
Norma y situación en la ética aristotélica

Norm and situation in Aristotelian ethics

WOLFGANG WIELAND (†)

Universität Heidelberg

Abstract: Aristotle not only was the first to develop practical philosophy as an independent discipline, but also pointed out its specific methodological problems and bounds. Such problems are connected with the impossibility of reaching the particular as the specific object of action on the level of theoretical reflection. The correct application of universal norms to the particular circumstances of action therefore remains a task to be solved by the personal agent. *Phronesis* or “prudence” is the faculty that allows one to cope adequately with this task, i.e. in accordance with the normative standards of virtue.

Keywords: Schemes of action, situational topics, disposition, virtue, *recta ratio*.

Resumen: Aristóteles no sólo desarrolla por primera vez la filosofía práctica como disciplina independiente, sino que también señala sus problemas metodológicos y sus límites. Tales problemas están relacionados con la imposibilidad de alcanzar lo particular como el objeto específico de la acción en el nivel de la reflexión teórica. La aplicación correcta de las normas universales a las circunstancias particulares de la acción sigue siendo una tarea que debe resolver el agente personal. La frónesis o “prudencia” es la facultad que permite hacer frente a esta tarea adecuadamente, es decir, de acuerdo con los estándares normativos de la virtud.

Palabras clave: Esquemas de acción, tópicos situacionales, disposición, virtud, *recta ratio*.

Publicado originalmente en alemán como *Norm und Situation in der aristotelischen Ethik*, en R. BRAGUE, J. F. COURTINE (eds.), *Herméneutique et ontologie: mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, ΦΡΟΝΙΜΟΣ ΑΝΗΡ (PUF, Paris, 1990) 127-145.

Traducido al español por ALEJANDRO G. VIGO para “Anuario Filosófico” XXXII/1 (1999) 107-127.

DOI: 10.15581/009.50.1.215-234

Uno de los principios de la doctrina aristotélica del método establece que el grado de exactitud que una ciencia puede alcanzar viene determinado de antemano por su correspondiente ámbito de objetos. De este modo, la filosofía práctica debe contentarse con la posibilidad de tratar sus temas a grandes trazos¹. No puede orientarse a partir de ideales de exactitud que solo resultan adecuados para determinadas ramas del saber teórico. También en el tratamiento de cuestiones especiales de la ética Aristóteles llama la atención una y otra vez sobre el hecho de que la investigación de lo práctico solo puede aspirar a ser de un carácter esquemático y a proveer una exposición de lo “típico”².

Hay dos razones independientes entre sí que llevan a Aristóteles a conceder a la filosofía práctica tan solo una pretensión reducida de exactitud. Por una parte, el ámbito de lo normativo presenta múltiples ambivalencias e inconstancias³. Qué es lo que ha de valer como bello y qué como justo no es algo que esté determinado de una vez y para siempre. Presuntos bienes no resultan realmente buenos en todas las circunstancias, sino que, a veces, pueden revelarse también como perjudiciales: la riqueza y el coraje no son de provecho en todos los casos⁴. Que un presunto bien se muestre como un bien real depende siempre de las condiciones marginales bajo las cuales se realiza dicho bien presunto. Por otra parte, la filosofía práctica debe renunciar a la exactitud también por el hecho de que, a diferencia del conocimiento, el obrar tiene que vérselas siempre con situaciones individuales y casos particulares concretos⁵. El que obra no puede contentarse con dirigir su intención exclusivamente a estructuras universales, dejando de lado la situación concreta de acción. Ciertamente, el obrar correcto es normado por reglas universales. Pero no puede realizarse más que en el plano

-
1. *Ética a Nicómaco* (EN) II 2, 1104a1: τύπω καὶ οὐκ ἀκριβῶς; cf. 1094b20, 1098a21, 1101a27.
 2. Por ejemplo, 1113a13, 1114b27, 1117b21, 1176a31, 1179a34.
 3. 1094b15.
 4. 1094b18.
 5. EN II 7, 1107a31: περὶ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα αἱ πράξεις; cf. 1104a6, 1109b22, 1110b6, 1141b16, 1143a32; *Política* II 8, 1269a12.

de lo individual. Las actividades del médico o del timonel también caen bajo normas universalmente válidas. Pero tales normas no bastan para determinar el obrar correcto en el caso particular. Ninguna regla universal puede anticipar aquello que se le abre al que obra cuando considera la situación correspondiente al instante particular del caso⁶. El que obra queda aquí librado a sí mismo. Pues en el ámbito del obrar solo pueden alcanzar lo individual la experiencia y la percepción, pero no el concepto o el saber fundado en él⁷. De lo individual como tal no puede haber ciencia.

Bajo estas circunstancias, podría tal vez no ya el que obra, pero sí, al menos, la reflexión filosófica dejar de lado la variedad de lo singular, para concentrar sus intenciones sobre las estructuras generales que determinan y norman el mundo de la praxis. Así, simplemente se estaría adoptando un tipo de actitud que, de todos modos, resulta obligatoria en las ciencias teóricas. En ese caso, la filosofía práctica debería comprenderse como una ciencia cuya especificidad estaría determinada tan solo por su ámbito de objetos, pero no por una peculiar concepción metodológica. Pero Aristóteles no puede darse por satisfecho con desarrollar la filosofía práctica como una teoría regional del mundo del obrar, cuyo fin consistiera en obtener y fundamentar conocimientos universalmente válidos. Pues el fin de la filosofía práctica no queda restringido al conocimiento o la contemplación⁸. La filosofía práctica mantiene además otro tipo de conexión con su ámbito de objetos. Pretende contribuir a la realización del obrar correcto. Su fin no es el conocimiento, sino el obrar⁹. De aquí procede una tensión característica de la filosofía práctica: el obrar que la filosofía práctica pretende normar y realizar pertenece a la esfera de lo singular; pero en el plano del concepto, que a ella le corresponde, la filosofía práctica no puede alcanzar jamás la singularidad del obrar. De este modo, los resultados de la filosofía práctica

