

Fundamentos ontológicos de la bioética desde la *Ética a Nicómaco* (EN) de Aristóteles: un análisis para la reflexión

Juan Arturo Díaz Sosa, Universidad de los Andes, República Bolivariana de Venezuela
Irene Caligiore Corrales, Universidad de los Andes, República Bolivariana de Venezuela

Resumen: Se rastrean los fundamentos ontológicos de la Bioética desde la "Ética a Nicómaco" (EN) de Aristóteles. Para ello se analizan los "Tratados Biológicos", los "Tratados Psicológicos" y la "Metafísica" aristotélica por ser considerada esta última la obra fundamental del pensamiento ontológico occidental. El "Punto Medio", la "Prudencia", la "Justicia", la Amistad, el "Acto", la "Potencia", la "Sustancia" y el "Alma", respectivamente, constituyen categorías básicas, a partir de las cuales se plantean las respectivas discusiones e interpretaciones. Diversas fuentes secundarias aportaron las correspondientes aproximaciones interpretativas requeridas para fundamentar teóricamente esta Investigación. La traducción al español de la EN, realizada por Mariás, J. (1970), constituyó la fuente inmediata tomada como base para los correspondientes aportes interpretativos, la cual fue analizada por Libros en razón de la secuencia lógica y sistemática de esta obra. Se asume que la Bioética en tanto que implica deliberación, paso previo para la formulación de conclusiones, debe ser vista como una herramienta para la toma de decisiones. Estas decisiones adquieren carácter trascendente porque implican el abordaje de problemas inherentes al "Ser" en cuanto "Ser y al "Ser" en Sociedad. La Bioética en tanto que es ética aplicada al campo de la vida y la salud del hombre se erige como un logos tras disciplinario cuya identidad y asiento epistemológico se encuentran precisamente en la filosofía. Las propuestas éticas contemporáneas analizadas en este estudio no aportan extensión y amplitud desde la EN de Aristóteles como referentes básicos para su redefinición. La Investigación realizada sugiere la adopción de un nuevo logos para redefinir la "Bioética" con fundamento en la Ética, la Psicología y la Biología aristotélica. Para fines de delimitar el presente manuscrito. Se exponen los hallazgos más significativos relacionados con la el análisis de la Ética a Nicómaco (EN).

Palabras clave: bioética, biología, psicología, punto medio, justicia, prudencia

Abstract: The ontological foundations of bioethics are traced from the "Nicomachean Ethics" (EN) Aristotle. To do this, we analyze the "Biological Treaties", the "Treaties Psychological" and "Metaphysics" Aristotle latter being considered the seminal work of Western ontological thought. The "Midpoint" the "Prudence", "Justice", the Amistad, the "Act", the "Power", the "substance" and "Alma", respectively, are basic categories, from which raised the respective discussions and interpretations. Various secondary sources provided the corresponding interpretative approaches theoretically required to support this research. The Spanish translation of the EN, by Mariás, J. (1970), was the immediate source taken as a basis for interpretive contributions corresponding, which was analyzed by Books reason of logical and systematic sequence of this work. Bioethics is assumed that since it implies deliberation prerequisite for formulating conclusions should be viewed as a tool for decision making. These decisions take transcendent nature they involve inherent addressing "Being" as "Being and" Being "in Society problems. Bioethics is ethics while applied to the field of life and health of man stands as a discipline whose identity logos after seat logical and epistemological found precisely in philosophy. The contemporary ethical proposals analyzed in this study do not provide length and breadth from Aristotle EN as basic references for redefinition. Research conducted suggests the adoption of a new logo to redefine "Bioethics" based on ethics, psychology and Aristotelian Biology. For purposes of defining the present manuscript. The most significant findings related to the analysis of the Nicomachean Ethics (EN) Disclosed.

Keywords: Bioethics, Biology, Psychology, Midpoint, Justice, Prudence

I. Introducción

El significado de la Bioética infiere una insoslayable relación entre dos términos considerados "raíces": El "Bios" y El "Ethos", por lo que cualquier discusión sobre la Bioética debe centrarse necesaria y equitativamente en ambas palabras. Por un lado, su centro principal gira en torno



al significado del “Bios”, que significa “vida”, y por el otro, en el “Ethos”, que trata sobre la conducta social (Ética) e individual (Moral) del hombre. Pero así como se le designan diversas interpretaciones a la Biología, cuyo objeto de estudio es el “Bios”, igual circunstancia le ocurre a la Ética, núcleo central del componente “Ethos”. En el caso de la Biología, esta representa una Ciencia difícil de definir formalmente, entre otras razones porque “se ha llegado a comprender que no existe ninguna sustancia simple o fuerza que sea propia de los seres vivos¹. Aunque independientemente de ello, la Biología tiene por objeto el estudio de lo vivo en todas sus manifestaciones, y dentro de esas manifestaciones debe entenderse que están contenidos los fines, los medios, las condiciones, circunstancias y consecuencias de la acción del hombre sobre la vida en general (trato del hombre con la naturaleza) y no solo sobre la vida humana propiamente dicha (trato del hombre sobre el hombre). La intención es procurar la racional comprensión de lo viviente, diferenciándolo de lo no viviente, pero también el efecto de este último sobre el primero, como medio para alcanzar la valoración, el respeto y cuidado de la vida. Sin dejar de lado que el asumir debidamente las diferencias ontológicas entre lo viviente y no viviente (asuntos acerca de los que Aristóteles abordó ampliamente en sus tratados “biológicos y psicológicos”), como alternativa para promover la continuidad de la cadena de la vida, es asunto exclusivo del sujeto que razona y es quien puede plantearse problemas de carácter moral.

Por su parte, la filosofía moral que se ocupa del asunto del “Ethos”, no es la excepción, por cuanto los debates morales han adquirido un carácter interminable debido a la inconmensurabilidad conceptual de las argumentaciones rivales². Esto es “debido a que ni siquiera hay un acuerdo fundamental acerca de lo que es la Ética, en otros términos, a la heterogeneidad de concepciones en torno a las nociones éticas fundamentales³. Del modo más general puede entenderse por Ética “el estudio o ciencia de la conducta humana, acaso en lo que tiene de más humana, es decir, de cómo el hombre ha de dirigir su acción para que ésta sea correcta⁴. Esto es, el objeto central de la Ética es la de estudiar lo referente a lo que está bien o está mal en la conducta del hombre, con lo cual se tropieza con tantas éticas como tantas concepciones tiene el hombre acerca del “bien”.

De tal manera que nos encontramos frente a una “Ciencia” o “*logos*” epistémico, representado por la Bioética, que no logra conciliar una definición en sus fundamentos, precisamente porque las raíces en ella contenida, adolecen del acuerdo fundamental en su significado. El asunto entonces se reduce a rastrear los fundamentos ontológicos que le den sentido y razón práctica a la Bioética, a objeto de ubicar el significado de la vida en su justa dimensión de ecosistema donde se asuma racionalmente que la acción individual afecta el sujeto en sociedad, y desde esta, se afecta a su vez al sujeto en lo individual, pero también a su entorno. De tal manera que las bases ontológicas de la Bioética, considerando el “Bios” y el “Ethos” de manera inseparable, pero a su vez unificadas, se proponen como un cauce para encontrar un adecuado significado del ser vivo desde todas sus manifestaciones, llámese en sus múltiples facetas y niveles. Se trataría de una Bioética que reivindique el valor de los seres vivos, de su dignidad, y el trato que merecen. Se trata de una Bioética que dé acceso a los problemas de solidaridad, la libertad, y el sentido de lo trascendente. Es una Bioética para fundamentar y legitimar la producción de conocimiento que el hombre va haciendo de sí mismo y del mundo que le rodea. Se busca una Bioética que permita expresar los valores más elevados del hombre, cuyo trasfondo es la noción ontológica del “Ser”. En definitiva, una Bioética para privilegiar el respeto y estímulo de todo tipo de vida, con sentido de responsabilidad histórica, asunto este que cae dentro del campo de la filosofía práctica.

Precisamente, dentro de este contexto de la filosofía práctica, la ética aristotélica puede ser caracterizada como una expresión privilegiada, en tanto que su objeto no es el conocimiento, sino la acción a la luz del conocimiento, con lo cual se convierte en una referencia ontológica fundamental en el intento de procurar el establecimiento de una definición racional de la Bioética. Así, para Aristóteles, citado por Díaz:

¹ Cfr. Biología. Villee, C. y col. (1992): 5.

² Cfr. *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, (1987) [*Alter virtud*, London, 1981], capítulo 2. Ibid. López, A. 2003.

³ Cfr. Obligación y consecuencialismo en los moralistas Británicos. López, A. 2003

⁴ Ibid. López, A. 2003.

El fin último de la acción humana es el logro de la felicidad, lo cual deviene como resultado de una vida gobernada por la razón, como una actividad del Alma en armonía con la virtud perfecta. Esta perfección implica la elección razonada y con conciencia de riesgo, de tal manera que los actos deben ser escogidos por el hombre en razón de su valor intrínseco y por encima de cualquier otra motivación. A su vez, esta elección razonada implica la capacidad prudente y juiciosa de analizar, evaluar y aplicar principios éticos, que son los fundamentos esenciales de la filosofía práctica⁵.

De esta anterior cita, es posible destacar otros términos claves de la filosofía aristotélica como son: “la Felicidad”, “la Razón”, “el Alma”, “la Virtud”, “la Elección”, y “la Prudencia”, los cuales pudieran representar una referencia básica para rastrear esos fundamentos ontológicos de la Bioética, que impidan la incorporación en la discusión de una metafísica tentada a confundir las amplias y significativas diferencias entre especies e individuos.

De tal manera que ese análisis ontológico del objeto nos lleva necesariamente a la Metafísica de Aristóteles, que como es sabido se le considera la obra fundamental del pensamiento ontológico occidental. Así, la primera inquietud se centra en responder el significado que le da Aristóteles a la Metafísica. En efecto, para Aristóteles, la Metafísica “inquire al Ser en cuanto tal y lo que le corresponde esencialmente”, es decir, es algo más que el “estudio del Ser” Esa definición nos conduce luego a la consideración de que no existen seres de una especie determinada y concreta (minerales, vegetales, animal, hombre, valores vitales, estéticos, etc.), sino que existe un significado generalísimo de “Ser”, en el que participan esos casos especiales: un “Ser” que forma la base de todos ellos y que éstos manifiestan en sí mismos su forma particular⁶. También, para Aristóteles (referido en su obra “*Metafísica*”) el “Ser” generalísimo puede considerarse científicamente, tal como pueden considerarse otros distintos objetos del saber, como por ejemplo, los de la medicina, los de la biología o los de la física⁷. De igual forma, para Aristóteles, *Metafísica* no significa propiamente “la ciencia que hay detrás de las cosas”, sino la “Ciencia que se ha de estudiar detrás de la física” (que es la ciencia de la naturaleza en general). La razón de ello es que la *Metafísica* profundiza mucho más que la física⁸. Por ejemplo, la física se ocupa solamente de un caso especial de “Ser” (el que se manifiesta en los Sentidos); mientras que la *Metafísica* se ocupa de manera más profunda de ese “Ser” (más allá de los sentidos), que precede al otro y se da a conocer en su manifestación. Viene a resultar algo así como el fundamento de este otro “Ser”, que viene a constituir su consecuencia. Se trata entonces en *la Metafísica* de poner en claro los fundamentos internos del “Ser” que se nos presentan en la realidad.

Desde el punto de vista de la Ética de Aristóteles, resulta conveniente la insistencia en aclarar que el pensamiento ético de Aristóteles se funda en tres obras: *Ética a Nicómaco (EN)*, la Gran Ética o *Magna Moralia (MM)* y la *Ética a Eudemo (EE)* De tal manera que pudiera ser visto todo el tratado acerca del “Bien” en Aristóteles como un “Sistema” (término no utilizado por Aristóteles). Sin embargo, este enfoque sistemático acerca de la moralidad encuentra su mayor reconocimiento en la “*Ética a Nicómaco*”. Así, en la *EN* (a lo sucesivo, la *Ética a Nicómaco* será identificada en este escrito como *EN*) es donde se evidencia con mayor preponderancia el significado práctico de la ética. A decir del mismo Aristóteles “su objetivo no es sólo el conocimiento, sino, la acción en razón del conocimiento (*EN*, Segundo Libro). También encontramos en la *EN*, el interés de Aristóteles de discutir la ética principalmente en términos sociales y políticos en donde se ha de manifestar la conducta de los seres humanos, y que no es otra que la de orientarse hacia el bien común. En consecuencia, como no es conveniente ignorar lo desarrollado por Aristóteles tanto en la “*Ética a Eudemo*”, como en la “*Magna Moralia*”, como posibles conexiones con lo que podría llamarse “sistema ético *eudaimonista*”, no obstante, el presente planteamiento investigativo se sustenta y centra su atención principalmente en la *EN*, por las razones antes expuestas. Además, el “justo medio” entre lo demasiado y lo demasiado poco (que es para Aristóteles el significado de lo “bello”) lo

⁵ Cfr. Díaz, J. Tesis de Maestría, ULA (1998).

⁶ Cfr. Breve Historia de la Filosofía. Hirshberger, J. (1980).

⁷ Cfr. *Metafísica*, Sarpe, (1987).

⁸ Ibid.

encontramos más directamente en la *EN*, y es allí donde intentaremos el mayor esfuerzo interpretativo. Igual sucede respecto al significado de Prudencia y Justicia, y la Amistad, respectivamente.

En cuanto a las reflexiones que Aristóteles formula en sus tratados “Biológicos” acerca del ser vivo conviene destacar que Aristóteles es reconocido como uno de primeros naturalistas del mundo occidental. Sus acabados y precisos conocimientos sobre zoología están contenidos en una gran variedad de escritos dedicados al estudio de los animales. Sorprende, no obstante que, pese a su gran acervo de conocimientos biológicos, Aristóteles nunca se planteó la posibilidad de que los organismos pudieran transformarse o estar conectados por relaciones de origen, que son ideas sustentadoras de la teoría de la evolución orgánica. Se plantea recientemente que hay en la biología aristotélica tres factores principales que explican esta falta de visiones: (1) la idea eternizadora de la reproducción de los entes que no da lugar a la posibilidad de la transformación genérica de los organismos a través del nexo reproductivo; (2) el planteamiento que los fenómenos naturales tienen un propósito (causa final) que determina su existencia, cuestión que lleva a desestimar la eventual existencia de conexiones en el origen entre los distintos géneros (*sensu* Aristóteles) de organismos vivos; y (3) como consecuencia de lo anterior, la clasificación de los seres vivos según criterios analógico-funcionales que oscurece la existencia de vínculos estructurales y semejanzas de origen entre los organismos⁹. El análisis de esta situación propia de la biología aristotélica conduce a examinar la importancia que tiene, para la formulación y desarrollo de las ideas evolucionistas, el advenimiento de una clasificación biológica de tipo jerárquica, inclusiva y ramificada, como la fundada por Linné y desarrollada, sobre la base de correspondencias estructurales y semejanzas de origen entre los organismos, por los grandes naturalistas del siglo XVIII y XIX. Dada la importancia de este último punto, el mismo será abordado con más cuidado a fines de una subsiguiente publicación.

