
ALGUNAS PARADOJAS DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Beatriz Bossi López
*Universidad Complutense de Madrid**

El propósito de este artículo es explorar algunas pistas aristotélicas que podrían ayudarnos en el intento de resolver seis paradojas de la Ética aristotélica causantes de malentendidos: 1. El propósito de la Ética es ayudarnos a ser buenos, pero los discursos morales no hacen buena a la gente. 2. La sabiduría práctica no fija el fin de nuestras acciones, sino sólo los medios: ¿estamos determinados de por vida por nuestros hábitos tempranos? 3. Si solo somos parcialmente responsables de nuestras disposiciones ¿cómo podríamos llegar a ser totalmente responsables por nuestro comportamiento como adultos? 4. Si el intelecto no mueve a nada, y los malos hábitos están firmemente establecidos ¿cómo alguien podría cambiar? 5. Si la mala persona ignora que lo es y no puede ser persuadida ¿qué puede hacer con ella el legislador? 6. Si en orden a ser virtuoso se debe ser prácticamente sabio y en orden a ser prácticamente sabio se debe ser virtuoso ¿cuál es el punto de partida?

*Palabras Clave: virtud, hábito, apetito,
deseo, sabiduría práctica, razón práctica, voluntad.*

SOME PARADOXES OF ARISTOTLE'S ETHICS

The purpose of this paper is to explore some Aristotelian clues which could help us in the attempt to solve six paradoxes of the Aristotelian Ethics, which have caused misunderstandings: 1. The goal of Ethics is to help us become good, but moral speeches cannot make people good. 2. Practical wisdom does not set the end of our actions, but only the means: are we determined by early habits for life? 3. If we are only partially responsible for our dispositions, how can we become totally responsible for our behaviour as adults? 4. If intellect moves nothing, and bad habits are firmly established, how can anyone change? 5. If the bad person ignores he is bad and cannot be persuaded, what can the legislator do about him? 6. If, in order to be virtuous one should be practically wise, and in order to be practically wise, one should be virtuous, which is the starting point?

*Key words: virtue, habit, appetite,
desire, practical wisdom, practical reason, will.*

* Madrid, España. Correo electrónico: beabossi@yahoo.es

I. Introducción

EN ESTE TRABAJO ME PROPONGO REUNIR Y DESARROLLAR seis de las que, a mi juicio, constituyen las más famosas paradojas de la ética aristotélica, con el objetivo de mostrar el modo en que estos nudos pueden ser desatados, hasta cierto punto, a partir de las indicaciones que Aristóteles nos brinda en sus textos de la *Ética Nicomaquea*. Algunas de ellas merecen mayor desarrollo que otras, sea en razón de su dificultad, sea en razón de su importancia para la solución de las otras. Espero poder contribuir, en alguna medida, a una clarificación de los problemas que, a mi juicio, han dado lugar a serios malentendidos, por parte de cierta corriente de la crítica contemporánea.

II. Las seis paradojas escogidas

1. *Acerca del objetivo de la investigación práctica.*

Aristóteles dice que la ética tiene por objetivo 'llegar a ser buenos' pero sostiene que los discursos morales no son capaces de hacer buenos a los hombres. Aunque pueden estimular a algunos hombres nobles, no parecen tener efecto en la mayoría, que actúa siguiendo sus placeres y pasiones o que obra por temor al castigo, sin atender a lo noble y bueno por sí mismo. Sus discursos están dirigidos a una audiencia madura, porque Aristóteles entiende que es casi imposible –o al menos muy difícil– cambiar lo que ha sido parte del carácter de una persona durante largo tiempo.

2. *Acerca del poder de la razón práctica para elucidar los fines.*

Aristóteles afirma que la sabiduría práctica tiene como función 'la deliberación de las cosas que conducen a la realización del fin' recto, en tanto que la virtud asegura 'la determinación o fijación del fin'. No hay elección ni deliberación racional del fin. Pero si esto fuera todo, la objetividad de su ética estaría seriamente comprometida, porque el bien sería simplemente aquello que la parte apetitiva está acostumbrada a perseguir. Si la elucidación de la naturaleza y elementos constitutivos del fin fueran imposibles, nuestras convicciones morales serían relativas a nuestra educación, en un sentido cercano a la posición de Hume¹.

¹ ENGBERG-PEDERSEN, T., *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1983 p. 267-8 considera que la posición de Aristóteles respecto de la importancia del deseo, para la adopción de los fines, es semejante a la de Hume.