-
6. *EN* II 2, 1104a8: δεῖ δ' αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν; cf. 1096a32, 1097a13, 1110a13.
 7. 1109b23; cf. 1113a1, 1126b4, 1142a27, 1143b5, 1147a26, 1180b16, 1181a19; *Magna Moralia* II 10, 1208a27.
 8. *EN* II 2, 1103b26: ἡ παρούσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν.
 9. *EN* I, 1095a5: τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνώσις ἀλλὰ πράξις; cf. 1172b3, 1179a35.

son siempre provisorios. La filosofía práctica solo puede trazar esbozos que ella misma ya no está en condiciones de llenar con contenido. Esto último solo puede hacerlo quien lleva a cabo en persona el obrar. La filosofía práctica puede proveer a quien obra ayudas orientativas, pero no prescripciones para su comportamiento en la situación particular del caso. Por ello, tampoco puede quitarle jamás al individuo la responsabilidad por su obrar concreto. A la filosofía práctica le queda, sin embargo, la tarea de marcar aquellos lugares vacíos a ser llenados no por ella misma, sino solo por la praxis.

A la filosofía práctica se le plantea entonces la pregunta de cuál es el objeto inmediato al que se dirige su regulación normativa, siendo que con sus propios medios conceptuales no puede alcanzar las acciones particulares concretas. Como posibles candidatos se presentan aquí, en primera instancia, los esquemas de acción. A esta posibilidad apela, sobre todo, la ética popular, cuando exige, permite o prohíbe la realización de acciones que están en correspondencia con determinados modelos. También la ética aristotélica apela en ocasiones a la regulación normativa de acciones sobre la base de los modelos que dichas acciones realizan en concreto. En tal sentido, acciones como el robo, el homicidio o el adulterio —y también determinadas pasiones— quedan prohibidas de modo absoluto¹⁰. La validez de tales normas no queda relativizada por ningún tipo de condiciones marginales. Pero regulaciones normativas de este tipo ocupan tan solo un lugar muy modesto en el marco de los análisis de la ética aristotélica. Parecen formar parte de aquellas cosas comprensibles de suyo, que, según la regla de los *Tópicos*, ni siquiera deben ser puestas en cuestión en la discusión¹¹. Aristóteles concede solo a determinadas normas prohibitivas una validez no restringida por condiciones. En cambio, no distingue en ninguna parte esquemas de acción cuya realización fuera exigida sin consideración de las condiciones marginales correspondientes a la situación. De este modo, la mayoría de los esquemas de acción permanecen, como tales, ambivalentes, por cuanto no dejan reconocer con seguridad

10. 1107a11.

11. 105a3; cf. *Ética a Eudemo (EE)* I 3, 1214b31.

las circunstancias bajo las cuales lo debido sería la realización de las acciones que están en correspondencia con ellos. Inversamente, las situaciones concretas de acción remiten, a lo sumo, en casos de excepción de manera unívoca a modelos de acción cuya realización fuera debida. Por ello, dichos modelos no resultan muy apropiados para oficiar de sustrato de las regulaciones normativas que la filosofía práctica se esfuerza por establecer.

Ya los diálogos de Platón demuestran por medio de muchos ejemplos esta ambivalencia de los esquemas de acción, en virtud de la cual no parece aconsejable convertirlos precisamente en el fundamento de una regulación normativa de carácter ético, aun cuando la conciencia ética pre-reflexiva suele orientarse a partir de ellos. No es casual que, al plantear la pregunta por la esencia de las diferentes virtudes particulares, Sócrates reciba en primera instancia como oferta de parte de sus ocasionales interlocutores precisamente modelos de acción¹². Se trata de ejemplos que, ya por razones formales, no pueden satisfacer la intención de Sócrates, dirigida a la universalidad del concepto. Por ello, Sócrates debe esforzarse primero por aclarar a su interlocutor el sentido de la pregunta por la esencia. Pero la falta de universalidad es solo una de las deficiencias que presentan los modelos de acción. Bien miradas las cosas, los modelos de acción no resultan adecuados ni siquiera como ejemplos de un obrar conforme a las normas, mientras no se los refiera a una situación concreta de acción en la cual han de ser realizados. Prácticamente para todo esquema de acción pueden encontrarse situaciones en las cuales resulta adecuado precisamente el comportamiento opuesto al que establece la supuesta norma, basada en dicho esquema. El hecho de que un modelo de acción se muestre ambivalente no se debe a su falta de universalidad conceptual, sino más bien a que su especificidad resulta todavía insuficiente para poder dar cuenta de las condiciones marginales propias de la situación, sin cuya consideración el obrar concreto no puede ser evaluado normativamente. Los esquemas de acción no son más que productos de la abstrac-

12. Por ejemplo, *Laques*, 190e; *Menón*, 71e; *Cármides*, 159b; *Eutifrón*, 6d; *Hippias mayor*, 289b; *República*, 331b.

ción, que resultan ambivalentes, por cuanto no alcanzan el plano de lo singular en el cual tiene lugar el obrar.

Para escapar a este dilema, la reflexión práctica que apunta a la fundamentación de normas puede intentar especificar cada vez más dichos modelos de acción, con vistas a la incalculable multiplicidad de situaciones siempre cambiantes. Este camino conduce a una casuística que tiene que pagar su cercanía respecto de la vida con el precio de la renuncia a la universalidad del concepto. La reflexión filosófica, que está obligada como tal para con el *medium* del concepto, difícilmente puede encontrarse dispuesta a ello. Pero si la norma general no puede alcanzar nunca completamente el plano de la acción individual, la reflexión práctica debe buscar entonces los objetos primarios de la determinación normativa no en las acciones individuales o en los modelos de acción abstraídos a partir de ellas, sino más bien en otras estructuras, diferentes desde el punto de vista categorial. Lo cual requerirá, a su vez, apelar a instancias especiales, que permitan poner en relación tales estructuras con el entramado constituido por las acciones y las situaciones.

