinar, ya que la opinión versa sobre lo que puede ser de otra manera, como también la prudencia.*²⁶ Tenemos así la definición de la prudencia y a qué parte del alma pertenece. Aristóteles había iniciado dividiendo las partes del alma, para después poder ubicar a la prudencia en una de ellas. Lo primero que hace es afirmar que la prudencia es una virtud, y que no es ni arte ni ciencia. Una vez hecho esto puede decir, por eliminación, que la prudencia

²⁵ EN, VI, 5, 1140b 20-25.

²⁶ EN, VI, 5, 1140b 25-27.

es la virtud de la parte del alma dotada de razón que versa sobre las cosas que pueden ser de diversa manera, esto es, sobre las cosas contingentes.²⁷

3. 3. 3. El carácter de la prudencia

Hasta este momento el análisis aristotélico es muy limpio: primero, divide las partes del alma; segundo, realiza un estudio sobre la prudencia, y tercero, ubica a la prudencia dentro de la primera división de acuerdo al estudio que ha realizado sobre ella. Sin embargo, Aristóteles añade algo que no parece encajar dentro de esta exposición. En mi opinión, Aristóteles se encuentra con un problema: la virtud de la prudencia no es ni intelectual ni moral exclusivamente, por lo que no encaja perfectamente dentro de su división.

Este texto dice: *Sin embargo, la prudencia no es sólo un hábito acompañado de razón, y la prueba de ello es que puede haber olvido de un hábito semejante, mientras que de la prudencia no la hay.*²⁸ Aristóteles presenta una afirmación: que la prudencia no es sólo un hábito acompañado de razón, y una prueba, que la prudencia no se olvida. La premisa faltante es que los hábitos acompañados de razón pueden olvidarse fácilmente, mientras que existen otra clase de hábitos que no pueden ser olvidados tan fácilmente. Tocar el piano se puede olvidar a poco tiempo de dejar de practicarlo, pero un hábito como la prudencia deja una huella imborrable aun en el que intenta acallar el juicio de la prudencia.

²⁷ Tomás de Aquino hace una aclaración sobre el conocimiento de lo contingente, para que no exista una contradicción respecto del intelecto. El intelecto, tal como ha sido definido por Aristóteles según Santo Tomás, debe conocer tanto las cosas necesarias como las contingentes. Para resolver esta duda afirma que *lo contingente puede conocerse de doble modo. De un modo según las razones universales; de otro según lo que es en particular. En efecto, las razones universales de las cosas contingentes son inmutables, y según esto acerca de ellas se dan demostraciones y su conocimiento pertenece a las ciencias demostrativas. Pues la ciencia natural no sólo versa sobre lo necesario e incorruptible, sino también sobre lo corruptible y contingente. (...) De otro modo lo contingente puede tomarse según lo que es en particular, y así es variable, y el entendimiento no cae sobre lo contingente sino mediante las potencias sensitivas. In. Eth., VI, le. 1, 1123.* Tomás de Aquino afirma que aquí se está haciendo referencia al segundo modo de conocer lo contingente.

²⁸ EN, VI, 5, 1140b 28-30.

Caben dos interpretaciones a este pasaje. La primera, que la prudencia es un hábito intelectual y también moral. Los hábitos intelectuales se olvidan fácilmente porque residen sólo en el intelecto, mientras que los segundos tienen un carácter más permanente, pues residen tanto en el intelecto como en la voluntad. Habría que afirmar, junto con la Escolástica, que la prudencia es formalmente intelectual y materialmente moral.²⁹ Esto se ve claro cuando se juzga una acción: unas veces se dice que un acto es malo porque el sujeto no ve con claridad lo que debe hacer, esto es, por ignorancia. Sin embargo, otras veces se dice lo mismo pero por un problema de decisión, esto es, de “falta de voluntad” o como afirmó San Pablo: “Hago el mal que no quiero”. Asimismo, esta interpretación es acorde con lo que Aristóteles afirma acerca del fin de la política, ciencia práctica por excelencia: (...) *el fin de esta ciencia no es el conocimiento, sino la acción*.³⁰ Por esta misma razón afirma que tanto el joven como el de carácter pueril no pueden ser sujetos de la ciencia ética, pues, por una parte, su falta de experiencia no les permite conocer el fin, y aunque tuvieran el fin, sus pasiones les impedirían seguirlo.³¹ Así, si la prudencia no es sólo una virtud intelectual, sino también una virtud moral, queda explicado porque no puede olvidarse. Sin embargo, surge aquí un nuevo problema: la ubicación de la prudencia dentro del esquema de las virtudes de Aristóteles. ¿Existe una parte del alma que es intelectual y moral? Si existe, ¿corresponde a ella la prudencia? o ¿por cuál estará regida, por la parte moral o por la intelectual? Queda así el problema de la ubicación de la prudencia. En su comentario, Tomás de Aquino afirma que el libro VI trata sobre las virtudes intelectuales, pero parece que la prudencia no es sólo una virtud intelectual. Entonces, ¿por qué la trata aquí Aristóteles?

Cabe una segunda interpretación del texto, que no excluye a la primera. Podemos recurrir a la distinción que hace Aristóteles entre virtud natural y virtud adquirida. La virtud natural o innata no depende del sujeto sino de su buena cuna. Se trata de una virtud imperfecta, no es el analogado principal de la virtud. La otra, es la “virtud propiamente dicha”, que ha de ser buscada y merecida, por lo que depende directamente

²⁹ Zagal explora esta idea aplicada al ámbito de la política cuando afirma que la política se encuentra entre la prudencia y la técnica. Cfr. ZAGAL, H.: “La política en Tomás de Aquino: entre la prudencia y la técnica”, *Palabra e imagen en la Edad Media*, UNAM, 1995.

³⁰ EN, I, 3, 1095a 5-7.

³¹ Cfr. EN, I, 3.

del sujeto. El texto aristotélico dice: *Mas si un hombre de bue: natural alcanzare inteligencia, habrá diferencia en su acción; y el hábito, permaneciendo semejante, será entonces virtud propiamente tal. Por tanto, así como para la facultad de opinar hay dos formas que la determinan: la habilidad y la prudencia, así también en la parte moral hay dos formas: una, la virtud natural, otra, la virtud propiamente dicha, y esta última no se alcanza sin prudencia.*³² Respecto a la segunda interpretación, se puede decir que la prudencia es difícil de perder porque tiene una dimensión natural o innata y, en consecuencia, imborrable. Dentro de esta misma interpretación cabe lo que Aristóteles dice sobre la esclavitud natural en la *Política*.

Uniendo ambas interpretaciones se puede decir que la prudencia no es “sólo un hábito acompañado de razón”, porque no puede ser olvidada. La prudencia no puede olvidarse por dos razones: la primera, porque es cierta tendencia natural, y la segunda, porque es también virtud moral.

Tomás de Aquino dice a este respecto, que Aristóteles primero determina cuál es el sujeto de la prudencia, a saber, la parte del alma dotada de razón que es opinativa. Después hace una aclaración: *Y aunque la prudencia esté en esta parte de la razón como en su sujeto, por lo cual es llamada virtud intelectual, sin embargo no existe con la sola razón, como el arte o la ciencia, sino que requiere la rectitud del apetito. Cuyo signo es que el hábito que está sólo en la razón puede olvidarse, como el arte y la ciencia; a no ser que se trate de un hábito natural como el intelecto. La prudencia en cambio no se olvida por falta de costumbre, pero se destruye cuando falta el apetito recto, que mientras permanece, continuamente es ejercitado en lo que es propio de la prudencia, de tal manera que el olvido no puede introducirse.*³³

3. 4. Prudencia y nous

Puesto que la ciencia es aprehensión de las cosas universales y necesarias, y puesto que hay principios de las conclusiones demostrables y de toda ciencia, ya que la ciencia va

³² EN, VI, 13, 1144b 10-17.

³³ In. Eth., VI, lec. IV, 1174.

*acompañada de razón, resulta que del principio de lo que es objeto de la ciencia no puede haber ni ciencia, ni arte, ni prudencia, porque lo que es objeto de la ciencia es demostrable, mientras que el arte y la prudencia conciernen a cosas que pueden ser de otra manera.*³⁴ Existe algo más allá de la ciencia, el arte y la prudencia, que da los principios a éstas. Por qué no pueden ellas mismas darse esos principios, la respuesta es porque no serían principios, pues el principio debe ser necesario y no puede ser demostrado. Ahora bien, la ciencia es demostrativa, en cambio, el arte y la prudencia versan sobre lo que no es necesario. Por lo tanto, debe existir otra virtud que dé origen a esos principios. *Ni tampoco puede haber sabiduría de tales principios, pues lo propio del sabio es poder dar demostración de ciertas cosas.*³⁵

El razonamiento de Aristóteles es:

a) Los hábitos por los que alcanzamos verdad —ya sea de las cosas invariables o de las variables— son arte, ciencia, prudencia, sabiduría e intuición.

b) Alguna de las virtudes intelectuales debe proporcionar los principios de la ciencia y la demostración, de los cuales ya no puede darse razón.

c) Ni el arte, ni la ciencia, ni la prudencia, ni la sabiduría alcanzan los principios.

d) Entonces, la intuición ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) es el hábito de los principios.

Es así que el *nous* tiene que ser el hábito de los principios, los cuales rigen en las cuatro virtudes intelectuales restantes. Y este hábito será distinto al de la prudencia.

*La prudencia se opone también a la intuición ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$). La intuición es de los límites, de los cuales ya no puede darse razón, mientras que la prudencia es de lo último, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible. Esta percepción, con todo, no es la de cada sentido en especial, sino otra análoga a la que nos hace percibir sensiblemente en matemáticas que esta última figura es un triángulo, pues también aquí hay que detenerse. Esta última percepción, no obstante, tiene más de tal que la prudencia, la cual es una percepción de otro género.*³⁶ En este pasaje se reafirman dos cosas y se aumenta una. Las primeras dos son las distinciones entre prudencia e intuición

³⁴ EN, VI, 6, 1140b 30-35.

³⁵ EN, VI, 6, 1141a 1-3.

³⁶ EN, VI, 8, 1142 a 25-31.

y ciencia. Parece ser que *nous* y *phronesis* se parecen en algo, por ello son claramente distinguibles de la ciencia. Tanto la intuición como la prudencia se acercan a los extremos. La primera al extremo intelectual que son los primeros principios. La prudencia es del extremo contrario, es decir, de la acción particular.³⁷ Ninguno de los dos extremos puede ser demostrado, de los límites no se puede dar razón y de lo último no puede haber ciencia. Parece ser que hay una convergencia respecto de la prudencia y la intuición. Aumenta Aristóteles algo que no había establecido acerca de la prudencia: que se adquiere mediante una percepción sensible, diferente de los géneros comunes. Hay que investigar cuál es esa percepción.