3. Acerca del carácter voluntario de las acciones morales.

Aristóteles sostiene que somos responsables de nuestros vicios y virtudes porque las acciones que conforman el proceso de constitución de tales hábitos están en nuestro poder. O bien el fin no está determinado por la naturaleza, sino que se debe al menos parcialmente a la intervención del agente moral, o bien, aunque esté determinado por la naturaleza, (punto que Aristóteles parece conceder dialécticamente) en todo caso, la virtud es voluntaria porque las acciones que conducen a la fijación del mismo son voluntarias. El Estagirita considera que somos, siquiera parcialmente, la causa de nuestras disposiciones morales y que es nuestro carácter el que fija un fin determinado, de modo que controlamos las acciones de principio a fin. En lo que respecta a nuestras disposiciones, dice que aunque podemos controlar sus principios, (las primeras acciones), cada adición a ellas es imperceptible, como en el caso del desarrollo de una enfermedad, pero las considera voluntarias porque en nosotros estaba utilizarlas de un modo y no de otro (Cf. *EN*, 1114 b 16- 1115 a 3).

Pero si sólo controlamos parcialmente nuestras disposiciones, y éstas son las que forman el carácter, que a su vez fija el fin, no parece que podamos ser responsables de la visión del mismo, ni tampoco, totalmente, de las acciones que nos hemos acostumbrado a realizar como 'medios' para conseguirlo.

4. Acerca del poder del intelecto para conocer las premisas del silogismo práctico y para mover al agente.

Aristóteles está convencido de que el hombre que no posee autocontrol es responsable de sus actos y punible, porque, aunque actúe en ignorancia, conoce el principio recto universal pero se deja arrastrar por la pasión.

Pero si el intelecto nada mueve y la fuerza de la pasión nace de una mala educación, de la que el sujeto es sólo parcialmente responsable, la acción no estaría realmente en su poder. Aristóteles compara el caso del descontrolado que se arrepiente y quiere ser bueno con el de un enfermo que quiere estar sano, pero, apunta que su deseo no basta para curarse.

Ahora bien, si la falta de autocontrol es comparable a una enfermedad, no parece que pudiera atribuírsele responsabilidad ni voluntad.

5. Acerca de la autoconsciencia del propio carácter moral y de la comprensión de la bondad de las leyes de la ciudad.

Aristóteles dice que el malo ni sabe que lo es ni puede ser persuadido. ¿Para qué hacer ética, entonces? Los afortunados reciben una buena educación moral, pueden percibir el buen fin y deliberar sobre los medios para conseguirlo, en tanto que los desafortunados viven padeciendo, debiendo adaptarse a unas normas que dudosamente logran percibir como buenas, pero que deben obedecer, por miedo a recibir nuevos castigos.

6. Acerca de la necesidad de ser sabio para ser bueno, y del 'misterioso' origen de la sabiduría práctica.

Aristóteles sostiene que los buenos son patrón y medida a imitar, pero no basta con el cumplimiento de ciertos actos exteriormente buenos para serlo, es preciso además ser uno mismo sabio para la acción (*phrónimos*). Pero para ser sabio, previamente hay que ser virtuoso. ¿Cómo salir del círculo? Y lo más importante, si no hay reflexión racional sobre el fin, ¿cómo sabemos que un determinado fin es bueno? Decir que lo es porque así lo percibe el hombre bueno es trasladar el problema: ¿cómo sabemos que alguien es bueno, y por ello mismo, patrón de medida?

II. Algunas claves en la dirección de la resolución de las dificultades

I. Acerca del objetivo de la investigación práctica.

En el libro I de la *Ética Nicomaquea* Aristóteles desarrolla una discusión racional del fin de la vida humana, la felicidad, que comprende la presentación dialéctica de diversos modelos usualmente aceptados, a fin de evaluarlos de acuerdo con criterios formales que resultan ser estrictamente «racionales»: auto-suficiencia, perfección, completitud, alta independencia de los medios externos.

¿Por qué afirma entonces que no hay deliberación ni elección racional del fin? Creo que la respuesta es simple: porque la exploración del fin no es una función de la razón práctica, sino de la razón teórica del legislador o del investigador en el campo de la ética.

El teórico dilucida el fin o los fines de la vida del hombre, y esto le permite estar en condiciones de llevar adelante tanto la planificación personal como la planificación político-educativa.

Saber que el fin más alto consiste en la contemplación, y que el segundo más honorable es la vida práctico-política (edificada sobre la base de una *praxis* moralmente recta), no significa, sin embargo, estar en condiciones de querer o de poder abrazar tal fin. Es necesario todo un largo proceso de adecuación de los deseos.