En la ética aristotélica son las disposiciones¹³ las que configuran los objetos primarios de determinación normativa. En el centro de esta ética se sitúa el intento por capturar conceptualmente las virtudes, comprendidas como disposiciones normadas en sentido positivo¹⁴. Las virtudes pertenecen, dicho en términos modernos, al tipo categorial de las disposiciones y, como tales, son condicionadas por medio de la habituación, en particular, de la educación. Para acuñar una disposición se requieren muchas acciones individuales: solo obrando de modo justo se llega a ser justo, porque las disposiciones solo pueden configurarse sobre la base de actividades del mismo tipo¹⁵. Inversamente, las disposiciones se acreditan como tales siempre en las situaciones particulares, pero sin agotarse en ellas. En tal sentido, las acciones particulares solo pueden ser objeto de la normatividad ética de modo derivado e indirecto. Para

13. Ἔξεις.

14. EN I 13, 1103a9: τῶν ἔξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν; cf. 1106a17.

15. 1103b7; cf. 1104a28, 1105a14.

poder ser evaluadas, la mayoría de las acciones deben ser referidas al agente y a las disposiciones que lo caracterizan. Por ejemplo, la norma de la justicia no queda cumplida por el mero hecho de que las acciones de una persona presenten determinadas notas características, sino que, además, deben satisfacerse otras condiciones que residen en la persona del agente, caracterizado por una cierta disposición consolidada¹⁶.

Es por causa de las disposiciones positivamente normadas, es decir, de las virtudes, por lo que un hombre es elogiado o bien reprobado, en el caso de que le falten. Una vez que dichas disposiciones están ya configuradas, se atribuye al hombre que las posee la calidad de ser bueno. Ellas son las que lo capacitan para realizar adecuadamente su tarea propia¹⁷. Con excepción de las virtudes dianoéticas, toda virtud es, por su estructura, un medio entre dos extremos, que representan el par de vicios que en cada caso le corresponden, los cuales también tienen, a su vez, el estatus de disposiciones. Pero la virtud es un medio solo por su estatus objetivo. En cambio, respecto de su valoración normativa, también ella es un extremo¹⁸. Por otra parte, la virtud no solo es un medio, sino que también apunta a un medio¹⁹, que ella precisamente debe realizar. En efecto, la virtud está en correlación con un ámbito de referencia dentro del cual debe acreditarse como tal. Se trata del ámbito de las pasiones y las acciones²⁰. Dentro de este ámbito se encuentra dicho medio, que la virtud, como tarea propia, debe hallar en cada caso. Por lo demás, los sub-ámbitos de las pasiones y las acciones están mutuamente conectados. Las afecciones del placer y el displacer entran también en juego, en la medida en que pueden estar vinculadas inmediatamente con las acciones en calidad de conse-

16. *EN* II 3, 1105a30: ἐὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττη; cf. 1122a24, b24, y, de otro modo, 1132a2.

17. *EN* II 5, 1106a22: ἡ ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.

18. *EN* II 6, 1107a6: κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν [...] μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.

19. *EN* II 5, 1106b27: μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή, στοχαστική γε οὐδὲσα τοῦ μέσου.

20. *EN* II 5, 1106b24: ἡ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν; cf. 1106b16, 1107a4, 1109a22, b30.

cuencias de ellas²¹. En todo caso, el comportamiento del agente solo muestra realmente conformidad con las normas cuando este encuentra agrado en hacer lo que la norma le exige²². Pero el placer y el displacer pueden también motivar acciones; además, proveen una pauta que todo agente aplica a sus acciones²³. Así, es el condicionamiento de las pasiones y de la capacidad de experimentarlas de la manera adecuada lo que conduce en cada caso a la consolidación de la disposición conforme a la norma. Por ello, Aristóteles puede aceptar el programa educativo de Platón, en la medida en que este le prescribe al niño la tarea de aprender a sentir placer y displacer precisamente allí donde debe sentirlos²⁴.

Una vez que se ha acostumbrado a experimentar las pasiones del modo correcto, el hombre puede confiar, en sus decisiones de acción, en la fuerza motivadora y reguladora de dichas pasiones. Naturalmente, las pasiones mismas no deben convertirse, a su vez, en disposiciones consolidadas. Por el contrario, la realización de disposiciones conformes a norma en la forma de virtudes debe capacitar al hombre para dominar sus pasiones y tratar con ellas del modo adecuado. No se trata aquí en modo alguno de neutralizar o siquiera de reprimir las pasiones. Pues ellas son fuerzas impulsoras necesarias para la acción. Lo que se exige, en cambio, es no dejar las pasiones en su estado natural, sino integrarlas, a través de la habituación y la educación, en un cierto orden, que a la vez regule normativamente las ocasiones en las cuales las pasiones pueden manifestarse y volverse operativas.

Si bien la ética aristotélica dirige su pretensión normativa principalmente a las disposiciones y a las pasiones reguladas a través de ellas, debe, sin embargo, hacer justicia al hecho de que todo obrar se realiza en el ámbito de lo individual. Aunque tras cada acción particular se encuentre una disposición consolidada que integra las pasiones en un cierto orden, el agente debe reaccionar siempre

21. *EN* II 2, 1104b14: παντὶ δὲ πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἔπεται ἡδονὴ καὶ λύπη; cf. 1105a13, b25.