3. 5. Prudencia y sabiduría

La sabiduría se dice de dos modos: primero, en cuanto llamamos sabio a los más consumados en cada arte, por ejemplo, llamando a Fidias un sabio escultor. Pero a algunos, con todo, los diputamos sabios en general, no parcialmente ni en algún otro aspecto especial.³⁸ Este tipo de sabio conoce no sólo las conclusiones de los principios, sino también los principios en sí mismos. De suerte, pues, que la sabiduría será a la par intuición (*νοῦς*) y ciencia (*ἐπιστήμη*), como si fuese la ciencia de las cosas más altas y cabeza de todo saber.³⁹ En *Metafísica*, I, 2 encontramos las características del sabio: *Pensamos, en primer lugar, que el sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular. También consideramos sabio al que puede conocer las cosas difícil y de no fácil acceso para la inteligencia humana (Pues el sentir es común a todos, y, por tanto, fácil y nada sabio). Además, al que conoce con más exactitud y es más capaz de enseñar las causas, lo consideramos más sabio en cualquier ciencia. Y, entre las ciencias, pensamos que es más Sabiduría la que se elige por sí*

³⁷ Aunque este punto no es del todo claro. Así por ejemplo, E. M. Michelakis considera que es el mismo *nous* el que capta estos hechos (*τὰ πρακτικὰ*) particulares. Cfr. *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Cleisidion Press, Atenas, 1961, p. 26.

³⁸ *EN*, VI, 7, 1141a 9-14.

³⁹ *EN*, VI, 7, 1141a 19.

*misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados, y que la destinada a mandar es más Sabiduría que la subordinada. Pues no debe el sabio recibir órdenes, sino darlas, y no es él el que ha de obedecer a otro, sino que ha de obedecerle a él el menos sabio. Tales son, por su calidad y su número, las ideas que tenemos acerca de la Sabiduría y de los sabios.*⁴⁰

Una vez que Aristóteles ha hecho una aproximación a lo que es la sabiduría, la distingue de la ciencia política y de la prudencia moral. El primer argumento se refiere a las dos cuando afirma: sería absurdo pensar que la ciencia política o la prudencia moral sean el conocimiento más valioso, esto es, la sabiduría. Ni la una ni la otra son la sabiduría porque ambas versan sobre el hombre y el hombre, para Aristóteles no es lo más excelente que hay en el Universo. Basta recordar que el Dios del libro XII de la *Metafísica*, no conoce el mundo sublunar, porque no es digno de ser conocido por el supremo *nous*.

El segundo argumento es respecto de la prudencia y dice: *Así como lo sano y lo bueno son diferentes para los hombres y para los peces, y en cambio lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, así también todos dirán que lo sabio es lo mismo, mientras que lo prudente es diverso, porque en cada género de seres se predica lo prudente del que sabe mirar bien las cosas que le conciernen, y es a éste a quien ellas podrían confiarse.*⁴¹

El argumento de Aristóteles es una analogía de proporción: sano-bueno:diferente;blanco-recto:igual::prudente:diverso;sabio:igual. Remata con un ejemplo: ciertas bestias son prudentes. El grado de diversidad de la prudencia es tal que va desde la del hombre hasta la de ciertas bestias. De aquí podemos concluir otra característica de la prudencia, a saber, que se da de modo diverso. Si la prudencia es de las cosas particulares esto tiene que ser así. Tampoco es la ciencia política, continúa Aristóteles, porque si así lo fuera habría que decir que hay muchas sabidurías, porque la política versa sobre las cosas provechosas para cada uno. Pero dadas las características de la Sabiduría no puede existir una diversidad. La Sabiduría para ser tal tiene que ser una, pues de lo contrario sería una ciencia particular y no la ciencia rectora del conocimiento humano. Una ciencia no puede aplicarse a lo que es bueno para todos los

⁴⁰ *Met.* I, 2, 982a 10-20.

⁴¹ *EN*, VI, 7, 1141a 23-26.

vivientes, sino lo que es para cada especie, así como tampoco hay una medicina para todos los vivientes.⁴² Concluye que la sabiduría es ciencia e intuición de las cosas más ilustres por naturaleza, así decimos que algunos son sabios aunque no prudentes, pues son ignorantes de las cosas provechosas y conocedores de las cosas superiores y maravillosas y arduas y divinas, aunque sean inútiles. Queda hecha la distinción entre sabiduría y la ciencia política y la prudencia. La primera es igual para todos y se ocupa de lo más excelente, mientras que las segundas son relativas y se ocupan de bienes particulares.

Si la sabiduría se ocupa de las cosas divinas, la prudencia, *al contrario, tiene por objeto las cosas humanas y sobre las cuales puede deliberarse* (βουλευσασθαι). *Y por esto decimos que la obra más propia del prudente es deliberar bien; pero nadie delibera sobre las cosas que no pueden ser de otro modo ni que a ningún fin conducen, fin que sea, además, un bien obtenido en la acción. El hombre de buen consejo, absolutamente hablando, es el que, ajustándose a los cálculos de la razón (λογισμον), acierta con lo mejor de lo que puede ser realizado por el hombre.*⁴³

De esto podemos decir:

1) el objeto de la prudencia son las cosas humanas sobre las cuales puede deliberarse (si puede deliberarse sobre ella es porque pueden ser de otra manera, contrario a lo que es por necesidad);

2) el hombre prudente es el que delibera bien. Subrayo el “bien”: todo el mundo delibera pero sólo el que es prudente delibera bien;

3) se delibera sobre las cosas que conducen a un fin, que es un bien en la acción;

4) el prudente se ajusta a los cálculos de la razón deliberadora para acertar respecto de lo mejor que puede ser realizado por el hombre. Este último punto implica un ajustarse que —por ahora— no ha sido aclarado por Aristóteles, ajustarse a la parte calculadora del alma racional es demasiado ambiguo y no nos conduce a una respuesta sobre los principios ordenadores de la prudencia.

La prudencia conoce los principios universales, pero su objeto propio es el caso concreto, siendo así es necesario que su conocimiento de lo universal le venga dado por

⁴² Cfr. *EN*, VI, 7, 1141a 30 a 1141b 5.

⁴³ *EN*, VI, 7, 1141b 9-14.

algo externo a ella. *La prudencia no es tampoco sólo de lo universal, sino que debe conocer las circunstancias particulares, porque se ordena a la acción, y la acción se refiere a las cosas particulares. Por ello es por lo que algunos que no saben son más prácticos que los que saben. Si alguien supiese que las carnes ligeras son de fácil digestión y saludables, pero ignorase cuáles son las ligeras, no produciría la salud, sino más bien la produciría el que supiese que la carne de las aves es saludable. La prudencia, por tanto, es práctica; así que es preciso poseerla en lo general y en lo particular, y más bien en esto último. Aquí también, empero, debe haber una disciplina arquitectónica.*⁴⁴ La prudencia es propiamente de lo particular en cuanto se ordena a la acción, pero tiene que tener de alguna manera lo universal. Esto lo demuestra Aristóteles con un ejemplo que me parece irrefutable: en el momento de la acción lo que se necesita es un consejo que resuelva mi situación particular y, en cambio, no me sirve de nada el que sabe que las carnes ligeras son de fácil digestión, pero que no sabe cuáles son las carnes ligeras. Ante este consejo no me queda más que arriesgarme a comer esta carne con el riesgo de que sea ligera o no; y la segunda opción es la abstinencia. Sin embargo, si quien me aconseja me dice que la carne de las aves es saludable, yo puedo comerla sin preocuparme cuáles son sus beneficios médicos y sus ventajas digestivas; no necesito de esta explicación, necesito comer. Pero así como es claro el ejemplo, me parece también claro que es necesario que se conozca el universal, en este caso saber que lo ligero es más saludable o que lo saludable es bueno. Sin el universal el consejo particular no tendría sentido, pues sería tan válido uno como el otro, sin ninguna distinción.⁴⁵ Por ello, debe haber una disciplina arquitectónica. La pregunta ahora es cuál es.

3. 6. Prudencia y política

*La ciencia política y la prudencia son el mismo hábito, pero su esencia no es la misma.*⁴⁶ La prudencia aplicada a la ciudad se divide en dos: la primera es la legisladora

⁴⁴ EN, VI, 7, 1141b 15-24.

⁴⁵ Cfr. BERTI, E.: op. cit.

⁴⁶ EN, VI, 8, 1141b 24-25.

(νομοθετική), que es arquitectónica, y la otra es la prudencia que concierne a los casos particulares, llamada prudencia política (πολιτική), que es práctica y deliberativa. Aunque la prudencia comúnmente entendida es la que se aplica al individuo y a uno solo, la misma virtud se extiende y puede ser economía doméstica (οικονομία), o legislación, o política, que puede ser deliberativa o judicial. Aristóteles afirma que es prudente aquel que sabe lo que le atañe, pero esta no es la única clase de prudencia.

Así, es opinión común el tener por prudente a quienes persiguen su propio interés. *Quizá, empero, no sea posible asegurar uno su propio bien sin interesarse en el bien de la familia y en el bien de la república. Porque es incierto y debe considerarse en compañía de otros el modo como cada uno haya de administrar sus intereses.*⁴⁷ Aristóteles intenta quitar fuerza a la afirmación de que sólo hay que buscar el propio interés, pues esto parecería individualista y contrario a la naturaleza si ha definido al hombre como “animal político”. Por ello, añade que el propio interés implica el de la familia y el de la república, pues el bien propio es incierto y sólo en compañía de los otros puede cada individuo darse cuenta del bien que se ha de buscar para sí mismo. Para mostrar esto, Aristóteles recurre a un argumento semejante al que utilizó en la *Ética nicomaquea*, I, 3, donde afirma que el joven no es oyente idóneo de las lecciones de ciencia política, porque no tiene experiencia en las acciones de la vida y porque es secuaz de sus pasiones. Cuando se habla de joven, no se está limitado a una situación meramente cronológica, Aristóteles alude también a los hombres mayores de carácter pueril. Aristóteles afirma que la prueba de esto *está en el hecho de que los jóvenes llegan a ser geómetras y matemáticos y sabios en estas materias; pero no hay uno, al parecer, que sea prudente. La causa de esto es que la prudencia versa sobre los hechos particulares, que no llegan a conocerse sino por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, porque el mucho tiempo es el que causa la experiencia.*⁴⁸ Si un joven quiere actuar prudentemente, debe confiar en el buen consejo de los hombres maduros, quienes han alcanzado la prudencia que le es inaccesible. Esta “educación de la prudencia” está enmarcada por la cultura familiar y política, que es lo que creo prueba Aristóteles.

⁴⁷ EN, VI, 8, 1142a 7-12.

⁴⁸ EN, VI, 8, 1142a 13-16.