Si el sujeto está bien dispuesto en tal sentido, la razón teórica sí tiene algo que decirle, a la hora de ajustar la acción a cumplir, a la luz de la elucidación de la naturaleza del fin que mejor satisface la función propia en sus circunstancias particulares, o a la hora de planificar una acción educativa de la ciudad y justificar racionalmente las elecciones y decisiones ante otros.

En conclusión, el objetivo de la educación ética es la virtud ética, *i.e.*, llegar a habituarse a cumplir actos materialmente rectos y a gozar en ellos. El objetivo de la investigación teórica de la *praxis* es dilucidar en qué consiste la excelencia y cómo se alcanza. Para lo primero no hace falta ser virtuoso ya, sino que ésta es la meta a alcanzar por medio de la educación desde la infancia, en tanto que para que lo segundo sea provechoso es preciso ser ya bueno, haber alcanzado un cierto grado de virtud, tener el deseo rectificado hacia el bien.

De todo esto podemos extraer dos conclusiones. Por una parte, para que el objetivo de la *praxis* se cumpla es necesaria la educación, y por la otra, para que la educación se lleve a cabo de la mejor forma posible, es necesario contar con 'buenos' educadores en dos

sentidos del término 'bueno': 'rectos' ellos mismos (capaces de gobernarse a sí mismos) y buenos en el sentido de 'hábil': es decir, lo suficientemente fuertes como para soportar la tensión de la resistencia de los niños y jóvenes, y lo suficientemente perspicaces, sea para exhortarlos y ayudarlos a madurar en sus deliberaciones, sea para distribuir los premios y los castigos en función de sus personalidades y aptitudes. (Una legislación educativa coherente acabaría por completar el cuadro.)

2. Acerca del poder de la razón práctica para elucidar los fines².

El fin de la acción virtuosa es el bien. Aristóteles dice que la virtud determina el fin y la sabiduría práctica (*phronesis*) las cosas que son para los fines (*tá pros ta téle*) (*EN*, 1112 b 11-12; 1112 b 33-34). Así dicho, parece que la razón práctica procura los medios para los fines previamente fijados por un cierto hábito electivo del deseo (la virtud ética), del que no hay deliberación racional. Aunque se supone que la condición en que el deseo opera es la virtud, y que el fin es el bien, si no hay deliberación del fin sino sólo de los medios, alguien podría pensar que la razón sirve 'ciegamente' lo que el deseo está acostumbrado a elegir. Y aunque esto fuese bueno no sería propiamente humano en cuanto no involucraría la capacidad racional, algo así como la virtud como 'regalo de los dioses pero no acompañada de intelección' (*aneu naú*) como acaba el *Menón* (99 e 5- 100 a).

En parte, la solución a esta última objeción viene dada en la respuesta a la primera paradoja. Una cosa es la fijación del fin que hace la virtud a través de la repetición y otra la investigación teórica sobre el bien que hace la ética, sobre la base de criterios racionales formales, de modo que el sujeto, en cuanto capaz de investigar y sopesar los fines de la vida, no obraría mecánicamente sin entender que lo que está acostumbrado a elegir es bueno.

Pero además, y esto me parece lo más importante, 'las cosas que son para los fines' que la razón práctica delibera y elige no son medios externos, como instrumentos ajenos a ellos, sino acciones concretas buenas en sí mismas, en pro de los fines 'en general' que el deseo está acostumbrado a perseguir desde la infancia y juventud. Porque la buena *praxis* es fin: *eupraxia télos*. De modo que constituyen particularizaciones del fin en general o de los fines 'abstractos' que se van cumpliendo parcialmente a lo largo de la vida como un todo.

De modo que si la acción virtuosa es un fin en sí mismo, la razón práctica no se limita a trabajar como servidora del fin exteriormente fijado por el deseo en forma arbitraria, como si

² La historia de la polémica acerca de si la razón práctica solamente se ocupa de los medios que contribuyen al fin o si juega un papel en la determinación del fin se remonta al siglo XIX. A favor de la primera interpretación se cuenta J. WALTER (*Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Mauke, Jena, 1874) quien influyó en J. BURNET (*The Ethics of Aristotle*, Methuen and Co., London, 1904). W. JAEGER (*Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1923) y P. AUBENQUE ('La prudence aristotelicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?' *Revue des Études Grecques* 78, n. 369-70, 1965, 40-51) son del mismo parecer. Por el contrario, D.I. ALLAN ('Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles' (*Proceedings of the Xith Congress of Philosophy*, vol. 12, North Holland, Amsterdam, 1953, 120-127) argumenta a favor de la participación de la razón práctica en la elucidación del fin recto. GALTHIER-JULY (*Aristote, L'Ethique a Nicomaque*, Louvain, 1970), D. MONAN (*Moral Knowledge and Its Methodology in Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1968), T. ANDO, (*Aristotle's Theory of Practical Cognition*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971), J. COOPER, *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge, 1975) y R. SORABIE ('Aristotle on the Role of Intellect in Virtue', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 74, 1973-74, p. 107-129) comparten esta perspectiva. Para una historia de la polémica véase DAHL, *NORMAL. Practical Reason, Aristotle and weakness of the Will*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984 p. 4-5.

las partes del alma operasen independientemente, sino que, al ser la deliberación y elección racional de la acción posible al *mismo tiempo* la elección de un modo particular de realizar el fin, éste es iluminado por la razón.