22. 1099a17; 1104b3.

23. *EN* II 2, 1105a3: κανονίζομεν δὲ καὶ τὰς πράξεις [...] ἡδονὴ καὶ λύπη.

24. *EN* II 2, 1104b12: χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ; cf. 1121a3; *EE* II 4, 1222a2.

frente a una inabarcable multiplicidad de situaciones que señalan el entorno dentro del cual debe acreditar sus virtudes y experimentar las pasiones de la manera adecuada. Pero el agente no puede nunca ser dueño de sus pasiones, en el sentido de poder provocarlas o reprimirlas a su arbitrio en el caso particular. Según su estructura categorial, las pasiones son siempre afecciones pasivas. En el caso concreto particular, las pasiones no son nunca efectos producidos de modo activo y planeado por aquel que las experimenta. Si fuera de otro modo, no se requeriría para su condicionamiento un largo proceso de habituación y educación. Este proceso debe justamente consolidar aquellas disposiciones que hacen que las pasiones que se presentan por sí mismas en cada caso sean las debidas.

Por ello, las disposiciones correctas están efectivamente realizadas cuando uno experimenta las pasiones de modo adecuado a la situación, esto es, cuando es debido experimentarlas, respecto de lo que es debido, frente a quien es debido, por lo que es debido y de la manera en que es debido²⁵. Solo entonces se realiza aquel término medio que es función de la virtud encontrar. Inversamente, una disposición puede ser corrompida cuando se persigue pasiones indebidas o cuando se lo hace en el momento inadecuado o en el modo equivocado. Y lo mismo vale —aunque Aristóteles emplea aquí una fórmula general— de igual modo para las demás especificaciones a las que también podría recurrirse²⁶. Cuando Aristóteles se distancia en este contexto de la doctrina que erige en norma la impassibilidad, su crítica no tiene en vista tanto el contenido de tal definición, cuanto más bien el hecho de que dicha doctrina no dice nada acerca de las condiciones marginales bajo las cuales lo debido es la impassibilidad²⁷.

Las evaluaciones normativas deben siempre considerar las condiciones marginales correspondientes a la situación del caso. Si se trata, por ejemplo, de regular normativamente una pasión como

25. *EN* II 5, 1106b21: ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον; cf. *EE* II 3 *passim*.

26. *EN* II 2, 1104b22: ἢ ἅς μὴ δεῖ ἢ ὅτε οὐ δεῖ ἢ ὡς οὐ δεῖ ἢ ὁσαυχὼς ἄλλως ὑπὸ τοῦ λόγου διορίζεται τὰ τοιαῦτα.

27. 1104b25.

la ira, se debe tener en cuenta el modo, el destinatario, la ocasión y la duración del correspondiente estado de ira²⁸. Los análisis de la *Retórica* proveen aquí posibilidades de mayor diferenciación²⁹. Pero también los esquemas de acción, como por ejemplo el de regalar dinero, solo pueden ser regulados normativamente cuando se tiene en cuenta las diferenciaciones que pueden establecerse en su realización con respecto a destinatario, objeto, momento, fin y modalidad de la acción³⁰. Por cierto, el esquema de acción no carece de significación cuando se trata de la evaluación de una acción. Pero, desvinculado de las circunstancias concretas bajo las cuales se realiza, resulta ambivalente³¹. En tal sentido, Aristóteles subraya repetidamente la especial dificultad que presenta la tarea de encontrar lo correcto precisamente bajo circunstancias concretas³².

También en el análisis de las virtudes particulares Aristóteles pone en juego una y otra vez las situaciones particulares en las que dichas virtudes tienen que acreditarse como tales. Sin embargo, en una investigación que se orienta a partir de principios y pretende validez universal, esto solo puede hacerse marcando los lugares vacíos correspondientes a la situación concreta y dejándolos sin llenar, pues la tarea de completarlos ya no cae dentro de la esfera de competencia de la teoría. Por ejemplo, cuando se define la valentía como término medio en relación con el miedo y la exaltación³³, no se trata de sancionar normativamente una disposición a la que, desde el punto de vista de las pasiones, correspondiera simplemente una posición intermedia entre el miedo y la exaltación. El debido término medio no se alcanza a través de una moderación o neutralización de dichas pasiones. También el valiente puede conceder cierto espacio a ambas en la configuración de su vida. Hay males, como por ejemplo la mala reputación, a los cuales no solo se puede,

28. *EN* II 9, 1109b15: πῶς καὶ τίσι καὶ ἐπὶ ποίοις καὶ πόσον χρόνον ὀργιστέον; cf. 1126a32.

29. 1378a24.

30. *EN* II 9, 1109a28: ᾧ καὶ ὅσον καὶ ὅτε καὶ οὐ ἕνεκα καὶ ὧς.

31. Cf. *EE* III 5, 1232a27.

32. 1109a29, b15; 1126a32; 1164b27.

33. 1115a6; 1107a33.

sino que incluso se debe temer³⁴. El error no es el simple sentir miedo, sino sentirlo donde no corresponde, es decir, ante el objeto equivocado, en el modo equivocado, en el momento equivocado, etc.³⁵. También el valiente siente temor y exaltación, pero solo cuando es debido. Esto vale también respecto de las características de la situación, determinadas según objeto, fin, momento y modalidad de la acción³⁶. En tal sentido, el cobarde se diferencia del valiente porque el miedo lo asalta en situaciones en las que ello no es debido, y no por el hecho de que en general siente miedo³⁷.

En el análisis de las virtudes Aristóteles se vale regularmente de este tipo de fórmulas. Las emplea como tópicos situacionales con ayuda de los cuales se pueden no describir, pero sí clasificar las circunstancias concretas a las que debe hacer justicia quien obra de conformidad con una virtud. Pertenece incluso a la esencia de la virtud en tanto disposición debida el hecho de que capacita a su poseedor para hallar una y otra vez el correcto término medio en cada situación concreta. Esto no puede lograrlo jamás una teoría, por buena que sea.

