

# CONOCIMIENTO MORAL, VERDAD MORAL Y MÉTODO

## Entre Aristóteles y A. J. Ayer

Por: Francisco Bravo  
Universidad Central de Venezuela

A comienzos del siglo XX sostenía G. E. Moore que el predicado moral “bueno” es indefinible.<sup>1</sup> Tres décadas más tarde, A. J. Ayer pretendía, por otras razones, que “los conceptos éticos fundamentales no son analizables”.<sup>2</sup> Pese a estos veredictos, perniciosos para el *status* epistemológico de la filosofía moral, la segunda mitad del siglo XX ha asistido a una revalorización de la filosofía práctica, especialmente de la ἀνθρώπινα φιλοσοφία de Aristóteles. ¿Qué ha ocurrido entretanto? ¿Ha perdido vigor el veredicto de los filósofos analíticos y lingüísticos sobre la indigencia epistemológica de la ética? Creo oportuno volver sobre el asunto y examinar la postura del Estagirita en esta materia. ¿Hay para él un conocimiento moral propiamente dicho?<sup>3</sup> ¿Hay una verdad moral correspondiente? ¿Cuál es la función que le atribuye al método?

### I

Empecemos con el veredicto de Alfred J. Ayer. En *Lógica, Verdad y Lenguaje* reconoce cuatro clases principales de enunciados dentro de los sistemas éticos:

- (1) Los que formulan definiciones de términos éticos.
- (2) Los que describen los fenómenos de la experiencia moral y sus causas;
- (3) Los que son exhortaciones a la vida moral;
- (4) Los que constituyen juicios éticos.<sup>4</sup>

---

1 Cfr. MOORE, G.E. *Principia Ethica*. 1903, p. 6s.

2 AYER, A.J. *Language, Truth and Logic*. London, 1936, p. 107.

3 KUPPERMAN, J.J. (*Ethical Knowledge*. London, 1970, p. 17ss.) pregunta, por su parte: “*Is there ethical knowledge?*” Para BLANSHARD, B. (*Reason and Goodness*. London, 1961, p. 27), “*the main question of our time in ethics is whether moral judgment express knowledge or feeling*”.

4 AYER, A.J. *Op. cit.*, p. 103.

Según Ayer, sólo los del grupo (1) forman parte de la filosofía ética. Los del (2) competen a la sociología y a la psicología, mientras que los del (3) no son proposiciones, sino ruegos o mandatos destinados a provocar acciones de cierta índole. Falta por determinar el *status* de los del grupo (4). Se diría que, al no ser definiciones ni comentarios de definiciones, “no pertenecen a la filosofía ética” y se llegaría así a la paradoja de que “un tratado ético estrictamente filosófico no debería hacer pronunciamientos éticos”.<sup>5</sup> ¿Cuál es, pues, el *status* epistemológico de los juicios éticos y axiológicos en general?

Todo depende, según Ayer, de que sean o no enunciados **científicos**. Si lo son, son *eo ipso* significativos. Si no, no pasan de ser simples “expresiones de emoción, las cuales no pueden ser ni verdaderas ni falsas”. Ahora bien, los únicos juicios científicos son los **fácticos**, pues sólo ellos son susceptibles de verificación. Por tanto, la única vía para decidir si los juicios éticos son de carácter científico es “la posibilidad de reducir el conjunto de los términos éticos a términos no-éticos”<sup>6</sup> y de transformar los juicios de valor en enunciados de carácter empírico. ¿Se da esta posibilidad? Ayer rechaza la respuesta afirmativa de los **subjetivistas**, que definen la rectitud de las acciones y la bondad de los fines en términos de aprobación, y de los **utilitaristas**, que las definen en términos de bienestar. En ambos casos, los juicios morales se incluyen en las subclases de los psicológicos o de los sociológicos y permiten concluir que las aseveraciones éticas no son genéricamente diferentes de las factuales y son, en consecuencia, tan científicas como ellas. Pero, objeto contra los subjetivistas, es obvio que algunas acciones generalmente aprobadas no son correctas. También objeto, contra los utilitaristas, que es a menudo erróneo realizar acciones que sólo causan el mayor bienestar. Parece, pues, que “las frases con símbolos éticos normativos no son equivalentes a las que expresan algún tipo de proposiciones psicológicas o empíricas”.<sup>7</sup>

La tesis de Ayer es que los conceptos éticos fundamentales (bueno, malo, correcto, incorrecto, debe, no debe) no son analizables. No hay ningún criterio para establecer la verdad de los juicios que ellos conforman. Coincide así con los “**absolutistas**”, según los cuales los enunciados axiológicos no son controlables por la observación como los empíricos, sino objeto de una intuición intelectual. Pero difiere de ellos cuando aduce la razón de su no-analizabilidad: para Ayer, son inanalizables por ser “meros pseudo-conceptos”.<sup>8</sup> Los símbolos éticos que en ellos aparecen no añaden nada a su contenido factual. Decir ‘hiciste mal en robar ese dinero’ equivale a afirmar ‘robaste ese dinero’ con un peculiar tono de reproche. Pero el tono mismo no expresa ninguna proposición ni es, por tanto, ni verdadero ni falso. En otras palabras, “la función del término ético relevante es puramente emotivo”.<sup>9</sup> Se usa para manifestar un sentimiento en torno al objeto, no para describirlo. También pueden

---

5 *Ibidem*, p. 103.

6 *Ibidem*, p. 104.

7 *Ibidem*, p. 105.

8 *Ibidem*, p. 107.

9 *Ibidem*, p. 108.

servir para suscitar sentimientos encaminados a estimular tal o cual acción. Tienen, en tal caso, el efecto de un mandato. ¿Acierta, pues, G. E. Moore al sostener que nunca se discute sobre cuestiones de valor? Ayer cree que sí, pero por otras razones que el autor de *Principia Ethica*. Cuando parece que lo hacemos, discutimos en realidad sobre asuntos **de hecho**, a saber, sobre **nuestro modo de enfocar** la acción cuyo valor moral **parece** en discusión. No intentamos mostrar a nuestro interlocutor que tiene un sentimiento incorrecto acerca de ella, sino que se equivoca en cuanto a los **datos** en torno a ella: por ejemplo, en cuanto a los motivos o a los efectos de la acción. En el fondo, contrastamos dos sistemas A y B de valores, y pretendemos que los del sistema A (de nuestro interlocutor) no pertenecen al sistema B, (que es el nuestro). Pero esto es, según Ayer, “*a plain question of fact*”.<sup>10</sup> La conclusión es que “la filosofía ética sólo consiste en decir que los conceptos éticos son pseudo-conceptos y por tanto inanalizables”. No hay una ciencia ética, si por tal se entiende un conjunto sistemático de juicios morales verdaderos.

## II

¿Cuál podría ser la postura de Aristóteles ante tales conclusiones? Distinguiremos, por una parte, la que ha observado ante los juicios morales, formados por los diferentes agentes morales, sea cual fuere su nivel de formación, y, por otra, la que ha cultivado ante la ética como disciplina filosófica. Distinguiremos, en otras palabras, su punto de vista, primero, con respecto al conocimiento moral **vivido**, y, segundo, con respecto al conocimiento moral **pensado**.

### 2.1. Conocimiento moral vivido

Los juicios morales o conocimiento moral vivido son, materialmente hablando, resultado de una deliberación, y formalmente, conclusión de un silogismo práctico, que ya es acción o al menos causa eficiente inmediata de la acción.<sup>11</sup> ¿Qué piensa Aristóteles sobre su *status* epistemológico? ¿Son proposiciones *proprie dictae*? ¿Pueden ser verdaderos o falsos?

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>11</sup> Es conocido el debate sobre la naturaleza de la conclusión del silogismo práctico (SP), según Aristóteles. Para unos (por ej., CHARLES, D. *Aristotle's Philosophy of Actio*. Ithaca: Cornell University Press, 1984, p. 95), es una simple proposición. Muchos la consideran como una acción. En mi artículo **La naturaleza de la acción según Aristóteles**, (en: *Estudios de Filosofía Griega*. Caracas: 2001, p. 339) propongo una solución intermedia: la conclusión del SP no es ni una simple proposición, ni una acción propiamente dicha, sino una elección, que es, según *EN VI, 2, 1139 a 32-33*, la causa eficiente inmediata de la acción.

