

# La naturaleza de los principios de la acción y el problema de la fundamentación de la ética en Aristóteles



**IZTAPALAPA**  
*Agua sobre lasjas*

Carmen Trueba Atienza\*

**Resumen:** Los principios de la acción (*tas praktikas arjas*) son una pieza clave de la teoría aristotélica de la acción y un elemento imprescindible para comprender la noción de racionalidad práctica de Aristóteles y sus diferencias con el fundamentismo ético de Platón. El propósito de este trabajo\*\* es aclarar la naturaleza y el papel de los principios de lo bueno en el razonamiento práctico (i. e., el razonamiento que lleva a la acción), y hacer ver algunas de sus implicaciones para la propia noción aristotélica de la ciencia práctica. Aristóteles distingue dos clases de proposiciones sobre el bien y lo justo: una, que corresponde a las definiciones generales del bien y de lo justo que valen para “la mayoría de los casos” (*hōs epi to polú*) y otra relativa a lo que él mismo entiende como el bien propio de la naturaleza humana (i. e., su *ergon* o función propia). Mi examen de esta cuestión está centrado, especialmente, en el primer tipo de definiciones (i. e., las proposiciones *hōs epi to polú*) y su papel en el razonamiento práctico.

**Palabras clave:** principios de la acción, racionalidad práctica, fundamentismo ético, principios, razonamiento práctico, proposiciones *hos epi to polú*.

\* Una versión anterior de este artículo fue presentada como ponencia en el coloquio ¿Crisis del fundamentismo?, organizado por el Área de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa y celebrado en la Casa del Tiempo el mes de octubre de 2002. Agradezco los comentarios y las sugerencias de Max Fernández de Castro y Raymundo Morado.

\*\* Profesora investigadora del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. true@xanum.uam.mx

*El hombre es el principio de sus actos.*  
Aristóteles, *Ética nicomáquea* 1112b 32-33

**A**ristóteles distingue dos clases de principios (*arjai* de la ciencia): 1) las reglas que son la base de todo razonamiento, las cuales son más generales que las premisas; y 2) las proposiciones o premisas de los silogismos.<sup>1</sup> Las primeras operan tanto en el razonamiento *apodictico* o demostrativo, como en el práctico; se trata de los principios lógicos de no contradicción y de tercero excluido, los cuales son “indemostrables, de lo contrario, dejarían de ser principios”.<sup>2</sup> Las segundas consisten en las definiciones y los principios de cada ciencia en particular. En el caso de la ciencia práctica, estas últimas corresponden a las definiciones del bien y de lo justo. La pregunta es, ¿cuál es la naturaleza de los principios propios de la ciencia práctica?

Para comprender la relevancia del problema que nos ocupa conviene situar la pregunta acerca de la naturaleza de los principios prácticos en el contexto de la ética antigua y la discusión filosófica en torno a los fundamentos de la moral.

El movimiento sofista dio paso a una crítica profunda de los fundamentos tradicionales de la legalidad y la moralidad, el *nomos*. La demarcación conceptual entre *nomos* y *fisis* –las “leyes o normas” y la “naturaleza”–, propuesta por Hípias de Elis,<sup>3</sup> separó el orden legal del orden natural y marcó el comienzo de una viva discusión acerca de los fundamentos de la legalidad y la moral, de la cual los diálogos platónicos y las tragedias áticas nos dan una noticia bastante clara. Jóvenes y viejos, filósofos y ciudadanos debatían entre sí en torno a las preguntas: ¿Qué son el bien y lo justo? ¿Lo justo es lo legal? ¿El juicio de corrección práctica se funda en la aceptación general de un conjunto de creencias y prácticas; en la fuerza que logran adquirir las opiniones y valores compartidos; en la inercia de las costumbres; en la utilidad o el provecho que ciertas normas procuran a la *polis*; en la voluntad de los fuertes y el temor a sufrir violencia? ¿Qué entendemos por *acierto práctico*? ¿Cuál es la causa del acierto práctico: la suerte, la necesidad, el conocimiento o cierta intuición adivinadora? ¿Hay una fuente del acuerdo moral? ¿Cuál podría ser ésta y cuál de ellas sería legítima? Todas y cada una de estas preguntas conciernen al fundamento mismo de la ética: si nuestras definiciones del bien y de lo justo son de naturaleza meramente *doxástica*, ¿cuál podría ser su validez?