La moderación es una virtud que se acredita en el correcto comportamiento respecto del placer. Por ello, el inmoderado se caracteriza por encontrar agrado en las cosas equivocadas, por sobrepasar la medida correcta o bien por gozar del modo en que lo hace la mayoría³⁸. A diferencia de la moderación, en el caso de la liberalidad la adecuación a la situación en la realización de la norma concierne no tanto a las pasiones como a las acciones exteriores. La donación del que posee la virtud de la liberalidad tiene la medida correcta, se realiza en el momento correcto y tiene el destinatario correcto, además de satisfacer también las restantes condiciones

34. 1115a12.

35. *EN* III 10, 1115b15: γίνεται δὲ τῶν ἀμαρτιῶν ἢ μὲν ὅτι ὁ οὐ δεῖ, ἢ δὲ ὅτι οὐχ ὡς δεῖ, ἢ δὲ ὅτι οὐχ ὅτε, ἢ τι τῶν τοιούτων; cf. *EE* II 3, 1221a17.

36. *EN* III 10, 1115b17: ὁ μὲν οὖν ἂν δεῖ καὶ οὐ ἔνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος, καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε [...] ἀνδρείος.

37. 1115b34; cf. *EE* III 1, 1228a32, 1229a5.

38. *EN* III 13, 1118b25: χαίρουσιν ἐνίοις οἷς οὐ δεῖ καὶ εἴ τισι δεῖ χαίρειν τῶν τοιούτων, μάλλον ἢ δεῖ καὶ ἢ ὡς οἱ πολλοὶ χαίρουσιν; cf. 1119a13, b17, 1172a22.

que se siguen del concepto de dar correctamente³⁹. Además, el que posee la virtud de la liberalidad da con gusto y lo hace por los motivos correctos. Algo análogo vale para las dispensas que realiza el generoso, pero también para la aceptación de dádivas: aquí uno debe saber de quién debe aceptar algo y cuánto⁴⁰. Va de suyo que también aquí las pasiones deben operar de modo adecuado a la situación⁴¹. Algo análogo vale en el caso del vicio opuesto a la liberalidad. El dispendioso se caracteriza por el hecho de que no encuentra placer ni se siente perturbado en la ocasión debida ni del modo correcto⁴².

También en el deseo de honra puede haber un exceso y un defecto. Se alcanza el término medio solo cuando se desea la honra del modo correcto y cuando se la busca en las cosas correctas⁴³. Aristóteles admite no conocer un nombre para la disposición que hace esto posible⁴⁴.

La serenidad⁴⁵ no excluye la pasión de la ira, sino que mantiene el correcto término medio respecto de ella. Encarna esta norma quien solo siente ira allí donde debe. Esto concierne al objeto y la ocasión de la ira así como al momento, la duración y la modalidad del sentir ira⁴⁶. Una carencia que queda por detrás del debido término medio se muestra en el comportamiento de aquellos que no sienten ira cuando la ocasión o el objeto así lo exigen o bien no dan con el momento o el modo debido para la ira. Lo mismo vale para el exceso correspondiente, que sobrepasa el término medio en la dirección contraria⁴⁷.

39. *EN IV 2*, 1120a24: ὁ ἐλευθέριος οὖν δώσει [...] οἷς γὰρ δεῖ καὶ ὅσα καὶ ὅτε, καὶ τὰλλα ὅσα ἔπεται τῇ ὀρθῇ δώσει; cf. 1120a10, b3, 20, 29; 1121a2, b4.

40. *EN IV 2*, 1120b30: ὅθεν δεῖ καὶ ὅσα δεῖ; cf. 1122a1, 11, 32, b1 1; 1120a34.

41. *EN IV 2*, 1121a3: τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ ἠδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι ἐφ' οἷς δεῖ καὶ ὡς δεῖ; cf. *EE III 4*, 1231b29.

42. *EN IV 3*, 1121a8: οὔτε γὰρ ἠδεταί ἐφ' οἷς δεῖ οὐδὲ ὡς δεῖ οὔτε λυπεῖται.

43. *EN IV 10*, 1125b7: ἐν τιμῆς ὀρέξει τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἦττον, καὶ τὸ ὅθεν δεῖ καὶ ὡς δεῖ; cf. 1107b26, 1148a30.

44. 1125b17, 21, 25; cf. 1107b30.

45. Πραότης.

46. *EN IV 11*, 1125b31: ὁ μὲν οὖν ἐφ' οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον, ἐπαινείται.

47. *EN IV 11*, 1126a4: οἱ γὰρ μὴ ὀργιζόμενοι ἐφ' οἷς δεῖ [...] καὶ οἱ μὴ ὡς δεῖ μὴδ' ὅτε μὴδ' οἷς δεῖ; cf. *EE II 3*, 1221a15.

Por último, el correcto término medio⁴⁸ en el trato interhumano no tiene un nombre propio, pero está próximo a la amistad. Se trata aquí de la disposición en virtud de la cual se acepta y se rechaza lo que es debido y como es debido⁴⁹. Es el término medio entre la obsequiosidad y el afán de disputa.