Además sobre la deliberación cabe el error tanto sobre lo general como sobre lo particular.⁴⁹

Pero, ¿qué es anterior la política o la prudencia? Si la política es anterior, entonces será la ciencia arquitectónica que estábamos buscando para que le proporcione sus principio a la prudencia. Pero si la prudencia es anterior a la política, entonces necesitamos de otro conocimiento orquestador. En estos pasajes me parece que Aristóteles no lo deja del todo claro. Además, siempre queda un cabo suelto: el joven que decide escuchar el buen consenso de los prudentes, está siendo prudente. Es decir, la petición de consejo del "imprudente" es un acto de prudencia. Otra vez el círculo vicioso.⁵⁰

3. 7. El concepto de buen consejo

El buen consejo (εὐβουλία) es una forma de deliberación, no ciencia. Tampoco es conjetura afortunada (εὐστοχία), puesto que ésta es sin raciocinio y veloz, mientras que quienes deliberan lo hacen por mucho tiempo (Aristóteles refuerza esto con un dicho: Hay que ejecutar rápidamente lo deliberado, pero hay que deliberar lentamente). La sagacidad (αἰγινοία) también se distingue del buen consejo. El buen consejo tampoco es una opinión (δόξα).⁵¹

*Pero puesto que el que delibera mal se equivoca, mientras el que delibera bien procede correctamente, es claro que el buen consejo es una especie de rectitud (ὀρθότης), sólo que no una rectitud de la ciencia ni de la opinión. De la ciencia no hay rectitud, como tampoco error; de la opinión la rectitud es la verdad. Y al mismo tiempo todo lo que es objeto de opinión ya está determinado.*⁵²

⁴⁹ Cfr. *EN*, VI, 8, 1142a 21-23.

⁵⁰ El mejor libro que conocemos que trata con mayor crudeza este círculo vicioso es el de Higinio Marín: *La antropología de Aristóteles como filosofía de la cultura*, EUNSA, Pamplona, 1994. Nosotros apuntamos hacia la solución de Marín: la πολις en contribución con la φυσικς. Cfr. especialmente el Epílogo.

⁵¹ Cfr. *EN*, VI, 9, 1142a 31 a 1142b 6.

⁵² *EN*, VI, 9, 1142b 7-11.

*En suma, el buen consejo es una especie de rectitud de la deliberación.*⁵³ Pero no es cualquier clase de rectitud, sino que *el buen consejo es aquella rectitud de la deliberación que es capaz de alcanzar un bien.*⁵⁴ Sin embargo —aclara Aristóteles— también podemos llegar a obtener un bien con un falso silogismo, que emplea incorrectamente un término medio. Esto no es el buen consejo. Además, se puede llegar al resultado debido, después de un largo tiempo de deliberación o se puede llegar a lo mismo rápidamente. El buen consejo, *que es ciertamente la rectitud del pensar con respecto a lo provechoso, pero una rectitud que se refiere tanto al fin, como al modo y al tiempo.*⁵⁵ Así abarca las tres condiciones del buen consejo: primero, es respecto del fin o bien que se debe alcanzar, que es un bien de la acción; segundo, se refiere a la rectitud tanto de ese bien como al modo como se alcanza, y tercero, es cuando se hace de forma rápida, como quien logra deliberar en menos tiempo. El buen consejo puede ser general, cuando endereza hacia el fin en general, y con relación a un fin particular, cuando endereza hacia un fin particular.⁵⁶ No es lo mismo aconsejar sobre si la felicidad está en el placer o en el dinero, que aconsejar sobre comprar este producto o este otro.

*Si, por tanto, el deliberar bien es propio de los prudentes, el buen consejo será en conclusión la rectitud del pensar con respecto a lo que es conveniente para cierto fin cuya aprehensión es la prudencia.*⁵⁷ Dado esto, tenemos que añadir al juicio de la prudencia otro principio: el buen consejo. Deliberar bien es propio de la prudencia, entonces cabe preguntarnos ¿qué añade el buen consejo? ¿es anterior, posterior o simultáneo? La aprehensión del fin es la prudencia y el buen consejo es la rectitud del pensar con respecto a lo que es conveniente para ese fin. Parece que la prudencia es respecto del fin y el buen consejo respecto de los medios. Si no, ¿a qué se refiere con “lo que es conveniente para el fin”?

⁵³ EN, VI, 9, 1142b 16.

⁵⁴ EN, VI, 9, 1142b 18-19.

⁵⁵ EN, VI, 9, 1142b 28-29.

⁵⁶ Cfr. EN, VI, 9, 1142b 30-31.

⁵⁷ EN, VI, 9, 1142b 32-35.

ESTA TESTA NO PUEDE
SER DE LA BIBLIOTECA

3. 8. Prudencia y comprensión

A la prudencia hemos añadido el buen consejo como virtud práctica. Aristóteles añade dos más: la comprensión ($\sigma\upsilon\nu\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$) y la penetración o perfecta comprensión ($\epsilon\upsilon\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\iota\alpha$). Generalmente se toma como única virtud práctica la prudencia, cuando en realidad en la decisión intervienen todas éstas.

La comprensión se refiere a aquellas cosas sobre las cuales se puede estar perplejo ($\alpha\pi\omicron\rho\eta\sigma\epsilon\iota\nu$) y deliberar ($\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\omicron\sigma\sigma\alpha\iota\tau\omicron$).⁵⁸ La comprensión, entonces, no puede ser de la ciencia pues no se refiere a las cosas eternas e inmóviles. Pero tampoco versa sobre todas las cosas sujetas a la generación sin distinción alguna, por eso, tampoco es alguna de las ciencias particulares. La comprensión no es la prudencia porque todos seríamos comprensivos. Y, por último, la comprensión se ocupa, pues, de los mismos objetos que la prudencia. Con todo, no son lo mismo comprensión y prudencia. Si la prudencia y la comprensión tienen un mismo objeto, entonces podemos concluir que no es ni la ciencia, ni la sabiduría, ni el arte. Porque todo ya lo mostró respecto de la prudencia, aunque aún respecto de la comprensión lo haga otra vez.⁵⁹

¿En qué se distinguen entonces prudencia y comprensión? Aristóteles afirma: *La prudencia es imperativa, pues su fin consiste en determinar lo que debe o no hacerse, mientras que la comprensión se limita a apreciar.*⁶⁰ Esto significa que la comprensión es más intelectual que la prudencia; en la prudencia participa más la voluntad. El juicio de la comprensión es especulativo; el de la prudencia siempre es imperativo e implica la acción. El juicio de la comprensión está orientado a la acción en general (por esto es una virtud práctica). La prudencia es respecto de mi acción.

La comprensión no consiste tampoco en alcanzar la prudencia. Pero así como al aprender se le llama comprender cuando podemos ya servirnos de la ciencia, de la misma manera la comprensión se aplica al ejercicio de la opinión al apreciar aquellas cosas a que se refiere la prudencia cuando las oímos de otro, es decir, juzgar

⁵⁸ Cfr. EN, VI, 9, 1143 a 6-7.

⁵⁹ Cfr. EN, VI, 10, 1143a 1-5.

⁶⁰ EN, VI, 10, 1143a 10-12.

*rectamente, porque el recto juicio es lo mismo que la buena comprensión.*⁶¹ La comprensión no implica alcanzar la prudencia, porque la prudencia no puede quedarse en un plano especulativo, sino que siempre mira a mi acción. En la comprensión parece no intervenir de modo efectivo la voluntad. Sin embargo, podemos servirnos de la comprensión para los juicios de la opinión siendo que por ella juzgamos rectamente acerca de las opiniones de los otros. La prudencia necesita de la opinión. Por consiguiente, quedan conectadas la comprensión y la prudencia.

En su análisis de la comprensión, Aristóteles aumenta un calificativo a la prudencia: imperativa. El carácter de imperativa de la prudencia aclara su ámbito de acción, que siempre se da en orden a un momento y circunstancia determinada. Todavía podemos ir más lejos del texto aristotélico y decir que la prudencia siempre es respecto de mi acción. Ya veremos cómo se da esto.

3. 9. Prudencia y consideración

La consideración (*γνωμη*) es el recto juicio de lo equitativo y por ella decimos que ciertos hombres son considerados e indulgentes. El hombre equitativo es el más indulgente y la equidad es la indulgencia en ciertas circunstancias. Por tanto, la indulgencia es una correcta consideración que discierne lo equitativo, “correcta” se entiende con relación a la verdad.⁶² Tener el hábito de la consideración es juzgar correctamente sobre lo equitativo, esto es, el considerado sabe dar a cada uno lo que merece y tiene una igualdad de ánimo que le permite decidir a este respecto (*aequitas*: igualdad). Ser equitativo implica ser indulgente y, en este sentido, se corresponden pues la indulgencia considera lo equitativo conforme a la verdad.

Respecto de los hábitos considerados —*γνωμη, συνησις, φρονεσις* y *νους*—⁶³ Aristóteles afirma que tienden a lo mismo: a las últimas determinaciones de los actos y a

⁶¹ *EN*, VI, 10, 1143 a 13-16.

⁶² Cfr. *EN*, VI, 11, 1143a 19-24.

⁶³ Es extraño ver una virtud eminentemente teórica catalogada como virtud moral. Sin embargo, ya explicaré más adelante en qué sentido Aristóteles vincula el *νους* con la práctica.

los casos particulares. Esto nos permite calificarlos como virtudes morales, aunque hay que distinguirlas, pues no todas se refieren exactamente a lo mismo. Lo que sí podemos decir es que hay una relación de interdependencia entre estas aptitudes de tal modo que aquel que tiene consideración e intuición bien ejercitadas, también será prudente y comprensivo.⁶⁴ Al parecer, Aristóteles engloba a todas ellas dentro de la prudencia, no identificándolas, ni reduciéndolas, sino que el prudente debe tener también las otras facultades. En el acto de la prudencia concurren todos los hábitos prácticos. *Cuando un individuo sabe juzgar en asuntos que debe hacerlo el prudente, muéstrase comprensivo y considerado o indulgente, como quiera que las acciones equitativas son comunes a todos los hombres de bien en sus relaciones con terceros.*⁶⁵ El hombre prudente sabe deliberar sobre las cosas buenas y malas para el hombre aquí y ahora, pero parece que no basta la prudencia o más bien que la prudencia no se da sola. La deliberación de la prudencia implica el *voûç* en cuanto que capta los principios del *agere*; necesita también de la comprensión como un paso anterior en el que aprecia (delibera) aunque no decide (función imperativa exclusiva de la prudencia); asimismo, es necesaria la consideración, pues si ella la acción no sería equitativa y no sería por tanto buena.