Si nos atenemos a *Metafísica* IV, 7 y a *De Interpretatione* IV, dos de los lugares en que el Estagirita se ocupa de la verdad *ex professo*, se diría que el único tipo de verdad es el de los enunciados descriptivos, únicos que parecen ser proposiciones (ἀποφαντικοί)<sup>12</sup> *stricto sensu*. Por una parte, en ninguno de estos *loci* sugiere otro tipo de verdad que el de los enunciados descriptivos. La oración (ἡ εὐχή), por ejemplo, aunque es un enunciado, no es un enunciado descriptivo, y por ello no puede ser ni verdadera ni falsa (οὔτε ἀληθὴς οὔτε ψευδής).<sup>13</sup> Por otra parte, al ocuparse de los enunciados declarativos (λόγοι), únicos que considera como significativos, nunca los divide en descriptivos (o enunciados-es) y evaluativos (o enunciados-debe). Parece, pues, que para el autor de la *Metafísica* y del *De Interpretatione*, lo mismo que para Ayer, los enunciados evaluativos, al no ser ni declarativos ni descriptivos, no son susceptibles de verdad ni falsedad. Ayer, al sostener que la ética, formada por este tipo de enunciados, no puede ser cognitiva, hubiese podido invocar a Aristóteles en su favor.<sup>14</sup>

Pero hay un corto pasaje de *Ética a Nicómaco* en el que Aristóteles muestra de qué modo los enunciados evaluativos pueden ser verdaderos o falsos. Se trata de *EN* VI, 2, 1139 a 21-31. De conocerlo y entenderlo, piensa M. Adler, ni Ayer ni otros filósofos analíticos hubiesen denunciado lo que consideran “pseudo-problema” del conocimiento y de la verdad moral.<sup>15</sup> En este pasaje, el autor distingue la verdad **teórica**, propia de los enunciados descriptivos, y la verdad **práctica**, exclusiva de los enunciados evaluativos. Que la segunda sea tan ignorada en la actualidad se debe, según Adler, al hecho de que el Estagirita se ocupa de ella sólo en este pasaje. Pero este filósofo norteamericano parece ignorar que, para Aristóteles, la verdad es un aspecto esencial de todo saber, práctico o teórico.<sup>16</sup> Del práctico se ocupa, no sólo aquí ni sólo en su ἀνθρώπινα φιλοσοφία, sino también en *Metafísica* VI, al clasificar las δianoίαι u operaciones intelectivas: πᾶσα δianoία ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ.<sup>17</sup> toda operación intelectual es práctica, productiva o teórica. Podemos decir, con Carlo Natali,<sup>18</sup> que el examen del saber y de la verdad práctica en *EN* VI, 2 no es extraño ni casual, como a veces se sostiene, sino que responde a una serie de aporías discutidas en otras obras, éticas y no-éticas. Es claro, sin embargo, que *EN* VI, 2, 1139 a 21-31 es una síntesis excepcional de la doctrina aristotélica de la verdad práctica. Este tipo de verdad,

---

12 *De Interp.*, 17 a 3-4: ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει: no todo enunciado es una proposición, sino tan sólo aquél en que reside la verdad o la falsedad.

13 *De Interp.*, 17 a 5.

14 *Cfr.* ADLER, M. *Aristotle's Conception of Practical Truth and the Consequences of that Conception*, en: *Paideia*, 1968, p. 161.

15 *Cfr. ibidem*, p. 158. Conclusiones parecidas a las de Ayer defienden STEVENSON, C.L. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press, 1944; y HARE, R.M. *The Language of Morals*. OUP, 1952.

16 *Cfr. Ética a Eudemo*, II, 4, 1221 b 29-30; NATALI, C. *La sagesse di Aristotele*, Napoli. 1989, p. 77.

17 *Met.*, VI, 1, 1025 b 25.

18 *Cfr.* NATALI, C. *Op. cit.*, p. 79.

propio del conocimiento práctico, se enmarca en la virtud intelectual de la prudencia (φρόνησις).<sup>19</sup> Es cierto que la búsqueda y la obtención de la verdad es función de cada parte del intelecto; pero la función específica del intelecto práctico es lograr **la verdad que está en conformidad con el deseo correcto** (τοῦ δὲ πρακτικοῦ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῆ ὀρέξει τῆ ὀρθῆ: 1139a31-32). Y ésta es, ciertamente, la única fórmula que podemos considerar como definición aristotélica de la verdad práctica. Se enmarca en una visión de la verdad como correspondencia, cuyos términos son, en su caso, que es el de una *homología* o conformidad, por un lado, el acto propio del *praktikós nous* o intelecto práctico y, por otra, no una realidad extra-subjetiva, sino interior al sujeto, a saber, el *orthòs órexis* o deseo correcto. ¿Qué es, empero, el intelecto práctico? ¿Qué el deseo correcto? ¿En qué consiste la conformidad entre ellos?

1. Función propia del *praktikós nous* es el logro de la verdad relativa a la acción (ἡ ἀλήθεια πρακτική: 1139a27). He aquí su pregunta fundamental: τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πράκτεον αὐτάς, cómo debemos realizar la acción de una manera correcta.<sup>20</sup> Para mejor entender qué es y cuál es su función, recordemos la secuencia causal de la πράξις, descrita en *EN VI, 2*: la causa eficiente de la acción es la elección (προαίρεσις) y la causa eficiente es la fuerza combinada del deseo del fin y el pensamiento en vista del fin.<sup>21</sup> El deseo, movido por la presencia del fin, pone en marcha el pensamiento en vista del mismo, a saber, la deliberación sobre los medios para conseguirlo. El intelecto práctico es, pues, λόγος ὁ ἐνεκά τινος (1139a34), pensamiento en vista del fin, y su actividad propia es la deliberación sobre los medios para conseguirlo. La deliberación (βούλευσις) es, de este modo, el acto propio del conocimiento moral **vívido**. Como tal, es peculiar del φρόνιμος u hombre prudente. Su estructura lógica es la de un silogismo práctico. Aristóteles pone de relieve la relación de dependencia del intelecto práctico respecto del deseo, en el proceso del conocimiento moral vívido: διάνοια δ' αὐτῆ οὐθὲν κινεῖ (1139a36), el pensamiento por sí mismo no mueve nada, sino únicamente el pensamiento en vista del fin, actualizado por el deseo. No es, pues, causa única, ni causa principal, sino con-causa de la deliberación. Y por ello, si la elección (προαίρεσις) —efecto inmediato de la deliberación— ha de ser buena (σπουδαία), el pensamiento en vista del fin ha de ser verdadero (τόν τε λόγον ἀληθῆ) y el deseo que lo mueve correcto (τὴν ὀρεξιν ὀρθήν).<sup>22</sup>

2. ¿Qué es, empero, el deseo correcto? Uno de los aspectos originales de la concepción aristotélica de ὀρεξις (deseo en general)<sup>23</sup> es que lo considera, ontológicamente, como

---

19 Según *EN VI, 6*, 1040 b 21-22, φρόνησις es ἕξις (...) μετὰ λόγου ἀληθῆ, περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικῆν.

20 *EN II, 1*, 1103 b 30.

21 *EN VI, 2*, 1139 a 32-34.

22 *EN VI, 2*, 1139 24-25.

23 Especies del género *órexis* son, según Aristóteles, ἐπιθυμία (deseo concupiscible o apetito), θυμός (deseo irascible o impulso) y βούλευσις (deseo racional). *Cfr. De an*, II, 3, 414 b 2.