La justicia ocupa un lugar especial entre las virtudes. Con este lugar especial está en correspondencia el hecho de que Aristóteles desarrolla aquí —y solo aquí— esquemas proporcionales que dan al agente ayuda orientativa para su decisión en la situación concreta y posibilitan una exactitud que en el ámbito de las otras virtudes la teoría no puede alcanzar. Con todo, la tarea de concretización puede presentar dificultades también aquí. En efecto, las normas representadas por las leyes —escritas y no escritas— encarnan siempre lo justo solo de modo accidental, precisamente porque requieren todavía la aplicación al caso particular, en la cual se debe averiguar de qué modo ha de hacerse y distribuirse lo justo⁵⁰. De modo semejante ocurre con la medicina: el médico no solo debe conocer los diferentes medios terapéuticos y sus efectos en general, sino que debe, además, saber a quién, en qué momento y de qué modo deben prescribirse dichos medios⁵¹. La validez universal que toda ley reclama para sí es, a la vez, un privilegio y una limitación. Pues a causa de su validez universal la ley nunca puede alcanzar el caso particular, de modo que necesita siempre de la equidad como factor correctivo. La ley no está, por tanto, en oposición con la equidad, sino que más bien necesita de ella, puesto que es ella la que hace posible poner en concordancia la ley y el caso particular⁵².

La tópica situacional de la que Aristóteles se vale en todos estos casos constituye un repertorio de puntos de vista, con cuya ayuda se marcan los lugares vacíos que solo pueden ser llenados por

48. *EN* IV 11, 1126a9: οἷς οὐ δεῖ, καὶ ἐφ' οἷς οὐ δεῖ, καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ, καὶ θάπτον, καὶ πλείω χρόνον; cf. 1126a14, 26, 32, b5; *EE* III 3, 1231b17.

49. *EN* IV 12, 1126b18: ἀποδέξεται ἃ δεῖ καὶ ὡς δεῖ, ὁμοίως δὲ καὶ δυσχερανεῖ.

50. *EN* IV 12, 1137a12: πῶς πραττόμενα καὶ πῶς νεμόμενα δίκαια.

51. *EN* V 12, 1137a15: πῶς δεῖ νείμαι πρὸς ὑγίειαν καὶ τίνι καὶ πότε; cf. 1097a11, 1180b8.

52. *EN* V 14, 1137b26: ἔστιν αὐτῇ ἡ φύσις ἢ τοῦ ἐπεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ἧ ἔλλειπει διὰ τὸ καθόλου.

el agente mismo, y no por una teoría, la cual solo puede proveer a este un esbozo de su objeto. La teoría no puede jamás alcanzar la situación, sino que solamente puede clasificar las características de situaciones posibles. En este sentido, al poner en la cuenta el fin, el momento, la duración, la modalidad, la ocasión, el destinatario de las acciones o las pasiones, al igual que en el caso de la lista de las categorías, Aristóteles no tiene en vista un ordenamiento sistemático orientado a partir del ideal de completitud. En ciertos lugares, Aristóteles sugiere incluso el carácter abierto de la lista de dichos tópicos situacionales por medio de fórmulas genéricas⁵³. Solo el pasaje dedicado a la acción intencional y la acción culposa pretende enumerar de modo completo los puntos de vista necesarios para caracterizar una acción en su singularidad⁵⁴. Pero aquí las características situacionales son de interés solo en la medida en que un error respecto de ellas excluye la voluntariedad de la acción.

Hasta ahora la investigación aristotélica no ha dedicado a estos tópicos situacionales la atención que estaría en correspondencia con su importancia. Ahora bien, es llamativo el hecho de que el carácter prescriptivo de la ética aristotélica solo se hace manifiesto en el ámbito de dichos tópicos. A lo largo de extensos pasajes, los análisis provistos por la ética de Aristóteles resultan compatibles también con una interpretación de orientación descriptiva. Pero justamente allí donde pone de manifiesto la necesidad de una concretización de las normas por medio de los tópicos situacionales, Aristóteles se vale de un operador deóntico, al hablar de pasiones y acciones que, respecto de su modalidad, momento, ocasión y otras características situacionales, son “como es debido”⁵⁵. En tales casos, sin embargo, la teoría no tiene otra posibilidad que marcar los correspondientes lugares vacíos. Se ha sospechado que, a juicio de Aristóteles, el llenado de esos lugares vacíos quedaría a cargo de las tradiciones

53. P. ej. 1104b23, 26, 1120a25, b20, 1126b5, 26.

54. *EN* III 2, 1111a3: τίς τε δὴ καὶ τί καὶ περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει, ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι [...] καὶ ἔνεκα τίνος [...] καὶ πῶς.

55. Δεῖ, τὸ δέον; para este punto cf. J. BURNET, *The Ethics of Aristotle* (Methuen, London, 1900) 9: “‘the right thing’, what is wanted in given circumstances, not ‘our duty’”.

comunes griegas⁵⁶. Esto puede ser en sí correcto. Pero, por mucho que Aristóteles haya estado comprometido con la tradición común griega, la tarea de su ética no se agota, por así decir, en codificar dicha tradición. Pues es característico de su ética el hecho de que no llena ella misma los lugares vacíos que marca, sino que delega esa tarea a otra instancia, a saber, al agente que ha configurado y consolidado una disposición conforme a la norma. En la situación concreta puede ser que lo debido para el agente sea decidirse de conformidad con una determinada tradición. Pero ello no significa todavía en modo alguno que los contenidos de dicha tradición se conviertan en exigencias que se pudiera fundamentar de modo inmediato a partir de las normas universales que la teoría ética intenta fundamentar con pretensión de validez universal.

Forma parte de los efectos específicos de las virtudes el hecho de que estas capacitan a quien las ha cultivado para hacer justicia al caso particular de la situación de acción. Esta es también la razón de que su formación y consolidación requiera tiempo. Las virtudes no pueden ser nunca el resultado de decisiones momentáneas. Pues solo se puede hacer justicia a lo particular sobre la base de una experiencia elaborada en un prolongado trato con las cosas⁵⁷. Aristóteles pone en juego el concepto de *recta ratio*⁵⁸ cuando se trata de investigar las actitudes normadas respecto de su capacidad para hacer justicia a la situación particular del caso. La *recta ratio* representa justamente el principio que necesita el portador de una actitud consolidada, cuando pretende llenar los lugares vacíos que, en virtud de la sujeción situacional de toda acción particular, la norma general debe necesariamente dejar incompletos.