Por su parte, los tratados “Psicológicos” de Aristóteles, nos relacionan más directamente con el análisis del “*De anima*”. Dentro de ella, Aristóteles desarrolla el concepto de “Alma”, y sus correspondientes partes: El *Alma vegetativa*; el *Alma sensitiva*, y el *Alma racional*, respectivamente. El punto de discusión transcurre al partir del cual, los seres animados se diferencian de los seres inanimados porque poseen un principio que les confiere la vida, y este principio es el *Alma*. En consecuencia, la interpretación gira en torno al significado del *Alma* aristotélico, cuyo análisis lo remonta el mismo Aristóteles a su concepción metafísica hile mórfica de la realidad. En efecto, para Aristóteles todas las cosas, en general, son un compuesto de materia y forma, siendo la materia potencia mientras la forma es entelequia o acto. Y esto también es válido para los seres vivos. También observa Aristóteles que algunos cuerpos vivientes tienen “Alma”, pero no son vida, y por lo tanto, se constituyen en una suerte de substrato material y potencial del que el Alma son precisamente forma y acto. Al respecto escribe Aristóteles:

Así, pues, el Alma es necesariamente substancia, entendida como forma de un cuerpo natural que tiene vida en potencia. Pero la substancia (entendida como forma) es acto perfecto. Así, pues, el Alma es acto perfecto de un cuerpo del género especificado¹⁰.

También agrega Aristóteles en *De ánima*: “el *Alma* es acto perfecto primero de un cuerpo natural que tiene vida en potencia”¹¹; y “puesto que hemos de dar una definición general válida para toda *Alma*, tal definición podría ser el acto perfecto primero de un cuerpo natural orgánico”¹². De esta definición se infiere que para Aristóteles el Alma constituye un principio inteligible que, formando parte de la estructura del cuerpo, hace que éste sea lo que debe ser, y con lo cual se manifiesta la unidad del ser viviente.

En lo que corresponde a “las tres partes del *Alma*”, Aristóteles aclara entonces las funciones del Alma en un sentido más biológico que psicológico. En efecto, para Aristóteles los fenómenos de la

⁹ Cfr. Cechi, M. Guerrero, C. y Mpodozis, J. (2001).

¹⁰ *De an.* B I, 312a 19-22.

¹¹ *De an.* B I, 312a 27s.

¹² *De an.* B I, 412b 5s.

vida suponen determinadas operaciones constantes netamente diferenciadas, y el *Alma*, que es principio de vida, debe tener también capacidades o funciones que gobiernan y regulan estas operaciones. Y puesto que los fenómenos y las funciones fundamentales de la vida son: i) de carácter “vegetativo”, como el nacimiento, la nutrición y el crecimiento, ii) de carácter “sensitivo motor”, como las sensaciones y el movimiento, iii) de carácter “intelectivo”, como el conocimiento, la deliberación y la elección, resulta posible igualmente diferenciar tres tipos de *Alma*: i) *Alma vegetativa*, ii) *Alma sensitiva* y iii) *Alma intelectual o racional*. Al respecto refiere Aristóteles: “En algunos seres se encuentra la totalidad de las mencionadas facultades del *Alma*, en otros sólo una parte, y finalmente en otros nada más que uno de ellas”¹³. Así, las plantas poseen exclusivamente el *Alma* vegetativa, los animales la vegetativa y la sensitiva y los hombres la vegetativa, la sensitiva y la racional. Para poseer el *Alma* racional, el hombre debe poseer las otras dos, así como para tener el *Alma* sensitiva el animal debe poseer el *Alma* vegetativa; en cambio es posible poseer el *Alma* vegetativa sin las otras dos. De tal manera que el análisis de esta distinción que hace Aristóteles respecto al *Alma*, sugiere pistas decisivamente importantes de carácter ontológico que bien podrían fundamentar esta investigación orientada al análisis ontológico de la Bioética desde la ética aristotélica. Más concretamente, se infiere que la presente investigación se centra en la búsqueda de los fundamentos ontológicos de la Bioética desde la ética aristotélica, particularmente desde su *EN*, y desde las amplias reflexiones que sobre el ser vivo desarrolla Aristóteles en sus tratados “Biológicos” y “Psicológicos”, así como desde su *Metafísica*. El tratamiento interpretativo se sustentará tanto de fuentes primarias, como de fuentes secundarias. Las fuentes primarias nos remiten a revisar aspectos básicos de la Investigación desde los escritos originales de Aristóteles, los cuales se detallarán oportunamente, pero en todo caso, apoyados principalmente en las respectivas traducciones hechas por autores reconocidos. En cuanto a las fuentes secundarias, se toman como referencia algunos autores, los cuales serán identificados, referidos, y comentados a lo largo de la Investigación. Previo a este análisis se considera igualmente importante el abordaje de algunos referentes históricos desde donde pudiera ser posible extraerse ciertos contenidos que de alguna manera representen un punto de partida para Aristóteles en su reflexión en cuanto a la ética. No se expone una exhaustiva interpretación y análisis de los contenidos que acerca de la ética pudieron realizar muchos pensadores antes de Aristóteles. Aunque, a fines de rastrear el origen de la ética desde antes de Aristóteles, se resaltarán y comentarán algunos aspectos destacados de la ciencia y de la ética en los “Presocráticos”, en los “Sofistas”, en Sócrates y en Platón, respectivamente que serán abordados para futuras publicaciones. Por derivación a este rastrear de la ética, desde antes de Aristóteles, se intenta probar la inevitable correlación entre el surgir de la Ciencia y el surgir de la ética, ésta última como la máxima expresión de la racionalidad del hombre. Significaría que resulta imposible revisar el surgir del *logos* -inclusive como precursor de muchas teorías científicas de la modernidad- desde antes de Sócrates, sin la correspondiente relación al surgir de la ética. Con ello se estaría planteando además, una fundamentación de la ética desde la ciencia, asunto propio del quehacer de la Bioética.

Este manuscrito está conformado principalmente por el análisis propiamente dicho de la “Ética a Nicómaco” (*EN*), el cual se presenta por Libros, cuyo contexto y contenido se describe así: Libro I. La felicidad como bien supremo del hombre; Libros II-V. Acerca de las virtudes morales (Significado de “punto medio” y Significado de Justicia); Libro VI. Acerca de las virtudes intelectuales, en sus correspondientes Capítulos como se señala: Capítulo Primero. Acerca de las partes del *Alma* racional; Capítulo Segundo. Acerca del significado de la elección; Capítulo Tercero. Acerca de las virtudes intelectuales; Capítulo Cuarto. Acerca de la técnica y el arte; Capítulo Quinto. Acerca de la Prudencia; Capítulo Sexto. Acerca del intelecto; Capítulo Séptimo. Acerca de la Sabiduría, y Capítulo Octavo. Acerca de la Prudencia y la Política. Continúa con el Libro VII. Acerca de la incontinencia y el placer; Libro VIII-IX. Acerca de la Amistad, y concluye con el análisis del Libro X. Acerca del placer y la vida contemplativa como la felicidad perfecta. El Capítulo V nos ubica ya en los fundamentos ontológicos de la Bioética desde el significado de “Punto medio”, significado de “Justicia”, y significado de “Prudencia”. Se hace énfasis de que la traducción al español de la *EN*, realizada por Marías, J. constituyó la fuente inmediata tomada como base para los correspondientes

¹³ *De an.* B 3, 414a 29-31.

aportes interpretativos. En la mayoría de los casos, la nomenclatura que se sigue en las respectivas citas a pie de página para los correspondientes textos y pasajes de la *EN*, es la que sugiere el mismo Marias, J., aunque algunas veces, el modo de referencia conserva el estilo de Yarza, I., otra fuente secundaria de inestimable valor utilizada para los fines de este escrito. En ella, Yarza, I. sugiere la numeración de los Capítulos de la edición de DIDOT (1848). Finalmente, se elabora un cuerpo de Conclusiones que reflejen el alcance global de la Investigación desarrollada. Cierra el manuscrito con la descripción de la Bibliografía utilizada para el sustento de la Investigación que se presenta.

II. Un punto de partida desde la “Ética a Nicómaco” y su relación con los fundamentos ontológicos de la bioética

1. Contexto y contenido de la obra: *Ética a Nicómaco (EN)*

Como ya es sabido, La “*Ética a Nicómaco*” (*EN*) es uno de los tres tratados éticos que le han sido atribuidos a Aristóteles; los otros dos son: la “*Ética a Eudemo*” (*EE*) y la “*Magna Moralia*” (*MM*) o “*gran ética*”. Sin embargo, precisamente, la *EN* es reconocido como el tratado más representativo de toda la *Ética* desarrollada por Aristóteles. Como ya ha sido expresado, la misma es considerada como un saber práctico, en tanto que su objetivo “*no es sólo el conocimiento, si no, la acción en razón del conocimiento*”, tal cual lo resalta Aristóteles en su encabezado del Capítulo Segundo del Segundo Libro. Pero además, Aristóteles discute la ética principalmente en términos sociales y políticos en que se ha de considerar la conducta de los seres humanos con fines a un bien común de orden colectivo, mucho más allá de lo individual, en tanto que esta conducta también llamada “buena costumbre” ó “moralidad” encuentra su máxima manifestación en su definición de “*polis*” o estado. Así, esta estrecha relación entre ética y Política en que se sitúa a la ciudad por encima de la familia y del individuo particular se evidencia en la siguiente reflexión:

Pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades¹⁴.

Se suscita así entonces una relación entre *Ética* y *Política* mucho más allá de lo lingüístico, por el contrario la primera (*Ética*) parte de la segunda (*Política*), e incluso es esta última a quien le compete establecer la conveniencia o no, de adoptar un determinado tipo de conocimiento que considere sean necesarios en la ciudad y por consiguiente será el garante de las normas que deban prevalecer para el eficaz provecho o beneficio colectivo. Así, como primera característica ha de destacarse en la *EN* la innegable relación entre *Ética* y *Política*, tal cual lo expresa el autor de la manera siguiente: “*Este es, pues el objeto de nuestra investigación, que es una cierta disciplina Política*” (1094 b 10-11).

Luego, se destaca que la *polis* representa para Aristóteles la meta hacia la cual debe tender las acciones y con ellas los valores del hombre; y precisamente al referirse a los valores del hombre, Aristóteles los considera las “*virtudes humanas*” (morales e intelectuales) a partir de las cuales el hombre tiende hacia lo “bueno”, que a su vez no es otra cosa que proceder como hombre inteligente, lo cual resulta del ejercicio de la razón (“*recta razón*”, más exactamente). Respecto a ello, expone Aristóteles:

Puesto que el presente tratado no es teórico como los otros (pues no investigamos para saber que es la virtud, si no para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil), tenemos que considerar lo relativo a las acciones, como hay que realizarlas: son ellas en efecto las que determinan la calidad de los hábitos (...) Que hemos de actuar según la recta razón es un principio común y que damos por supuesto¹⁵.

¹⁴ Cfr. *EN* I 2, 1094 b 7-10.

¹⁵ Cfr. *EN* II, 1103 b 26-29.

De lo poco abordado hasta ahora en relación a la *EN* de Aristóteles, se destaca que el concepto de “virtud” y su correspondiente clasificación se muestran claves en la ética aristotélica. Por consiguiente, ética, y virtud se presentan inseparables, en tal forma que hablar de ética como “saber práctico” en Aristóteles es hablar así mismo como “virtud práctica”, necesariamente acoplado a un proceder según lo exige la “recta razón”. De este acoplamiento surge el perfeccionamiento de nuestras acciones, lo cual se traduce en el logro de la felicidad, que es para Aristóteles el “bien supremo humano”.

Seguidamente, se intenta abordar el significado de ambos conceptos; felicidad y virtud, por considerar que ellos constituyen los elementos centrales de la ética aristotélica, y su respectiva interpretación podría arrojar luz para encontrar la correspondiente pertinencia con el significado de la Bioética, en sus componentes filosóficos esenciales.

1.1. La Felicidad como Bien Supremo del Hombre (Libro I)

En el Libro I de la *EN*, Aristóteles hace mención a una diversidad de temas como la Política, la felicidad, los bienes y la virtud. En principio, Aristóteles establece que el fin último de todo ser humano es la felicidad. Y según señala, para conocer la felicidad, se debe analizar la naturaleza humana, con lo cual se llega a la conclusión de que cada “Ser” es feliz realizando la actividad que le es propia y natural. Es decir, el hombre es feliz siendo hombre y llevando a cabo actividades propias del hombre, que en definitiva, no es otra cosa que ejercitar o ejecutar una “vida intelectual”, asunto que le es propio y exclusivo de su especie. En efecto, para Aristóteles, la felicidad (*eudaimonia*), es la “posesión de un espíritu bueno”¹⁶, la “perfecta actuación de la naturaleza esencial del hombre”¹⁷, es en consecuencia, el proceder inteligente, el ejercicio de la recta razón. Así, queda expresado en *EN*:

Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, digamos cual es aquél a que la Política aspira y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca que es la felicidad dudan, y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios¹⁸.

Según queda expresado, Aristóteles señala que el vulgo (es decir, el pueblo, la mayoría) y los más groseros identifican el bien y la felicidad con el placer, y por eso, aman la vida voluptuosa. Con ello, quedan identificadas tres principales modos de vida: la vida del placer, la Política y la vida contemplativa. Pero precisamente, de acuerdo a Aristóteles, la forma más perfecta y a su vez irrealizable de alcanzar la felicidad es desde esa actividad contemplativa, que sin embargo, se trata de un tipo de felicidad propia de los “dioses”, como será expresado más adelante en este escrito. Lo que si se infiere de manera inmediata del texto antes citado del Libro I de la *EN*, es el mensaje de Aristóteles según la cual, el ser humano, debido a sus necesidades, ha de conformarse con una felicidad limitada, consistente en la posesión de bienes corporales y exteriores, pero que sin embargo, desprovisto de virtudes morales no se podría conseguir.

Como se sabe, para Aristóteles, dentro del ser humano existen dos tipos de virtudes fundamentales. Por un lado, las *virtudes intelectuales*, dedicadas a perfeccionar el conocimiento, y las *virtudes morales* que perfeccionan la forma de ser de cada persona. Dentro de las *virtudes intelectuales* se encuentra la *Prudencia*, que como será discutido más adelante, se trata de una virtud de gran importancia para el significado aristotélico de “vida práctica”. En cuanto a las *virtudes morales* éstas son definidas por Aristóteles como hábitos que nos permiten dejar elegir entre lo más correcto y conveniente dentro de un término medio racionalmente establecido. Con ello, la *Prudencia* adquiere singular importancia, por cuanto ayuda al hombre a estipular un término medio.