Cuando Aristóteles dice que el intelecto nada mueve (*Ética Nicomaquea: EN*, 1139 a 35) lo que quiere decir es que la razón teórica no tiene poder motivador, como facultad *aislada del deseo*. Pero el intelecto co-produce movimiento como imaginación calculadora y deliberante, es decir como razón práctica (*De Anima*, 433 a 9-14).

Podemos suponer que el proceso de habituación que tiene por objetivo la consolidación de estados primarios de virtud, comienza como un entrenamiento para dar y sentir la respuesta adecuada ante el placer y el dolor, según los objetos que la imaginación perceptiva presenta al agente, los que son sugeridos, al principio, desde la educación exterior. Los datos de la experiencia son reunidos en una inducción, que culmina con la aprehensión de un cierto universal acerca de lo que es el bien en general. Si las acciones son materialmente buenas, aunque el sujeto las realice bajo compulsión, por temor al castigo, o por cualquier otro motivo ajeno a la bondad intrínseca de las mismas, adquiere simultáneamente una aprehensión implícita del buen fin, que es fomentada por los educadores acompañándola de algún placer o satisfacción, a fin de generar el deseo del bien.

Aristóteles entiende que el buen fin no se le presenta al malo, porque el verdadero fin surge a partir del proceso virtuoso de habituación, es decir, mediante el cumplimiento de acciones materialmente buenas.

En el comienzo, el deseo opera independientemente de las facultades racionales superiores. Y luego, la sola razón no es capaz de percibir el buen fin, si ha fallado la base desiderativa recta, de formación temprana.

Por el contrario, si ésta está garantizada, sobre la base de la virtud ética, es posible alcanzar la sabiduría práctica, la que mueve al agente de un modo diferente en la medida en que:

1. atiende a la intención del acto que es ahora perseguido placenteramente por su bondad intrínseca,
2. lo integra en el proyecto general de su vida como un todo, y
3. lo libera de la dependencia externa de educadores, al hacerlo capaz de comprender cuál es la acción que el bien requiere para él personalmente, teniendo en cuenta el punto medio relativo a sus tendencias del temperamento natural, en sus circunstancias personales siempre cambiantes y nuevas.

La ética aristotélica no se funda, en principio, en recetas ni en normas predeterminadas, sino que, más bien, gira en torno a la figura del 'hombre sabio para la acción' que es quien, en definitiva, debería producir las normas. Aristóteles parece suponer que el hombre bueno que es 'patrón de medida' para sí mismo y para los que se dejan conducir por él en las primeras etapas de la vida, antes de poder desarrollar su propia capacidad racional, es fácilmente reconocible para ellos, en cuanto presenta una conducta que 'da en el blanco' del punto medio entre el exceso y el defecto, y resulta para él, fruto de su decisión personal y gozosa.

3. Acerca del carácter voluntario de las acciones morales.

Aristóteles dice que las disposiciones están de algún modo (*pos*) en nuestro poder y que somos co-causantes (*sunaittoi*) de ellas (EN, 1114 b 16-25). De modo que podemos suponer un período intermedio, anterior a la formación del carácter moral, durante el cual el agente tendría la posibilidad de afirmar conscientemente aquellas disposiciones forjadas en su educación temprana, que juzga buenas, y corregir, con cierta flexibilidad, aquellas otras que juzga negativas. Pasado este momento le sería muy difícil cambiar su carácter (EN, 1179 b 4-18). Coincido con Furley³ en que es necesario admitir una cierta discontinuidad entre la influencia de la herencia y el ambiente por una parte, y la formación del carácter por la otra, la cual dejaría un espacio abierto a la reflexión sobre las disposiciones internalizadas. Esto es preciso si hemos de tomar en serio el carácter co-causal del sujeto sobre sí mismo, *i.e.*, la posibilidad de su auto-educación.

Hardie⁴ ha criticado a Aristóteles por fundamentar la idea de que los vicios y las virtudes son voluntarios, en la libre elección de sus disposiciones, en un tiempo anterior a la formación de su carácter. Pero nos podemos preguntar, ¿es que hay algún otro modo de justificar la responsabilidad que no sea poniendo en poder del agente mismo 'de alguna manera' una cierta parte activa en la selección de sus disposiciones?