Aristóteles erige, en principio, como una norma fundamental la exigencia de obrar de conformidad con la *recta ratio*⁵⁹; pero posterga para un momento posterior la discusión de la cuestión

56. Cf. p. ej. N. HARTMANN, *Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik*, en *Kleinere Schriften*, vol. 2 (Walter de Gruyter, Berlin, 1957) 208s.

57. Cf. 1142a14, 1095a3.

58. Ὁρθὸς λόγος.

59. *EN* II 2, 1103b31: τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω; cf. 1114b28.

acerca de cómo se relaciona la *recta ratio* con las “otras” virtudes. En todo caso, no se puede alinear, sin más, la *recta ratio* junto con las virtudes particulares, pues opera en todas y cada una de ellas como una suerte de patrón de medida. La *recta ratio* es la que concretiza para el caso particular el término medio que la norma de virtud exige conservar⁶⁰. La orientación a partir de la situación del médico⁶¹ ratifica aquí una vez más que no se trata tanto de la norma general como de su concretización. La *recta ratio* entra en funciones precisamente cuando las virtudes deben acreditarse como tales, al ser capaces de hallar y conservar el término medio correspondiente de modo adecuado a la situación. Esto vale especialmente para la disposición respecto de las pasiones: quien no domina sus pasiones sino que es dominado por ellas se ve impedido de actuar según la *recta ratio*⁶². Por otra parte, en la *Ética a Eudemo* Aristóteles conecta *expressis verbis* la *recta ratio* con el operador deóntico al que suele acudir para caracterizar lo que es debido en la situación concreta⁶³. En otros casos semejantes Aristóteles habla también en forma abreviada de obrar “del modo correcto”⁶⁴. Por otro lado, el concepto de lo correcto se aplica al mundo del obrar como el de lo verdadero al mundo de las creencias⁶⁵. De este modo, el liberal hace justicia a la norma del “dar correcto”⁶⁶ justamente cuando su dádiva corresponde a lo que es debido, con referencia al destinatario, el monto, el momento y la modalidad.

La *recta ratio* es una cualidad que caracteriza el comportamiento y la economía afectiva de aquel que adopta la disposición correspondiente a la norma y puede acreditarla como tal en el caso particular. De modo más preciso, y contra lo que en principio podría parecer, la *recta ratio* no es ella misma ni una facultad

60. *EN* VI 1, 1138b18: τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει; cf. *EE* II 5, 1222a9.

61. 1138b31; cf. 1096a33, 1104a9, 1181b2.

62. Cf. 1115b12, 19, 1119a20, b17, 1125b35, 1138a10, 1147b3, 1151a21; *EE* II 10, 1208a9.

63. *EE* III 4, 1231b32: τοῦτο δὲ λέγω τὸ ὡς δεῖ [...] τὸ ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθός.

64. Ὅρθως; cf. 1120a25, 1122b28, 1126a33, 1137b14.

65. Cf. 1112a6, 1139a24.

66. *EN* IV 2, 1120a26: ὅσα ἔπεται τῇ ὀρθῇ δόσει.

tad ni una disposición normada, sino más bien un principio que, para poder ser puesto en juego, necesita de una instancia especial, a saber: la prudencia⁶⁷. La posición sistemática de la prudencia en la ética aristotélica no es fácil de determinar, y ha sido objeto de interpretaciones diferentes e incluso contrapuestas⁶⁸. En principio, la prudencia forma parte de las virtudes dianoéticas, las cuales están en correspondencia con la facultad superior del alma. A diferencia de las virtudes éticas, la estructura de las virtudes dianoéticas no está determinada por la orientación hacia un medio entre dos extremos. En tanto virtud dianoética, la prudencia forma parte de las facultades por medio de las cuales el alma puede dar con la verdad⁶⁹. Está caracterizada por el hecho de que la verdad a la cual facilita el acceso no está expuesta al peligro del olvido⁷⁰. Esto resulta posible porque se trata de una disposición habitual de la cual su poseedor no puede jamás distanciarse. Pero al mismo tiempo la prudencia queda referida al ámbito de la virtud ética, y está a su servicio. Es ella la que capacita para hacer justicia al plano de lo particular en el cual se realiza todo obrar⁷¹. Con todo, la prudencia unifica en sí ambos aspectos: debe tener en vista lo universal y, a la vez, debe —incluso de modo prioritario— dirigirse a lo particular. De ese modo puede a la vez servir al objetivo de la realización del fin de la vida como un todo, en tanto fin dado de antemano a todo hombre⁷². Ningún saber puro alcanza lo particular. Solo la experiencia puede enseñar el trato práctico adecuado con lo particular⁷³. Por ello, un hombre joven no puede poseer todavía la prudencia. De otro modo serían las cosas, si la prudencia tuviera un contenido capturable por modo de objetivación. Pero la prudencia pertenece al tipo categorial de las disposiciones, de modo que lo que ella abre no puede ser más que un cierto ámbito de objetos como tal. Por ello, los contenidos

67. Φρόνησις.

68. Cf. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote* (Presses Universitaires de France, Paris, 1963) 27ss.

69. EN VI 3, 1139b15: οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ.

70. EN VI 5, 1140b29: λήθη [...] φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.

71. EN VI 9, 1142a14: τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις; cf. 1141b15, 1143a29.

72. EN VI 5, 1140a28: πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως.

73. 1141b16,25, 1142a13, 1143b14.

concretos en los cuales la prudencia se acredita como tal tienen siempre tan solo el carácter de ejemplos.