<sup>1</sup> Cf. *Segundos analíticos* I, 11, 77 a 30-31.

<sup>2</sup> *Segundos analíticos* I, 3, 72b 18-25.

<sup>3</sup> Jenofonte (1946: IV).

Sócrates y Platón se propusieron salvar el problema por medio de la búsqueda del fundamento universal del bien y de lo justo. En sus diálogos, Platón defendió la unidad del bien frente al empirismo, al relativismo y al escepticismo de los sofistas. Su pretensión fue sentar un fundamento universal y racional de la moral. A su juicio, el bien y lo justo no deberían quedar expuestos a definiciones particulares, arbitrarias ni inciertas. La tarea del filósofo era indagar la naturaleza de “lo bueno en sí” (la Idea del Bien) y enseñarla al resto de los hombres.<sup>4</sup>

Tanto para Sócrates como para Platón el conocimiento sobre el Bien era una parte del conocimiento teórico universal. Su intelectualismo los llevó a sostener que “El mal es un error debido a la ignorancia” y “Nadie elige el mal a sabiendas”. Aristóteles, en cambio, rechaza la unidad del bien; afirma explícitamente que “lo verdadero y lo falso nada tienen que ver con la acción”;<sup>5</sup> y separa la ciencia práctica del ámbito de la ciencia teórica, a pesar de que admita que hay ciertos principios generales del razonamiento que operan tanto en la ciencia demostrativa como en la ciencia práctica.

Para Aristóteles, la ciencia práctica, esto es, el conocimiento orientado a la acción y a la prosecución del bien y de lo justo, posee un carácter distinto del conocimiento teórico universal y no puede aspirar a la misma exactitud,<sup>6</sup> debido a la naturaleza de su objeto. Sin embargo, una cosa es que la ciencia práctica no pueda aspirar a la exactitud de la ciencia teórica, y otra, que no posea por sí misma el rango de ciencia. Con lo anterior, el filósofo está lejos de afirmar que la ciencia práctica sea “demostrable”; simplemente admite que puede haber ciencia de lo que es “la mayoría de las veces”:

Toda ciencia se ocupa de lo que es siempre o “la mayoría de las veces” (*hōs epi to polū*): si no, ¿cómo se podría aprender o enseñar a otro? Las definiciones han de establecerse, en efecto, por lo que es siempre o “la mayoría de las veces” (*hōs epi to polū*), por ejemplo, que el agua mezclada con miel es la mayoría de las veces beneficiosa para el que tiene fiebre...<sup>7</sup>

Aristóteles considera que la ciencia práctica guarda, en general, cierta semejanza con la medicina: su saber y sus resultados son generales, pero no se alcanzan

<sup>4</sup> Platón (1963: vii).

<sup>5</sup> *De Anima* 431b 12.

<sup>6</sup> Aristóteles (1983: ix, 2, 1165 a 14ss.).

<sup>7</sup> *Metafísica* vi, 2, 1027a 20-24. Véase la misma idea en la *Metafísica* xi, 8, 1065 a: “la ciencia se ocupa de lo que es siempre o la mayoría de las veces, pero el accidente no cae ni en lo uno ni en lo otro. Y es, a su vez, evidente que de lo accidental no hay causas y principios como los de lo que es por sí, pues (si los hubiera) todas las cosas sucederían por necesidad...”.

siempre ni de manera necesaria sino “la mayoría de las veces”. Y reconoce que “saber cómo deben hacerse las acciones y las distribuciones justas, es mayor faena que conocer lo que conviene a la salud”.<sup>8</sup>