Puesto que razón verdadera y deseo recto son necesarios para una buena elección, y el deseo ha de perseguir lo que la razón prescribe como bueno (EN, 1139 a 24-25) coincidimos con Allan⁵ en que el papel de la razón no consiste meramente en «iluminar la escena para revelar un fin que ya ha sido elegido efectivamente, aunque ciega e instintivamente, por el deseo». Por el contrario, desde el comienzo ambos están presentes, y gradualmente la razón se va desarrollando cada vez más hasta llegar a ese estadio intermedio en que, de alguna manera, es capaz de co-producir disposiciones.

Si las acciones originarias conforman disposiciones virtuosas, preservarán el juicio recto sobre el fin (EN, 1140 b 11) y la elucidación racional del fin coincidirá con el fin que el agente está acostumbrado a perseguir.

Si las acciones primitivas no forjan disposiciones virtuosas, la elucidación de los fines de la vida ayudará a aquellos que no estén completamente corruptos (*i.e.*, se hallen en un cierto estadio intermedio) a realizar el primer paso en la dirección de la rectificación de sus tendencias. Esta rectificación se fundará necesariamente en la realización de cambios a nivel de los hábitos adquiridos y, es de suponer que al principio, requiera de la sujeción compulsiva del deseo desordenado. Siendo parcialmente responsables de nuestras disposiciones, somos también parcialmente responsables de la visión del fin, que depende de esas disposiciones.

Podemos, sin embargo, conceder que Aristóteles no parece fundamentar esta posibilidad ni explicitar este «de alguna manera» sino que simplemente lo da por supuesto. Pero hemos de considerar que:

³ FURLEY, D.J., «Aristotle on the Voluntary», *Articles on Aristotle*, Duckworth, London, 1977, vol. 2. p. 53 entiende que Aristóteles asume una discontinuidad en la cadena causal entre la influencia del ambiente y la formación de los hábitos.

⁴ HARDIE, W.F.R. *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1980 p. 175.

⁵ ALLAN, D.J., *op. cit.*, 76.

1. esta hipótesis funciona como un cierto supuesto indemostrable en cada caso que abre un espacio a la libertad y a la autodeterminación y
2. sería inadecuado esperar una evidencia absoluta en un ámbito que se caracteriza por lo que ocurre 'en la mayoría de los casos' y carece de precisión por naturaleza.

4. Acerca del poder del intelecto para conocer las premisas del silogismo práctico y para mover al agente.

El análisis genético del afortunado virtuoso-sabio que está libre de todo conflicto interior, no es suficiente para explicar cuál es el poder que Aristóteles atribuye a la razón práctica para persuadir, convencer o modificar aquellas tendencias que directa o indirectamente se oponen a ella en las siguientes situaciones posibles:

1. en el cumplimiento de la acción materialmente buena que resulta obligatoria no inmediatamente placentera (es el caso del *enkrateis* que se autocontrola);
2. en la mala acción que causa pesar y arrepentimiento (es el caso del *akrateis* que carece de auto-control) o
3. en la mala acción del que ignora que es mala y por ello está libre de conflicto interior (es el caso del *akólastos*), pero que sufrirá irracionalmente castigos exteriores que le son impuestos. Vayamos por partes.

En general, Aristóteles considera que, para el incontinente, el conocimiento del bien universal es inútil (*EN*, 1095 a 7-9) en cuanto se deja arrastrar por la pasión, ya que actúa desde el deseo apetitivo, mientras que el continente, actuando a partir de la elección deliberada (*EN*, 1111 b 10-15) es capaz de arrepentirse de sus malas acciones y puede ser persuadido.

Sin embargo, hemos de tener en cuenta de que, en materia ética, el poder de la razón práctica es limitado: sólo puede iniciar el proceso de cambio; el conocimiento por sí mismo no puede producir una *praxis* recta (*EN*, 1150 b 29-30; b 36; 1151 a 11-14).

Ross⁶ ha observado que Aristóteles, mientras en su consideración general del asunto de la incontinencia, admite que el incontinente sabe lo que hace, en su teoría formal, parece aceptar la tesis socrática⁷ de que la incontinencia se debe a un defecto del conocimiento.

⁶ Ross, W.D. *Aristotle*, Methuen and Co., London, 1923, p. 244.