Todas las virtudes prácticas se unen en el acto justo o equitativo, que es común a los hombres de bien. La bondad del acto depende de todas estas virtudes. Además, Aristóteles da otra razón para hablar de la prudencia junto a las virtudes morales: *todo lo que es del orden de la acción pertenece a lo particular y a lo último, todo lo cual es menester que el prudente lo conozca.*⁶⁶ Tanto la *συνεσις* como la *γνώμη* se refieren a la acción, pero no está claro cómo el *voûç* sea también del orden de la acción. Aristóteles afirma que *la intuición asimismo concierne a lo último en ambas direcciones, pues así como los términos primeros como los postreros se perciben por intuición y no por discurso de razón; y así como la intuición teórica aprehende los términos inmutables y primeros de las demostraciones, así también la intuición práctica aprehende de los razonamientos del obrar el término último y contingente que es aquí la premisa menor. Porque los hechos particulares son aquí los principios para alcanzar el fin, como*

⁶⁴ Cfr. *EN*, VI, 1143a 25-25.

⁶⁵ *EN*, VI, 11, 1143a 29-32.

⁶⁶ *EN*, VI, 11, 1143a 33-34.

también allá de lo particular se llega a lo universal, siendo, por tanto, menester que se tenga percepción de los hechos particulares, que es precisamente la intuición.⁶⁷

Podemos decir que: 1) El νοῦς es el hábito de los primeros principios; 2) los primeros principios del obrar son los hechos particulares; luego, el νοῦς aprehende los hechos particulares. Esta aprehensión del νοῦς πρακτικός es mediante la percepción (αἰσθησις).

Por estas razones, afirma Aristóteles, que estas facultades son por naturaleza. Parece ser que nadie es naturalmente sabio, pero todos los hombres tienen naturalmente γῶμη, συνεσις y νοῦς. No las tenemos como virtudes desarrolladas, sino que nacemos con la capacidad de adquirirlas y ciertas personas tienen naturalmente más capacidad que otros. La prueba de esto es que creemos que estas habilidades acompañan a ciertas edades, como si la naturaleza las fuese administrando como su causa. Se debe atender las opiniones indemostrables de los hombres de experiencia (ἐμπειρῶν) y de los ancianos (πρεσβυτέρων) o prudentes (φρονιμῶν), de igual modo como escuchamos las proposiciones demostrables. Y se deben atender porque el que tiene ojos de experiencia ve correctamente.⁶⁸

Cabe decir que en este pasaje no se menciona a la prudencia entre las que se tienen naturalmente, aunque habría que preguntarse cómo se podría tener consideración, comprensión e intuición y no tener prudencia. Lo cierto es que respecto de la prudencia, Aristóteles afirmará su carácter natural en *Ética nicomaquea*, IV, 13. La adquisición y el desarrollo de las virtudes morales depende de dos cosas principalmente: la edad y la experiencia. Estos dos factores están en mutua dependencia. Aristóteles no explicita la relación entre experiencia y prudencia, pero es claro que hay una necesidad de la primera para la adquisición de la prudencia, pues Aristóteles identifica al hombre prudente con el hombre experimentado. Si no hay experiencias no puede haber prudencia y las experiencias son productos de vivencias que requieren actos. Los jóvenes vuelven a perder la posibilidad de ser prudentes,⁶⁹ pues la prudencia se adquiere y se funda en la experiencia.

⁶⁷ *EN*, VI, 11, 1143 a 35 - 1143b 6. Cfr. también MICHELAKIS, E. M.: op. cit.

⁶⁸ Cfr. *EN*, IV, 1143b 6-15.

⁶⁹ Cfr. *EN*, VI, 3, 1095 a 1-6; VI, 7, 1141b 15 ss. y VI, 8, 1142a 12.

Al hablar de facultades naturales, Aristóteles no hace referencia a su contenido, sino a su forma. Es decir, existen unas disposiciones naturales en los hombres que facilitan la adquisición de los hábitos. Estas disposiciones son propias de cada individuo y diferentes en cada uno. Así, hay hombres que están mejor dispuestos a la prudencia, del mismo modo como hay hombres que tienen mejor disposición para el canto.⁷⁰

Hasta aquí, dice Aristóteles, queda dicho lo que es la prudencia y de qué parte del alma es virtud.

3. 10. Fin de la prudencia

La prudencia, contrario a la sabiduría, tiene el mérito de contemplar algunas cosas de las que hacen feliz al hombre. Pero si es así tenemos que plantearnos ciertas dificultades respecto a la utilidad de la prudencia:

1a. Si la prudencia es sobre lo justo y lo bueno para el hombre, cosas cuya elección es propia del hombre esforzado, no por saberlas estaremos dispuestos a la acción (como no por saber de medicina obraremos saludablemente). En resumen, el hábito no implica necesariamente la acción.

2a. Si la prudencia es para hacernos virtuosos, no será de utilidad ni a los que son virtuosos ni a los que no lo son. Si se es virtuoso, no necesito la prudencia y si no lo soy, puedo seguir a los que son prudentes sin tener que adquirir esta virtud (como hago caso al doctor cuando deseo estar sano sin tener que estudiar medicina), aunque, como he dicho, este seguir al prudente es —en cierto sentido— un acto de prudencia.

3a. Además, si la prudencia es para hacernos virtuosos tendría señorío sobre la sabiduría, porque la facultad que produce una cosa gobierna sobre ella, lo cual sería absurdo.⁷¹

Aristóteles responde: *Digamos en primer lugar que la prudencia y la sabiduría son necesariamente apetecibles por sí mismas, siendo como son virtudes de las dos partes del alma racional, cada una de la suya, y esto aun en el caso de que ninguna de*

⁷⁰ Cfr. ZAGAL, H.: "Nous y phronesis un comentario a EN 1143a 55ss", *Tópicos*, 4, 1993, p. 120 ss.

⁷¹ Cfr. EN, XII, 1143b 17-35.

*ellas produjera efecto alguno.*⁷² Esta es la respuesta general a todas las objeciones sobre la utilidad de la prudencia —junto a la sabiduría— a partir de si produce o no, esto es, si implica la acción o no. La respuesta es que tanto la sabiduría como la prudencia serían útiles y apetecibles aunque no produjeran nada, pues perfeccionan directamente las partes del alma (la sabiduría especialmente porque es el fin último del hombre).

Después descarta el ejemplo de la medicina diciendo que estas virtudes tampoco producen la felicidad como la medicina la salud, sino que la producen como la salud misma es causa de una actividad saludable.⁷³ Es decir, como algo inmanente y no una cosa externa. *Asimismo, la obra del hombre se consuma adecuadamente sólo en conformidad con la prudencia y la virtud moral, porque la virtud pone el fin recto y la prudencia los medios conducentes.*⁷⁴ Para ser virtuoso se requieren el fin, que es dado por la virtud moral, y los medios, que son establecidos por la prudencia.

Respecto de la segunda objeción, parece en primer lugar que no es necesario ser prudente para actuar justa y bellamente, como alguien realiza una acción justa por azar o inclusive por error. Pero de él no decimos que es virtuoso, sino sólo que realizó una acción justa. Sin embargo, *para ser virtuoso, debe uno, lo que parece, practicar cada acto con cierta disposición, es decir, como resultado de una elección y por motivo de los actos mismos. Ahora bien, la virtud es ciertamente causa de la recta elección; pero en cuanto a las cosas que deben naturalmente hacerse en vista de la elección, esto ya no pertenece a la virtud, sino a otra facultad.*⁷⁵ Aquí introduce Aristóteles lo que parece ser otra facultad, que Tomás de Aquino dice que es el principio operativo que junto con la virtud moral hacen que alguien sea virtuoso: *Ya que se ha dicho que la virtud moral hace una recta elección en cuanto a la intención del fin, pero lo que es hecho naturalmente en razón de fin no pertenece a la virtud moral sino a alguna otra potencia, es decir, a otro principio operativo que descubra las vías conducentes a los fines. Y así, este principio es necesario para que el hombre sea virtuoso.*⁷⁶

⁷² EN, VI, 12, 1144a 1-3.

⁷³ Cfr. EN, VI, 12, 1144a 4-7.

⁷⁴ EN, VI, 12, 1144a 7-11.

⁷⁵ EN, VI, 12, 1144a 19-23.

⁷⁶ In. Eth., X, 1271.

El texto aristotélico dice: *Existe cierta facultad que se designa como habilidad (δεινότητα),⁷⁷ y cuya condición es la de poder llevar a la práctica todos los medios conducentes al fin establecido, y de este modo alcanzarlo. Si fuere bueno el fin, laudable será la habilidad: si malo, será bellaquería: y así, tanto de los prudentes como de los mañosos decimos que son hábiles. Ahora bien, la prudencia no es esta facultad, pero no se da sin esta facultad.*⁷⁸

Esta habilidad se caracteriza por ser neutra, puede ser con una intención buena o con una mala. Si la intención es mala, dice Tomás de Aquino, tenemos la astucia, *que juega en el mal como la prudencia en el bien.*⁷⁹ Y podemos decir que si la intención es buena, tenemos la prudencia. Pero ¿por qué tanto Aristóteles como Tomás de Aquino afirman que la habilidad y la prudencia no son lo mismo? La razón es porque la prudencia añade algo a la habilidad,⁸⁰ que solamente considerada no podría decirse prudencia. La prudencia necesita de la virtud moral que dispone siempre al bien. *Mas el bien supremo no aparece bueno sino al hombre bueno, pues la maldad trastorna el juicio y hace incurrir en error en lo tocante a los principios de la acción. Claro está, por ende, que es cosa imposible ser uno prudente sin ser bueno.*⁸¹

La deliberación de la prudencia se realiza en relación al fin óptimo que constituye la premisa mayor del silogismo práctico. Para tener esta premisa mayor es necesaria la virtud moral, que hace recta la intención del fin. Esto responde a nuestra pregunta sobre de dónde provienen los principios rectores de la prudencia. Cuando se hace referencia a la virtud moral se hace referencia a la parte del alma que no es deliberativa y sobre los principios no se dialoga. Nadie negaría que “hacer el bien al prójimo” no es un principio. Pero su aplicación es complicada y muchas veces no concuerda con los principios.

Lo cierto es que se ha afirmado que hay que ser bueno para ser prudente. Pero parece que no se puede ser bueno si no se es prudente, porque sólo el prudente elige lo

⁷⁷ *In. Eth., X, 1272: Pues existe cierta potencia, es decir, cierto principio operativo al cual llaman dinótica, como cierta ingeniosidad o habilidad.*

⁷⁸ *EN, VI, 12, 11441 24-29.*

⁷⁹ *In. Eth., X, 1272/903.*

⁸⁰ *In. Eth., X, 1273/904.*

⁸¹ *EN, VI, 12, 1144a 34 ss.*

bueno o el ser bueno. El conocimiento del fin de la prudencia no es científico sino que proviene de la virtud, el buen carácter y la buena educación. El problema se resuelve aludiendo a la división hecha por Aristóteles entre virtud natural y virtud adquirida. La primera es presupuesto de la prudencia y la segunda es producida por la prudencia. En este sentido se dice que para ser bueno es necesario ser prudente.