En la *Ética nicomáquea* Aristóteles define la ciencia práctica por oposición a la ciencia demostrativa, tanto por su objeto como por el tipo de procedimientos y de medios que emplea, al igual que por los criterios de validez que le son propios. La ciencia práctica versa sobre lo practicable y lo particular, lo contingente, i. e., “lo que puede ser de otra manera” y que “depende de nosotros”. El saber ético es un saber prudencial y una especie de cálculo que emplea el silogismo práctico, esto es, el razonamiento orientado a la acción; se rige por el criterio de corrección práctica. En contraste, la ciencia teórica versa sobre lo universal y lo necesario, i. e., “lo que no depende de nosotros” y “lo que es siempre”, y es una ciencia demostrativa que se sirve del silogismo teórico y se rige por el criterio de verdad.<sup>9</sup>

El acierto práctico no es obra de la necesidad, pero tampoco es un resultado del azar o de la suerte (un mero *acierto feliz*), sino el fruto de un cálculo apropiado basado en una buena deliberación y elección, como lo constata la experiencia colectiva. Los resultados prácticos se alcanzan en razón de ciertos principios, no por accidente ni por casualidad.

La perspectiva ética aristotélica es claramente empírica; continúa en buena medida la tradición de los Siete Sabios. Le concede valor a las máximas y reglas prácticas que han mostrado ser de utilidad general y que, por lo mismo, gozan de aceptación, las cuales pueden considerarse legítimamente válidas para “la mayoría de los casos”; como por ejemplo, “Nada en demasía”; “Sométete a dar cuenta de lo que juzgas que deben darla otros”; “No seas temerario”; “Habla a su tiempo”.

Aristóteles admite que “lo bueno y lo justo [...] ofrecen tanta diversidad e incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza”;<sup>10</sup> no obstante, reconoce autoridad al juicio del hombre prudente (*frónimos*), esto es, a la opinión de quienes saben deliberar y calcular cuál es el curso de acción que conviene seguir en una determinada situación. Su pensamiento ético se sitúa, así, entre el relativismo sofístico y el universalismo socrático-platónico. Se aparta de la noción universal y ontológica del bien de Platón; pero a la vez, rechaza que los criterios de *corrección* e *incorrección moral* sean arbitrarios.

Las proposiciones del tipo “Nada en demasía” y “La riqueza es provechosa” se refieren a cosas que “pueden ser de otra manera”: la riqueza suele ser útil y buena,

<sup>8</sup> Aristóteles (1983: v, 9, 1137 a 12-14). Véase también Aristóteles (1983: vi, 8, 1142 a 26-31), en donde especifica algunos aspectos relativos a la prudencia (*frónesis*).

<sup>9</sup> Aristóteles (1983: vi, 1140a 33-1141b 15).

<sup>10</sup> Aristóteles (1983: i, 1094b 15-17).

aunque no siempre lo es; y “la mayoría de las veces”, es mejor la moderación, si bien hay ocasiones en que lo mejor es excederse. Ejemplos de este tipo podrían multiplicarse.

Las predicaciones sobre el bien y lo provechoso se cumplen “la mayoría de los casos” (*hōs epi to polú*), aunque no de manera necesaria. No obstante, las relaciones expresadas en las proposiciones *hōs epi to polú* involucran, para Aristóteles, algo más que una mera “probabilidad” de carácter estadístico, puesto que tales proposiciones admiten que las cosas “pueden ser de otra manera”, pero no de manera aleatoria (cf. Reeve, 1992: 15 y ss.);<sup>11</sup> de ahí que, para algunos comentaristas, la relación que expresan las proposiciones *hōs epi to polú* designe una suerte de “necesidad”, ciertamente no estricta (*aplos*), puesto que admite alguna fluctuación (cf. Winter, 1997). Por lo cual considero que sería más apropiado referirse a la relación de predicación *hōs epi to polú* en términos de una “regularidad” observada, en vez de emplear el término “necesidad”.

La regularidad expresada en las proposiciones sobre “la mayoría de los casos” parece implicar algo más fuerte que la mera “oportunidad u ocasión” (*chance*),<sup>12</sup> aun cuando suponga cierto grado de inexactitud y admita determinado número de excepciones.