⁷ Desde hace más de un siglo G. Grote ha observado que cuando Aristóteles comenta la doctrina de Sócrates, lo que quiere significar es la doctrina del Sócrates platónico en el *Protágoras* (*Plato and Other Companions of Socrates*, Londres, 1875, vol. II. 62 n). Asimismo E. Zeller ha señalado que casi todo lo que Aristóteles nos dice de Sócrates puede ser derivado de los diálogos de Platón, con la excepción de que Sócrates no separó las Formas (*i.e.* que el Sócrates de *República* y *Fedón* no es histórico) (*Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1889, Vol. II. Parte I, 95 n.). C. Kahn cita estos testimonios y por su parte considera que Aristóteles no está en posición de decirnos nada de la filosofía del Sócrates histórico, que no haya aprendido de los diálogos de Platón. Este autor considera que Aristóteles llegó con treinta o cuarenta años de atraso a la escena y que la tradición oral de la Academia debía recoger una mezcla de lo que se recordaba de las palabras de Sócrates y de lo que se había leído y escrito sobre él (*Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, 1996, p. 86-87). Con relación al tema de la incontinencia Aristóteles cita literalmente el pasaje del *Protágoras* en el cual se dice que «si el conocimiento está presente, nada puede arrastrarlo como un esclavo» (325 b 5- c 2) correspondiente a *EN* 1145 b 23. de modo que cuando decimos «Sócrates» nos referimos al personaje de Platón.

Por una parte, Aristóteles considera que la tesis socrática contradice los *phainomenois*, ya que el incontinente no tiene conocimiento activo de la última premisa moral particular (EN, 1145 b 21-29; 1146 b 35-1147 a 4),⁸ de modo que no obra *por* ignorancia sino en ignorancia, (como el hombre bebido o loco) (EN, 1110 b 25-30) porque la pasión introduce cambios en su estado físico que dejan su conocimiento del bien universal recto, inoperante (EN, 1147 a 11-24).

De lo contrario, cuando la premisa universal se combina con la particular que le corresponde, el sujeto está forzado a actuar bien, (EN, 1147 a 26-31). El incontinente obra bajo la influencia de un principio u opinión que se opone *accidentalmente* al principio recto, no en sí mismo, porque es el deseo el que se opone, no la opinión (EN, 1147 b 1-5).⁹

La tesis del Sócrates del *Protágoras*, al que Aristóteles parece referirse puesto que lo cita casi textualmente, consiste en sostener que donde hay sabiduría, siendo ésta infalible, no es posible obrar contra lo que ella manda. Aristóteles coincide con él, *i.e.*, con Platón, en que la sabiduría práctica es infalible y que el sabio no puede obrar mal, aunque por razones aparentemente diferentes: no sólo porque conoce el bien real, sino porque además está habituado a obrar bien y a desear el bien gracias a que, además de sabio, posee la virtud ética, y esto le permite percibir el fin recto y obrar como sabio en cada circunstancia.

Pero en el caso del incontinente que no es sabio para la acción, su conocimiento de la premisa mayor, o del bien universalmente considerado, no impide su mala acción, porque este conocimiento no es decisivo. El conocimiento del principio moral universal no es arrastrado por la pasión. Pero es en presencia del conocimiento de lo particular y perceptible (como por ejemplo: «esto es dulce») cuando surge la pasión que conduce a la acción desmedida.

Aristóteles defiende la visión corriente de que es la pasión la que domina al incontinente que obra con conocimiento del principio recto. Pero concede a Sócrates dos puntos:

1. que ciertamente hay un tipo de ignorancia: el sujeto obra «en» la ignorancia de la última premisa particular perceptiva («no debes comer esto») y
2. que el conocimiento del principio moral universal no es arrastrado por la pasión.

El incontinente es responsable y punible porque tenía en su poder el evitar caer en las condiciones 'que producen cambios en el cuerpo' y conducen al surgimiento del deseo 'desordenado' que deja inactivo al conocimiento del deber particular.

Aristóteles concedería a Sócrates que nadie obra contra lo que sabe que es mejor, con una restricción: 'a menos que su conocimiento particular de lo mejor estuviera inactivo por la presencia del deseo descontrolado', pues en tal caso, el sujeto ni es virtuoso ni se domina

⁸ El incontinente no es incapaz de conectar la premisa menor con la mayor del silogismo moral sino que la conecta con la premisa mayor del silogismo apetitivo (Cfr. JOACHIM, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1951, p. 226).

⁹ Con relación a la interpretación del pasaje problemático de EN, 1147 b 14-17 no consideramos que la enmienda de J. STEWART (*Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1892, *ad locum*) adoptada por ROSS, (*op. cit.* p. 224 nota 2) y Gauthier-Jolif (*op. cit.* p. 617) sea imprescindible. Para un análisis detallado del mismo ver mi artículo «On the Power of Practical Reason», *The Review of Metaphysics*, Vol. XLIII, Nº 1, Sept. 1989, p. 47-71.

a sí mismo. Cuando las disposiciones no son virtuosas, el agente no puede mantener activo el conocimiento del deber particular ante el deseo contrario a éste.