Referido lo anterior, resulta básico entender el significado de “felicidad como bien supremo del hombre”, desde el significado de la “acción humana” aristotélica. En efecto, el problema o dilema moral existe porque el hombre es un sujeto que actúa, que sufre, que puede tomar decisiones racio-

¹⁶ Cfr. Hirshberger, J. (1980): 67.

¹⁷ Cfr. Ibid. 67

¹⁸ Cfr. *EN* I, 4, 1095 a 14-22

nales; y el problema de la ética es la de poner en relación la capacidad de razonar que hay en cada cual con la búsqueda de la felicidad.

Con ello queda establecido que el bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente. Respecto al significado del bien, éste parece ser distinto en cada actividad y en cada arte: por ejemplo, uno es el referido a la medicina, otro sería al del arte, otra el de la estrategia y así sucesivamente. Para el caso de la medicina, el bien está representado por la salud, en cuanto al arte, en la belleza, y en cuanto a la estrategia, por la victoria. De tal forma que si hay algún fin de todos los actos, éste sería el bien realizable, y si hay varios, serán estos.

Se llama perfecto, según la acepción aristotélica, aquello que se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. Al parecer esa “cosa” no es más que la *felicidad*, pues la elegimos a ella misma y nunca por otra “cosa”, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en rigor por sí mismos, pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra.

En cuanto a porqué el bien del hombre es “suficiente”, esto se refiere a que consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y así creemos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable, si se re añade el más pequeño de los bienes, pues la adición origina una especie de “superabundancia” de bienes, y, entre los bienes, el mayor es siempre más deseable. Significaría esto que la felicidad es algo que además de perfecto, es suficiente pues es el fin de los actos.

No obstante, este análisis hecho hasta ahora respecto a la felicidad aristotélica aún resulta aun incompleto si no se le incorpora lo que significa para Aristóteles la “función del hombre”. En efecto, respecto a la “función del hombre”, Aristóteles lo refiere en el siguiente texto de la *EN*:

Pero tal vez parece cierto y reconocido que la felicidad es la mejor, y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función del hombre. En efecto, del mismo modo, que en el caso del flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna otra actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así aparecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia. ¿Habrá algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste será naturalmente inactivo?¹⁹

Como lo refiere Aristóteles, en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función a actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, y así también ocurre, en el caso del hombre, si es que hay alguna función que le es propia. La anterior argumentación la refuerza Aristóteles con la pregunta respecto a si existen algunas funciones propias del carpintero y del zapatero y del escultor en general, pero ninguna del hombre, sino que éste será naturalmente inactivo (op. cit.). Responde Aristóteles que la función que le es propia al hombre es precisamente aquella que se relaciona con el “vivir”, cuya explicación por cierto, no es independiente del análisis que hace respecto al significado del Alma en la metafísica y en sus “tratados psicológicos acerca del ser vivo”. En la *EN*, así lo expone Aristóteles:

Hay que dejar de lado, por tanto, la vida de nutrición y crecimiento. Vendría después la sensitiva, pero parece que también esta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Queda por último, cierta vida propia del ente que tiene la razón; y este, por una parte, obedece a la razón; por otra parte, la posee y piensa²⁰.

Pero también, Aristóteles refiere que el vivir es la función principal del hombre, pero con la debida diferenciación respecto al significado del vivir de las plantas y todos los animales distintos al hombre. Señala Aristóteles que el vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí el hombre busca lo propio, dejando de lado la vida de nutrición y crecimiento. Sigue después la sensitiva, pero

¹⁹ Cfr. *EN* I, 1097 b 22-28.

²⁰ Cfr. *EN* I, 7 1098 a 1-4.

parece que también esta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta luego, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte obedece a la razón, y por otra parte, la posee y la piensa. De lo anterior se deduce que, cada cosa posee y obra según sus características. Así, siendo el hombre una entidad viva de características muy particulares, le corresponderán funciones peculiares en relación a tales características. El paso siguiente consiste entonces en establecer cuáles son las características que hacen del hombre un ser vivo muy particular y diferente a todas las demás entidades vivas. Esas características no son otra que la facultad de obrar según lo dicta la razón y que le es exclusiva de su especie. Con todo lo anterior queda explícito que la verdadera obra del hombre no puede ser el simple vivir, ya que ello es también propio de las plantas, tampoco es el sentir, ya que este es común de todos los animales. La obra peculiar del hombre, en definitiva es la razón, aquella que le hace responsable directo del equilibrio natural de la vida. Es en consecuencia, una “razón práctica”, una manifestación de las virtudes, una actividad del Alma con tendencia a la perfección.

Pero además, si la función propia del hombre es una actividad del Alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud, pues como lo refiere Aristóteles, es propio del citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien.

Siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta una actividad del Alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas y bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada, y si esto es así, el bien humano es una actividad del Alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un sólo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un sólo día o un poco de tiempo²¹.

Con ello, se incorpora al análisis de la “obra típica del hombre”, el significado de “virtud”, o “excelencia” -como también ha sido referida por algunos autores-, asunto que aborda Aristóteles en los Libros II al V de su *EN*. No obstante, antes de abordar los detalles referidos a las virtudes morales expuestas por Aristóteles en su los Libros II al V de su *EN*, resulta imperativo reforzar este significado del “bien supremo al cual tienden todos los hombres”, y en consecuencia al significado de felicidad, en función del sentido Social y Político que Aristóteles le asigna.

La innegable relación entre Ética y Política queda expresada por Aristóteles en el inicio de su *EN*, según lo expone: “*Este es pues el objeto de nuestra investigación, que es una cierta disciplina Política*”²². De tal manera que para Aristóteles, la *polis*, constituye la meta hacia la cual deben tender las acciones y con ellas los valores del hombre, y precisamente, al referirse a los valores del hombre, Aristóteles las considera “virtudes humanas” (morales e intelectuales) desde las cuales el hombre logra manifestar su naturaleza esencial de “hombre bueno”, que a su vez, no es otra cosa que proceder como hombre inteligente, lo cual resulta del ejercicio de la razón (“recta razón”, más exactamente como ha sido dicho). Esto implica que comprender esa responsabilidad de ciudadano ante la sociedad y ante los demás y el ideal de felicidad, pasa por el análisis del significado que Aristóteles le asigna a la “acción”, la *praxis*, que para la mayoría de los estudiosos de la *EN*, coinciden en que se trata del móvil y centro de todo su pensamiento. Así, en la *EN*, encontramos la siguiente reflexión:

Puesto que el presente tratado no es teórico como los otros (pues no investigamos para saber que es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería inútil, tenemos que considerar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas: son ellas en efecto las que determinan la calidad de los hábitos...Que hemos de actuar según la recta razón es un principio común y que damos por supuesto²³.

En consecuencia, a lo expresado por Aristóteles, respecto al significado de la “acción”, en relación con el proceder ético, se deduce que la verdadera acción del hombre es la que tiene lugar en público. Así, la Política es el espacio público de manifestación de la acción humana. Por ello que en algunas

²¹ Cfr. *Ibid.* 12-20.

²² Cfr. *EN*, I, 2, 1094b 10-11.

²³ Cfr. *EN*, II, 2.

ocasiones en el convivir ciudadano, algunas virtudes pueden ser consideradas propias de la vida privada. Pero para la época griega, en ese entonces, no habría tal distinción entre vida pública y vida privada, en cuyo caso el estatus que adquiere el hombre de ese tiempo era el de “ciudadano”, tal cual, con sus virtudes y potencialidades siempre al servicio del interés colectivo. Se reconocerá más adelante, en el análisis de la “Justicia”, que ésta es la “virtud humana” más importante para Aristóteles y a la cual le da un “especial” tratamiento. En principio, esa virtud llamada “Justicia” permite, según Aristóteles, luchar contra los excesos. Con lo cual, el “justo medio” (o punto medio) está arraigado en las leyes de la ciudad que distribuyen los beneficios y los honores según el bien común. Pero además, esta demarcación que Aristóteles establece entre Ética y Política no queda en lo hasta ahora expresado. En efecto, ese significado de “felicidad como bien supremo del hombre” queda igualmente supeditado al significado de la Política, como queda evidenciado en el siguiente texto:

Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, digamos cual es aquél a que la Política aspira y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud, como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de que es la felicidad dudán, y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios²⁴.

En esta cita se evidencia el interés de Aristóteles en asignar al conocimiento (saber) un carácter universal y la necesaria conexión del bien con tendencia al beneficio de la ciudad, con lo cual ese “bien” adquiriría, a su vez, un carácter también universal. Con ello, se daría una tendencia universal al bien, que significaría la consideración del bien como el fin de toda tendencia. En efecto, “bien” es aquello a lo que todas las cosas tienden. Y ésta sería la definición en la que todos concuerdan.

Esta tesis respecto al significado del bien aristotélico y su relación con la acción, queda igualmente defendido por Yarza, I. cuando expone que:

Aristóteles viene a afirmar que desde los hechos se constata la tendencia, tanto en el mundo natural como en el humano, de todas las cosas –panta- a algún fin; que se llama bien aquello a lo que tiende, pues aún los males se buscan en razón de algún bien, y que los hombres en su actuar, sea productivo, científico o ético tienden a un bien²⁵.

Además, dentro de esta configuración de la ética respecto a la Política desarrollada por Aristóteles, resulta imprescindible incorporar otros factores que refuerzan el significado amplio y suficiente que debe tener el Estado, para que éste pueda conformar, a su vez, la importancia de la actividad Política como agente rector de una sociedad en tendencia a alcanzar el “bien supremo”. Estos factores estarían representados por la familia, el municipio y la ciudad, respectivamente. Respecto a la familia, le es reconocido a Aristóteles su definición según la cual, la naturaleza ha dividido a los hombres y mujeres para que así formen la primera comunidad, es decir, la familia, para la procreación y para la satisfacción de las necesidades elementales²⁶. Pero, dado que las familias no se bastan a sí mismas, surge en consecuencia el municipio, que constituye una comunidad más amplia, destinada a garantizar de forma orgánica y sistemática las necesidades de la vida²⁷. Aunque, la familia y el municipio sean suficientes para satisfacer las necesidades de la vida en general, no bastan para garantizar las condiciones de una vida perfecta, esto es, de la vida moral. Esta forma de vida, también llamada espiritual, sólo puede ser garantizada por las leyes, por las magistraturas y, en general, por la organización compleja de un Estado²⁸. Refiere Reale, G. que dentro del Estado, el individuo, solicitado por las leyes y por las instituciones Políticas, es inducido a salir de su egoísmo y a vivir

²⁴ Cfr. *EN*, I, 1, 1094a 1-3.

²⁵ Cfr. Yarza, I.

²⁶ Cfr. Reale, G.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

no a lo que es *subjetivamente bueno*, sino conforme a lo que es verdadera y *objetivamente bueno*²⁹. Lo significativo de esta cita es que encontramos una importante reflexión respecto al valor ontológico del Estado, convirtiéndose éste desde sus Políticas, en el agente ductor de todo en cuanto corresponda al bien común, es decir, social, lo cual se traduce en la posibilidad real de alcanzar aquél bien supremo; asunto del cual estamos discutiendo. Desde esa perspectiva jamás legislará ni actuará negativamente al bien del colectivo, sino siempre preservando sus intereses, asunto que dentro del contexto y significado de la Bioética constituye un fundamento decisivo a considerar. Señala el mismo Reale, G. respecto al Estado que, siendo éste el último cronológicamente en la escala a saber: familia-municipio-ciudad-estado, es sin embargo, el primero ontológicamente, por cuanto se configura como el “todo” del que la familia y el municipio son las “partes” y, desde el punto de vista ontológico, el todo precede a las partes, porque sólo él da sentido a éstas³⁰.

En lo que respecta a la Bioética, el significado de vida es equiparado al significado de acción moral, con lo cual estamos en presencia de dos todos dentro de un todo. La cita aristotélica no podría ser más elocuente: “El que no puede entrar a formar de una comunidad, el que no tiene necesidad de nada, bastándose a sí mismo, no es parte de una ciudad, sino que es una bestia o un dios”³¹. Sólo los animales y los dioses pueden vivir aislados. La fuerza natural hacia la reproducción y la conservación inclina a los hombres a vivir unidos, primero en la familia, luego en el municipio y finalmente, en la ciudad o Estado. Se extrae entonces en Aristóteles, un claro contenido ético de la Política, en la que la ciudad es una comunidad de hombres libres que se orientan a la finalidad de vivir bien. Y esa tarea constituye el bien individual y comunitario, bajo la premisa mayor de que “el hombre por naturaleza es un ser sociable”. Al respecto en *EN*, Aristóteles, expone:

Pues el bien perfecto parece ser suficiente. Pero no entendemos por suficiente el vivir para sí solo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social³².

Evidenciado así el carácter Social de la ética aristotélica y como tal, el no seguir meramente fines individuales, se desprende que para Aristóteles, el bien particular del individuo y el bien del Estado tienen la misma naturaleza, ya que ambos consisten en la virtud. Sin embargo, el bien del Estado, es el más importante, el más bello, más perfecto y más divino. La causa de esto se relaciona con la naturaleza misma del hombre, que pone claramente de manifiesto la incapacidad absoluta de éste para vivir aisladamente, así como su necesidad de mantener relaciones con sus semejantes en todos los momentos de su existencia para ser él mismo. La auténtica misión y tarea del estado es crear las condiciones para que se dé una vida buena y perfecta, con la posibilidad de satisfacer las necesidades primarias y materiales de los ciudadanos, con el cuidado irrenunciable de que la ciudad alcance la felicidad. Y siendo el fin último del Estado procurar la felicidad de los ciudadanos, éstos se asocian para vivir bien, y es en definitiva, una vida conforme a la virtud, esto es, una vida regida por el uso de la razón.

Pero lo analizado hasta ahora, respecto al Libro Primero de la *EN*, referida principalmente al “fin del obrar humano”, pareciera no ser lo único ni más significativo que Aristóteles quisiera desarrollar. En efecto, a fines de complementar y profundizar en lo hasta ahora expresado, se están adelantando -posibles publicaciones futuras- de lo desarrollado por Aristóteles en este Libro Primero de la *EN*. En efecto, Aristóteles desarrolla además un discurso donde se destacan los asuntos del placer y la bondad. Así lo aclara Yarza, I. cuando señala: “afirmar que el fin es el perno del discurso ético en estos capítulos del Libro Primero, no quiere decir que sea el único aspecto presente ni el único importante”³³. Más aún, señala el mismo Yarza, I. “la lógica del fin implica y refleja múltiples aspectos

²⁹ Cfr. Reale, G.