Esta es la razón por la cual afirman algunos que todas las virtudes son especies de la prudencia; y así Sócrates en parte indagaba con acierto y en parte erraba. En pensar que todas las virtudes son partes de la prudencia, erraba; pero al decir que no se dan sin prudencia, estaba en lo justo. Y la prueba está en que aun hoy día todos cuantos definen la virtud, al decir que es un hábito y cuál es su objeto, añaden que es un hábito conforme a la recta razón; ahora bien, la recta razón es la que se conforma a la prudencia. Todos, pues, parecen adivinar de algún modo que la virtud es un hábito de esta naturaleza, a saber, regulado por la prudencia.⁸²

⁸² EN, VI, 13, 1144b 18-22.

IV. LA VIRTUD COMO NATURALEZA¹

Aristóteles habla de una naturaleza primera y una naturaleza segunda. Si el cimiento del resto de las virtudes se encuentra en la prudencia y ésta tiene una carga natural determinante, entonces, el sistema ético aristotélico quedará enmarcado por una especie de relativismo natural, que implica un determinismo natural. Veamos ahora a qué se refiere Aristóteles con virtud por naturaleza, pues de ello dependerá nuestra diversa concepción de la naturaleza primera, que parece ser diversa en cada uno de los hombres. Si bien el fin último, motor de la ética, es el mismo para todo hombre, no todos están igualmente capacitados para percibirlo y para alcanzarlo.

4. 1. La virtud natural

El tratamiento que hace Aristóteles de la virtud natural es muy importante para la ética porque determina el modo de actuar de los individuos. Si existe algo así como una virtud natural, que es innata y diferente en cada individuo, entonces la actuación no depende absolutamente del sujeto sino que recae en buena medida en su carga genética.

El texto aristotélico dice: *Es opinión común la de que cada tipo de carácter está de algún modo en nosotros por naturaleza; y así somos justos y temperantes y valientes y tenemos las demás disposiciones directamente por nacimiento. Mas con ello, procuramos otra cosa, que es el bien propiamente tal, y que aquellas virtudes congénitas vengan a pertenecernos de otra manera. Porque en los niños y en las bestias se encuentran también los hábitos naturales; pero sin inteligencia son manifiestamente dañinos. En todo caso, puede observarse que así como a un hombre de poderosa constitución, que se mueve sin ver, le acontece resbalar pesadamente por no tener vista, otro tanto pasa en la esfera moral. Mas si un hombre de buen natural alcanzare inteligencia, habrá diferencia en su acción; y el hábito, permaneciendo semejante, será*

¹ Al escribir este capítulo hemos recurrido nuevamente a BERTI, E.: op. cit., quien recurre a la virtud natural para romper el círculo vicioso de la prudencia. Y también a MARÍN, H.: op. cit., quien tiene varios capítulos sobre la naturaleza.

*entonces virtud propiamente tal. Por tanto, así como para la facultad de opinar hay dos formas que la determinan: la habilidad y la prudencia, así también en la parte moral hay dos formas: una, la virtud natural, otra, la virtud propiamente dicha, y esta última no se alcanza sin prudencia.*²

De este texto podemos sacar tres consecuencias importantes:

1) Tenemos determinado el carácter por naturaleza. Esto es, somos justos o temperantes por naturaleza y de la misma manera nuestra condición natural está determinada genéticamente.

2) Si bien nuestro carácter es condicionante de nuestra actuación, no es determinante, pues tenemos que encauzar esta naturaleza a lo que Aristóteles llama el bien propiamente. La única manera de lograr esta subordinación, que no es eliminación, es por medio de la inteligencia. Los hábitos naturales sin inteligencia pueden impedirnos alcanzar el bien, en este sentido son dañinos. Este es el caso de los niños y los brutos, que claramente tienen hábitos naturales, pero que no están dirigidos por la inteligencia.

3) Tenemos entonces dos clases de virtud: la virtud natural y la adquirida. Ambas son condicionantes para la vida moral.

La noción de naturaleza juega un papel muy importante en la ética de Aristóteles. Existe una disposición natural que facilita la adquisición de un hábito. Hay hombres "más sabios" que otros porque, además del esfuerzo personal de cada sujeto por adquirir un determinado hábito, la naturaleza individual de algunos está mejor dispuesta para adquirir la sabiduría del mismo modo como hay hombres que por naturaleza tienen mejor disposición para el canto. La φύσις aristotélica es tendencial, por lo tanto, la naturaleza singular de cada hombre está conformada para facilitar la adquisición de unos determinados hábitos. Lo cual no implica que Aristóteles niegue radicalmente a algunos hombres las capacidades naturales para adquirir determinados hábitos.

La conocida tesis de la esclavitud natural apoya esta interpretación. Para Aristóteles todos los hombres tienen λογος, pero también es cierto —para Aristóteles— que algunos hombres no tienen disposiciones naturales para usar plenamente el λογος, de igual manera a como aunque todo hombre tiene músculos, no todo hombre está

² EN, VI, 13, 1144b 5-17.

igualmente dotado para ser cargador. Por ello, hay hombres más hábiles para dar consejo.³

La adquisición de los principios en el terreno del obrar depende, como hemos visto, de diversos factores como la educación, la madurez, la opinión, entre otros. Pero en último término recaen sobre la naturaleza. Podemos hablar así de un "innatismo" en Aristóteles: aunque la "tabula rasa" está en blanco, existe una estructura individual de la "tabula" que determina parcialmente los caracteres que pueden ser impresos en ella. Es decir, aunque todos los hombres tengan una naturaleza humana, la posesión de tal naturaleza "general" no lleva a adquirir necesariamente y en el mismo grado todos los hábitos del *agere*.

Asimismo, nuestro modo de captar las cosas depende en buena medida de esa naturaleza o carácter. No capta igual el niño que el adulto, y entre los adultos hay unos con cierta disposición y otros que no la tienen. *Lo que pasa tal vez es que el término "temible", al igual que "placentero" y "bueno", predícase en doble sentido. Hay cosas, en efecto, que revisten dichas cualidades en sentido absoluto, mientras que otras son placenteras y buenas para alguno, pero no en sentido absoluto, sino que por el contrario son malas y desagradables, como lo son las cosas útiles a los malvados, y las cosas placenteras a los niños. Pues de manera semejante de las cosas temibles unas lo son en absoluto, y otras sólo para alguno. Las cosas que el cobarde teme en su condición de cobarde no son temibles para nadie, o a lo más muy poco, mientras que lo que es temible para la mayoría, por serlo para la naturaleza humana, a esto llamámoslo temible en absoluto. El valiente, por su parte, se comporta sin miedo frente a estas cosas y lleva sobre sí las cosas temibles y que para él mismo son y no son temibles; temibles en cuanto hombre, pero en cuanto valiente no son temibles para nada, o a lo más levemente, y sin embargo trátase de cosas realmente temibles por serlo para la mayoría.*⁴ De este texto es importante rescatar la distinción que Aristóteles hace entre cosas absolutas y cosas relativas. Las cosas absolutas son aquellas que son igual para todos los hombres, pues su captación depende de la naturaleza humana común. Así, tenemos cosas que son temibles para la mayoría por serlo para la naturaleza humana y a

³ Cfr. ZAGAL, H.: "Nous y phronesis ...", ed. cit., p. 121.

⁴ *EE*, III, I, 1228b 18-30.

esto lo llamamos temible en absoluto. Pero hay cosas que no son temibles en absoluto, sino sólo para uno y, contrario a esto, hay ciertas personas que no temen a lo que es temible por naturaleza o absoluto. Si bien las afecciones del sujeto están determinadas por una naturaleza humana, y esto debe esperarse de la mayoría, lo cierto es que cada uno tendrá un modo diferente de recibirlas debido a que se encuentra determinado de un modo diferente. Esto es claro en el caso de los enfermos, que al tener una malformación de la naturaleza humana captan las cosas de diversa manera. Sin embargo, Aristóteles pone junto a los enfermos a los débiles y a los cobardes: *Los enfermos, los débiles y los cobardes, por el contrario, son afectados por las afecciones a todos comunes, pero de manera más rápida y más intensamente que la mayoría de los hombres... y por otra parte no son afectados o a lo más ligeramente afectados por cosas que afectan a los más.*⁵ Aquí no sólo se maneja una diferencia de modo en la afección, sino también una diferencia de grado: más intensa y más rápida. El captar una cosa de modo más intenso y más rápido, evidentemente genera una acción diferente a la de aquel que lo capta con menor intensidad y en mayor tiempo.

Nos encontramos a una determinación natural que es considerable en el terreno de la acción. No se trata simplemente de una disposición superable o anulable, sino la determinación del carácter, que es condicionante para la acción humana. Por naturaleza unos son ambiciosos o amadores, o puede uno ser intemperante por naturaleza. *Por naturaleza nacen unos amadores y otros ambiciosos. Amador es el que se goza más en amar que en ser amado, mientras que el otro goza más en ser amado.*⁶ Otro texto es: *Con arreglo a otro sentido del término, sin embargo, por intemperantes entendemos las personas difíciles de curar o incurables en absoluto por un castigo cualquiera.*⁷ Por lo tanto, no será justo exigir lo mismo al amador por naturaleza que al que también por naturaleza es ambicioso. Como tampoco sería justo exigir lo mismo al intemperante que no puede ser corregido por castigo alguno, que al que sólo necesita una corrección.

Con este mismo sentido, Aristóteles divide las características de las personas de una manera relativa. Los bárbaros lo son por naturaleza y a ellos hay que pedirles según

⁵ EE, III, 1, 1228b 35 ss.

⁶ EE, VII, 4, 1239a 27-28.

⁷ EE, III, 1, 1230b 6-9.

su disposición. En el texto, Aristóteles afirma que en general todos los bárbaros actúan por un arrebató pasional y no guiados por la inteligencia, que es como se consigue el bien del hombre. *Por lo cual no es uno valiente cuando afronta las cosas temibles por ignorancia, como cuando alguno, llevado de la locura, soporta el rayo, ni cuando, conociendo la magnitud del peligro, le hace frente con fogosidad, como los celtas que empuñan las armas para marchar al encuentro de las olas, y en general la bravura de los bárbaros va acompañada de arrebató pasional.*⁸ La naturaleza de los bárbaros los sitúa al nivel del ignorante y del loco, pero no por una deficiencia, sino porque nos encontramos ante sujetos dispuestos de una manera determinada. Podemos hablar aquí de una especie de etnocentrismo en Aristóteles, pero un etnocentrismo naturalista.