Puesto que el incontinente conoce el principio bueno, puede arrepentirse y ser persuadido. La razón práctica puede ser escuchada: si el sujeto advierte que sus tendencias son contrarias al bien, será capaz de cambiar su conducta *si comienza un nuevo proceso de habituación* que lo habilite para alcanzar el auto-control.

5. Acerca de la autoconciencia del propio carácter moral y de la comprensión de la bondad de las leyes de la ciudad.

Si el sujeto es vicioso no puede percibir el buen fin, ni arrepentirse, sino que es perfectamente coherente con sus resoluciones, las que fluyen de un proceso deliberativo correcto a partir de premisas falsas. Si el fin es para él el placer sin límites, por ejemplo, no tiene conflicto (aunque pueda vagar sin rumbo, equivocarse, esforzarse inútilmente por satisfacerse, engañarse en la intensidad o en las expectativas acerca de futuros placeres aparentes). Toda rectificación será externa: la ley puede castigar sus excesos e impedirle, por la fuerza, obrar mal contra otros o contra sí mismo. En este punto podría pensarse que existe un cierto determinismo negativo y pesimista en Aristóteles, ya que, una vez establecido un carácter vicioso en el individuo, es casi imposible retornar al bien. En todo caso, el proceso, que habría de comenzar desde la iniciativa de otros, tendría que ser vigilado durante el proceso de deshabituación.

6. Acerca de la necesidad de ser sabio para ser bueno, y del 'misterioso' origen de la sabiduría práctica.

En cuanto a cómo se origina la sabiduría práctica en los que están acostumbrados a elegir y obrar bien, Aristóteles no es mucho más explícito que Platón. Se trata de una especie de 'ojo' que desarrollan los ancianos que han permanecido toda una vida fieles al bien, que les permite discernir, en medio de circunstancias siempre nuevas, donde se esconde el blanco en el que la flecha del deseo recto debe acertar.

Conclusiones

El poder de la razón práctica es eficiente, por lo que ésta no puede ser reducida a un papel meramente instrumental al servicio del deseo, en tres situaciones morales distintas:

1. en el caso del sabio, es el origen de su autodeterminación, libertad y placer en la elección y cumplimiento de la buena acción;
2. en el caso del continente, la razón práctica es suficiente para controlarlo, aunque le suponga un cierto esfuerzo de su parte, ya que el sujeto no goza realizando la buena acción, (podría creer, equivocadamente, que gozan más los que no se controlan);
3. en el caso del incontinente, puede moverlo a originar un nuevo proceso de habituación, a partir del conocimiento del buen fin, lo que, puede llevarlo a subir un escalón en su desarrollo moral, alcanzando la continencia.

El peso de la tradición socrático-platónica se hace sentir en Aristóteles en cuanto concede que el que obra mal carece de algún tipo de conocimiento: el incontinente carece del conocimiento del deber particular y el malo o vicioso carece de ambos, ignora tanto el principio universal como el deber particular.

Aristóteles coincidirá con Platón en defender la infalibilidad del hombre moralmente sabio en cuanto sostiene que el que tiene conocimiento de las dos premisas morales y las combina debidamente, está forzado a obrar bien, pero vale la pena insistir en que tanto para Platón como para Aristóteles el sabio obra necesariamente bien porque su conocimiento no es «mero conocimiento teórico» sino conocimiento fundado en lo que Aristóteles llama 'rectitud del deseo' o conocimiento eficaz y prescriptivo¹⁰.

La vieja tesis de que la virtud, en sentido propio o estricto, implica la sabiduría práctica, es compartida por Platón y Aristóteles. La diferencia entre ambos radica más bien en que Aristóteles no acepta la afirmación platónica de que 'nadie obra mal voluntariamente', porque para Aristóteles el sujeto es responsable de su ignorancia en última instancia, y de no haber rectificado sus tendencias apetitivas, porque 'tuvo' en su poder haber cambiado sus hábitos (*EN*, 1113 b-1114 b). Sin embargo, hemos de señalar que esta convicción funciona como una hipótesis moral de carácter general, ya que Aristóteles reconoce que determinar en cada caso el grado de participación de la voluntad y la consecuente responsabilidad del sujeto es muy difícil (*EN*, 1110 b 5-10).*