Algunos autores interpretan la relación expresada en las proposiciones sobre “la mayoría de los casos” en términos de la relación que guardan entre sí la *dynamis* y la *entelequia* –i. e., la relación entre una “facultad o capacidad” y la “realización” o el “cumplimiento de su función más relevante”– en la filosofía aristotélica.<sup>13</sup> Otros la conciben en términos de *atributos y funciones*, y la comparan con las generalizaciones sobre las propiedades que comparten, por ejemplo, ciertas especies animales. Lo cierto es que las definiciones de lo bueno y lo provechoso presentan un carácter más problemático que aquéllas de las especies o clases de animales, de acuerdo con las analogías entre sus atributos o sus funciones. Aristóteles mismo se muestra consciente de ello.<sup>14</sup>

La regularidad observada, que vemos expresada en las proposiciones sobre “la mayoría de los casos” relativas a la acción (*praxis*), admitiría una descripción causal compleja, no simple. Las relaciones *hōs epi to polú* de la esfera práctica

<sup>11</sup> Para Reeve, involucran una noción derivada de “necesidad”.

<sup>12</sup> Cf. *Segundos analíticos* 87b 19-22.

<sup>13</sup> Como Michael Winter, llevado de su interés por hacer de la ética una “ciencia demostrable”. Cf. Winter (1997: 182-188).

<sup>14</sup> Más allá de que considere que hay buenas razones para aceptar ciertas definiciones éticas básicas y para preferir, por ejemplo, la vida moderada a la vida de placer.

pueden ser descritas en términos de *mecanismos causales*,<sup>15</sup> del tipo medios-fin; como también, en términos de *condiciones de racionalidad*, más que de *causas*; esto último, en el caso de la ética aristotélica, entraña cierto compromiso con una noción particular de *racionalidad práctica*, que la distingue de la mera *racionalidad instrumental o técnica*.<sup>16</sup> En lo que sigue, centraré mi análisis en el papel de las definiciones del bien y de lo provechoso (*hōs epi to polū*) y su función en el razonamiento práctico, las cuales, según el propio Aristóteles, se aplican “la mayoría de los casos”. Pero antes de entrar en materia, es preciso aclarar algunos puntos de la teoría aristotélica de la acción de manera preliminar.

La ética aristotélica concibe la acción (*praxis*), en general, como algo conectado con la razón.<sup>17</sup> Lo anterior se evidencia en el eminente papel que le atribuye a la elección y la deliberación del agente para comprender, explicar y evaluar la acción.

En sus tratados éticos, Aristóteles distingue entre “principios de la acción internos” (*he arje en tō prattonti*) y “externos” (*he arje exothen*).<sup>18</sup> El carácter, los fines prácticos, las motivaciones y aspiraciones del agente moral, el razonamiento práctico, la deliberación y elección, forman parte de los principios o causas internos de la acción; mientras que las fuerzas y las condiciones que no dependen del sujeto quedarían comprendidas entre los principios externos de la acción. La distinción entre principios o causas “internos” y “externos” de la acción es el criterio que el filósofo toma como base para discernir entre acciones “voluntarias” e “involuntarias”: la acción es voluntaria cuando el principio del movimiento reside en el agente, e involuntaria cuando reside fuera de él, como cuando éste actúa por ignorancia o por causa de una fuerza externa.<sup>19</sup> Dichos principios permiten establecer la causalidad, la responsabilidad o la culpabilidad moral del agente, según sea el caso.

Los principios de lo bueno son algunos de los principios o causas internos de la acción, los cuales, en tanto fines prácticos expresados en máximas, desempeñan un papel relevante en la acción voluntaria, no tanto como “deberes” o exigencias

<sup>15</sup> Como sugiere Anagnostopoulos (1994) y Winter (1997: 176). Me aparto de su interpretación de los *mecanismos causales*, demasiado ceñida al modelo de la ciencia natural.