Lugar aparte —por su extensión— merece el tema de la ἀκρασία como naturaleza. Aristóteles llega a afirmar incluso que la ἀκρασία se debe a una malformación corporal. La debilidad de la voluntad del acrático es debida a su naturaleza particular. Ciertamente, el acrático conoce los principios éticos, pero no puede ejercer la prudencia virtuosa, pues sucumbe naturalmente a sus pasiones. Para este tema sería muy interesante un análisis del libro VIII de la *Ética nicomaquea*.

Dentro de esta naturaleza se encuentran las pasiones que, como hemos visto, tienen una capacidad de arrastre en el sujeto fortísima: *Todos estos estados intermedios, por encomiables que sean, no son virtudes ni sus contrarios vicios, en razón de producirse sin elección deliberada. Entran todos en la clasificación de las pasiones, siendo cada uno de ellos una pasión, y como son algo natural entran en el grupo de las virtudes naturales, según la clasificación que después daremos de las virtudes, las que existen por naturaleza y las que van acompañadas de pensamiento.*⁹

Que hay afortunados, así lo vemos, y que muchos, siendo necios, tienen éxito en cosas en que la suerte es lo principal, y algunos incluso en cosas en que entra el arte, si bien con un amplio margen de suerte, como la estrategia y la navegación. ¿Son, pues, estos hombres afortunados por ciertos hábitos, o han llegado a ser capaces de grandes aciertos no por ninguna cualidad en ellos incita? De hecho, la gente cree lo último, o sea que hay quienes son tales por naturaleza; que la naturaleza los hace de cierta

⁸ EE, III, 1, 1229b 26-30.

⁹ EE, III, 7, 1234a 24-28.

cualidad y que desde su nacimiento son diferentes, no de otro modo que unos hombres tienen ojos azules y otros negros por el hecho de que cada uno debe tener tal cualidad por ser como es, y es así como hay hombres con buena o con mala fortuna. Cosa clara es, en efecto, que no tienen éxito por su sabiduría, porque la sabiduría no es irracional, antes puede dar razón de por qué obra de esta manera, mientras que ellos no podrían decir por qué aciertan (porque esto sería obra del arte) y es evidente además que ellos tienen éxito a pesar de ser necios, aunque no lo sean con respecto a las demás cosas, lo que no tendría nada de extraño. Hipócrates, por ejemplo, era un experto en geometría, pero, a lo que se creía, era estúpido y necio en lo tocante a lo demás, y una vez en un viaje perdió por su simpleza una gran cantidad de dinero a manos de los exactores de Bizancio, a lo que se cuenta, porque esta clase de gentes son necios aun en los asuntos en que tienen éxito. Así en la navegación no son los más hábiles los que son afortunados (como en el juego de dados en que uno no acierta en nada mientras que el otro hace una buena jugada) sino que cada uno es afortunado según que lo ha determinado la naturaleza.¹⁰ En este pasaje, Aristóteles afirma que la suerte está en ciertos hombres por la naturaleza, que los ha dotado de "cierta cualidad" desde su nacimiento. La fortuna de estos hombres les es dada del mismo modo como nacemos con ojos azules o negros. Nada más genético que tener los ojos azules o negros y Aristóteles lo equipara a la cualidad de los hombres para ser afortunados o desafortunados, simplemente por el hecho de ser como son de fábrica.

Si, por tanto, hay hombres naturalmente bien dotados (de la misma manera que los que son aptos para cantar, y aunque no hayan aprendido a cantar, están para ello naturalmente bien dotados) sin ayuda de la razón lánzanse impulsivamente en la dirección dada por su propia naturaleza y desean lo que se debe y en el tiempo y modo en que es debido, estos hombres tendrán éxito aunque de hecho sean necios e irracionales, de las misma manera que los otros cantarán bien aunque sean incapaces de enseñar a cantar.¹¹ Las virtudes de los hombres, es decir, desear lo que se debe y a tiempo en el modo debido (lo que llamaría una acción prudente), puede ser realizada por estar naturalmente bien dotados. Pero si los hay bien dotados, también los habrá mal

¹⁰ *EE*, VIII, 2, 1247a 3-23.

¹¹ *EE*, VIII, 2, 1247b 22-27.

dotados. Y, parece claro, que la felicidad dependerá en buena medida en esta cualidad natural. La vida humanamente lograda depende de nuestra naturaleza. Aristóteles no quiere decir que la naturaleza determine necesariamente nuestra vida, pero ciertamente la lleva por un camino o por otro.

Esta determinación natural es lo que permite a Aristóteles justificar la esclavitud como ya hemos dicho antes. *Así también los bienes que se poseen son un instrumento para la vida, la propiedad en general una multitud de instrumentos, el esclavo una posesión animada y todo ello subordinado algo así como un instrumento previo a los otros instrumentos (...) De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte: la parte no sólo es parte de otra cosa, sino que pertenece totalmente a ésta, y lo mismo la posesión. Por eso el amo no es del esclavo otra cosa que amo, pero no le pertenece, mientras que el esclavo no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece por completo. De aquí se deduce claramente cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo: el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ése es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo e independiente.*¹² ¿Qué es lo que permite a Aristóteles afirmar que ciertos hombres son posesiones de otros? La respuesta es que la naturaleza de algunos hombres está hecha para ser un instrumento. Aristóteles, recurriendo a la naturaleza, niega a algunos individuos lo más propiamente humano, es decir, la libertad. ¿Qué clase de naturaleza será esta que determina a un hombre desde su nacimiento a ser poseído por otro?

Hemos de considerar ahora si existen o no hombres que por naturaleza tengan esa índole, si para algunos es mejor y justo ser esclavo o, por el contrario, toda esclavitud es contra naturaleza (...). Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (...) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de imperio, lo mismo que para el cuerpo y el animal. Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón (λογος) en medida suficiente para reconocerla, pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la

¹² *Pol.*, I, 4, 1253b 33 - 1254a 15.

razón, sino que obedecen a sus instintos.¹³ El esclavo es aquel hombre que aunque tiene λογος no lo poseen plenamente, o lo posee sólo en grado suficiente para obedecer racionalmente. Por naturaleza estos hombres tienen que ser dominados por otros que les participan su λογος. Lo cierto es que Aristóteles afirma que ciertos hombres por naturaleza carecen de lo que les hace realmente hombres, a saber, su razón. No sólo se puede nacer más o menos dispuesto a la virtud, o más o menos pasional, sino que la naturaleza de cada uno permite que existan unos hombres que son casi-hombres y se distinguen muy poco de los animales. Esta es la fuerza de la naturaleza primera en el hombre.

El hombre que nace libre tiene la responsabilidad de dominar al esclavo, pues con ello lo hace partícipe del λογος del que carece. Aristóteles es consciente de la dificultad de determinar quién es esclavo por naturaleza y quien no, pero una vez determinado esto es claro que el libre debe dominar y el esclavo someterse al amo. *Es evidente, pues, que hay cierto motivo para la controversia y que hay esclavos y libres que no lo son por naturaleza, y también que en algunos hombres su condición de esclavos o libres está bien definida. y entonces es conveniente para el uno ser esclavo y para el otro dominar, y es justo que uno deba ser regido y otro regir según su disposición natural, y por tanto, también dominar.*¹⁴ Según la disposición natural uno deberá ser regido y el otro deberá regir y esto no sólo es así, sino que así es justo. Aristóteles no se refiere exclusivamente al cuerpo (el cuerpo del esclavo es fuerte para los trabajos serviles y el de los libres es erguido e inútil para tales menesteres), sino que hace referencia a la carencia de logos de aquellos que por su condición son esclavos. El cuerpo no determina si uno es esclavo o no, sino su carencia de razón, pues puede ocurrir que algunos esclavos tengan cuerpos de libres, y otras almas. *Pues es claro que bastaría que su cuerpo fuera tan distinto del de los demás hombres como lo son las imágenes de los dioses, para que todos afirmaran que estos hombres merecían ser esclavos. Y si esto es verdad tratándose del cuerpo, con mucha más justicia deberá establecerse tratándose del alma. Pero la belleza del alma no es tan fácil de ver como la del cuerpo. Es pues*

¹³ Pol., I, I, 1254a 20 - 1254b 25.

¹⁴ Pol., I, I, 1255b 4-7.

*manifiesto que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para estos últimos la esclavitud es a la vez conveniente y justa.*¹⁵

4. 2. La virtud adquirida¹⁶

Cuando Aristóteles intenta definir la virtud y el vicio, dice que su género es el de la *εχτις*. Esta palabra suele traducirse al latín como *habitus* y, por lo tanto, llega al castellano como hábito. Sin embargo, esta palabra implica hoy en día más la idea de costumbre que el sentido propio en el que la maneja Aristóteles. La costumbre es algo mucho más limitado que la *εχτις*, significa llevar a cabo una acción bien definida. Uno puede tener el hábito de dejar la mesa de trabajo limpia una vez que se ha terminado, o el de utilizar la palabra “entonces” cuando se contesta a una pregunta, o de fumar un cigarro. Por ser limitados, el hábito y la costumbre, suelen tener un alcance demasiado pobre o trivial en la vida diaria. Es decir, suele carecer de importancia para la vida, no queda clara su orientación hacia el fin de la vida.

Los *εχτις*, si son el género donde caen la virtud y el vicio, no son hábitos o costumbres. Las virtudes y los vicios no se denominan por una operación, sino que, aquí radica su importancia, llevan a muchas operaciones y acciones diversas. Su alcance no es limitado y se orientan al fin de la vida o hacia su contrario. La virtud posibilita que sea mayor la probabilidad de actuar bien. En este sentido, se puede decir que la virtud facilita el actuar bien, que de hecho no es fácil, porque al facilitararlo aumenta la probabilidad de que se realice.

La virtud es la disposición estable o hábito que orienta la acción humana hacia su fin propio. Sin embargo, todas las virtudes dependerán de la prudencia. Por lo tanto, todo lo dicho sobre la prudencia en el sentido de su adquisición se dirá de manera indirecta del resto de las virtudes adquiridas. Si la prudencia tiene una carga natural, distinta en cada individuo, esta carga determinará la adquisición del resto de las virtudes.

¹⁵ *Pol.*, I, 1, 1254b 33- 1255a 3.

¹⁶ Esta idea es de Christopher Martin, *Comentario a la Ética nicomaquea*, promanuscrito, Glasgow, 1994.

CONCLUSIONES

Hemos distinguido tres aspectos de la ética: a) la ética como ciencia constructa; b) la ética como discurso persuasivo, y c) la ética como el ser ético. Estos tres aspectos se entrelazan a lo largo de toda la ética aristotélica y es imposible separarlos absolutamente. Para Aristóteles la ética en sentido pleno —la política— debe incluir los tres.