³⁰ Ibid.

³¹ *Pol.* A 2, 1253a 27-30. Cfr. Reale, G.

³² Cfr. *EN* I 7, 1097 b 7-11.

³³ Cfr. Yarza, I.

tos de la filosofía aristotélica, algunos de los cuales ya han sido señalados³⁴. Esto deriva en una importante consideración ontológica según la cual:

La finalidad no es un presupuesto autónomo, sino un principio ontológicamente fundado, directamente relacionado con la doctrina aristotélica del movimiento, del acto y la potencia, del Motor inmóvil y en relación directa también con una antropología que, mirando al comportamiento humano, entiende al hombre como ser racional y desean te, destinado naturalmente a una perfección que debe perseguir con su obrar³⁵.

Esta consideración no estaría acercando al valor de la perfección en base a los hábitos que vamos adquiriendo con miras a la perfección y búsqueda de la excelencia según será abordado con particular detalle en los Libros II –V de la *EN*. Pero se trata también de una conclusión decisivamente importante dentro del análisis de la *EN*, por cuanto recoge en pocas palabras una amplia visión de la filosofía aristotélica, desarrollado no sólo como discurso ético, sino que incluye además aspectos *ontoteológicos*, de la física, y principalmente de la metafísica.

Por otra parte, a decir de Aristóteles, la felicidad no puede ser vista como el placer, la riqueza o el honor; y que por el contrario, la felicidad es la esencia del hombre, en cuanto que esa es su naturaleza: “obrar bien según lo dicta la recta razón”, según se desprende de la siguiente cita: “En cuanto a la vida de negocios, tiene cierto carácter violento, y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues sólo es útil para otras cosas³⁶. No obstante resultan necesarias otras puntualizaciones respecto al significado del placer, la riqueza y el honor y sus implicaciones dentro del significado asignado a la felicidad.

Para Aristóteles, felicidad significa vivir bien y el obrar bien³⁷, como se ha reiterado. Por tanto, la felicidad es una vida buena y una buena actividad. Significa que para Aristóteles, la felicidad debe consistir en una cierta vida práctica, entendida en sentido activo y excelente. Esto necesariamente devela una conexión entre el significado de placer, (*hedoné*), de riqueza (bienes externos), de virtud y el recto proceder, donde la sabiduría (*sophía*) y la Prudencia (*phrónesis*) adquieren singular importancia. No obstante, en el desarrollo del Capítulo 8, de este Libro I de la *EN*, Aristóteles aclara que estando unido el bien supremo con lo más bello y más agradable, éste debe consistir en las mejores actividades o en una de ellas, la más excelente³⁸. En este mismo Capítulo 8, refiere Aristóteles que la belleza y la bondad moral pertenecen al orden de la actividad, del vivir³⁹, sin que deba dejarse de lado el placer, el cual deviene como condición misma del logro del placer. Así lo refiere Yarza, I. cuando afirma:

Y a ellas se une inseparablemente el placer, “que en su verdad no es algo externamente añadido, adquirido por otros caminos, sino tan íntimamente ligado a la vida feliz que, aún distinguiéndose, a veces parece confundirse con ella, ya que la vida feliz “posee el placer en sí misma”⁴⁰.

Concretamente, respecto al placer, precisa Aristóteles que no todo es placentero de la misma manera, sino que hay que distinguir lo placentero por sí mismo y lo placentero para cada uno; lo placentero por naturaleza y lo que es placentero no por naturaleza. Se da aquí una especie de correspondencia entre el verdadero placer y aquel que pudiera ser aparente. Se trata de placer real, aquel que siendo agradable resulta agradable para los que aman las cosas nobles.

En todo caso, la definición aristotélica de felicidad, implica placer, pero además, siendo la felicidad una acción virtuosa, ésta en sí misma es placentera y también buenas y bellas y cada una de estas

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Cfr. *EN* I 5, 1096 a 5-7.

³⁷ Cfr. *EN*, I 8, 1098 b 30-31.

³⁸ Cfr. *EN*, I 8, 1099 a 29-30.

³⁹ Cfr. *EN*, I 8, 1099 a 5-7.

⁴⁰ Cfr. Yarza, I. ref. en *EN*, I 8, 1099 a 15-16.

cualidades en grado sumo⁴¹, como según refiere. A ello se añade la necesidad de bienes externos, ya que “pues es imposible o no es fácil realizar las obras buenas cuando no se cuenta con recursos⁴², aunque en correspondencia a su significado de “Punto Medio”, también puntualiza a este respecto, cuando refiere en el Capítulo X de su *EN* que la felicidad no exige grandes bienes⁴³, con lo cual aclara que aunque la felicidad tenga la necesidad de los bienes exteriores no implica que su prioridad sea la *praxis* moral. En todo caso, la riqueza deseada, la más elevada es aquella relacionada con la que proporciona la vida contemplativa, tal como se tratará de evidenciar en el respectivo análisis del Libro X de la *EN*. Con ello se descarta la vida dedicada a los negocios como la significativa, en todo caso, en intermedio a la vida contemplativa que es la más elevada, se ubica en orden ascendente de prioridad aquella en que se busca el honor. Respecto a los negocios, puntualiza Aristóteles:

(...) es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro. Por ello, uno podría considerar como fines los antes mencionados [placer, honor, virtud] pues éstos se quieren por sí mismos⁴⁴.

En lo que respecta específicamente al honor, Aristóteles lo asume y lo correlaciona junto con el placer, la inteligencia y toda virtud, como una cualidad más que da posibilidad de la felicidad perfecta. En efecto, en el Capítulo 7 de la *EN*, resalta que la felicidad debe ser, por perfecta, aquello que se elige por sí mismo y nunca por otro, con lo cual expone:

Mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad por sí mismos (puesto que desearíamos todas esas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también las deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellas seremos felices⁴⁵.

Habiéndonos paseado por estas consideraciones del Libro I de la *EN*, donde Aristóteles nos orienta respecto al significado de la felicidad, como el fin último de la actividad del hombre, corresponde ahora empalmar las reflexiones hasta elaboradas, con el desarrollo de los Libros II-V donde se aborda principalmente lo relativo a la “virtudes morales”, y dentro de ellas el significado del “Punto Medio”, además del significado de la Justicia, que como ha sido indicado, constituye una virtud decisivamente importante dentro del significado de la acción práctica.

1.2. Acerca de las Virtudes Morales (Libros II-V)

Se habla de “virtud” cuando está comprometida la valoración moral de acción humana (*praxis*). En Aristóteles, la *praxis* es la acción, el lugar del bien y el mal, de lo correcto y de lo incorrecto, y la disposición general de la acción es la de alcanzar el grado de perfección tal, que le permita al hombre alcanzar la felicidad. Esas disposiciones generales de la acción están referidas a situaciones típicas en el actuar del hombre ante circunstancias como la moderación ante la tentación de los excesos en el placer y el dolor. Esto nos señala un significado práctico de la virtud, lo cual es literalmente distinto al sentido teórico que podría erróneamente asignársele a la ética. Estaríamos con el análisis aristotélico de las “virtudes morales”, frente a la inseparable relación entre la teoría y la práctica, o en otras palabras, desde el significado de las virtudes morales aristotélicas nos encontramos ante la directriz de la acción práctica del hombre desde los preceptos teóricos de la ética. En esa relación dada entre el pensamiento teórico y la práctica, destaca un concepto considerado fundamental de la *EN*, el cual está referido al significado del “punto medio” (justo medio entre dos extremos), que para Aristóteles, resulta la característica en común de todas las virtudes. Un breve análisis del significado del “punto medio” y su repercusión en cada una de esas “virtudes”, desatacadas para la época griega, nos permitirá un acercamiento más próximo en cuanto a la relevancia su significado” dentro de toda la ética aristotélica y su referente, más que nunca vigente, en la cotidianidad y convivir actual.

⁴¹ *EN*, I 8, 1099 a 22-23.

⁴² *EN*, I 8, 1099 a 32-33.

⁴³ *EN*, X 8, 1179 a 1-5.

⁴⁴ *EN*, I 5, 1096 a 5-9.

⁴⁵ *EN*, I, 7, 1097 b 2-5.

1.2.1. Significado de “Punto Medio”

Un detalle a resaltar, tanto para este tipo de virtudes, como para las virtudes *Dianoéticas*, está relacionado con la tendencia de Aristóteles de destacar el significado de “término medio” como base de lo correcto, es decir, del “recto proceder”, donde los “extremos”, se manifiestan contradictorios al ejercicio de la virtud. Así, la primera precisión a formular se relaciona con la clara distinción que hace Aristóteles entre las virtudes “éticas” y las virtudes “dianoéticas”. Referíamos en el Capítulo Introductorio de este escrito, el significado de la palabra “ética”, la cual deriva de la palabra Griega “*éthos*”, que quiere decir “costumbre”, pero que tiene su homónimo, “*éthos*”, que significa “carácter”. Las virtudes analizadas por Aristóteles como la templanza, la generosidad, la magnanimidad, el valor, la mansedumbre, la veracidad, la cortesía, la amistad, el pudor, y la justicia, se les puede llamar virtudes del carácter, porque forman parte de las disposiciones ordinarias del hombre de acción, pero no pueden ser vistas como disposiciones singulares, sino una disposición sumatoria para actuar en sentido del recto proceder. Con ello, queda comprometido el significado de la “Prudencia” (*frónesis*) para la deliberación y a la actuación de la virtud, que quiere decir para Aristóteles, “precaución” o “sabiduría práctica” que actúa en determinadas circunstancias, tal como será mostrado en el análisis de esa virtud que desarrolla Aristóteles en el Capítulo Quinto del Libro VI de la *EN*.

Se pudiera decir que las virtudes éticas son tantas, como tantos son los impulsos y los sentimientos que la razón debe moderar. Estas perfeccionan el carácter y se derivan en el hombre de la costumbre, quién por su naturaleza tiende a perfeccionar esas costumbres con fines hacia la “perfección en el actuar”. Pudiera igualmente asumirse, en inmediata apreciación, que las virtudes éticas son como una facultad adquirida de la experiencia que luego se convertirían en hábito.

Pero contrariamente, Aristóteles pretende destacar principalmente -como se verá detalladamente en el abordaje de cada una de la virtudes éticas - una facultad para reconocer los “extremos”, llámese “exceso” o “defecto”, es decir, una facultad del Alma para discernir el “punto medio” entre lo “exagerado” y “lo incompleto”, entre “lo mucho” y “lo poco”. Así por ejemplo, llamarse valiente no es ser temerario, ni cobarde, ser valiente es asumir actitudes intermedias entre ambos extremos. Esta consideración la encontramos en la siguiente exposición:

En todo lo continuo y divisible es posible tomar más o menos o una cantidad igual, y esto o desde el punto de vista de la cosa misma o relativamente a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de la cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y este es uno y el mismo para todos; y relativamente a nosotros, al que ni es demasiado mucho, ni demasiado poco, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues sobrepasa y es sobrepasado en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero respecto a nosotros no ha de entenderse así, pues si para uno es mucho comer diez libras y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis libras, porque probablemente esa cantidad será también mucho para el que ha de tomarla, o poco: para Milón (*), poco, para el gimnasta principiante, mucho. Y lo mismo si se trata de la carrera y de la lucha. Así pues, todo conocedor rehúye el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere, pero el término medio no es la cosa, sino el relativo a nosotros⁴⁶.

Así, la primera conclusión que es posible extraer de lo anteriormente señalado, es que el “término medio” representa la matriz del análisis Aristotélico de la virtud. A continuación se destacan algunas virtudes morales analizadas por Aristóteles, donde se evidencia la relevancia del significado de “punto medio”.

Estas virtudes éticas, junto con las virtudes de relación interpersonal y la Justicia, son para Aristóteles, las más representativas -de hecho lo fueron para la época- y en consecuencia son las que desarrollan con más detalle en su obra *EN*. Principalmente, en el Libro Segundo, Capítulo 7, Aristóteles las describe y luego las profundiza en los Libros III, IV y V, respectivamente.

(*) Milón, atleta famoso del siglo VI a.C.

⁴⁶ Cfr. *EN* II, 6 1106a - 1106b 7.

Acerca de la Generosidad

Expone Aristóteles:

Si se trata de dar y recibir dinero, el término medio es la generosidad, el exceso y el defecto son la prodigalidad y tacañería; en éstas el exceso y el defecto se contraponen: el pródigo se excede en desprenderse del dinero y se queda corto en adquirirlo; el tacaño se excede en la adquisición y se queda corto en el desprendimiento⁴⁷.

Significa que la generosidad es el “justo medio” entre la avaricia y la prodigalidad; en consecuencia, la generosidad es el comportamiento justo que la razón obliga a asumir en relación con la acción de gastar dinero. Una explicación más amplia respecto a esta virtud la desarrolla Aristóteles en el Libro IV, Capítulo Primero de la *EN*.

Acerca de la Magnanimidad

Expone Aristóteles:

Por lo que se refiere a la dignidad y la malignidad, el término medio es la magnanimidad, el exceso es lo que llama vana hinchazón y el defecto la pusilanimidad. Y la misma relación que dijimos guardaba la generosidad respecto de la esplendidez, de la que se distinguía por referirse a sumas pequeñas, guarda otra disposición de ánimo respecto a la magnanimidad, que se refiere a las grandes dignidades, mientras que aquella se refiere a las pequeñas; se puede en efecto, aspirar a las dignidades como es debido, más de lo debido a menos, y el que se excede en su aspiraciones es ambicioso, el que se queda corto, hombre sin ambición, y el medio carece de nombre; también carecen de él sus disposiciones, excepto la del ambicioso, ambición. Por eso los extremos intentan adjudicarse el terreno intermedio, y nosotros mismos unas veces llamamos al intermedio ambicioso y otras veces hombres sin ambición, y unas veces elogiamos al ambicioso y otras al hombre sin ambición⁴⁸.

Aún cuando la magnanimidad implica “grandeza”, Aristóteles aclara que tal grandeza es aquella para lo cual se es digno de ella y por tanto el adjudicársela a sí mismo caería en la “vana hinchazón”, esto es, en la vanidad; mientras que lo contrario, es decir, juzgarse digno menos de lo que se merece es pusilánime. En conclusión, la magnanimidad para Aristóteles, es el “justo medio” entre los excesos de la vanidad y el pusilánime, es decir, al igual que la generosidad, esta es una virtud de carácter que implica la actitud justa que la razón obliga a mediar entre impulsos contradictorios. Una explicación más detallada de estas consideraciones las desarrolla Aristóteles en el Libro IV, Capítulo Tercero, de la *EN*.