<sup>16</sup> Cf. Aristóteles (1983: II, 6, 1106b35-1107a 5). Para Aristóteles, el prudente juzga y decide cada caso contemplando siempre la rectitud del fin y de los medios; en ello radica la distinción entre el *deinós* y el prudente. Véase Aubenque (1963: 61). Al final de mi trabajo volveré a este punto.

<sup>17</sup> Cf. Aristóteles (1983: VI, 2, 1143a 35-1143b 5; VI, 12, 1144a 20-25 y 31-36; VII, 3, 1147a 1-10 y 25-31; 1147b 5; X, 1, 1172a 20-24; VI, 7, 1141b 18-20; VI, 9, 1142b 20-22); cf. Ando (1971); Anscombe (1991); Aubenque (1963); Barnes, Schofield y Sorabji (1975 y 1977); Broadie (1991); Charles (1984); Cooper (1986); Kenny (1979); Rorty (1980); Salles (1993); Winter (1997).

<sup>18</sup> Aristóteles (1983: III, 1110 a; 1110 a 16-18; 1110b 6-7; 17).

<sup>19</sup> Cf. Aristóteles (1983: III, 1110b 13-18).

externas, sino como metas deseables para el agente que delibera y decide cómo actuar, porque al adoptar una máxima de manera racional, el agente se adhiere a ella, intelectual y volitivamente, es decir, la asume como un fin.

La acción racional requiere cierto conocimiento, voluntad, cálculo y comparación reflexiva.<sup>20</sup> Las definiciones *hōs epi to polú* referentes a lo provechoso (*symféros*) y el bien (*agathos*) son parte del *conocimiento moral*; funcionan como guías prácticas (*horoi*) que nos indican lo que conviene hacer, en general. Estas guías prácticas se fundan en el juicio del hombre prudente (*frónimos*); tienen su fuente en la experiencia; han sido avaladas por sus resultados exitosos y nos proporcionan una orientación. Sin embargo, las reglas y máximas, por sí solas, no nos indican la manera, el lugar, el momento, la ocasión ni la oportunidad, las personas o las cosas, en relación con los cuales deben ser seguidas; es preciso determinar cómo debemos actuar en cada situación.

La determinación correcta de la acción por emprender entraña una dificultad prácticamente imposible de eludir, derivada de que los principios generales de lo bueno (v. gr., “Sé valiente; no seas temerario”) han de aplicarse siempre en situaciones particulares. Los problemas prácticos demandan de nosotros una elección y una deliberación correctas, que pasan por una percepción adecuada de lo particular.

Nuestra vida moral precisa casi siempre un tipo de racionalidad prudencial que requiere examinar con cuidado cada situación para establecer cómo se debe actuar:

Es difícil a veces discernir qué debe preferirse a qué, y qué debe soportarse contra qué, y más difícil aún perseverar en el dictamen, como quiera que por lo común nos espera lo doloroso y lo que se nos impone es doloroso, de todo lo cual nacen las alabanzas o las censuras, según hayamos cedido o no a la violencia.<sup>21</sup>

El razonamiento que lleva a la acción comparte la estructura del silogismo teórico, pero posee algunos rasgos peculiares, emanados de la naturaleza misma de las cuestiones sobre las que versa (*ta prakta*), las cuales se caracterizan por ser particulares (*hekasta*) y contingentes, es decir, no necesarias sino susceptibles de

<sup>20</sup> Aristóteles (1983: VI, 1139 a 32-35): “El principio de la acción –hablo de la *causa eficiente*, de que procede el movimiento, no de la *final*– es la *elección* (*proairesis*); y el de la elección es el *apetito* (*orexis*) y el *raciocinio en vista de un fin* (*logos ho eneka tinos*). Por esto es por lo que *no puede haber elección sin entendimiento* (*aneu nou*) *ni pensamiento* (*aneu dianoias*), *como también sin un hábito moral* (*aneu ethikes estin exeōs*). *La práctica del bien, no menos que de su contrario, no se dan en la esfera práctica sin pensamiento y sin carácter*” (el énfasis es mío).