La delimitación de la prudencia respecto de las virtudes éticas constituye un problema, ya que, aunque es conceptualmente diferente de las virtudes éticas, permanece siempre remitida a ellas. En efecto, entre los efectos específicos de cualquier virtud ética se cuenta ya la capacidad de hacer justicia al caso particular. Entre otras cosas, es precisamente esto lo que pone de manifiesto el lugar central que Aristóteles concede a la tópica situacional en el análisis de dichas virtudes. Por ello, no es contradictorio que en el marco de la definición de la virtud ética Aristóteles eleve al prudente, en tanto representante de la prudencia, a la categoría de una figura directriz, respecto de su capacidad para hallar el término medio correcto⁷⁴. La delimitación entre la prudencia y las virtudes éticas toma entonces para Aristóteles la siguiente forma: a las virtudes éticas se concede la tarea de la correcta determinación del fin, y a la prudencia, en cambio, la de la correcta elección de los medios⁷⁵. Ahora bien, elegir de modo óptimo los medios para cualquier tipo de fin es cosa de mera habilidad⁷⁶. La prudencia necesita de la habilidad, pero no se identifica con ella. Pues la habilidad solo es prudencia cuando está al servicio de la virtud y, con ello, al servicio de la vida buena en general⁷⁷. En este sentido, virtud ética y prudencia están siempre mutuamente vinculadas⁷⁸.

Con ello queda claro también de qué modo se corresponden mutuamente la prudencia y la *recta ratio*. En efecto, así como la referencia a la *recta ratio* forma parte de la definición de la virtud ética, del mismo modo la referencia a la prudencia forma parte de la definición de la *recta ratio*⁷⁹. Pero no es suficiente que dicha referencia sea simplemente constatada por una instancia neutral. Aristóteles exige

74. 1107a1; cf. 1140a24.

75. 1144a7, 21, 1145a6.

76. Δεινότης; cf. 1144a23.

77. 1140a28, 1144a36.

78. EN X 8, 1178a16: συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἡθους ἀρετῇ, καὶ αὐτὴ τῇ φρονήσει; cf. 1144a11, b31.

79. EN VI 13, 1144b23: ὁρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν.

que la virtud ética no solo esté en conformidad con la *recta ratio*, sino también efectivamente vinculada con ella⁸⁰. En consecuencia, concibe la prudencia como un factor que pertenece a la virtud misma y opera en su ámbito. Pues solo la prudencia puede producir aquel tipo de motivación que permite distinguir entre una acción determinada por la norma y una acción meramente conforme a ella⁸¹. Sin la prudencia, las virtudes quedarían reducidas a aquello que constituye tan solo sus presupuestos naturales. Al igual que Platón, también Aristóteles reconoce la existencia de virtudes naturales⁸². Se trata de dotes naturales del hombre, que constituyen prefiguraciones de las virtudes en sentido propio. También los niños e incluso los animales pueden poseer tales disposiciones. Pero, mientras no se sepa hacer uso de ellas del modo correcto, resultan ambivalentes y, según la circunstancias, pueden incluso provocar daños⁸³. La virtud en sentido propio necesita de una capacidad que regule el correcto uso de tales disposiciones naturales. Tal capacidad es la prudencia. Quien no la posee se parece a quien puede caerse por el camino a causa de su ceguera. Así, retomando una metáfora platónica, Aristóteles llama a la prudencia el ojo del alma⁸⁴.

Ningún sistema de normas que pretenden validez universal puede alcanzar las situaciones individuales, cuya regulación, sin embargo, es la tarea de dichas normas. La filosofía práctica, que se ocupa de la fundamentación de esas normas y de su análisis, no puede, por tanto, ser la instancia que estuviera en condiciones de establecer lo que es debido hacer en el caso particular. Por ello, como Aristóteles lo ha reconocido, la filosofía práctica debe contentarse con exponer su objeto tan solo a modo de bosquejo. Pero precisamente por ello debe también identificar y legitimar una instancia que lleve a cabo lo que ella misma no puede hacer. En la ética aristotélica, dicha tarea de concretización recae sobre el propio sujeto

80. *EN VI 13*, 1144b26: οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆ ἔστιν.

81. Cf. 1144a16, 19.

82. *EN VI 13*, 1144b3: φυσικῆ ἀρετῆ; cf. 1103a25, 1114b6.

83. 1144b9; cf. 1094b19.

84. 1144a30; cf. 1114b7, 1144b12.

actuante, en la medida en que haya desarrollado y consolidado disposiciones normadas, es decir, virtudes. Por esta razón, el ejemplo personal de aquel que encarna las disposiciones debidas adquiere en esta ética prácticamente una posición clave⁸⁵. Solo en casos excepcionales se puede constatar a partir de la mera acción particular si la norma correspondiente está realizada. Por lo general, en cambio, es necesario tomar siempre en consideración aquellas condiciones que solo se verifican cuando la persona que actúa se encuentra en un determinado estado⁸⁶. Dichas condiciones están centradas en la prudencia. Con su ayuda, el agente puede hacer justicia a las situaciones para cuya evaluación la teoría solo puede ponerle a disposición una tópica situacional. En todo caso, a través del análisis de estas conexiones Aristóteles ha señalado al mismo tiempo límites que una filosofía práctica austera en la estimación de sus propias posibilidades nunca podrá superar.

85. 1166a13; cf. 1099a23, 1104b33, 1105a30, 1106b33, 1107a1, 1113a29, 1119a20, 1124b2, 1128a31, 1132a36, 1140a25, 1144a17, 1176a16, b25.

86. *EN* II 3, 1105a30: ἐὰν ὁ πρῶτων πῶς ἔχων πρῶτη.