Acerca del Valor

Expone Aristóteles:

Respecto del miedo y la osadía, el valor es el término medio de los que se exceden, el que lo hace por carencia de temor no tiene nombre (en muchos casos no hay nombre): el que se excede por osadía es temerario, y el que se excede en el miedo y tiene deficiente atrevimiento, cobarde⁴⁹.

Y luego agrega, al destacar el significado de la confianza respecto a la acción:

El valor se refiere a la confianza y el temor, pero no a ambos de la misma manera, sino más bien a las cosas que inspiran temor. Es valiente, el que ante estas se muestran imperturbable y se porta como es debido, más bien que él obra así frente a las circunstancias que inspiran confianza⁵⁰.

⁴⁷ Cfr. *EN* III, 7 1107 b 8-13.

⁴⁸ Cfr. *EN* III, 7 1107 b 23-30.

⁴⁹ Cfr. *EN* II, 7 1107 b 2-4.

⁵⁰ Cfr. *EN* III, 9 1117 a 30-34.

Entonces en conclusión, para Aristóteles la virtud del valor es el “justo medio” entre los excesos de la temeridad y de la cobardía, así, el valor es la justa medida que se impone al sentimiento de temor que, si está privado del control de la razón, bien sea por defecto, en cobardía, o bien sea por el exceso opuesto, en audacia.

Acerca de la Templanza (Dominio de sí)

Expone Aristóteles:

Tratándose de placeres y dolores —no de todos—, y menor grado respecto de los dolores- el término medio es la templanza y el exceso el desenfreno. Personas que pequen por defecto respecto de los placeres, no suele haberlas; por eso a tales gentes ni siquiera se les ha dado nombre, llamémoslas insensibles⁵¹.

Entonces, la templanza nos la presenta Aristóteles como el “justo medio” entre los excesos de la intemperancia o libertinaje y la insensibilidad, por consiguiente, la templanza es la actitud justa que la razón nos obliga a asumir frente a determinados placeres corporales. El contenido explicativo de esta virtud la complementa Aristóteles en el Libro III, Capítulo diez, 11,12 de la *EN*.

Acerca de la Mansedumbre

Expone Aristóteles:

Respecto de la ira existe también un exceso, un defecto y un término medio; siendo estos prácticamente innominados, llamaremos al intermedio apacible y a la disposición intermedia apacibilidad; de lo extremos, al que peca por exceso digamos iracundo y su vicio iracundia, y al que peca por defecto, incapaz de ira⁵².

Entonces, la apacibilidad vendría siendo el “justo medio” entre la apacibilidad y la incapacidad de ira; entendida como la justa proporción de encolerizarse “por las cosas debidas y con quién es debido, y además cómo, cuándo y por el tiempo debido”. Es en consecuencia, la mansedumbre, una virtud que permite la serenidad y el no dejarse llevar por la pasión. Así, ser manso es la actividad justa que la razón obliga a asumir frente al exceso de la rabia, no controlarse o ser indiferente a ella. Una explicación en detalle de esta virtud la expone Aristóteles en el Libro VI, Capítulo 5, de la *EN*.

Acerca de la Veracidad

Expone Aristóteles:

Pues bien, respecto de la verdad, al intermedio llamémosle veraz y veracidad a la disposición intermedia, y en cuanto a la pretensión, la exagerada, fanfarronería y el que la tiene, fanfarrón, y la que se empequeñece, disimulo y disimulador el que lo tiene⁵³.

Siendo la veracidad el “justo medio” entre lo irónico y lo jactancioso, Aristóteles aclara, sin embargo, que tal virtud se refiere particularmente al actuar sincero, y en cuyo caso señala:

Pues al que ama la verdad y la dice cuando da lo mismo decirla o no, la diría aún más cuando no da lo mismo: entonces se guardará de mentir considerándolo vergonzoso, el que antes se guardaba de la mentira por la mentira misma⁵⁴.

En consecuencia, la veracidad es la justa medida que se impone al hablar.

⁵¹ Cfr. *EN* II 7 1117 b 4-8.

⁵² Cfr. *EN* II, 7 1108 a 5-7.

⁵³ Cfr. *EN* II, 7 1108 a 20-23.

⁵⁴ Cfr. *EN*, IV 7 1127 b 3-5.

Acerca de la Cortesía

Esta virtud, es para Aristóteles, una “(...) disposición intermedia que tienen cierta semejanza entre sí, pero son diferentes” con la Veracidad y la Amistad. La semejanza viene dada en que “...todas se refieren a la comunicación mediante palabras y acciones”; mientras que la diferencia está dada en que la veracidad se refiere a la verdad en la amistad y la cortesía, respectivamente. Particularmente, en lo que se refiere a la cortesía, Aristóteles señala:

Respecto al agrado, si se trata de diversión, el término medio es gracioso y la disposición gracia, el exceso bufonería y el que la tiene bufón, y el deficiente, desabrido, y su disposición, desabrimiento⁵⁵.

Así, la cortesía es la justa medida que la razón impone para la sana diversión, que por cierto, considera Aristóteles, es esta una actividad necesaria, según lo destaca en el Capítulo 8, Libro IV de la *EN*: “(...) y el descanso y el juego parecen ser una necesidad de la vida”⁵⁶.

Acerca del Pudor

En el Libro Segundo, Capítulo 7, al referirse al Pudor, Aristóteles, no la considera una virtud propiamente dicha (más bien le asigna un carácter de disposición intermedia entre los sentimientos y las pasiones), pero sin embargo la ubica como un valor en que es posible asignársele un “justo medio”, al respecto refiere:

La indignación es término medio entre la envidia y la malignidad, y todos ellos son sentimientos relativos al dolor o placer que nos produce lo que sucede a nuestros prójimos; el que se indigna se aflige de la prosperidad de los que no se la merecen, el envidioso, yendo más allá de éste, se aflige de la de todos, y el maligno se queda tan corto en afligirse, que hasta se alegra⁵⁷.

Una explicación complementaria del pudor como valor lo encontramos en el Libro Cuarto, Capítulo 9 de la *EN*.

1.2.2.- Significado de Justicia

Esta virtud es señalada por Aristóteles como la más importante, y su respectivo análisis lo desarrolla en todo el Libro Quinto de la *EN*. Previamente destaca en el Libro Segundo, Capítulo Siete, su complejidad (“su sentido no es simple”), y para lo cual sugiere dos clases, cada una con su correspondiente “término medio”. Acerca de su definición -por supuesto en base al significado de lo justo (y en contraparte lo injusto)- la comienza, a desarrollar en el Libro Quinto, de la manera siguiente:

Pues bien, vemos que todos están de acuerdo en llamar Justicia a la disposición en virtud de la cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo; y de la misma manera respecto de la injusticia: la disposición en virtud de la cual obran injustamente y quieren lo injusto⁵⁸.

Prosigue Aristóteles, señalando la relación entre lo justo con la legalidad y la equidad, según se evidencia en el siguiente texto:

Parece que es injusto el trasgresor de la ley, y el codicioso, y el que no es equitativo; luego es evidente que será justo el que se conforma a la ley y el equitativo. Por consiguiente, lo justo es lo legal y lo equitativo, y lo injusto lo ilegal y lo no equitativo⁵⁹.

⁵⁵ Cfr. *EN*, II, 1108 a 17-20.

⁵⁶ Cfr. *EN*, IV 8 1128 b 3.

⁵⁷ Cfr. *EN*, II, 7 1108 b 7.

⁵⁸ Cfr. *EN* V 1 1129 a 6-10.

⁵⁹ Cfr. *EN* V, 1 1129 a 31-35.

Inmediatamente después de esta interpretación, encontramos un sentido colectivo de la Justicia, en relación a que es la Justicia el respeto a la ley del Estado, según queda destacado seguidamente:

Como el trasgresor de la ley era injusto y el que se conformaba a ella justo, es evidente que todo lo legal es en cierto modo justo, pues lo establecido por la legislación es legal y de cada una de estas disposiciones decimos que es justa. Las leyes se refieren a todas las cosas, proponiéndose lo que conviene en común a todos, o a los mejores, o a los que están en el poder, o de alguna cosa semejante; de modo que en un sentido, llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad Política⁶⁰.

Luego, como quiera que esta legislación abarca todas las demás virtudes - ya descritas - y deben ser acatadas por todos los ciudadanos, de alguna manera, la virtud de la Justicia comprende toda la virtud ciudadana, de cuya actuación o práctica debe emerger el bien colectivo. La fundamentación de lo afirmado la señala Aristóteles en la siguiente exposición:

Esta clase de Justicia es la virtud perfecta, no absolutamente hablando, sino con relación a otro; y por eso muchas veces la Justicia parece la más excelente de las virtudes, y que “ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosas como ella” y decimos con el proverbio que “en la Justicia se dan, juntas, todas las virtudes⁶¹.”

Y, acerca del porqué “la Justicia es la más excelente de las virtudes”, Aristóteles agrega:

Es la virtud más perfecta porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede usar de la virtud para con otro, y no sólo con uno mismo⁶².

Notamos la fuerte intención de Aristóteles en resaltar el significado práctico de la virtud, y en refuerzo a lo expresado en el inicio del presente capítulo, el máximo valor de la Justicia y con ella todas las demás virtudes, se manifiesta dentro de la *polis*, en procura del bien común, más que el individual.

En cuanto al “término medio” de este tipo de Justicia, Aristóteles lo refiere como “lo igual”, cuyo opuesto es “lo desigual”, según se destaca en el siguiente texto:

Puesto que el injusto es desigual y lo injusto desigual, es evidente que existen también un término medio de lo desigual, y este es lo igual, porque en toda acción en la que se da lo más y lo menos se da también lo igual. Por lo tanto, si lo injusto es injusto es desigual, lo justo es igual, cosa que, sin necesidad de razonamiento, todos admiten. Y puesto que lo igual es un término medio, lo justo será también un término medio⁶³.

Estas interpretaciones de “lo igual” en este tipo de Justicia, representa el punto de partida para el subsiguiente y otro significado que Aristóteles le atribuye a la Justicia. Esta se refiere específicamente a la repartición de los bienes, de los beneficios y de las ventajas. Una primera interpretación al respecto, la encontramos en el siguiente texto:

Queda dicho, pues, que es lo injusto y que lo justo, y una vez definidos estos es claro que la conducta justa es un término medio entre cometer la injusticia y padecerla: en efecto, lo primero es tener más y lo segundo tener menos. Y la Justicia es una especie de término medio pero no de la misma manera que las demás virtudes, sino porque es propia del medio, mientras que la injusticia lo es de los extremos⁶⁴.

Así, la Justicia entendida de esta manera, se constituye en una “justa medida” con la que se reparten los beneficios, en cuanto lo ventajoso y lo provechoso, pero además, lo contrario, es decir, las

⁶⁰ Cfr. *EN* V 1 1129 b 12-18.

⁶¹ Cfr. *EN* V, 1 1129 b 25-30.

⁶² Cfr. *EN* V, 1 1129 b 30-32.

⁶³ Cfr. *EN*, V, 3 1131 6-11.

⁶⁴ Cfr. *EN*, V, 5 1113 b 32 –1134 a 1.

desventajas y lo perjudicial. Sería algo así como una especie de responsabilidad solidaria, según se desprende de lo expresado en el párrafo, referido inmediatamente siguiente al anteriormente señalado:

La Justicia es la virtud por la cual se dice del justo que práctica deliberadamente lo justo y que distribuye entre el mismo y otro, o entre dos, no de manera que de lo bueno reciba más y el prójimo menos, y de lo malo a la inversa, sino proporcionalmente lo mismo, e igualmente se distribuye entre otros dos. Y tratándose del injusto, la injusticia es todo lo contrario, esto es, exceso y defecto, contra toda proporción, de lo inútil y perjudicial⁶⁵.

De lo dicho hasta ahora, en relación a la virtud de la Justicia, se destaca, como ocurrió con las anteriores virtudes éticas señaladas, el significado del “término medio”, lo que como ha sido afirmado, representa a efectos de este trabajo, un punto de referencia fundamental.

Consideramos también oportuno destacar el hecho de que el conjunto de virtudes éticas antes discutidas son las que imperaban en el tipo de “sociedad moral que para la época de Aristóteles prevalecía”⁶⁶. Pero sin embargo no resulta difícil imaginar que de ser otro el sistema moral de la época griega, a la que perteneció Aristóteles, y de ser otras las virtudes morales imperantes, de la misma manera fuesen tratados por Aristóteles, siempre destacando el significado de “término medio”, fundamento del recto proceder en el hombre.

Es claro además que de las otras tantas virtudes morales, posteriormente adaptadas y perfeccionadas por el hombre en su evolución social, siempre ha prevalecido el no tender a los extremos (“ni de lo mucho”, ni de lo poco”), por ser estas últimas, posturas inadecuadas e ineficaces en sus fines.

Finalmente, en lo que respecta a la virtud de la Justicia, además de su importancia, expone Aristóteles, su dificultad en relación con las demás virtudes morales. Refiere Aristóteles:

Del mismo modo piensan que el conocer las acciones justas y las acciones injustas no exijan una gran sabiduría, porque no es difícil entender las acciones de las que hablan las leyes (...) Pero cómo hay que obrar y cómo hay que distribuir la Justicia, esto es una tarea superior que conocer las cosas que hacen bien a la salud. También aquí es fácil saber que la miel, el vino, el eléboro y la cauterización y la incisión producen salud y a quién y cuándo, es tarea tan grande que sólo el médico puede cumplirla⁶⁷.

En referencia a las demás virtudes, no es lo mismo, por ejemplo, describir con más o menos precisión qué sea la fortaleza que “determinar cómo y con quienes y por qué motivos y por cuánto tiempo debe uno irritarse”⁶⁸.

1.3. *Acerca de las Virtudes Intelectuales (Libro VI)*

Como ha sido indicado, este Libro se divide en ocho Capítulos y trata sobre el tema de las virtudes intelectuales o *Dianoéticas*. Cada Capítulo se refiere a: Capítulo primero: Narra el paso de las virtudes morales a las intelectuales. Las virtudes intelectuales pertenecen a la parte racional del Alma, la cual se divide en parte científica y calculadora; Capítulo segundo: Se distinguen dos ideas fundamentales: a) las virtudes intelectuales son órdenes que benefician el logro de la verdad; b) la verdad propia de la parte calculadora es la verdad acorde con el deseo recto; Capítulo tercero: Aristóteles especifica cinco virtudes intelectuales: *intelecto*, *sabiduría*, *ciencia*, *arte* (o *técnica*) y *Prudencia*. Define además la ciencia por ser necesaria y demostrativa; Capítulo cuarto: en este Capítulo se trata sobre el arte o técnica. El arte es un hábito referido a la producción y dirigido por una razón verdadera; Capítulo quinto: Aquí Aristóteles se centra en una virtud principalmente de acción, *la Prudencia*. La Prudencia es la ayuda al ser humano a distinguir entre lo bueno y lo malo. Esta virtud junto con el arte son las que se ocupan de la actividad humana, según Aristóteles lo que puede ser de otra manera de cómo es; Capítulo sexto: En este Capítulo se explica el intelecto como la capacidad de intuir los principios de los que parte toda demostración de una ciencia; Capítulo séptimo: Se explica la sabiduría. La sabiduría es una

⁶⁵ Cfr. EN, V, 5 1134 a 1-8.