motor del pensamiento práctico, y lógicamente, como una actitud proposicional.<sup>24</sup> Con respecto a la segunda característica, *EN VI*, 2, 1139 a 21-22 lo equipara a la afirmación, que es una de las funciones proposicionales: “la prosecución y la evitación en la esfera del deseo corresponde a la afirmación y la negación en la esfera del intelecto”. El deseo afirma cuando persigue su objeto y niega cuando huye de él. Su índole proposicional se desprende también de la doctrina del silogismo práctico, según la cual la premisa mayor de este tipo de silogismo, al girar en torno al fin, que es objeto propio del deseo, es obra puesta por obra de éste.<sup>25</sup> Pero aún no hemos aclarado lo que es el deseo correcto. Aristóteles no lo dice explícitamente en ninguna parte, aunque podemos deducirlo de varios pasajes, especialmente de *EN VI*, 2.<sup>26</sup> Puede decirse *a priori* que el deseo correcto consiste en desear lo que se debe desear. ¿Pero qué es lo que se debe desear? No basta responder “lo bueno”, pues, según *EN I*, 1, 1094a1-2, todo arte y toda investigación, al igual que toda acción y toda elección, parecen aspirar a algún bien (ἀγαθὸν ἐπίσθαι δοκεῖ). Por tanto, si se ha de evitar la falacia naturalista, debe haber un bien real y otro meramente aparente. También debe haber un criterio que permita distinguir entre éstos y entre los deseos correctos e incorrectos. Para obtener tal criterio, hay que definir qué es lo que todos deseamos cuando deseamos tal o cual bien. Según unos, lo que es bueno de verdad. Según otros, lo que parece bueno.<sup>27</sup> Si lo segundo, objeta Aristóteles, habría que admitir que el que desea sólo lo que parece bueno no desea en absoluto, lo cual es contrario a los hechos. Si lo primero, habría que concluir que no hay lo deseado por naturaleza (μη εἶναι φύσει βουλευτόν), sino sólo lo que cada quien cree que es bueno. Pero es un hecho que lo que a unos parece bueno es a menudo diferente e incluso opuesto a lo que a otros parece tal. Para el Estagirita, la distinción entre bien real y bien aparente es inseparable de la que existe entre deseos naturales, inherentes a la naturaleza, y adquiridos, resultado de la experiencia. Los primeros nos están siempre presentes y operan como tendencias de nuestra naturaleza. En cuanto a los segundos, nos volvemos conscientes de ellos únicamente cuando son operativos, es decir, cuando de hecho mueven a la actividad. Más aún, sólo los deseos adquiridos operativos pertenecen al dominio de lo *hekoúision* o voluntario. ¿Con cuál de estos dos tipos de deseo se vincula el bien real? Ontológicamente hablando, únicamente con el de los deseos naturales, cuya realización se identifica con el logro del bien al que aspiran. En este sentido sostiene Aristóteles, retomando la doctrina de su maestro,<sup>28</sup> que “el bien del hombre reside en la función del hombre”,<sup>29</sup> es decir, en la tarea que le es propia.

---

24 Cfr. BRAVO, F. *Op. cit.*, p. 322-324. Esta idea se repite, por ejemplo, en *De anima* 431a8-14: “cuando el objeto es agradable o doloroso, se lo busca o se lo evita, como si se lo afirmara o negara”.

25 *EN III*, 4, 1113a15: Η δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστίν. Cfr. *EN VI*, 12, 1144 a 33.

26 Véase también *Met.* I, 1, 980 a 1; *EN*, I, 1, 1094 a 1-2 y III, 4, 1113 a 1-2.

27 *EN III*, 4, 1113 a 16.

28 Cfr. *República* I, 352d – 354c.

29 *EN I*, 8, 1097 b 28: ἐν τῷ ἔργῳ ἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ.

¿Quiere esto decir que el bien real no es objeto de los deseos adquiridos? Lo es, pero a condición de que ellos, no menos que los naturales, provengan de un carácter (ἦθος) perfeccionado por la virtud moral (ἠθικὴ ἀρετή). Es la tesis que defiende el autor en respuesta al problema del tipo de bien que es objeto de nuestros deseos. Descartando que sea siempre el bien real o siempre el meramente aparente, sostiene que, hablando en absoluto y en conformidad con la verdad (ἀπλῶς μὲν καὶ κατ'ἀλήθειαν), el objeto del deseo racional (βουλευτόν) es el bien (τάγαθόν); pero lo que a cada uno le parece tal (ἐκάστω δὲ τὸ φαινόμενον). Ahora bien, al hombre virtuoso (σπουδαίω) le parecerá bueno lo que de verdad es bueno (τὸ κατ'ἀλήθειαν εἶναι), mientras que al malo (φάουλω) cualquier cosa (τὸ τυχόν).<sup>30</sup> La razón de lo primero es que el virtuoso “juzga todo de manera correcta”.<sup>31</sup> Es esto precisamente lo que lo distingue de los demás: “percibe en todas las cosas la verdad que ellas encierran, siendo de todas ellas, por decirlo así, una regla y una medida (ὡςπερ κανὼν καὶ μέτρον ὄν)”.<sup>32</sup> De este modo, el *spoudaios anêr* u hombre virtuoso es **criterio** por partida doble: en el dominio del intelecto práctico es criterio de verdad, es decir, regla y medida de la conformidad entre el juicio deliberativo y el deseo que lo mueve; en el del deseo racional es criterio de corrección, es decir, regla y medida de la conformidad entre lo que éste desea **de hecho** y lo que **debe** desear. Y llega a ser tal doble criterio porque sus facultades prácticas han sido perfeccionadas de antemano: su carácter, raíz del deseo, por obra de las virtudes morales; su intelecto práctico, facultad del juicio moral, por obra de la virtud intelectual de la prudencia. A ello se debe también que el *phronimos* mismo, que no puede no poseer todas las virtudes morales,<sup>33</sup> sea el criterio fundamental para la definición de la prudencia:<sup>34</sup> él es, en efecto, el *locus* en que se lleva a cabo la conformidad (ὁμολογία) definitoria de la verdad práctica, a saber, la conformidad entre el juicio del intelecto práctico y el impulso del deseo correcto. Es opinión corriente que el signo distintivo del *phronimos* es ser capaz de deliberar correctamente (τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευέσθαι) acerca de lo bueno y útil para sí mismo, no en cuanto a tal o cual aspecto particular (οὐ κατὰ μέρος), sino como medio para la vida buena en general (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως).<sup>35</sup>

Conclusiones. (1) Hay, según esto, un conocimiento moral vivido, que se identifica con la deliberación sobre los medios para el fin de la acción. (2) Hay también una verdad práctica, que consiste en la conformidad entre el juicio del intelecto práctico, perfeccionado por *phronêsis*, y el deseo correcto, proveniente de un carácter perfeccionado por las virtudes morales.

---

30 EN III, 4, 1113 a 24-26.

31 EN III, 4, 1113 a 30: ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς. La misma afirmación se repite en X, 5, 1176 a 17: lo que al hombre bueno le parece bueno es bueno en realidad de verdad.

32 EN III, 4, 1113 a 33-34.

33 Cfr. EN VI, 13, 1144 b 1 - 1145 a 2.

34 EN VI, 2, 1140 a 25.

35 EN VI, 4, 1140 a 25-29.

## 2.2. Conocimiento moral pensado

¿Hay, además, un conocimiento moral **pensado** y una verdad que le corresponda?. Dos líneas de argumentación parecen oponerse a ello en la filosofía de Aristóteles..

1. La primera concierne a la naturaleza del objeto del conocimiento en sentido estricto, que es el **demostrativo**. Según Aristóteles, éste objeto tiene las siguientes características:

- (1) Existe necesariamente (ἔξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν).<sup>36</sup>
- (2) No puede variar en manera alguna (μὴ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν).<sup>37</sup>
- (3) Es eterno (ἀίδιον).<sup>38</sup>

El autor pone de relieve el carácter necesario de las premisas y de la conclusión del conocimiento demostrativo. Podemos, pues, concluir que el conocimiento *stricto sensu* es un "hábito demostrativo" (ἔξις ἀποδεικτική)<sup>39</sup> que tiene como objeto lo inmutable, necesario y eterno. En abierto contraste con este tipo de objeto, la ética se ocupa de cosas que existen y son lo que son, no necesariamente y siempre, sino ἐπὶ τὸ πολὺ,<sup>40</sup> la mayor parte de las veces. El objeto genérico de la ética aristotélica es, en efecto, la acción,<sup>41</sup> causada por la elección, causada a su vez por la actividad combinada del deseo y el pensamiento del fin.<sup>42</sup> Es obvio que en esta serie causal predomina la contingencia, pues empieza con un factor tan inestable como el deseo y termina con el deseo deliberado no menos inestable que es la elección.<sup>43</sup> Así se explica que los asuntos relativos a la acción (τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι) no tengan nada fijo o invariable (οὐδὲν ἑστέκος ἔχει).<sup>44</sup> La nobleza moral y la justicia (τὰ καλὰ

---

36 *An. Post.* I, 4, 73 a 21-22.

37 *EN* VI, 3, 1139 b 26-30. De las condiciones del conocimiento *stricto sensu*, que es la ciencia (ἐπιστήμη) se ocupa *An. Post* I, 2, 71 b 9 – 72 b 4.

38 *Cfr. EN* VI, 3, 1139 b 26-30.

39 *EN* VI, 3, 1139 b 32.

40 *EN* I, 3, 1094 b 21.

41 *EN* II, 1, 1104 a 1, define la ética como ὁ περὶ τὸ πρακτικῶν λόγος, el discurso sobre lo concerniente a la acción. Según *EN* II, 2, 1104 a 4-5, las materias relativas a las acciones no tienen nada de fijo e invariable.