<sup>21</sup> Aristóteles (1983: III, 1110a 30; versión de A. Gómez Robledo).



deliberación y elección.<sup>22</sup> Las proposiciones de lo bueno y lo justo *hōs epi to polú* desempeñan, específicamente, el papel de la premisa mayor de los silogismos prácticos, estipulando el tipo de acción que conviene emprender. Constituyen una condición necesaria, mas no suficiente, del acierto práctico.

Aristóteles apunta que “en el silogismo de la acción la premisa mayor es una opinión universal (*katholou doxa*), mientras que la menor (*hetera*) concierne a los casos particulares (*kath' hekasta*), que son del dominio de la percepción sensible (*ōn aisthēsis ede kuría*)”.<sup>23</sup> Es pertinente recordar la aseveración, en la ética, de que “puesto que la última premisa (*teleutaia prōtasis*) es una opinión relativa a un objeto sensible (*doxa te aisthētou*), y es ella la que gobierna nuestros actos (*kai kuria tōn praxeōn*)...”,<sup>24</sup> ya que, a pesar de que Aristóteles hace esta afirmación en el contexto de su análisis del razonamiento del *akratés*, parece apuntar una característica que juzga común al silogismo práctico, que atañe a la naturaleza particular de la segunda premisa (“la otra premisa”) y la vincula específicamente con la percepción de la situación, es decir, con el caso particular que el agente tiene ante sí, en vista a la acción, es decir, a “lo último” (*eskatou*). Prueba de ello es que, Aristóteles, cuando compara el razonamiento práctico con el teórico, destaca el papel de la percepción de lo particular en el silogismo práctico.<sup>25</sup> Según nos dice, dicha percepción no consiste meramente en una sensación (*aisthēsis*), sino en una especie de *aprehensión de lo particular bajo un concepto general*:

<sup>22</sup> La concepción aristotélica del silogismo práctico establece, ciertamente, una analogía estrecha entre la “necesidad práctica”, esto es, el peso de las razones que llevan a un agente a actuar en una cierta dirección, y la “necesidad lógica”, es decir, la relación de implicación que se da entre las premisas y la conclusión en el seno del silogismo teórico. Cf. Aristóteles (1983: VII, 3, 1147a 25-30). Con el término “necesidad”, Aristóteles se refiere a dos cosas distintas. En un caso, alude a la relación lógica de implicación entre las premisas y la conclusión de un silogismo; en el otro, a la relación entre unas proposiciones (“premisas”) y la acción, sugiriendo, con ello, que esta última es una especie de “conclusión” del razonamiento práctico.

<sup>23</sup> Aristóteles (1983: VII, 3, 1147 a 25-27). Aristóteles dice expresamente, en este contexto, “opinión universal”, con la intención, quizá, de extremar la analogía entre el silogismo práctico y el teórico. En general, se refiere en su ética a tales proposiciones como *hōs epi to polú*, esto es, proposiciones relativas a “la mayoría de los casos”; sin que lo anterior implique que no haya ciertas proposiciones éticas que, para él, posean una validez universal, por ejemplo, las relativas a la vida buena. Al final del trabajo abordaré a este punto de manera más específica.

<sup>24</sup> Aristóteles (1983: VII, 3, 1147b 910-11).

<sup>25</sup> Aristóteles (1983: VI, 11, 1143b 1-6): “Así como la intuición teórica aprehende los términos inmutables y primeros en las demostraciones, así también la intuición práctica aprehende en los razonamientos del obrar el término último y contingente (*eskatou kai endejomenou*) que es aquí la premisa menor. Porque los hechos particulares son aquí los principios para alcanzar el fin (*arjai gar tou ou eneka autai*), como también allá [en la física] de lo particular (*kath' hekasta*) se llega a lo universal (*ta katholou*), siendo, por tanto, menester que se tenga percepción de los hechos particulares (*aisthēsín*), que es precisamente la intuición (*nous*)” (versión de A. Gómez Robledo).