¹⁰ Platón hace decir a Sócrates en el *Protágoras* que el conocimiento es poderoso y no puede ser arrastrado por la pasión. ¿Podemos suponer que este conocimiento implica también el deseo recto, ya que según Platón, la sabiduría es un conocimiento 'práctico' en cuanto trae nuestra salvación y la serenidad al alma? Desde mi punto de vista, ni Aristóteles ni Platón estarían de acuerdo en decir que la sabiduría (práctica) es la única causa de la sujeción del apetito. Entiendo que existen ciertos pasajes en el *Protágoras* que nos permiten sostener una interpretación matizada, según la cual, Sócrates/Platón no ignora la posibilidad de conflictos ni niega que el hombre 'llega a ser bueno' gracias al aprendizaje de una cierta *praxis*. En cuanto a la supuesta negación de la incontinencia por parte del Sócrates del *Protágoras*, creo que se debe a un malentendido por parte de Aristóteles: no creo que en el argumento final se esté discutiendo el caso del incontinente sino sólo el caso del vicioso, ya que se trata del sujeto que parte de la identificación del bien con el placer como fin. De modo que en este diálogo se discuten los casos extremos del espectro de Aristóteles: el caso del sabio infalible y el caso del vicioso indolente que se engaña, para quienes, en teoría, no hay conflicto posible: el primero porque conoce el bien y lo realiza, y el segundo porque ni lo conoce ni lo realiza. No se discute el caso del *ákrates* de Aristóteles, i.e. el caso del hombre conflictuado que conoce el bien como fin, lo distingue del placer, pero obra mal. Sin embargo, si nadie obra mal voluntariamente sino por ignorancia, supuestamente el incontinente caería también bajo este principio general. Pero entiendo que su ignorancia habría de ser interpretada, no como el desconocimiento de una premisa particular o un contenido intelectual, según la crítica de Aristóteles, sino más bien, como una falta de experiencia del bien en sentido profundo y estable, una falta de 'adhesión' respecto de la parte superior que ha de gobernarle. Para una defensa de esta interpretación, véase mi artículo «On Aristotle's Charge of Socratic Intellectualism: The Force of a Misunderstanding», en *Plato's Protágoras: Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, HAVLÍČEK, ALES (ed), OIKOYMENH, Prague, 2003, p. 213-232. Para un análisis detallado de la cuestión del hedonismo-antihedonismo socrático/platónico, desde mi perspectiva, véase *Saber Gozar, Estudios sobre el placer en Platón*, Trotta, Madrid, de próxima aparición.

* Recepción del artículo: 29 de septiembre de 2006. Aceptación del artículo: 11 de octubre de 2006.

Bibliografía

- ALLAN, D. J., «Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles», *Proceedings of the Xlth Congress of Philosophy*, vol. 12, Amsterdam, North Holland, 1953, pp.120-127.
- ANDO, T., *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.
- AUBENQUE, P., «La prudence aristotelicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?», *Revue des Études Grecques* 78, n. 369-70, 1965, pp. 40-51.
- BOSSI LÓPEZ, B., "On the Power of Practical Reason", *The Review of Metaphysics*, Vol. XLIII, No 1, Sept. 1989, p. 47-71.
- BOSSI LÓPEZ, B., "On Aristotle's Charge of Socratic Intellectualism: The Force of a Misunderstanding", en *Plato's Protagoras: Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, Havlicek, Ales (ed), Prague, OIKOYMENH, 2003, p. 213-232.
- BOSSI LÓPEZ, B., *Saber Gozar, Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid, Trotta, en imprenta.
- BURNET, J., *The Ethics of Aristotle*, Methuen and Co., London, 1904.
- COOPER, J., *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge, 1975.
- ENGBERG-PEDERSEN, T., *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford University Press, Oxford, 1983.
- FURLEY, D. J., «Aristotle on the Voluntary», *Articles on Aristotle*, vol. 2., Duckworth, London, 1977.
- GAUTHIER, R. A.-JOLIF J.Y., *Aristote, L'Ethique a Nicomaque*, Peeters, Louvain, 1970.
- GROTE, G., *Plato and other Companions of Socrates*, vol. II, London, 1875.
- HARDIE, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- JAEGER, W., *Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1923.
- JOACHIM, A. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1951.

KAHN, C., *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, 1996.

MONAN, D., *Moral Knowledge and Its Methodology in Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

DAHL, N., *Practical Reason, Aristotle and weakness of the Will*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, pp. 4-5.

ROSS, W. D., *Aristotle*, Methuen and Co., London, 1923.

SORABJI, R., «Aristotle on the Role of Intellect in Virtue», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 74, 1973-74, pp. 107-129.

ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen*, Vol. II, Leipzig, 1889.