⁶⁶ Cfr. Montoya, J y Conill, J (1980).

⁶⁷ EN V, 9 1137 a 9-17.

⁶⁸ EN, II 9 1109 b 14-16. Cfr. Yarza, I.

de las virtudes que cubren el ámbito del conocimiento teórico y que une la ciencia a la intuición de los principios últimos. Se debe distinguir claramente de la Prudencia, ya que la sabiduría es un conocimiento universal de realidades excelsas y la Prudencia atiende a lo particular y concreto de los bienes humanos, y Capítulo octavo: Aristóteles trata nuevamente la Prudencia explicando su vínculo con la Política y reiterando su carácter particular relacionado con la experiencia. Para Aristóteles, el punto de partida en la definición y clasificación de las virtudes *Dianoéticas*, reside en el significado que el mismo le atribuye al Alma (que como ya ha sido señalado, comprende el Alma racional y el Alma irracional, respectivamente). En lo que respecta al Alma racional, Aristóteles le asigna a su vez, dos partes esenciales: La científica y la calculativa. La primera (el Alma científica), dice, se ocupa de los entes que no pueden ser de otra manera (por ejemplo, las matemáticas, la astronomía, el orden natural etc.), y la segunda, el Alma calculativa, se ocupa de los entes que tienen la posibilidad de ser de la manera en que son contemplados. Estos entes son también llamados “entes contingentes”, a diferencia de los primeros que son llamados “entes necesarios”. Dentro de estas clasificaciones también se tornan claves los términos “verdad” y “acción”. Así, la “verdad” se relaciona con lo científico, esto es la sabiduría (*sophia*); mientras que la “acción” se relaciona con lo calculativo, esto es la Prudencia (*phronésis*). Esta última categorización viene del término “deliberar”, en tanto que según Aristóteles, “deliberar” y “calcular”, es la misma cosa (*EN*, Libro VI, Cap. 1).

Ambas virtudes, la Prudencia y la sabiduría constituyen para Aristóteles, la parte más elevada del Alma y por consiguiente están por encima de las virtudes éticas. Luego, por ser estas - como queda entendido - virtudes de la razón, la Prudencia es definida como parte de la razón práctica mientras que la sabiduría forma parte de la razón teórica, o contemplativa como es también conocida. Seguidamente, abordaremos detalles de cada una de éstas virtudes de la razón. Un análisis más amplio y detallado correspondiente al significado de la Prudencia y su relación con otras virtudes éticas, lo expone Aristóteles principalmente en el Libro VI de la *EN*, mientras que la sabiduría es tratada en el Libro X de la misma obra.

1.3.1. Capítulo Primero. Acerca de las Partes del Alma Racional

Notamos (En *EN I 7*, 1098a 12-20) ahora que la definición de felicidad queda establecida como “ la actividad del Alma en conformidad con la virtud”, con lo cual la interpretación del real significado de ésta queda determinada por el significado de los términos Alma y virtud, respectivamente, tal cual lo señala Aristóteles cuando cita:

Puesto que la felicidad es una actividad del Alma según la virtud perfecta, hay que tratar de la virtud, pues acaso así consideramos mejor lo referente a la felicidad⁶⁹.

Además, es necesario considerar las distintas clasificaciones que Aristóteles hace acerca de las virtudes, porque como ya fue señalado “(...) las virtudes son varias, conforme a la mejor y la más perfecta”. En principio, los términos “*Alma*” y “*virtud perfecta*”, se nos presentan acoplados, lo cual significa que profundizar acerca del significado de “la virtud perfecta”, es también profundizar en el significado del “Alma”, particularmente la que corresponde al “Alma intelectiva” o Alma racional, la que es propia del hombre. En relación a esto, Aristóteles expone:

Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del Alma, y decimos que la felicidad es una actividad del Alma. Y si esto es así, es evidente que el político debe conocer en cierto modo lo referente al Alma, como el que cura los ojos también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la Política es más estimable y mejor que la medicina⁷⁰.

⁶⁹ Cfr. *EN I*, 13 1202 a 13-15.

⁷⁰ Cfr. *EN I*, 13 1102 a 15-20.

Recordamos que el “Alma” para Aristóteles es la “causa y principio del cuerpo viviente; causa en cuanto a principio del movimiento mismo, en cuanto fin y entidad de los cuerpos animados”⁷¹. Pero cuando se hace referencia a la “virtud perfecta”, es decir, virtud racional, no está incluido cualquier “cuerpo animado” (manifestación de vida), sino a una actividad muy particular del hombre como único ser poseedor de la razón, y en consecuencia queda definida la virtud como: “la perfecta actuación de la naturaleza esencial del hombre” Es decir, felicidad y virtud en la ética aristotélica se muestran inesperables, en cuanto que ésta primera (felicidad) es producto y manifestación de la segunda (*virtud*).

También se vale Aristóteles de las ya conocidas partes del Alma: Irracional (Vegetativa y Sensitiva) y la Racional (Intelectiva), para establecer dos tipos esenciales de virtudes: la “virtud ética” (relacionada con el Alma irracional) y la “*virtud dianoética*” (relacionada con el Alma racional), respectivamente. En relación a la “*virtud ética*”, Aristóteles destaca inicialmente, su primer componente, es decir, el Alma vegetativa, de lo cual señala: “Lo irracional en parte parece común y vegetativo, quiere decir la causa de la nutrición y el crecimiento, pues esta facultad del Alma puede admitirse en todos los seres que se nutren...”⁷².

Notamos la reiteración de que el “Alma vegetativa” es común a todos los seres vivientes y por consiguiente no se trata de una virtud específicamente humana. Respecto al otro componente de la “virtud ética”, es decir el “Alma sensitiva”, Aristóteles destaca una diferencia notable, en cuanto a que este tipo de Alma es específicamente humana, y por consiguiente conserva cierto tipo de razón. Al respecto señala Aristóteles:

Pero parece que hay otro principio irracional en el Alma, que participa, sin embargo, de la razón en cierto modo. Pues tanto en el continente como en el incontinente elogiamos la razón y la parte del Alma que tiene razón (porque rectamente exhorta también a lo mejor), pero también aparece en ello algo más, ajeno naturalmente a la razón, que lucha y contiene con la razón⁷³.

Este tipo de virtud se manifiesta entonces, como una tendencia a dominar los impulsos (y los sentimientos), que por su naturaleza no pueden ser controlados. Como por ejemplo, entre otros, la “liberalidad” y la “templanza”. En consecuencia este tipo de virtud, queda configurada a través de la costumbres.

Luego, al referirse al otro tipo de virtudes, es decir, “*virtudes dianoéticas*”, Aristóteles las categoriza como “superior a las virtudes éticas”, y la define como “virtud racional” propiamente dicha y su origen es la sabiduría, la inteligencia y la Prudencia. Estas, como tales, son exclusivas del “*Alma racional*” y por tanto peculiares al hombre.

No obstante, de esta clasificación de virtudes, anteriormente descritas, en las que unas son “más elevadas” que otras, las del intelecto sobre las de la costumbre, ellas en conjunto configuran los valores del tipo ideal del hombre, de cuya vinculación surge la “perfecta actuación de la naturaleza esencial del hombre” (1098 a 16-19), y así el logro de la felicidad. A continuación, se abordará el significado de las distintas virtudes a las cuales hace alusión Aristóteles en su *EN*, porque como ya ha sido expresado éstas constituyen la base de la felicidad.

1.3.2. Capítulo Segundo. Acerca del Significado de la Elección

A decir de Bravo, F. (1992), Aristóteles sitúa el análisis de la acción en el marco de la ética, al punto de que en Aristóteles es más conveniente referirse a la “ética de la acción”⁷⁴. Agrega Bravo, F. que la importancia de la concepción aristotélica de la acción desde el punto de vista ético es que desde el plano genérico, la ética aristotélica es considerada como una “ética de la acción”. Siendo así, es de importancia capital determinar lo que se entiende por “Acción” (*praxis*) y por “Elección” (*proairesis*). De acuerdo a Aristóteles, sin *proairesis* no hay *praxis*, es decir, sin elección no hay acción, sentencia

⁷¹ Cfr. Montoya, J. y Conill, J. (1988):193.

⁷² Cfr. *EN* I, 13 1102 b 23.

⁷³ Cfr. *EN* I, 13 1102 b 13-17.

⁷⁴ Cfr. Bravo, F. (1992).

ésta, cuyo análisis involucra a su vez, determinar lo que se entiende por “Deliberación” (*boûleusis*). Esto último, por cuanto, según Aristóteles, sin deliberación no hay elección. Así, se tiene de esta relación que: “Sin elección no hay acción, y sin deliberación no hay elección (Deliberación - Elección - Acción). De tal manera, que en el proceso, en la génesis de la Acción, necesariamente hay que entender lo que es la Deliberación para poder entender lo que es la elección, y entender la elección para poder entender lo que es la acción desde el punto de vista aristotélico. Para Bravo, F. la definición aristotélica de la acción logra integrar no solamente la misma acción como tal, sino también el antecedente necesario de la acción, es decir, su causa final. Se trataría entonces de una definición que contempla no solamente la misma acción como tal, sino también su antecedente y su consecuente, lo cual constituiría una evidente ventaja en relación con las modernas concepciones de la acción. Otro elemento que debe agregarse a este análisis, a decir de Bravo, F. es el de la “Producción” (*poiesis*), para hablar de “Acción y Producción”. En el Libro VI, Capítulo 4, Aristóteles contrapone la Acción con la Producción, y esto constituye una de las caracterizaciones más destacadas de la “Acción”. Al respecto refiere Aristóteles: “ni la acción es producción, ni la producción es acción, traducido actualmente como: “ni la *praxis* es técnica, ni la técnica es *praxis*”⁷⁵.

Precisamente, en su Libro “La racionalidad de la ética de Aristóteles”, en su Capítulo II referido como “Ontología de la Ciencia Ética”, en su análisis del “Horizonte Ontológico del Obrar Humano”, Yarza I. expone que para “Aristóteles la categoría de lo humano, que contra distingue a los fenómenos estudiados por la ética, se diferencia de lo natural por la intervención en su origen de la inteligencia y la voluntad del hombre, la deliberación (*boûleusis*) y la elección (*proairesis*)”⁷⁶.

Expone el mismo Yarza, I. que “el proceso previo de cualquier *praxis* o *poiesis* debe darse necesariamente la deliberación (*boûleusis*) y consecutivamente la elección (*proairesis*)”⁷⁷. Según se expone en la *EN*, “ante la tendencia a un fin, el hombre debe deliberar sobre los medios a su alcance para lograrlo, para después decidirse, elegir y poner por obra aquel que la razón práctica le indique como más adecuado”⁷⁸. No obstante, siendo diversos los fines, el proceso también será diverso. Así, la deliberación del artista será sustancialmente distinta a la del hombre prudente. Para el caso del artista, será el arte quien le oriente según criterios de carácter estrictamente técnicos; pero en el caso del hombre prudente, la Prudencia dirigirá la deliberación señalando lo que debe hacerse no para la perfección técnica del producto, sino para la bondad moral de la acción y del sujeto⁷⁹. Por ejemplo, según lo refiere Reeve, C.:

Deliberando el artista en vista de la producción, que “no es un fin absoluto”, y el phrónimos en vista de la *praxis*, siendo “la buena conducta fin en sentido absoluto”, parece claro que el arte quedará subordinado a la phrónesis⁸⁰.

Por su parte, Aubenque, P. también aporta en este análisis al relacionar el significado de la elección con su significado de la Prudencia cuando refiere que la doctrina aristotélica del obrar humano es “solidaria con una cosmología y, más profundamente, con una ontología de la contingencia”⁸¹. Agrega Yarza, I. que “La diversidad ontológica de realidades necesarias y contingentes es uno de los elementos implícitos que permite a Aristóteles distinguir entre las actividades humanas las teóricas de las prácticas, sean éticas o productivas”⁸². La realidad sensible puede ser distinta a como es, así, el hombre puede construir artefactos, como también con su obrar construir su propio carácter ético.

⁷⁵ Cfr. *Ibid.* Bravo, F. (1992).

⁷⁶ Cfr. Yarza, I. Horizonte Ontológico del Obrar Humano. En: La Racionalidad de la ética de Aristóteles.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *EN* VI, 2, 1139 a 31 ss. Cfr. Yarza I.

⁷⁹ En este punto caemos en uno de los aspectos de mayor repercusión interpretativa entre los estudiosos de la Ética de Aristóteles. Se trata del silogismo práctico: La cuestión de la deliberación y la elección en la acción moral, asunto que será abordado con cierto detalle en análisis del siguiente Capítulo (Tercero, “Acerca de las Virtudes Intelectuales).

⁸⁰ Reeve, C. (1992). Cfr. Yarza, I.

⁸¹ Aubenque, P. (1976). Cfr. Yarza, I.

⁸² Cfr. Yarza, I.

1.3.3. Capítulo Tercero. Acerca de las Virtudes Intelectuales

Así como las virtudes morales perfeccionan el carácter, las virtudes intelectuales perfeccionan al intelecto, el intelecto práctico. Porque Aristóteles distingue el intelecto teórico del intelecto práctico. Entonces, es propio de las virtudes intelectuales el perfeccionamiento de las facultades intelectuales del intelecto práctico, y la principal virtud intelectual, la virtud intelectual por excelencia para Aristóteles, tal es la Prudencia (*phrónesis*). Luego están otras secundarias, pero la Prudencia constituye para Aristóteles, la virtud intelectual fundamental, y ella desempeña un papel de primer orden en toda la ética aristotélica. De hecho, todo el Libro VI de la *EN* está dedicado a la Prudencia. Pero, para Bravo, F. existe una verdadera “trabazón” entre virtudes morales y virtudes intelectuales y el papel de la Prudencia en la génesis de las virtudes morales a lo largo de este Capítulo tercero del Libro VI de la *EN*.