42 *EN* VI, 2, 1139 a 31.

43 Por eso ha podido escribir AUBENQUE, P. (*La prudence chez Aristote*, p. 65) que "la prudence se meut dans le domaine du contingent", i.e., de lo que puede ser de otra manera, τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν (*cfr. EN*, 5, 1140 b 27; 6, 1141 a 1). Véase el bello capítulo sobre la *Cosmologie de la prudence* (*Op.cit.*, p. 65-105), en el que Aubenque muestra que la teoría de la prudencia es "solidaria de una cosmología y, aún más profundamente, de una ontología de la contingencia": "L'objet de l'action et de la production appartiennent donc au domaine de ce qui peut être autrement", de "ce qui peut être ou ne pas être".

44 *EN* II, 2, 1104 a 5.

καὶ τὰ δίκαια),<sup>45</sup> por ejemplo, dan lugar a una tal diversidad de opiniones, que parecen ser lo que son, no por naturaleza, sino por pura convención (νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή).<sup>46</sup> Esto hace que en el dominio de la ética la demostración y la precisión sean imposibles: al ser sus premisas “meras generalidades”, sólo pueden generar “conclusiones generalmente válidas”.<sup>47</sup> Pero no determina que sea imposible la verdad. Según Aristóteles, los enunciados morales sobre cosas particulares (οἱ δ' ἐπὶ μέρους) son más verdaderos (ἀληθινότεροι) que sobre clases de cosas, pues en este caso las acciones giran en torno a hechos particulares (περὶ τὰ καθ' ἑκάστα).<sup>48</sup> Son, empero, menos precisos, no por expresar emociones, como pretende Ayer, sino por girar en torno a hechos particulares, que, por naturaleza, no son algo “fijo e invariable”.<sup>49</sup>

2. La naturaleza de su objeto impone a la ética un *caveat* metodológico que parece dar al traste con sus aspiraciones cognitivas: “digamos que el tratamiento de esta materia —advierte Aristóteles— se cumple suficientemente (ἱκανῶς) si logramos el nivel de precisión que corresponde a la naturaleza de su objeto”. El principio metodológico general es que no se ha de esperar el mismo grado de exactitud en todas las ramas de la filosofía. Es señal de mentes bien formadas aspirar, en cada una de ellas, al grado de exactitud que admite la naturaleza de su objeto. Es tan irrazonable aceptar del matemático conclusiones meramente probables, como exigir del orador demostraciones propiamente dichas.<sup>50</sup> En materia ética, debemos darnos por satisfechos si logramos “exponer la verdad *grosso modo* y de manera esquemática (παχυλῶς καὶ τύπῳ τᾶληθῆς ἐνδείκνυσθαι)”. Cuando nuestro tema y nuestras premisas son meras generalidades —insiste el Estagirita— es suficiente llegar a conclusiones generalmente válidas.<sup>51</sup> E insiste: “la teoría ética global está condenada a ser sólo un esquema y no un sistema exacto”, pues “los asuntos que tienen que ver con la conducta y la utilidad no tienen en torno a ellos nada fijo e invariable”.<sup>52</sup>

¿Quiere esto decir que el conocimiento moral pensado —la ética— no es conocimiento propiamente dicho y que Aristóteles, lo mismo que Ayer, le niega todo carácter cognitivo? Lo único que sostiene el Estagirita es que no es un conocimiento demostrativo y que, según los cánones de los *Segundos Analíticos*, no podemos incluirlo en el número de las ciencias

---

45 EN I, 2, 1094 b 14.

46 EN I, 2, 1094 b 15-16.

47 *Ibidem*, l. 21-22.

48 EN II, 7, 1107 a 31.

49 EN II, 2, 1104 a 5.

50 EN I, 3, 1094 b 13-27. Según EN I, 7, 1098 a 26-29: “no debemos buscar la misma exactitud en todas las ramas del conocimiento, sino sólo la que corresponde a su objeto, y en un grado tal que sea apropiado a la línea particular de investigación de que se trate”.

51 EN I, 2, 1094 b 20.

52 EN I, 3, 1104 a 4-5: τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἑστέκος ἔχει.

*stricto sensu*. Pero aunque no parte de principios (ἀπὸ τῶν ἀρχῶν), como las ciencias demostrativas, puede conducir a ellos (ἐπὶ τὰς ἀρχάς),<sup>53</sup> a saber, a ciertos *éndoxa* u opiniones comunmente recibidas, que forman el fondo cognitivo de la comunidad.

Su punto de partida es lo conocido para nosotros (ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνώριμων); por ejemplo, nuestros hábitos y experiencias sobre lo correcto y lo justo. Al confrontarlos con otros de la misma índole, llega a los *éndoxa* que serán en adelante sus principios. En esta línea afirma Aristóteles que “el hombre que tiene suficiente entrenamiento moral ya conoce los primeros principios o puede adquirirlos con facilidad”.<sup>54</sup> Nada le impide, por otra parte, someter a prueba los principios así adquiridos y deducir de ellos, por inexactas y sólo probables que sean, las consecuencias que de ellos se siguen. A esto se refiere cuando, después de reconocer la inexactitud de los enunciados éticos, sostiene que *πειρατέον βοηθεῖν*, debemos hacer lo que esté en nuestras manos para venir en su ayuda,<sup>55</sup> es decir, para darles el nivel de conocimientos propiamente dichos. E insiste: “debemos poner por delante los hechos tales como aparecen (τὰ φαινόμενα), y después de haber examinado ante todo los problemas, llegar a probar de la mejor manera posible (δεικνύονα μάλιστα) la verdad de todas las opiniones recibidas acerca de estas cosas (πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ παθηή)” (*EN VII, 1, 1145b1-3*). D. Ross va incluso más allá. Aunque acepta que las consecuencias físicas de nuestras acciones no pueden preverse con exactitud, cree que Aristóteles se equivoca al sostener que esto disminuye la exactitud de la filosofía moral *qua talis*. Para Ross, lo único imposible de precisar es “qué acciones producirán los mejores resultados”.<sup>56</sup> Ahora bien, esto no afecta a la “ética abstracta” —la “ética científica” de G. E. Moore—<sup>57</sup> sino únicamente a la “ética aplicada o casuística”, que se ocupa de lo que debemos hacer en tal o cual circunstancia. Pero recordemos que Aristóteles no ignora esta distinción y que, pese a ello, insiste en negar la científicidad, no sólo de la ética aplicada, sino también de la ética teórica: “si esto es verdad de la teoría general de la ética (τοῦ καθόλου λόγου) —escribe— aún menos es posible la precisión exacta al ocuparnos de los casos particulares de la conducta (περὶ τῶν καθ’ἑκάστα λόγος οὐξ ἔχει τάκριβές)”.<sup>58</sup> Pero esto no es negar a la ética el carácter cognitivo, sino, como observa acertadamente el mismo Ross, únicamente la índole de “ciencia demostrativa”.<sup>59</sup>

---

53 Cfr. *EN I, 4, 1095 a 31ss.*

54 *EN I, 4, 1095 b 8-9.*

55 *EN II, 2, 1104 a 11-12.*

56 ROSS, W.D. *Aristote*. Paris / Londres / N.York, 1971, p. 265.

57 Cfr. MOORE, G.E. *Principia Ethica*. Cambridge, 1903, p. 3.

58 *EN I, 3, 1104 a 7-8.*

59 Aristóteles insiste en que “no todo conocimiento es demostrativo, sino que el de las primeras premisas es indemostrable” (*An Post 72 b 19-20*). Si éste fuera demostrable, caeríamos en un proceso al infinito. Por tanto, “además del conocimiento científico, hay el del principio de la ciencia, mediante el cual conocemos las definiciones” (72b24-25). Así, la demostración es condición de ciencia, no de conocimiento en general.