Esta complejidad de la ética explica la flexibilidad de su argumentación. La argumentación ética es dialéctica y retórica. La ética no es ciencia en el sentido fuerte en que Aristóteles utiliza esta palabra: el conocimiento de lo universal y eterno, de lo que no puede ser de otra manera. Pero la ética versa sobre lo particular; las acciones concretas constituyen la materia del conocimiento ético. La lógica científica no admite que su objeto pueda ser de otra manera; al contrario, exige que sea siempre y del mismo modo. Sin embargo, ciencia en Aristóteles no es una noción unívoca. Por ello, se puede clasificar a las ciencias en especulativas y prácticas. El fin de las ciencias teóricas es la verdad; el fin de las ciencias prácticas es la obra. Estas últimas no pueden compartir la argumentación científica, pues la obra es particular y contingente, así sean las acciones humanas en sí mismas (la prudencia), o la obra separada de la operación (el arte). No obstante, son ciencias en cuanto buscan el por qué, es decir, en cuanto buscan una explicación causal (hasta donde les es posible). En consecuencia, la noción de ciencia en Aristóteles no puede reducirse al silogismo apodíctico, cuyo objeto es necesario. De ser así, la ética no podría ser considerada ciencia en ningún sentido.

La ciencia demostrativa tiene una característica importante que la ética no comparte, a saber, que puede ser enseñada “fácilmente”. La ética queda, en este sentido, fuera de la enseñanza. Quien enseña transmite una serie de conocimientos sin ningún añadido. La metafísica y las matemáticas no son ciencias culturales y, cuando uno las entiende, generan certeza por sí mismas. Como dice el refrán: “Dos y dos son cuatro, aquí y en China”. A la ética, en cambio, es importante añadirle algo siempre: la persuasión. La retórica es una técnica argumentativa fundamental en la ética, pues la retórica es eminentemente persuasiva. Al fin y al cabo, el fin de la ética aristotélica es hacer buenos a los hombres, no una especulación pura. Y lo persuasivo es la opinión común (δοξα), a partir de la cual se construye tanto el silogismo dialéctico como el

retórico. Dentro de las opiniones encontramos una jerarquización. El criterio para elegir unas opiniones sobre otras es que sean racionales. Así, la opinión de la masa enardecida no debe ser tomada en cuenta, pues es exclusivamente fruto de sus pasiones y no de su inteligencia. La dialéctica, o mejor, el diálogo dialéctico juega un papel muy importante en la ética como conocimiento causal. La manera de llegar a los principios en ética es a través de la dialéctica. El ejercicio dialéctico descubre el *το διότι* del *εθος*. La dialéctica dota a la ética de un aparato “demostrativo”. La dialéctica apuntala al estatuto racional-explicativo de la ética.

La retórica tiene como fin práctico la organización humana y cobra su sentido dentro de la vida política de la *πολις* griega. Aristóteles divide la retórica en deliberativa, que está dirigida a quienes tienen que decidir el curso de una acción dentro de la ciudad; la retórica judicial está encaminada a determinar culpabilidad o inocencia dentro de los tribunales, y la retórica demostrativa alaba la virtud y censura el vicio. La retórica es la práctica de la argumentación pública, y está siempre íntimamente relacionada con la política y la ética: qué es la virtud o qué es bueno para el bien de los ciudadanos. La retórica tiene en el contexto aristotélico la función de establecer la culpabilidad en los tribunales, de alabar la virtud y decidir sobre lo que es bueno para la ciudad.

Por lo tanto, podemos concluir que la dialéctica y la retórica juegan un papel fundamental en la argumentación práctica, papel que no tiene la argumentación apodíctica. La argumentación ética es de lo opinable en el sentido de que la aplicación universal a los casos particulares nunca tiene un carácter científico. Recordemos nuevamente que el fin de la ética aristotélica no es saber exclusivamente qué es la bondad, sino participar de ella a los hombres. Por lo tanto, la argumentación ética utilizará como propios, instrumentos argumentativos que en la ciencia demostrativa juegan un papel secundario: la *ενδοξα*, la aporía, el análisis del lenguaje, la experiencia y la educación (los poetas).

El primero de estos instrumentos son los *ενδοξα*, a los que recurre en la ética tanto como punto de partida o como argumento de autoridad. Si bien, encontramos el recurso a la opinión en todo el *corpus* aristotélico, la fuerza argumentativa que tiene en la ética es diferente a la utilizada, por ejemplo, en la metafísica. La opinión en la ética es un argumento válido por sí mismo, pues la sabiduría práctica —sabiduría política—

requiere consenso (recordemos la relación entre retórica y política), mismo que es encontrado en la opinión. La aporía es el segundo de estos instrumentos. Al igual que la opinión, la aporías éticas son mucho más honesta que las aporías que nos encontramos en la metafísica. Las primeras son realmente preguntas sin respuesta, callejones sin salida, mientras que las aporías metafísicas son preguntas ya resueltas que sólo marcan el camino demostrativo que ha de seguir Aristóteles.

El tercer instrumento argumentativo es el lenguaje, que tiene en la ética una doble fuerza argumentativa. Primero, en cuanto el lenguaje en una teoría del conocimiento realista es reflejo de la realidad. Por lo tanto, uno de los modos que tenemos de acercarnos a la realidad es a través del análisis del lenguaje. Segundo, el lenguaje es un producto social, es decir, el lenguaje tiene como fin participar mi conocimiento con los otros. Como instrumento social, el lenguaje se convierte en depositario de la opinión de los pueblos y en esto radica su segunda fuerza argumentativa en la ética. El cuarto, es la experiencia. La ética, al igual que el arte, es un saber práctico y por ello es necesario que recurran a la experiencia como criterio metodológico. Si yo quiero pintar mi casa, contrato a un obrero que tenga “la experiencia” de haber pintado quince casas, en lugar de contratar a aquel se va a estrenar con mis paredes. De la misma manera, confío más en un cirujano “con experiencia”, que al recién salido de la escuela de medicina. La ética —dice Aristóteles— no es un saber de jóvenes por dos razones: primero, porque se dejan llevar más por sus pasiones que por la razón; y segundo, porque no tienen “experiencia vital”. Si estoy por tomar una decisión importante, lo más sensato es recurrir al hombre experimentado para que me dé un buen consejo.

Asimismo, la ética es un conocimiento de principios. Si bien, retórica y ética tienen mucho en común, existen también importantes diferencias. La retórica estudia la naturaleza humana para moverla a lo justo, pero no se ocupa de dar una explicación causal de lo justo. La ciencia no sólo mueve a lo justo, sino que tiene la intención de dar una explicación racional y causal de la acción humana. Es cierto que en este intento la ciencia ética, por las características de su objeto, se ve con serias dificultades, pero trata de resolverlas hasta donde es posible. Recordemos la advertencia de Aristóteles: no hay que pedir más exactitud de la que cada objeto permite, requerirla es insensatez. No

corresponde a la ética dar una explicación científica de la finalidad última de la naturaleza humana, pero sí de explicar la *praxis* humana.

Por último, está la educación. Con "educación" nos estamos refiriendo al ideal formativo griego: conocimiento y disciplina. La educación griega está dirigida tanto a la inteligencia como a la voluntad, por eso Aristóteles dice que quienes no están bien educados intentarían pedir más razones de las posibles, en pocas palabras, serán unos necios. No se puede hablar de ética si no se es bueno. Por ello, los jóvenes no son los mejores receptáculos de la tradición moral. El ideal educativo griego estaba encarnado en los héroes cantados por los poetas. Aristóteles, consciente de este hecho, recurre constantemente a los poetas como argumento de autoridad en la ética. El poeta tiene la función de hacer buenos a los hombres e incluye en su enseñanza la religión. En este sentido, son mejores educadores los poetas que los filósofos, pues los primeros son mucho más persuasivos. La poesía es el depósito de la tradición (de la opinión que ha prevalecido) y de los tipos morales de comportamiento, encarnados en los héroes y en los dioses griegos. Por lo tanto, la poesía es un recurso esencial para la educación ética.

La gran conclusión que se deriva de los instrumentos argumentativos de la ética es que la persuasión es su primer criterio. Necesito persuadir a mi interlocutor de que sea bueno. El discurso ético aristotélico está determinado siempre por el tema de la persuasión. La noción de persuasión es poco estudiada por Aristóteles y encontramos sus principales características en la Retórica. La persuasión, dice Aristóteles, depende de tres factores: a) el orador, b) el auditorio y c) las condiciones externas.

El orador es el sujeto que persuade a otro, por lo tanto el orador debe saber qué es lo que genera persuasión en el otro. Aristóteles dice que la persuasión se genera por: 1) *επαγωγή*, 2) razonamiento, 3) percepción (los "hechos", la experiencia o la vida), 4) opinión, 5) refutar al contrario y 6) medios extrarretóricos (tortura, testigos o documentos). El orador ha de saber usar todos estos medios para persuadir al otro. Asimismo, es de gran importancia las cualidades del orador mismo, es decir, si el orador es un buen hombre o es conocido por su vida disipada, o si el orador es mi amigo o no, hasta su presentación física.

Por parte del discurso, Aristóteles afirma que el orador ha de disponer a los oyentes a que sean más receptivos de lo que está diciendo. En este punto, el orador debe conocer las pasiones de la naturaleza humana, para poder moverlas según su

conveniencia. Aristóteles se da cuenta de que el hombre se deja fácilmente llevar por sus pasiones (hecho que tienen dominado ya los medios de comunicación masiva) y que, aunque no es lo principal, no se debe desatender.

Por último y el más importante, mostrar la verdad del discurso o lo que parece verdad. Esto es lo que hace Aristóteles en la ética, al discurso le da apariencia de verdad. Apariencia no porque no sea verdad, sino porque debe aparecer como verdadero al otro. Debo atender a que el otro lo vea como verdad, no basta que yo lo entienda sin más. El discurso ético —que debe ser retórico— es relativo en cuanto tiene esta preocupación, es decir, debe atender no sólo al discurso en cuanto tal, como lo hace la ciencia, sino a que el discurso aparezca como persuasivo al otro. A esto hemos llamado argumentación en la ética aristotélica.

En el ámbito de la acción, la prudencia es la virtud que rige al resto de las virtudes. Sólo mediante la prudencia podemos determinar el justo medio en cada una de las virtudes morales. La prudencia es, en este sentido, la virtud arquitectónica de la acción. Estudiar esta virtud es estudiar el fundamento de la *praxis* humana.

Aristóteles sitúa a la prudencia entre las virtudes intelectuales. Sin embargo, la prudencia se caracteriza por poder armonizar la regla general ética con las situaciones concretas. La prudencia elabora su juicio sobre las cosas que pueden ser de diversa manera, a diferencia de la sabiduría, la ciencia y el *νοῦς*, cuyo objeto es necesario. Al igual que la prudencia, el arte versa sobre las cosas contingentes, pero se diferencia de la prudencia en que la acción del arte no es el fin, sino que el fin es la obra. En la prudencia, en cambio, la acción es el fin mismo.