Como se ha indicado, la elección es causa de la acción, pero es ella misma causada por la fuerza combinada del deseo y del intelecto. Esa combinación se lleva a cabo en el proceso de deliberación, y por eso entonces, para una correcta intelección de la elección en el sentido aristotélico, es necesario profundizar en el deseo y en la misma deliberación. El deseo racional mueve a su vez, la fuerza deliberativa del intelecto, que origina la deliberación. El análisis de la deliberación lo desarrolla Aristóteles en el Libro III, Capítulo tercero de la *EN*, y se repite en el Libro VII, Capítulo séptimo, en la *Metafísica* (*Met.*), pero no la figura de la deliberación, sino de la concepción. Referida a la concepción de algo. En todo caso, la deliberación debe distinguirse de la investigación. La investigación según Aristóteles, averigua la existencia de algo y también que es algo. La investigación, bien concebida, averigua si existe algo y qué es; mientras que la deliberación averigua cómo se hace algo. La deliberación se hace entonces, en el dominio de lo práctico; mientras que la investigación se da en el dominio de lo teórico. La deliberación averigua cómo se hace algo, y tratándose del razonamiento ético fundamental averigua cómo se alcanza el bien supremo del hombre, el fin último del hombre, el primer bien deseado. En general, se delibera sobre cosas que: i) cosas que están en nuestro poder. No se delibera sobre cosas que no están en nuestro poder; ii) cosas que son alcanzables por medio de la acción y no mediante la investigación. No se delibera sobre cosas que se sitúan en el dominio de lo teórico sino de lo práctico; iii) sobre cosas que ocurren por medio de nosotros. Nosotros tenemos que ver con la ocurrencia de esas cosas. No deliberamos sobre cosas que no tienen que ver con nosotros, y iv) sobre cosas que no ocurren sobre la misma manera. Deliberamos sobre cosa que ocurren una vez de una manera, y otras veces de otra manera. Por esto es que concluye Aristóteles que lo normal es que no deliberamos sobre fines, sino sobre medios. En particular, no deliberamos sobre el fin último del hombre, es decir, la tarea propia del hombre. El hombre tiene un fin último, pero no deliberamos sobre el fin último, sino de los medios para alcanzar el fin último. Ahora bien, desde el mismo momento en que el pensamiento deliberativo que es el pensamiento movido por el deseo del fin, es el pensamiento deliberativo. Desde el momento en que el pensamiento deliberativo descubre uno de sus medios, la acción se sigue inmediatamente y necesariamente, según Aristóteles, con el mismo rigor que se sigue la conclusión de un silogismo demostrativo. Y la conclusión de un silogismo demostrativo se sigue por fuerza, se sigue necesariamente, inmediatamente. El ejemplo universal es: “Todos los hombres son mortales, Juan es un hombre, luego, Juan es mortal”. Así mismo ocurre con la acción, una vez que el pensamiento deliberativo, el intelecto deliberativo, ha descubierto uno de sus medios, se sigue según Aristóteles, necesariamente e inmediatamente, con la misma necesidad que se sigue la conclusión de un silogismo demostrativo.

Entonces, la acción para Aristóteles se presenta de este modo como conclusión de un silogismo práctico. En este silogismo práctico la Premisa mayor es puesta por el deseo racional, por el deseo del fin último: “hay que realizar todo lo que conduce a la felicidad. La Premisa menor en cambio, es puesta por el intelecto deliberativo, el intelecto deliberativo después de averiguar, después de inspeccionar. Se dice por ejemplo, esta acción ‘X’ conduce a la felicidad, y entonces viene la conclusión del silogismo práctico que es ya la acción: hago ‘X’”⁸³.

La premisa mayor es puesta por el deseo, la premisa menor es puesta por el intelecto deliberativo y la conclusión es puesta por el agente que inmediatamente se pone en obra. De esta manera la

⁸³ Cfr. *Ibid.* Bravo, F. (1992).

acción en la filosofía aristotélica de la acción se presenta como conclusión de un silogismo práctico. Por cierto, del silogismo práctico se ocupa Aristóteles no solo en este lugar de la *EN* (8, 1144 a 31-33), también se ocupa en otras partes de la *EN*⁸⁴, en la *Met.*⁸⁵, y también en “Sobre el movimiento de los animales *An.*⁸⁶ (*Motri animalium*). Esto dice que la doctrina del silogismo práctico no es en Aristóteles una doctrina aislada, es una doctrina que la reitera y que es aplicable no solamente a la acción, sino también a la producción, por cuanto acción y producción no difieren entre sí por la estructura del razonamiento; la estructura del razonamiento es el mismo en ambos casos, y esta es la que sigue precisamente el silogismo práctico.

1.3.4. Capítulo Cuarto. Acerca de la Técnica y el Arte

En el Capítulo Cuarto de la *EN*, se lee:

Entre las cosas que pueden ser de otra manera, es decir, entre las cosas que no son necesarias, entre las cosas contingentes, están las que es objeto de producción, por ejemplo una mesa, y lo que es objeto de acción...⁸⁷.

Se evidencia en ese texto, la inmediata distinción entre el “objeto de producción”, y “objeto de acción”. Esa distinción también ha sido advertida por Aristóteles, en otras de sus obras, por ejemplo, cuando refiere que: “de modo que la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta, de la disposición para la producción” (Cit. Op).

Así, hay una facultad de la acción, como también hay una capacidad de la producción. En otras palabras, hay una inteligencia práctica, pero también hay una inteligencia productiva, de modo que también la disposición racional apropiada para la acción, es cosa distinta de la disposición racional para la producción. Por lo tanto, tampoco se incluyen la una en la otra, en efecto, ni la acción es producción, ni la producción es acción.

Ahora bien, puesto que la construcción es una técnica, y es precisamente una disposición racional para la producción, y no hay técnica alguna que no sea una disposición racional para la producción, no hay disposición alguna de esta clase que no sea una técnica, serán lo mismo la técnica y la disposición productiva acompañada de la razón verdadera. Toda técnica versa sobre el llegar a ser y sobre el idear y considerar como puede producirse o llegar a ser algo de lo que es susceptible, tanto de ser como no ser, y cuyo principio está en lo que se produce y no en lo producido: En efecto, la técnica no tiene que ver con las cosas que son o se producen de una manera natural porque esas cosas tienen su principio en sí mismas, y como acción y producción son cosas distintas, la técnica o el arte tienen que referirse a la producción, no a la acción, y en cierto modo el azar y el arte tienen el mismo objeto.

El arte o la técnica, es pues, una disposición productiva acompañada de razón verdadera, y la falta de arte, por el contrario, una disposición productiva acompañada de razón falsa relativa a lo que puede ser de otra manera. Para Bravo, F. (1992), desde aquí empieza a evidenciarse la inconsistencia de Aristóteles en separar la *praxis* y la *poiesis*, la acción y la producción. Pero, de donde proviene esa contraposición que hace Aristóteles entre la acción y la producción, la atribuye Bravo, F. a que la *poiesis* que Aristóteles concibe, como la originario, la causa de algo contingente, eso es precisamente producción para Aristóteles. Lo contingente para Aristóteles, algo que puede ser o no ser, eso es la producción para Aristóteles. Así, la producción, tal como la concibe Aristóteles, tiene un fin, una meta, un *telos*, exterior a ella, y por lo tanto diferente (*heteron*) de ella. Por ejemplo, la mesa representa la meta de la producción del carpintero, el cuadro es la meta de producción del pintor, el puente es la meta de producción del ingeniero, la casa es la meta de producción del arquitecto, etc. Entonces, en estos casos, la meta es exterior a la producción, y por consiguiente, diferente

⁸⁴ Cfr. *EN* VII, 5 1147 a 26-33.

⁸⁵ Cfr. *Met.* IX, 5 1048 a 11-15.

⁸⁶ Cfr. *EN* VII, 701 a 7-33.

⁸⁷ Cfr. *EN* VI 4 1140 a 7.

de ella. Tratándose de la acción en cambio, esto no puede ser así. La meta de la acción es inmanente a la acción, y por consiguiente, la misma acción. En efecto, para Aristóteles, la meta de la acción es la *eupraxis*, que significa “la acción excelente”, o la “buena acción”. Esta es entonces, la meta de la acción, no algo diferente de la acción, sino la misma acción en un grado más alto, la misma acción perfeccionada. Y es esta la diferencia fundamental que existe, según Aristóteles, entre la producción y la acción; mientras que la producción tiene una meta que es exterior a la producción, e incluso al productor, la acción tiene una meta que le es inmanente, que por consiguiente es la misma acción. Entonces, acción y producción difieren entre sí por el tipo de fines, no por la estructura del razonamiento, dando cabida a lo que Aristóteles denomina “silogismo práctico”, el cual fue analizado en su aproximación en el Capítulo Tercero de este Libro VI.

1.3.5. Capítulo Quinto. Acerca de la Prudencia

El punto de partida para la discusión de la valoración de la virtud llamada “Prudencia”, y su relación con todas las demás virtudes, comienza con lo expresado por el propio Aristóteles, según fue indicado en el Capítulo II de este escrito, cuando señala:

Parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para el mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general⁸⁸.

Así, la Prudencia consistiría en la facultad de saber dirigir correctamente la vida del hombre, en consecuencia, en saber deliberar en torno a lo que es bueno o malo. Pero además, esta capacidad de decisión sería en todo caso una disposición práctica gobernada por la razón, según se destaca posteriormente:

Tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre⁸⁹.

Estaríamos entonces, según estas consideraciones acerca de la Prudencia, en presencia de la sabiduría práctica que actúa en determinadas circunstancias, donde el significado de la “deliberación” adquiere particular importancia, en que para Aristóteles consistiría básicamente en calcular bien los medios, una vez determinado el fin. Luego, dado que esa “deliberación” representa un término inmediatamente relacionado con la Prudencia, resulta conveniente considerar su significado. En efecto, según Aristóteles, la Prudencia ayuda a deliberar acertadamente en relación a los verdaderos fines (verdadera felicidad) del hombre en tanto que indica los medios adecuados para alcanzar estos fines verdaderos, en otras palabras, ayuda a encontrar los requerimientos hacia determinados fines, sin que tenga que considerar cuales son los fines mismos, aunque por supuesto queda claro que el éxito de alcanzar tales fines dependen de la acertada decisión de utilizar los medios adecuados. En relación a esto último Aristóteles expone:

Pero no deliberamos sobre los fines sino sobre los medios que conducen a los fines. En efecto, ni el médico delibera sobre si curará ni el médico sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ningún de los demás sobre su fin; sino que, dando por sentado el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran por el cual se alcanzaría más fácilmente y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará mediante ese, y éste a su vez mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera, que es la última que se encuentra⁹⁰.

Queda claro, en esta propuesta, que el objetivo está bien definido y el alcanzarlo exige la deliberación correcta, lo cual incluye el reflexionar sobre todas las alternativas posibles, y en consecuencia, necesariamente, deberán estar involucradas las virtudes éticas con lo que queda establecida la relación entre ambos tipos de virtudes, es decir, se establece una especie de dependencia recíproca, en que no es posible poseer una, descartando la otra. No se es justo si no se es prudente, y no

Cfr. *EN* VI, 5 1140 a 224-27.
Cfr. *EN* VI, 5 1140 b 4-6.
Cfr. *EN* III, 3, 1112 b 12-20.

existe Prudencia en el acto si no se manifiesta la Justicia, por ejemplo. Esta relación queda establecida en *EN* con los siguientes términos:

Además, el hombre lleva a cabo su obra mediante la Prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace recto el fin propuesto y la Prudencia los medios que a él conducen⁹¹. Y luego: “Resulta claro por tanto de lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin Prudencia, ni prudente sin la virtud moral⁹²”.

De esta manera queda explícita la vinculación entre la Prudencia y las virtudes éticas.

Ya en el Capítulo III, en su aparte referido a las “Partes del Alma”, se indica que Aristóteles distingue, en correspondencia con el doble aspecto del Alma (lo racional puro y lo racional en cuanto domina lo irracional), *las virtudes éticas* (propriadamente morales) de la *virtudes Dianoéticas* (propriadamente intelectuales). Se refería allí que la virtud *Dianoética* principal es la Prudencia, que constituye la “sabiduría práctica”, por cuanto ayuda a deliberar bien sobre lo que nos conviene en el conjunto de la vida humana, esto es, a discernir en nuestra toma de decisiones entre el defecto y el exceso, orientando a las demás virtudes éticas. Así queda recogido en la *EN* la relación entre la Prudencia y las virtudes éticas: Las virtudes éticas son “un hábito selectivo que consiste en el término medio, tomado desde nuestro punto de vista, determinado por la razón y por la forma de comportarse del hombre prudente⁹³”.

Otras consideraciones que consideramos importante abordar se relacionan con las caracterizaciones que le asigna Aristóteles a la virtud de la Prudencia desde el punto de vista de ésta como saber. En efecto, a este respecto refiere Yarza, I. que Aristóteles no considera la virtud de la Prudencia como ciencia, ni como arte. Así lo expresa Aristóteles en *EN*, cuando afirma:

(...) que la Prudencia no es una ciencia es evidente. En efecto, tiene por objeto lo individual (...) de lo cual no hay ciencia, sino sensación⁹⁴.

Significaría que la Prudencia pone al hombre que laejercita, en relación con las situaciones singulares a partir de las grandes decisiones de la vida, que se toman en sentido del logro de la felicidad. Indica el mismo Yarza, I. que en cuanto a la Prudencia se trata de una virtud que permite ver en cada circunstancia concreta lo que se debe hacer. Así, la Prudencia “dirige la acción y la acción tiene relación con los particulares (...) en consecuencia debe poseer ambos conocimientos, o preferentemente el conocimiento de lo particular⁹⁵”. Con esto se estaría reforzando el concepto de Prudencia con el de sabiduría, según el cual, quien la pone en práctica, deja de manifiesto una percepción moral que le permite saber, ante una situación dada, reconocer en qué sentido se puede actuar bien o mal.

Con todo esto, se podría afirmar que la Prudencia es la virtud más representativa de la vida práctica, aunque el que la manifiesta no lo advierte, excepto cuando reflexione finalmente, acerca del alcance de sus acciones. Dentro de esas reflexiones, deben incluirse la valoración integral de todas las virtudes ejercitadas en la actuación “prudente”, porque aún siendo la Prudencia una *virtud dianoética*, como ya ha sido explicado, no obstante, ésta no puede quedar aislada de las *virtudes éticas*. Expone Yarza I. que “El hombre prudente no es sólo quien es capaz de reconocer en cada caso concreto lo que debe hacer, sino quien además y principalmente puede llevarlo a cabo⁹⁶”. Así lo indicó Aristóteles en su *EN*, cuando señala que: “un individuo es prudente no sólo por el hecho de conocer [qué hay hacer], sino también por el hecho de ser capaz de practicarlo⁹⁷”. Con ello se refuerza lo expresado anteriormente en cuanto que la Prudencia es la gran virtud de la vida práctica, ya

Cfr. *EN* VI, 12 1144 a 6-9.

Cfr. *EN* VI, 13 1144 b 31-33b-1107a.

Cfr. *EN* VI, 1106.

EN VI, 8 1142 a 20-26. Cfr. Yarza, I.

EN VI, 7 1141 b 14-22. Cfr. Yarza, I.

Cfr. Yarza, I.