### 2.3. La prueba del método

Así, aunque no hay un conocimiento moral **demostrativo**, sí existe un conocimiento moral propiamente dicho, susceptible de verdad y falsedad. Aristóteles lo muestra con el ejercicio reiterado del método en la construcción del conocimiento moral pensado.<sup>60</sup>

Tomemos el caso de la *EN*. Digamos con D.J. Monan<sup>61</sup> que en esta obra no hay una, sino dos grandes líneas de investigación que se entrecruzan de principio a fin. La primera empieza suponiendo *in abstracto* que la conducta humana tiene, no sólo un fin, sino también un último fin.<sup>62</sup> Aristóteles se propone definirlo<sup>63</sup> y especificarlo.<sup>64</sup> Dos preguntas dominan en esta primera línea de investigación: ¿qué es la vida buena? ¿Cuál es la vida buena? El intento de especificación de la vida buena le lleva a abordar la segunda línea, que, inversamente a la primera, va de lo concreto a lo abstracto. Es preciso determinar los elementos de la vida buena, a saber, las virtudes, y ello exige analizar el carácter del hombre y la estructura de la acción humana. La pregunta dominante es, esta vez, qué acciones son buenas, i.e., qué acciones pueden generar la vida feliz. Esta termina resolviéndose en la cuestión deontológica fundamental: ¿qué debemos hacer?<sup>65</sup> Se trata de establecer qué métodos emplea el autor para transitar esta doble línea de investigación.

#### 1. Métodos para definir los elementos de la vida buena

El que predomina en la investigación de las virtudes es el que va de lo concreto a lo abstracto, a saber, la **inducción**.<sup>66</sup> Y lo concreto es, en este caso, “el uso cotidiano del lenguaje”.<sup>67</sup> El recurso a éste se multiplica: “no es valiente, aunque se le aplica este término por analogía, el que carece de temor respecto a estas cosas” (III, 6, 1115 a 20); “quienes se interesan por esos placeres **no son llamados** temperantes ni autocomplacientes” (III, 10,

---

60 MONAN, J.D. *Op. cit.*, p. 248. Este autor ve “*the greater part, if not the whole, of the Nicomachean Ethics as an exercise of practical cognition*”. Ver del mismo autor *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*. Oxford: O.U.P., 1968, p. 60-70. Este punto es compartido por intérpretes como ALLAN D.J. (*op. cit.*, p. 193) y GAUTHIER, R.A. (*La morale d'Aristote*. Paris: P.U.F., 1973, p. 94).

61 *Cfr.* MONAN, D.J. *Op. cit.*, p. 249-250.

62 *EN* I, 1, 1094 a 1-2; 2, 1094 a 19-23.

63 *EN* I, 4-7; en particular, I, 7, 1098 a 17-20.

64 *Cfr.* en particular, X, 7, 1177 a 12-20; 1178 a 7-8.

65 Es fácil mostrar que la cuestión relativa al deber, peculiar de las éticas deontológicas, se halla profundamente implícita en la doctrina aristotélica del “justo medio” (τὸ μέσον) (*cfr.* GAUTHIER, R.A. *Op. cit.*, p. 73 y 94). Siendo ésta tan fundamental como la de la *eudaimonía*, podemos decir que la ética aristotélica es tanto teleológica como deontológica.

66 *Cfr.* *EN* VI, 3, 1139 b 1139 b 26-28.

67 *Cfr.* MONAN, D.J. *Op. cit.*, p. 252.

1117 b 32); “nadie llamaría licenciosos a quienes se complacen con exceso en la música o en el teatro, ni temperantes a quienes gozan de ellos correctamente” (III, 10, 1118 a 8-9). El recurso al lenguaje de la gente origina los llamados “argumentos por el uso del lenguaje”. Ahora bien, en este tipo de argumentos, el lenguaje cuyo uso se invoca se acompaña unas veces de alabanza (ἔπαινος), otras de reproche (ψόγος). Al averiguar a qué estado de alma corresponden las virtudes morales, Aristóteles advierte que no se nos alaba por nuestras emociones y nuestras capacidades, pero sí por nuestras virtudes.<sup>68</sup> No recurre, pues, el autor a un lenguaje cotidiano neutro, sino a un lenguaje evaluativo que adopta la forma de juicios de valor: “parece que una cosa que alabamos —se lee en *EN I*, 12 (1101 b 13-16)— es siempre alabada por poseer cierta cualidad y guardar cierta relación con algo; porque alabamos al hombre justo, al hombre valiente y, en general, al hombre bueno y la virtud por las acciones y las obras que realizan”. Aquí se ve, además, la importancia de la opinión colectiva en la moral griega y particularmente en la ética aristotélica: en una y otra, “la alabanza y el reproche constituían criterios confiables del bien y del mal”.<sup>69</sup> De ahí el constante recurso del Estagirita a los juicios de valor de la comunidad, cuando intenta definir una virtud o un vicio. Al obrar así, no da la mano al convencionalismo, como podría parecer a primera vista, sino que expresa su convicción de que el uso ordinario del lenguaje valorativo traduce un núcleo fundamental de verdad y validez. No puede ser más enfático a este propósito: “decimos que las cosas que todos los hombres reconocen como buenas son tales en realidad de verdad; y quien combata nuestra aceptación de las opiniones de toda la humanidad difícilmente nos persuadirá a aceptar la suya”.<sup>70</sup>

El método aquí empleado no difiere del que Aristóteles emplea en su *Física*. Si el análisis gramatical le sirve en esta obra para elaborar la noción de substancia,<sup>71</sup> el del uso del lenguaje valorativo es empleado en *EN* para alcanzar un conocimiento real y no meramente convencional de los actos buenos *in re*. Pero esta meta le hubiese sido inalcanzable sin un proceso de **racionalización** del lenguaje común. En ella, como en otras obras, empirismo y racionalismo se condicionan y completan. Aristóteles practica el segundo atendiendo a ciertas categorías peculiares de la conducta humana buena. Sobre todo a tres de estas categorías, a saber, virtud, justo medio y nobleza.

### (1) *Areté*

El empleo del lenguaje valorativo en torno a *areté* varía de la virtud moral en general a las virtudes morales particulares. En el primer caso, el autor se mueve en un nivel metafísico y apenas si recurre al lenguaje valorativo; en el segundo se sitúa en un nivel que Monan llama

---

68 Cfr. *EN II*, 5, 1105 b 30 ss; 1106 a 1-14.

69 TRICOT, J. *Aristote, L'Éthique à Nicomaque*. Paris : J. Vrin, 1972, p. 78, n.1 *ad locum*.

70 *EN X*, 2, 1173 a 1-3. Cfr. Le BLOND, J. *Logique et méthode chez Aristote*. Paris, 1939, p. 326, n. 1.

71 Cfr. *Phys I*, 7, 189 b 32 ss.

**pre-metafísico.**<sup>72</sup> En el metafísico, frecuente en *EN* II, Aristóteles llega a la concepción de la virtud moral atendiendo a la naturaleza del hombre. Según *EN* 1106 a 15-23, toda excelencia (*πάντα ἀρετή*) tiene dos efectos en la cosa que la posee: la torna buena y hace que efectúe bien su función (*τὸ ἔργον αὐτοῦ*). La ἀρετή del ojo hace que éste sea un ojo bueno y vea bien; la del caballo, que sea un caballo bueno y galope bien. Estos ejemplos preparan el siguiente argumento por analogía: “si esto es verdad de todas las cosas, la virtud del hombre será la disposición (*ἕξις*) que lo hace bueno y le permite efectuar bien la función que le es propia”. Es obvio el sesgo metafísico de este procedimiento: ignorando los sentimientos y preferencias del agente, declara virtuoso el hábito que se adecúa a su naturaleza, que supone conocida de antemano.

Tal actitud cambia radicalmente cuando el autor atiende a las virtudes morales particulares. Sobre todo entonces, se agudiza su conciencia de que la ética, a diferencia de otras ramas de la filosofía, posee un objetivo práctico: no investigamos la naturaleza de la virtud para saber qué es, sino para llegar a ser buenos.<sup>73</sup> La pregunta fundamental es *pôs praktéon autás*,<sup>74</sup> cómo hay que realizar las acciones. Es como averiguar cómo se alcanzan las virtudes morales, pues, según el autor, son nuestras acciones las que determinan la calidad de nuestras disposiciones.<sup>75</sup> ¿Cómo define, pues, las virtudes morales? En esta tarea, que empieza en *EN* III, 5, 1115 a 3, no recurre ya a la consideración de la naturaleza humana, sino que, partiendo del juicio moral espontáneo, reflejado en el lenguaje valorativo de todos los días, sólo las analiza como objetos de alabanza o de reproche.<sup>76</sup>

## (2) *To méson*

Pero el análisis de τὸ μέσον (justo medio) parece desmentir lo dicho sobre el recurso al lenguaje valorativo de todos los días. Según Aristóteles, la especificidad de las virtudes morales está en el hábito de elegir el justo medio relativo al agente.<sup>77</sup> Pero al establecer esta especificidad<sup>78</sup> parece abandonar el recurso al lenguaje valorativo de la gente y adoptar un esquema puramente cuantitativo. *Tò méson* pertenece, en efecto, al ámbito cuantitativo de la medida, sea de los alimentos, sea de la que se aplica en la realización de las obras de arte.<sup>79</sup>

---

72 Cfr. MONAN, D.J. *Op. cit.*, p. 254 y 255. Lo llama así porque se mantiene abierto al descubrimiento de un valor superior, subyacente a la práctica comunitaria de la alabanza y el reproche.