La prudencia es el hábito práctico que, acompañado de razón, decide sobre lo bueno y malo para el hombre. La prudencia debe estar acompañada de razón pues sólo a la luz de los principios del obrar puede decidir lo bueno aquí y ahora. La templanza es salvaguarda la prudencia, porque el intemperante no puede captar los principios. El vicio es corruptor del principio y sin principios no es posible el juicio práctico verdadero. Parece que es el *νοῦς* el que proporciona a la prudencia sus principios. *Νοῦς* y prudencia son de los extremos, el *νοῦς* de los primeros principios y la prudencia de las acciones particulares.

La prudencia no es la sabiduría *simpliciter*, pues el sabio es conocedor de las cosas más ilustres y divinas, pero la prudencia versa sobre las cosas humanas. Sobre las

cosas humanas hay deliberación, pues no son necesarias. El prudente es el que delibera bien sobre las cosas humanas. Sólo se delibera bien respecto del fin, es decir, el juicio de la prudencia se ajusta al cálculos de la razón. La prudencia es general en cuanto conoce la norma, pero es de lo particular en cuanto se ajusta a la situación particular.

La prudencia y la política son el mismo hábito, la prudencia referida a un hombre concreto y la política referida a muchos hombres. La prudencia política se divide en dos: la prudencia legisladora, que determina las leyes generales, y la prudencia política, que aplica la regla a los casos particulares. Aristóteles no hace una distinción igual respecto de la prudencia de cada hombre. ¿Por qué no hay dos prudencias —legisladora y concreta— en cada hombre? Ciertamente, la prudencia es una virtud política, es decir, se aprende como resultado de la educación social (familiar y política). Además de la educación, la buena cuna condiciona la adquisición de la prudencia. Nacemos con mayor o menor inclinación a adquirir la prudencia, como nacemos con mayor o menor habilidad para la música o el dibujo.

En la prudencia concurren una serie de “habilidades”. Más que una distinción facultativa, la división aristotélica es un recurso didáctico. Podemos hablar así de partes potenciales de la prudencia:

a) El νοῦς en cuanto proporciona a la prudencia los principios rectores de la ética.

b) La εὐβολία, que es la rectitud de la deliberación que permite alcanzar el bien. La εὐβολία, además de garantizar la recta deliberación, se realiza en un corto tiempo (cualidad indispensable del prudente). La rectitud que garantiza la εὐβολία se refiere al fin, al modo y al tiempo. En el prudente el fin es correcto, el modo deliberar es adecuado y se realiza en corto tiempo. De esta manera, la εὐβολία garantiza el juicio prudencial.

c) La συνέσις es la tercera parte potencial de la prudencia. La συνέσις y la prudencia tienen el mismo objeto, pero la segunda siempre es imperativa, es decir, implica la acción. La συνέσις es más intelectual y la prudencia exige un acto de la voluntad. Recordemos que Aristóteles no está hablando de actos separados, sino de lo que concurre en el acto de la prudencia.

d) La γῶμη es la consideración sobre lo justo. El prudente ha de juzgar en cada caso según lo que cada uno merece y para ello requiere la igualdad de ánimo (equidad).

El hombre prudente conoce los principios de la acción humana; tiene una recta deliberación con respecto al fin, al modo y al tiempo; sabe apreciar lo conveniente en cada caso, e impera sobre lo justo en cada acción.

La prudencia, al igual que la sabiduría, perfecciona directamente la parte racional del alma. Ahora bien, no hay acción virtuosa sin la prudencia, que establece los medios conducentes al fin. Existe una habilidad, que encaminada al mal se llama astucia y encaminada al bien prudencia. Una vez encaminado al bien, la prudencia sustenta el resto de las virtudes. Esta habilidad está en cada sujeto en mayor o menor grado. Encontramos aquí la virtud natural. En la esfera moral hay hombres de buen natural y, por lo tanto, hombres de mal natural, o por lo menos, de no tan buen natural. La virtud natural condiciona la virtud adquirida. La habilidad es el buen o mal natural de cada hombre, mientras que la prudencia es la habilidad formada o virtud adquirida. Por ello, Aristóteles afirma que hay hombres dotados por nacimiento de cierta cualidad que los hace afortunados. El carácter está formado por naturaleza y condiciona nuestra acción, aunque no la determina. Un "buen natural" puede echarse a perder y un "mal natural" puede superarse. Sin embargo, la virtud natural es siempre condicionante de la acción humana.

La φύσις está mejor o peor dispuesta en cada hombre. Estamos hablando de una naturaleza tendencial: cada hombre tiene una disposición diferente para adquirir determinados hábitos. En esta concepción encaja perfectamente la tesis de la esclavitud natural de Aristóteles. Podemos hablar de un "innatismo" en Aristóteles. Aunque la "tábula" sea rasa, posee una estructura individual que determina parcialmente lo que puede ser impreso en ella.

Nuestros hábitos y nuestras afecciones dependen de la naturaleza individual, pero Aristóteles afirma que hay cosas absolutas y que son así porque se presentan igual para todos. Sin embargo, así como los locos, por malformación, ven las cosas diferentes a como las ven el resto de los hombres; existen ciertas cosas que son vistas de modo diverso por la diferente naturaleza. Así, por naturaleza unos son amantes y otros ambiciosos; otros son intemperantes por naturaleza; otros son bárbaros por naturaleza, y, por último, otros son esclavos por naturaleza. Estos últimos casi carecen de aquello que hace al hombre ser hombre: λογος. Según Aristóteles los esclavos por naturaleza tienen apenas el λογος suficiente para obedecer.

Además, todas las pasiones entran en el grupo de las virtudes naturales. Esto implica que, por ejemplo, hay unos más propensos a la ira que otros. Si la fortuna puede venir por naturaleza, habremos de decir lo mismo de los infortunios. La felicidad, que necesita a la virtud adquirida, está condicionada por la disposición natural. A esto hemos llamado el relativismo en la ética aristotélica.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES: *Ética eudemia*, traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México 1994.

ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*, traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México 1983.

ARISTÓTELES: *Tratados de lógica (Órganon)*, introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos, Madrid, 1988.

ARISTÓTELES: *Política*, introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1963.

ARISTÓTELES: *Retórica*, introducción, traducción y notas de A. Tovar, CEC, Madrid, 1985.

ARISTÓTELES: *Metafísica*, edición de Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1982.

ARISTÓTELES: *De anima*, traducción de A. Ennis, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944.

The Complete Works of Aristotle, traducción revisada de Oxford editadas por Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1991.

ASPE, V.: *El concepto de técnica, arte y producción en Aristóteles*, FCE, México, 1993.

AUBENQUE, P.: *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

BEUCHOT, M.: *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, UNAM, México, 1985.

BOCHENSKI, I. M.: *Historia de la lógica formal*, Gredos, Madrid, 1967.

BOURGER, L.: *Observation et expérience chez Aristote*, Vrin, París, 1955.

CAUQUELINE, A.: *Aristote: Le langage*, Presses Universitaires de France, París, 1990.

DE PATER, W. A.: *Le topiques de Aristote et la dialectique platonicienne*, St. Paul, Friburgo (Suiza), 1965.

DUNNE, J.: *Back to the Rough Ground: 'Phronesis' and 'Techne' in Modern Philosophy and in Aristotle*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1993.

DÚRING, I.: *Aristóteles*, traducción de Bernabé Navarro, UNAM, México, 1990.

EVANS, J. D. G.: *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

FORTENBAUGH, W. W.: *Aristotle on Emotion*, Barnes and Noble, New York, 1992.

GÓMEZ ROBLEDO, A.: *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, FCE, México, 1957.

INNERARITY, D.: *Praxis e intersubjetividad*, EUNSA, Pamplona, 1985.

JAEGER, W.: *Aristóteles*, traducción de José Gaos, FCE, México, 1946.

JAEGER, W.: *La Paidea*, traducción de, FCE, México, 1967.

KENNY, A.: *Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1978.

KENNY, A.: *Aristotle's Theory of Will*, Yale University Press, New Haven, 1979.

LE BLOND, J. M.: *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, París, 1970.

LLANO, A.: *Gnoseología*, EUNSA, Pamplona, 1983.

LLANO, C.: *Las formas actuales de la libertad*, Trillas, México, 1983.

LLANO, C.: *Examen filosófico del concepto moderno de motivación*, promanuscrito, México, 1984.

MARÍN, H.: *La antropología de Aristóteles como filosofía de la cultura*, EUNSA, Pamplona, 1994.

MARTIN, C.: *Comentario a la Ética nicomaquea*, promanuscrito, Glasgow, 1994.

MICHELAKIS, E. M.: *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Cleisionius Press, Atenas, 1961.

PERELMAN y OLBRECHTS-TYTECA: *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1969

ROSS, W. D.: *Aristóteles*, traducción de Diego F. Pró, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1957.

RYAN, C.: *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation*, Bellarmin, Montreal, 1984.

TOMÁS DE AQUINO: *Comentario a la Ética nicomaquea*, Traducción y nota preliminar de Ana María Mallea, Ediciones CIAFIC, 1983.

TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, Editorial Católica, Madrid, 1961.

ZAGAL, H.: *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, Universidad Panamericana-Publicaciones Cruz, México 1993.

ARTÍCULOS

BERTI, E.: "Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele", en AAVV, *Studi sull'etica di Aristotele*, Bibliopolis, Nápoles, 1992.

CASSINI, A.: "La justificación práctica del principio de no contradicción", *Crítica*, 65, 1990.

IRWIN, T. H.: "First Principles in Aristotle's Ethics", *Midwest Studies in Philosophy*, 3, 1978.

MCINERNY, R.: "La importancia de la poética para entender la ética aristotélica", *Anuario filosófico*, 1987.

MIRHADY, D.: "Aristotle on the Rhetoric of Law", *Greek, Roman and Bizantine Studies*, 31, 1990.

OKSENBERG-RORTY, A.: "The Directions of Aristotle's Rhetoric", *Review of Metaphysics*, 46, 1992.

SWAZO, N.: "The Authentic *tele* of Politics: a reading of Aristotle", *History and Political Thought*, 12, 1991.

ZAGAL, H.: "Versatilidad argumentativa en Tomás de Aquino", *Tópicos*, 1, 1991.

ZAGAL, H.: "La defensa pragmática del principio de no contradicción en *Metafísica IV*", *Tópicos*, II, 3, 1992.

ZAGAL, H.: "El ejercicio filosófico de Aristóteles", *Revista de Filosofía UIA*, año XXVI, 78, 1993.

ZAGAL, H.: "*Nous* y *phronesis*, un comentario a EN 1143a 55ss", *Tópicos*, 4, 1993.

ZAGAL, H.: "Metodología y argumentación en la *Ética Eudemia*", *Tópicos*, 7, 1994.

ZAGAL, H.: "La política en Tomás de Aquino: entre la prudencia y la técnica", *Palabra e imagen en la Edad Media*, UNAM, 1995.