La prudencia (*frónesis*) es de lo último (*eskatou*) [...] pues el obrar (*to prakton*) se refiere a lo último. La prudencia se opone también a la intuición (*nous*). La intuición es de los límites (*tón horōn*), de los cuales no puede darse razón (*ōn ouk esti logos*), mientras que la prudencia es de lo último (*λοῦθ' εφ'σχεπτου*), de lo cual no hay ciencia (*on ouk estin episteme*) sino percepción sensible (*all aisthesis*). 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 (*allo eidos*).<sup>26</sup>

Lo anterior representa una base para interpretar que una parte sustancial del acierto práctico depende no sólo del conocimiento de lo universal (el fin, el *qué* o la acción que conviene emprender, expresado en las definiciones generales del bien y lo provechoso) sino también de una percepción adecuada de lo particular, esto es, lo relativo al *cómo*, *cuándo* y *quién* de la acción –i. e. lo que Aristóteles llama “lo último”–, o sea, una especie de percepción apropiada de *lo que conviene hacer específicamente en el caso particular que el agente tiene ante sí*.

Aristóteles está al tanto de que, en la deliberación, el error puede estar en lo universal o en lo particular.<sup>27</sup> Aun así, es indudable que su análisis presta mayor atención al yerro práctico que concierne a lo particular, es decir, al error tocante a las circunstancias de la acción (i. e., al *quién*, *cómo* y *cuándo*) y a la elección de los medios adecuados para alcanzar el fin práctico.

El *acierto moral* (*ho orthos*) consiste, según Aristóteles, en una especie de pensamiento (*logos*) y “corrección” de índole *práctica*, concerniente a la rectitud del fin, de la tendencia y la elección del agente.<sup>28</sup> De hecho, plantea que el acierto moral depende, básicamente, de la rectitud de estos tres factores.<sup>29</sup> Pero considera que la rectitud del pensar con respecto a lo provechoso y el fin atañe no sólo a uno mismo, sino a todos, y se refiere no sólo a la situación o el momento particular, sino a una vida completa, concebida a la manera del hombre prudente, esto es, no de manera parcial (*ou kata meros*) e individual, sino para el buen vivir en general (*pros to eu zen*).<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Aristóteles (1983: vi, 8, 1142 a 24-31; versión de A. Gómez Robledo).

<sup>27</sup> Aristóteles (1983: vi, 8, 1142a 21-23).

<sup>28</sup> Cf. Aristóteles (1983: vi, 2, 1139 a 23-28). Es preciso admitir que el uso del término “verdad” (*alētheia*) en el contexto citado, no deja de resultar equívoco, independientemente de que Aristóteles insista en que se trata de una “verdad” de una índole especial, distinta de la teórica. Por ello, utilizo arriba, en su lugar, el término *corrección*.

<sup>29</sup> Cf. Aristóteles (1983: vi, 2, 1139 a 23-28).

<sup>30</sup> Aristóteles (1983: 1142b 27-29).

Con base en lo anterior, es posible advertir la presencia de cierta tensión en la ética de Aristóteles, entre la dirección claramente empírica de su investigación de los principios o causas de la acción, por un lado, y su hipótesis de la *eudaimonía* y la función propia de la naturaleza humana, por el otro.<sup>31</sup> Lo cual nos obliga a replantear la pregunta de cuál es la naturaleza de los principios prácticos en la filosofía aristotélica, en particular, aquélla de los principios del bien.