73 Cfr. *EN* II, 2, 1103 b 33 ss; I, 3, 1095 a 6.

74 *EN* II, 1, 1103 b 30.

75 *EN* II, 2, 1103 b 32.

76 Cfr. por ej., *EN* 1119 b 27-30; 1120 a 16-20; 1120 a 28-29; 1121 b 22; 1122 a 22, 27 y 30; 1123 b 34-35.

77 *EN* II, 6, 1106 b 36 - 1107 a 2.

78 MONAN, D.J. *Op. cit.*, p. 255.

79 *EN* II 6, 1106 b 1 ss.

Pero el **origen** de esta categoría no debe confundirse con el **uso** que le da Aristóteles en el dominio de la conducta. Al usarlo en este dominio, no sólo es consciente de que lo transfiere del plano puramente cuantitativo a otro netamente cualitativo, sino que siente la necesidad de justificar esta transferencia. Lo hace con un argumento *a fortiori*: si es verdad que los buenos técnicos trabajan con la mirada puesta en el justo medio; si, por otra parte, la virtud, lo mismo que la naturaleza, supera en exactitud a la técnica bajo cualquiera de sus formas, entonces es forzoso que la virtud intente realizar el justo medio en el dominio de la conducta.<sup>80</sup> Da, pues, por supuesto que la perfección no se halla en los extremos, sino en el medio, es decir, en el equilibrio entre los elementos de la cosa y entre ésta y el conjunto del que es parte. Despoja, así, a la idea de mediedad de su sentido puramente cuantitativo y le confiere uno inequívocamente cualitativo: *tò méson* pasa a ser la medida de los placeres y los dolores<sup>81</sup> y “consiste en hacer lo que se debe, cuando se debe, en la circunstancia en que se debe, en relación con las personas con que se debe, en vista del fin que se debe y del modo como se debe”. Y todo atendiendo una vez más al lenguaje y a los juicios valorativos de la gente. En suma, observa A. Gauthier (subrayando un rasgo esencial a la ética aristotélica, erróneamente considerada desde Kant como una ética puramente teleológica) “*le juste milieu, c’est le devoir*”.<sup>82</sup> Aristóteles es explícito: “el justo medio es obrar como prescribe la recta regla” (ὁ ὀρθὸς λόγος).<sup>83</sup>

El resultado de este análisis<sup>84</sup> es el contenido cualitativo de *to méson*. Por ser cualitativo, *tò méson* es objeto de alabanza, mientras que el exceso y el defecto que de él se apartan y que son igualmente cualitativos son objeto del reproche comunitario.<sup>85</sup> Por la misma razón, determinarlo no es tarea del técnico en mediciones, sino del *phrónimos*, que personifica los juicios de valor espontáneos, traducidos en el lenguaje valorativo de la comunidad.

### (3) *Tò kalón*

Cada vez que analiza las condiciones para que la acción sea susceptible de un lenguaje valorativo, Aristóteles señala como principal de todas su **motivo**, que él expresa con la fórmula enigmática “actuar en vista de lo noble (*tò kalón*)”.<sup>86</sup> Dos rasgos de *tò kalón* requieren especial atención. Primero, su **absolutesz**, puesta de manifiesto en la oposición entre *práxis* y *poiêsis*.<sup>87</sup> mientras que el fin de la acción, la *eupraxia* o acción excelente, le es

80 EN II 6, 1106 b 14-16.

81 Cfr. EN II, 3.

82 Y remite a EN IV, 3, 1121 b 12.

83 EN VI, 1, 1138 b 19-20. Cfr. EN II, 6, 1106 b 36 – 1107 a 1.

84 MONAN, D.J. *Op. cit.*, p. 256.

85 Cfr. EN II, 6, 1106 b 24-28.

86 EN III, 7, 1116 a 10-12; 9, 1117 b 16-17; IV, 1, 1221 b 3-5; 2, 1122 b 6-8.

87 EN VI, 4, 1140 a 1-24; 1140 b 6-7.

inmanente y no se subordina a nada que le sea exterior, el de la producción se da siempre en vista de algo que le es externo. Ahora bien, la absolutez del fin de la acción se vuelve inteligible sólo en el marco de una teoría abierta a lo absoluto, es decir, de una metafísica. Pero —segundo rasgo de *tò kalón* que exige particular atención— nunca esa teoría llega a formularse suficientemente en la ética aristotélica.<sup>88</sup> Además, el autor no extrae de ella ninguna conclusión metafísica relativa a la naturaleza última del valor moral. Intérpretes como Monan ven esto como una deficiencia y creen que el hecho de que la *EN* no contenga ninguna justificación última de la absolutez de *tò kalón* es simplemente decepcionante. Creo, por mi parte, que es lo exigido de una ética que, como la aristotélica, carece de lugar para lo trascendente. No es ella una ética del bien, como pretenden algunos comentaristas,<sup>89</sup> sino una ética del bien humano, que se mantiene en los límites de este mundo.<sup>90</sup> Por eso, aunque el Aristoteles de la *Metafísica* ha intentado de manera vacilante decir lo que entiende por *agathón* y *kalón*, el Aristoteles filósofo moral nunca se ha preocupado por decirnos lo que significan estas palabras en el dominio de la ética. Este hecho explica y justifica más que ningún otro su recurso sistemático al lenguaje valorativo del hombre común y corriente. Si Aristoteles no desarrolló una metafísica del bien fue porque no quiso ni pudo desarrollarla. Su rechazo de la Forma Platónica del Bien, sistemáticamente argumentado en *EN* I, 6,<sup>91</sup> fue, al mismo tiempo, un rechazo de toda metafísica del bien. Justo por ello, su ética se mantiene al alcance de los hijos de la tierra, hoy lo mismo que en el siglo IV a.C.: por moverse en el suelo movedizo de los asuntos humanos y ser en sí misma, no una deducción a partir de una naturaleza humana normativa y un bien universal y trascendente, sino, como escribe Monan,<sup>92</sup> “una reflexión sobre el juicio moral espontáneo” reflejado en el lenguaje valorativo cotidiano. Parafraseando a E. Ángel,<sup>93</sup> podemos decir que la ética aristotélica es una ética sin metafísica.

---

88 MONAN, D.J. *Op. cit.*, p. 257.

89 Según VERBEKE, G. (*Thèmes de la morale aristotelicienne*, en: *Rev. Phil. De Louvain*, 61, 1963 p. 202), “desde la primera página e incluso desde la primera línea de la ética hasta la última, se encuentra una y otra vez la preocupación central del Estagirita, a saber, la noción de bien”. Cfr. en la misma línea CAMPANALE D. (*Filosofía ed etica scientifica nel pensiero di G. E. Moore*. ADRIÁTICA, Bari, (ed). 1971, p. 168). Olvidan estos autores, no sólo los análisis de Gauthier-Jolif (*Étique à Nicomaque*. Louvain/Paris, 1970, II, p. 285), sino también la declaración del mismo Aristoteles en su crítica a la Forma Platónica del Bien en *EE* I, 8 (paralela a la de *EN* I, 4): “la discusión de esta doctrina pertenece necesariamente a otra investigación, que es, en su mayor parte, de carácter lógico” (*EE* I, 8, 1217 b 16-19). Cfr. mi artículo *Le Bien est-il indéfinissable?*, en: *Les Études Philosophiques*. Paris: P.U.F., 1994, p. 307-331, especialmente p. 307.

90 La psicología que subyace a la *Ética a Nicómaco* parece ser la hilemorfista de la unión substancial del alma y el cuerpo (cfr. NUYENS, F. *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*. Louvain, 1948, 1973, p. 48 y 58). Al ser el alma parte substancial del compuesto alma-cuerpo, su existencia no es autónoma del cuerpo, sino tan dependiente de éste como la de éste respecto al alma. Por tanto, al disolverse el *synolon* del que forma parte, el alma es tan mortal como la materia de la que depende.

91 Cfr. BRAVO, F. *Le Bien est-il indéfinissable?* *Op. cit.*

92 MONAN, D.J. *Op. cit.*, p. 259.

93 NAGEL, E. *Logic without metaphysics*. The Free Press, 1956.

## 2. Métodos para definir el Bien Supremo (BS) del hombre

La metodología de *EN* parece cambiar sutilmente cuando intenta definir el BS. Con ello parece cambiar también su visión del conocimiento moral. ¿Lo hace realmente?

A primera vista, el método empleado parece ser el dialéctico. Este, partiendo de opiniones comunmente aceptadas (τὰ ἔνδοξα), que son, por naturaleza, meramente probables, y sometiénolas a comparación y crítica, llega a conclusiones verdaderas igualmente probables. ¿Cómo lo utiliza el autor en la definición del BS? Avanza<sup>94</sup> a través de tres momentos fundamentales, con un procedimiento distinto en cada uno de ellos. Empieza distinguiendo “entre los razonamientos que empiezan en los primeros principios y los que conducen a ellos”.<sup>95</sup> Alaba, a este propósito, la costumbre de Platón de preguntar, en cada investigación, “si el procedimiento correcto es empezar en los primeros principios o terminar en ellos”. Cree, por su lado, que “se ha de empezar en lo más conocido” (ἀρκτέον μὲν οὖν ἀπὸ τῶν γνωρίμων). Pero, τὸ γνωρίμον puede serlo “para nosotros (ἡμῖν)” o “en sí mismo (ἄπλως)”. Con respecto al BS, es mejor empezar en lo más conocido para nosotros (ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων),<sup>96</sup> i.e., en la propia experiencia y en las opiniones dominantes. Pero ello no impide que también se use el camino que empieza en los principios, que son más conocidos *in se*. De hecho, el autor combina los dos procedimientos, como si fueran complementarios: el inductivo, que parte de las opiniones dominantes (*éndoxa*), y el deductivo, que empieza en la noción abstracta de ἔργον.

1. La **inducción** sirve para determinar el **nombre** del BSH y el **objeto** que lo constituye. “Lo mismo la multitud que los refinados hablan de felicidad (εὐδαιμονία)”.<sup>97</sup> ¿Cuál es, empero, su objeto? Sobre todo aquí, entra en juego el método inductivo. Aristóteles excluye lo que llamamos inducción completa: “sería un tanto infrutuoso (ματαιότερον) —dice— pasar en revista **todas** (ἀπάσας) las distintas opiniones”.<sup>98</sup> Basta la incompleta, única que parece posible: consiste en revisar “las más ampliamente prevalentes o las que parecen tener algún razonamiento en su favor”. Unas identifican la felicidad con el placer, otras con el honor, con la virtud, con la contemplación, con la riqueza... El autor rechaza uno a uno estos diferentes *endoxa*,<sup>99</sup> en particular la opinión de los platónicos, que identifican la felicidad con el conocimiento del Bien Universal o Forma del Bien.<sup>100</sup>

---

94 Cfr. MONAN; D.J. *Op. cit.*, p. 262.

95 *EN* I, 4, 1095 a 31-32.

96 *EN* I, 4, 1095 b 2.

97 *EN* I, 4, 1095 a 19.

98 *EN* I, 4, 1095 a 28-29.

99 *EN* I, 5, 1095 b - 1096 a 10.

100 *EN* I, 6, 1096 a 12 - 1097 a 14.

2. Pero lo que Aristóteles busca no es únicamente, ni siquiera principalmente el **nombre** y el **objeto** del BS, sino las **características** que éste ha de poseer para aspirar al título de tal.<sup>101</sup> Tales son la ultimidad, la unicidad y la autosuficiencia,<sup>102</sup> en cuyo descubrimiento se entrecruzan inducción y deducción. Para definir la primera, Aristóteles distingue entre fines últimos (*teleia*), más últimos (*teleiótera*) y ultimísimos (*teleiótata*).<sup>103</sup> Parece obvio que el ultimísimo, simple o compuesto, es y no puede ser más que uno. Y si el fin ultimísimo es único, también lo es el BS, pues BS y fin ultimísimo se identifican.<sup>104</sup> Pero la ultimidad y la unicidad del BS no eliminan la posibilidad de que los deseos que giran en torno a él resulten fútiles y vanos. ¿Por qué un bien ultimísimo y único tendría que satisfacer nuestros deseos? Este podría ser incompleto y por ende insatisfactorio. Otro es el caso si, además de último y único, es autosuficiente (*autarkés*) (EN 1097 b 6-21). Autosuficiente es lo que, “una vez alcanzado, hace la vida deseable y no carente de nada”.<sup>105</sup> Y tal ha de ser el bien finalísimo: “suficiente en sí mismo”,<sup>106</sup> no para el solitario, incapaz de bastarse a sí mismo de espaldas a los otros,<sup>107</sup> sino para el miembro de una comunidad razonablemente delimitada, pues “el hombre es político por naturaleza”.<sup>108</sup>

3. Tras inducir la idea “abstracta”<sup>109</sup> de Bien Supremo a partir de las opiniones dominantes, Aristóteles emprende la deducción de ella a partir del concepto de *érgon* o función propia del hombre.<sup>110</sup> ¿Por qué esta nueva búsqueda? Porque, dice, requerimos “una explicación más completa de qué es la felicidad”. (EN 1097b24). Ya no se trata sólo de su **identificación** empírica, sino de su **definición** en sentido estricto. Esta, a su vez, permitirá la **especificación** de sus elementos. Aristóteles sostiene que la definición de *eudaimonía* es imposible sin determinar de antemano *tò érgon anthrópou* (1097b24) y, por tanto, sin recurrir

---

101 Cfr. EN I, 7, 1097 a -1097 b 21.

102 Cfr. BRAVO, F. *Ética y Razón*. Caracas: Monte Avila Ed., 1992, p. 102 ss.

103 EN I, 7, 1097 a 30-34: “una cosa perseguida como fin en sí mismo es más final que una cosa perseguida como medio para algo otro; y una cosa que nunca es perseguida como medio para algo otro es más final que las cosas que se escogen tanto en calidad de fines en sí como a título de medios para aquélla cosa; por tanto (...), a una cosa escogida siempre como fin y nunca como medio llamamos absolutamente final o finalísima”.

104 Este argumento de EN I, 2 es retomado en I, 7, 1094 a 14 ss, donde se insiste además en la unicidad del Bien Supremo.

105 EN I, 7, 1097 b 16-17.

106 EN I, 7, 1097 b 8.

107 Cfr. EN I, 7, 1097 b 9-10.

108 EN 1097 b 12: φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος; cfr. también Pol. 1253 a 3: καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. Cfr. MULGAN, R.G. *Aristotle's Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977, p. 23-27.

109 Así llama J.D. Monan (*op. cit.*, p. 263) a la idea que reúne en sí los requisitos de la unicidad, la ultimidad y la autosuficiencia.

110 EN I, 7, 1097 b 22 - 1098 a 15.

a la psicología especulativa.<sup>111</sup> Sólo ésta puede suministrar la premisa mayor para deducir la naturaleza del Bien Supremo<sup>112</sup> e incluso del hombre mismo, pues, siendo la causa final de cada cosa, el *ergon* es *eo ipso* su causa formal y por tanto su *tò ti esti*, su esencia. Aristóteles es explícito: “todo cuanto tiene un *ergon* o una tarea que cumplir existe en vista de ella,<sup>113</sup> y sólo cuando la cumple se reconoce que es realmente lo que es: un ojo verdadero y no un ojo de vidrio; un hombre de verdad, y no un aborto de hombre”.<sup>114</sup> ¿Cuál es, pues, el *ergon* del hombre?<sup>115</sup> No la actividad de vivir, común a todo viviente,<sup>116</sup> ni la de sentir, común a todos los animales,<sup>117</sup> sino “cierta vida práctica de la parte racional del alma”;<sup>118</sup> y no en estado de hábito (como el de poseer la ciencia sin usarla), sino en pleno ejercicio. O como dice el Estagirita: “el ejercicio activo de las facultades del alma en conformidad con la vida racional o, en todo caso, no al margen de la vida racional”.<sup>119</sup> Entre esta definición del *ergon* del hombre, premisa mayor de la deducción que nos ocupa, y la definición de *eudaimonía*, que es la conclusión de la misma, sólo hay la distancia de ciertas dilucidaciones, que fungen como premisa menor del razonamiento en su conjunto. Podemos ordenarlas así:

1. Si el bien del hombre es su función propia,
2. Si su función propia se identifica con cierta forma de vida,
3. Si ésta consiste en el ejercicio de las facultades del alma en conformidad con la razón,
4. Si este ejercicio se realiza como se debe,
5. Si realizarse como se debe es realizarse en conformidad con la virtud,
6. Entonces, la felicidad “es el ejercicio activo de las facultades del alma en conformidad con la virtud”.<sup>120</sup>

---

111 Por eso afirma R.A. Gauthier (*Op. cit.*, p. 18) que “la ética (aristotélica) se funda en una psicología”.

112 Conviene recordar que la noción de *ergon* fue elaborada por Platón en *República* I 352b-353b y aplicada en *República* II-IV a lo que G. Santas (*Two Theories of Good in Plato's Republic*, en: *Archiv für Gesch. Phil.*, 67. Bd., Heft 1, 1985 p. 228-234) llama la “teoría funcional” de la bondad. Una traducción comúnmente aceptada de ‘*ergon*’ es la de actividad o tarea propia de cada ser. Cada cosa tiene el suyo propio.