Algunos críticos consideran que Aristóteles concibe las definiciones del bien y lo justo en términos de “valores y prácticas compartidos” (cf. MacIntyre, 1987); otros, como J. Barnes (1980), defienden que la ética aristotélica no se limita a ser “una filosofía del sentido común”; hay quienes, como Enrico Berti, reconocen que los argumentos de Aristóteles son doxásticos, pero subrayan que los principios de la filosofía práctica aristotélica no consisten, meramente, en las opiniones compartidas (*endoxa*), sino que son el resultado de un examen aporético y sistemático de las distintas opiniones sostenidas en torno a una misma cuestión práctica (cf. Berti, 1998: 135-137). Lo cierto es que si bien los principios de la filosofía práctica aristotélica no se reducen a “las opiniones compartidas” o al *sentido común*, están estrechamente vinculados con una concepción del fin práctico humano (*eudaimonía*) que se funda en una generalización, cuya prueba descansa en un examen dialéctico y normativo de las distintas nociones de la “felicidad” o “vida buena”.<sup>32</sup> Es preciso, pues, reconocer las limitaciones de la argumentación ética de Aristóteles. Su prueba dialéctica no prescinde por completo de supuestos metafísicos tocantes a la naturaleza humana y su función propia, y va aparejada a una evaluación de las distintas nociones de la felicidad y la vida buena que se rige, en última instancia, por la norma de la *función propia* (*oikeion ergon*) del ser humano y el cumplimiento de lo que Aristóteles mismo entiende como nuestra naturaleza racional. Hasta el punto de que, según él, una acción es “racional” sólo si el agente actúa para promover su *eudaimonía*. Para Aristóteles, por tanto, hay al menos una definición del bien que no pertenece a la clase de las proposiciones *hōs epi to polú*. Esto lo convierte, hasta cierto punto, en un fundamentista moral.

<sup>31</sup> Aristóteles (1983: vi, 1138b 32-34; cf. i). La noción aristotélica de *eudaimonía* encierra algunos problemas. Véase Gómez Lobo (1989).

<sup>32</sup> A saber, “la vida de placer”; “la vida de riquezas”; “la vida consagrada a la búsqueda del honor”; y, por último, su propia idea de la “vida virtuosa o vida buena” (*eudaimonía*). Cf. Aristóteles (1983: i y 1994: i).

## Bibliografía

- Anagnostopoulos, G.  
1994 *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, University of California Press.
- Ando, T.  
1971 *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Martinus Nijhoff, La Haya, 3a. edición.
- Anscombe, G. E. M.  
1991 *Intención*, trad. Ana Stellino, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Barcelona-Paidós, México.
- Aristóteles  
1983 *Ética nicomaquea*, introducción y traducción por A. Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2a. ed.  
1988 *Acerca del alma*, traducción por Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid.  
1994 *Ética eudemia*, introducción y traducción por A. Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Aubenque, P.  
1963 *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, París.
- Barnes, J.  
1980 "Aristotle and the Method of Ethics", en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 34, pp. 490-511.
- Barnes, J., M. Schofield y R. Sorabji, eds.  
1975 *Articles on Aristotle*, vol. 1, Duckworth, Londres.  
1977 *Articles on Aristotle*, vol. 2, Duckworth, Londres.
- Berti, E.  
1998 *As razões de Aristóteles*, pp. 135-137.
- Broadie, S.  
1991 *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, Nueva York.
- Charles, D.  
1984 *Aristotle's Philosophy of Action*, Duckword, Londres.
- Cooper, J. M.  
1986 *Reason and Human Good in Aristotle*, Hackett Publishing, Indiana.
- García Yebra, V., ed.  
1982 *La Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe, traducción, introducción y notas por V. García Yebra, Gredos, Madrid, 2a. ed. revisada.
- Gómez Lobo, A.  
1989 "The *Ergon* Inference", en *Phronesis*, vol. 34, núm. 2, pp. 170-184.

Jenofonte

1946 *Memorables*, traducción por J. D. García Bacca, edición bilingüe, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Kenny, A.

1979 *Aristotle's Theory of the Will*, Duckworth, Londres.

MacIntyre, A.

1987 *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona.

Platón

1963 *República*, traducción por Antonio Camarero, estudio preliminar y notas de Luis Farré, EUDEBA, Buenos Aires.

Reeve, C. D. C.

1992 *Practice of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Clarendon Press, Oxford.

Rorty, A. O.

1980 *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press.

Ross, W. D., ed.

1968 *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*, rev. W. D. Ross, prefacio y apéndice de L. Minio-Paluello, Clarendon Press, Oxford.

Salles, R.

1993 "Elección y acción en la Ética nicomáquea", en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, vol. 39, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Winter, M.

1997 "Aristotle's *hos epi to polu* Relations, and a Demonstrative Science of Ethics", en *Phronesis*, vol. XLII, núm. 2, pp. 163-189.