113 *Cfr. De Coelo*, II, 3, 286 a 8-9.

114 BRAVO, F. *Ética y razón. Op. cit.*, p. 113.

115 Antes de asumir esta categoría en la premisa mayor del razonamiento que nos ocupa, Aristóteles se sirve de ella en el *Protréptico* (frg. 6 W, p. 34-35) y en la *Ética a Eudemo* (II, 1, 1218 b 37 - 1219 a 28).

116 *Cfr. Pol* I, 2, 1253 a 23.

117 *Cfr. EN* I, 7, 1098 a 1.

118 *EN* I, 7, 1098 a 2-3.

119 *EN* I, 7, 1098 a 8-9: ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἀνευ λόγου.

120 *EN* I, 1098 a 17-180213: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ἀρετήν.

4. Es fácil ver que 3 y 6 son equivalentes, pues ambas formulan la condición necesaria y suficiente de la felicidad. Por serlo, cualquiera de ellas podría ser el *definiens* de la definición de *eudaimonia*. Sabemos, sin embargo, que la *areté* aristotélica, al ser el fruto de una elección reiterada de lo que el intelecto práctico delibera en conformidad con el deseo correcto, es obra de un intelecto que desea y de un deseo que piensa.<sup>121</sup> No comporta pues un ejercicio del alma en conformidad sólo con la vida racional del hombre, sino también con su vida afectiva. Recordemos, además, que la primera de estas fórmulas ha sido descubierta, no a partir de *tà éndoxa*, sino de la psicología especulativa. No por ello deja de ser una proposición sintética sujeta a verificación.<sup>122</sup> Por eso, una vez obtenida la definición de *eudaimonia* por vía deductiva, el autor siente la necesidad de confirmar su verdad volviendo a la vía inductiva, que empieza una vez más en las opiniones dominantes. Consta entonces que la definición de felicidad obtenida deductivamente:

(1) concuerda con la división clásica de los bienes;<sup>123</sup> (2) contiene todo cuanto exige la felicidad (1098 b 22-1099 b 8); (3) permite resolver el problema clásico de saber si la felicidad tiene su fuente dentro o fuera de nosotros (1101 a 9). Y para que no queden dudas sobre su intento metodológico de combinar inducción y deducción en su definición de εὐδαιμονία, Aristóteles declara sin rodeos lo que intenta con estos análisis *post definitionem*: “debemos examinar nuestro principio<sup>124</sup> —escribe— no sólo como conclusión lógica deducida de ciertas premisas, sino también a la luz de las opiniones corrientes sobre la materia” (1098 b 9-11). En este respeto por *ta éndoxa* va implícita su concepción de la verdad como *adaequatio intellectus et rei* (verdad teórica) o como *adaequatio intellectus et desiderii* (verdad práctica): “si una proposición es verdadera, todos los hechos concordarán con ella; pero si es falsa, pronto se verá que disiente de ellos” (1098 b 11-12). Los hechos (τὰ φαινόμενα) son, en este caso, las opiniones dominantes.

Ante esta doble forma de construcción del conocimiento moral en *EN*, Monan, entre otros, habla de “dualidad de método”. Pero más que de dualidad, habría que hablar de **complejidad**. Es fácil mostrar que tanto en el libro VI como en el conjunto de la obra, los métodos inductivo y deductivo se alternan y completan. Por ello precisamente, y porque incluso el principio del segundo se obtiene mediante el recurso a la psicología especulativa, las premisas son, en ambos métodos, puramente probables y dan lugar a razonamientos de carácter dialéctico. El método dialéctico subyace tanto al proceso inductivo como al deductivo

---

121 Cfr. *EN* VI, 2. 1139 b 5-6: διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὀρεξις διανοητική.

122 Son, en este sentido, pertinentes las observaciones de J.D. Monan (*op.cit.*, p. 264): al deducir la idea de felicidad de la idea de función, Aristóteles hace tres cosas: (1) interpreta la idea de felicidad en términos de función; (2) en virtud de (1), vincula intrínsecamente la idea de felicidad con la naturaleza propia del hombre; (3) como resultado de (1) y (2), hace necesario el recurso a la psicología especulativa para buscar la naturaleza propia del hombre en tanto medio para descubrir la noción de felicidad.

123 *EN* I, 8. 1098 b 9-22.

124 Tal es, en el dominio de la ética aristotélica, la definición de *eudaimonia*.

y constituye el punto de confluencia de estos dos procedimientos aparentemente opuestos entre sí. Los límites de esta exposición, ya excesivamente dilatados, impiden mostrar su predominio en el libro VI de la *Ética a Nicomaco*.<sup>125</sup> Su desarrollo nos permitiría confirmar, en contra de Ayer y otros filósofos analíticos, tanto la existencia de un conocimiento y una verdad moral propiamente dichos, como los límites epistemológicos de esta rama de la filosofía.

---

125 Uno de los intérpretes que mejor ha estudiado el método dialéctico en el libro VI de la *EN* es GREENWOOD, D.H.G. *Aristotle. Nicomachean Ethics Book Six*. Cambridge, 1909, p. 127-142.

**Conocimiento moral, verdad moral y método.  
Entre Aristóteles y A. J. Ayer**

**Resumen.** Según algunos intérpretes, el proceso que A.J. Ayer y otros filósofos analíticos instruyeron a las pretensiones cognitivas de la ética no hubieran tenido lugar, al menos razonablemente, si esos pensadores hubieran comprendido adecuadamente *Ética a Nicómaco* VI, 2, 1139 a 21-31, único texto en el que Aristóteles define la verdad práctica. La presente comunicación es un análisis de este texto aristotélico fundamental, del cual se desprende la existencia, no sólo de un conocimiento moral propiamente dicho, diferente del puramente teórico, sino también de la verdad que le corresponde, la cual consiste en una conformidad, no entre el dictum y el factum, sino entre el juicio del intelecto práctico y el impulso del deseo correcto. Hay, pues, un conocimiento moral vivido, que se identifica con la deliberación sobre los medios para el fin de la acción, y una verdad práctica correspondiente, que consiste en la conformidad entre el juicio del intelecto práctico, perfeccionado por la *phrónesis*, y el deseo correcto, propio del carácter perfeccionado por las virtudes morales. También hay un conocimiento moral pensado que, pese a las limitaciones de su objeto, es un conocimiento propiamente dicho. Aristóteles ha intentado superar estas limitaciones mediante una prolongada y asidua práctica del método.

**Palabras clave:** Aristóteles, Ayer, conocimiento moral, verdad moral, método.

**Moral Knowledge, Moral Truth and Method.  
Between Aristotle and A. J. Ayer**

**Summary.** According to some interpreters, the process that A. J. Ayer and other analytical philosophers instructed to the cognitive pretensions of ethics, would not have taken place, at least not reasonably, if these thinkers had comprehended understood *Nicomachean Ethics* VI, 2, 1139 to 21-31, the only text in which Aristotle defines the practice of truth. This communication is an analysis of this fundamental Aristotelian text, from which we find the breaking off, not only a moral knowledge properly speaking, different from the purely theoretical, but also its corresponding truth, which consists of a conformity, not between the dictum and the factum, but instead between the judgment of practical intellect and the impulse of the correct desire. Therefore, there is a lived moral knowledge which identifies itself with the deliberation on means for the aim of the action and a corresponding practical truth, which consist of the conformity between the judgment of the practical intellect, perfected by the *phrónesis*, and the correct desire, very much a part of a character perfected by moral virtues. Also, there is a moral knowledge considered that in spite of the limitations of its object, it is knowledge properly speaking. Aristotle has attempted to surpass these limitations by means of a prolonged and assiduous practice of the method.

**Key words:** Aristotle, Ayer, moral knowledge, moral truth, method.