EN VII, 10 1152 a 8-9. Cfr. Yarza, I.

que: La Prudencia constituye el conocimiento práctico; el virtuoso no sólo conoce los principios verdaderos del obrar, sino que actúa rectamente y sabe explicar y defender su acción”⁹⁸.

Pero, aún cuando, la Prudencia es más conocimiento de lo singular que de lo universal, no obstante, no puede prescindir del todo del conocimiento de lo universal. Así lo expresa Yarza, I. cuando refiere que la percepción práctica del particular del *phrónimos* (el hombre sabio) “no es como la sensación de los sensibles propios”⁹⁹, “sino que capta también la moralidad de la acción concreta, incluyendo de algún modo en su percepción el conocimiento de los principios universales; de otro modo su deliberación sobre el modo conveniente de actuar no podría ser correcta”¹⁰⁰. Insiste Yarza, I. al respecto que “no corresponde al sujeto deliberar sobre el fin, decidir ser feliz, ni deliberar sobre lo que es la felicidad”¹⁰¹. Ya lo indicaba Aristóteles: “Podríamos desear que la felicidad fuera otra cosa, pero no cambiar lo que realmente es”¹⁰². A continuación se señala una cita de Yarza, I. que bien podría resultar conclusivas respecto a la valoración de la Prudencia como virtud eminentemente práctica:

La virtud no es un simple proceso mecánico mediante el cual el sujeto adquiere determinados comportamientos; toda virtud ética conlleva sobre todo un proceso inductivo intelectual que permite al sujeto percibir los verdaderos bienes humanos y, en última instancia, orientar su conducta a la felicidad. Sin la presencia de la virtud, la experiencia básica desde la que procede la inducción que lleva al conocimiento de los principios universales sería errada e impediría captar lo que realmente es la *eudaimonía*¹⁰³.

Son estas, consideraciones de tipo práctico, caracterizaciones de la Prudencia, relación de esta con las otras virtudes éticas, y su relación con la sabiduría que bien podrían servir de referente para las fundamentaciones que se esperan, sean desarrolladas en Investigaciones subsiguientes.

Otro aspecto considerado importante abordar y que es tratado por Yarza, I. se relaciona con el grado de dificultad práctica que pudiera tener la virtud de la Prudencia, y que de algún modo, guarda relación con la experiencia del sujeto que la práctica. El asunto es que la tarea de ser un hombre prudente puede llegar a ser más difícil que alcanzar cierto conocimiento de las cuestiones éticas. Así:

(...) la ciencia práctica no sería estrictamente necesaria, podría ser sustituida por la experiencia, y en todo caso el sólo conocimiento universal de las cosas humanas será siempre insuficiente, pues (...) ¹⁰⁴no seremos para nada más capaces de practicarlas [las cosas justas, bellas y buenas] por el hecho de conocerlas¹⁰⁵.

Con esto se concluye parcialmente que por lo que respecta a la virtud, no es suficiente conocerla, sino que es necesario buscarla, poseerla y practicarla.

Por otro lado, “la Prudencia por ser virtud y virtud inseparable de las virtudes éticas, empeña no sólo la inteligencia, sino la persona entera, tanto en su dimensión cognoscitiva como desiderativa”¹⁰⁶. A primera impresión, puede parecer sencillo conocer lo bueno o lo malo, pero aún tratándose de un conocimiento universal, resulta imposible prescindir de la propia experiencia, no la de los demás. Esto le da un carácter singular del saber práctico ejercido desde la Prudencia. El asunto relevante es conocer aquí y ahora cuál ha de ser la conducta del sujeto en vista a su felicidad. Por ello el asunto no se reduce de saber en general en qué consiste la virtud, la Amistad, el Placer, el Honor, cualquier otra virtud o la felicidad. Por ello es que el que conoce es aquel que actuando sobre algo particular en circunstancias particulares, busca a su vez, realizar un fin que es su fin y su bien, su felicidad. Se trata de una acción cognoscente “que compromete las decisiones futuras, la vida misma del sujeto, y que no puede desligarse de las decisiones pasadas, de su carácter ético”¹⁰⁷.

A este respecto, Yarza, I. citando a Aubenque (1976), reporta:

Op. cit. Yarza I.
 EN VI, 8 1142 a 27. Cfr. Yarza, I
 Op.cit. Yarza, I.
 Ibid.
 EN III, 2 1111 b 26-30.
 Op. cit. Yarza, I.
 Cfr. Yarza, I.
 EN VI, 12 1143 b 24.
 Cfr. Yarza, I.
 Ibid.

Si el conocimiento universal de las cuestiones éticas puede no ser aplicado o ser aplicado o ser mal aplicado a la propia vida, no ocurre lo mismo con la Prudencia; es contradictorio pensar que la virtud, y la Prudencia lo es, pueda tener un mal uso¹⁰⁸.

Esta misma consideración puede ser vista respecto a las “acciones justas” y a la virtud de la “Justicia”, tal cual como fue indicado en el análisis previamente referido, de los Libros II-V de la *EN*.

Resalta en esto, el valor que tiene el carácter ético en el conocimiento Prudencial, así como la propia experiencia del sujeto que la práctica. Con ello, en expresiones del mismo Aristóteles, se plantea una brecha entre aquel que tiene experiencia (adulto o anciano, por ejemplo) respecto a quien no la posee (como por ejemplo, el adolescente). Así, para el caso de la Prudencia, donde se requiere el conocimiento de los particulares, la experiencia propia no podría jamás ser suplida, tal cual lo expone Aristóteles:

Los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios en tales campos, en cambio, no parecen ser prudentes. La causa de ello es que la Prudencia tiene por objeto también los particulares, que llegan a ser familiares por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, pues la experiencia requiere mucho tiempo¹⁰⁹.

Similares consideraciones, respecto a la caracterización del los adolescentes frente a la experiencia, las expone Aristóteles en referencia a la Política y lo resalta como una dificultad de esta ciencia. Refiere por ejemplo, que cuando se trata de Política, el joven no sería un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas. Con ello, queda condicionado el vivir colectivo bajo la virtud de la Prudencia, según lo manifieste aquel, adulto o anciano, pues es quien se hace poseedor de la experiencia. Con ello también se expresa la relación entre la Prudencia y la Política, tal cual será revisado en el Capítulo Octavo de este Libro VI de la *EN*.

1.3.6. Capítulo Sexto. Acerca del Intelecto

La ciencia es demostrativa y parte de unos principios fundamentales (Ciencia, Prudencia, Sabiduría, Técnica o Arte). Estos principios o formas de conocimiento mediante las que alcanzamos la verdad, no pueden ser objeto de demostración, simplemente se intuyen y la capacidad de intuir estos principios es el intelecto.

Puesto que la ciencia es un juicio sobre lo universal y lo que es necesariamente, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (porque la ciencia va acompañada de razonamiento), el principio de lo científico no puede ser objeto de ciencia, ni de técnica o arte, ni de Prudencia; porque lo científico es demostrable, y la técnica y la Prudencia versa sobre lo que puede ser de otra manera. Tampoco son objeto de sabiduría, pues es propio del sabio usar de la demostración a propósito de algunas cosas. Si, por tanto, las formas de conocimiento mediante las cuales alcanzamos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede, o puede ser de otra manera, son la ciencia, la Prudencia, la sabiduría y el intelecto, y tres de ellas (es decir, la Ciencia, la Prudencia y la Sabiduría) no pueden tener por objeto los principios, forzosamente serán objeto del intelecto.

Precisamente, desde el significado del “Intelecto” aristotélico expresado en su *EN*, será posible reforzar la caracterización de la “Ciencia Política”, que al fin de cuentas es el propósito principal de Aristóteles en el marco de su pensamiento ético. En efecto, para Aristóteles, el objeto de la ciencia Política es el conocimiento del bien supremo del hombre desde el cual será posible determinar también, al menos en alguna medida “las cosas moralmente bellas y justas sobre las que versa la Política”¹¹⁰, las acciones que hay que cumplir¹¹¹, y ello de una manera universal, válida en principio para todos los hombres. Una caracterización importante que se deriva es que este conocimiento no es precisamente fácil ni accesible a todos los hombres, ni se trata menos aún, de un saber deductivo. Según lo refiere Yarza, I.:

Aubenque, P. Cfr. *Ret.* I 1, 1355 b 2-9. Cfr. Yarza, I. Cfr. *EN* VI, 8 1142 a 11-16. *EN* I 3, 1094 b 14. Cfr. Yarza, I. *EN* II 2, 1103 b 34. Cfr. Yarza, I.

Las características que Aristóteles va señalando hacen comprender la compleja peculiaridad de la ética, verdadero saber, no simple conocimiento fáctico, pero saber del vivir humano, difícilmente plegable a esquemas o modelos rígidos. Si el vivir debe ser modelado por el saber universal ético, a la vez, tal saber no puede prescindir del vivir, del bien vivir del hombre prudente y virtuoso¹¹².

Por esta razón es que la labor de establecer el saber ético no resulta fácil ni puede ser concebida en términos exclusivamente teóricos. Se trata realmente de una reflexión orientada a la búsqueda de un cierto conocimiento universal, con fines eminentemente prácticos que sirva al obrar humano, a la vida de los individuos y de la sociedad. En este sentido vale la pena recordar el texto aristotélico ya referido cuando expresa al inicio del Libro II de la *EN*:

Ya que el presente estudio no tiene por fin un conocimiento teórico como los otros, en efecto no emprendemos esta investigación para conocer qué cosa sea la virtud, sino para ser buenos, ya que de otra manera no tendría ninguna utilidad¹¹³.

Así queda reiterado que es su carácter radicalmente práctico lo que distingue este conocimiento de cualquier saber teórico, lo cual no implica desligarlo de su condición cognoscitiva y epistémica. El carácter práctico pertenece a la ética, al saber, y procede de su propio objeto, es decir, la *praxis* humana, y no de la intención e interés de quien la estudia. Por ello, será el obrar humano lo que determinará su pecuniaria universalidad y destreza, según lo destaca Yarza, I¹¹⁴.

1.3.7. Capítulo Séptimo. Acerca de la Sabiduría

Según Aristóteles, esta virtud se ubica por encima de la Prudencia (*phrónesis*), aunque ambas constituyen la esencia del Alma racional. Respecto a la sabiduría expone Aristóteles:

El sabio, por consiguiente, no solo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios¹¹⁵.

Significa de ello que, más que la captación de los principios de las cosas a través del intelecto, es necesario poseer el conocimiento teórico de las consecuencias que originan esos principios. De allí que Aristóteles señale la sabiduría como el “más perfecto de los modos de conocimiento”.

En cuanto a que la sabiduría sea la virtud más elevada, por encima de la Prudencia, Aristóteles expone:

Y lo mismo da para el caso de que el hombre sea el más excelente de todos los animales, porque también hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como es evidentísimo por las que constituyen el mundo. De lo dicho resulta claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo que es más excelente por naturaleza¹¹⁶.

Conforme a lo expresado hasta ahora en relación a la Prudencia y a la Sabiduría, resulta ahora más inmediato redefinir el significado de felicidad (que como ya se ha dicho, representa el fin supremo del hombre).

En efecto, si la felicidad es una actividad determinada por la virtud, entonces al definirse la virtud queda explícita la definición de felicidad. Es decir, el ejercicio de las virtudes expresa en qué consiste la felicidad. Pero al referirnos a “ejercicio”, se entiende que es el resultante de la acción práctica (producto de la interacción entre las virtudes morales y la virtud de la Prudencia) más la actividad contemplativa (representada por la Sabiduría).

Está claro además que entre todas estas virtudes se manifiestan jerarquías, pero en lo que respecta a las virtudes de la acción práctica, éstas son necesarias entre sí y se acoplan en forma dependiente, a la vez que sustentan la factibilidad de alcanzar la actividad contemplativa. Esto en conjunto, pudiera enmarcarse en lo que diversos autores han denominado “la perfecta actuación de la naturaleza esencial del hom-

Cfr. Yarza, I.
EN II 2, 1103 b 26-29.

Cfr. Yarza, I.
Cfr. *EN* VI, 7 1141 a 16-18.
Cfr. *EN* VI, 7 1141 a 34-1141 b 2.

bre”¹¹⁷. En conclusión, es posible hablar de dos tipos de felicidad, una llamada “felicidad humana” y la otra llamada “felicidad divina”¹¹⁸. La felicidad humana representa una vida conforme a las virtudes éticas en armonía con la Prudencia; mientras que la “felicidad divina” es alcanzable sólo a través de la especulación y es donde convergen necesariamente todas las cualidades que le son atribuidas al hombre feliz.

El asunto ahora a discutir está relacionado con el hecho de que si la sabiduría está implicada en el saber ético, y ésta en una jerarquía de mayor valía respecto a otras virtudes ya analizadas, entonces acaso será posible “enseñar” ética desde la perspectiva de un sujeto sabio que pone en práctico el valor de todas las virtudes tanto éticas como *Dianoéticas*. La respuesta debe dirigirse en un sentido afirmativo por cuanto tales conocimientos, al servicio del obrar humano, precisamente en cuanto poseen una dimensión universal, pueden ser enseñados, aunque ello no implique efectos prácticos positivos por quienes reciben estos conocimientos. Al fin de cuentas lo que determina el talante moral del individuo son sus propios actos, bien sean virtuosos o viciosos.

También resulta preciso aprovechar estas consideraciones antes expresadas para resaltar el carácter ético desde la perspectiva aristotélica sin menoscabo de su carácter epistémico que este posee. En efecto, como ya ha sido expresado, la ética por su carecer universal va más allá de la mera descripción, sino que incorpora necesariamente la proposición aristotélica según la cual el saber ético es un saber eminentemente práctico, en lo que resalta es la obra humana y no de lo que simplemente debe ser su conducta. Según lo expresa Yarza, I. “El saber teórico puede ser adquirido sin la intervención directa del carácter ético del sujeto, mientras que el saber ético no”¹¹⁹.

Es precisamente la mediación del carácter moral del sujeto la que hace eficaz el conocimiento ético en su dimensión universal, lo que constituye en cada sujeto en conocimiento propiamente práctico, o por el contrario lo hace inoperante y privado en consecuencia de tal dimensión, según lo refiere Yarza, I.¹²⁰

Es por ello que queda claro que la educación ética no puede ser concebida al modo de la teoría como la tradicional transmisión de conocimientos acerca de la felicidad humana, el bien y el mal, los vicios y las virtudes, por el contrario, debe versar sobre la educación del carácter.

1.3.8. Capítulo Octavo. Acerca de la Prudencia y la Política

Según lo expone Yarza, I. “Una cuestión a la que no siempre se presta atención, es la diversidad que el saber ético reviste para Aristóteles”¹²¹. En efecto, Yarza I. intenta resaltar la relación que tiene para Aristóteles, la ciencia Política y la Prudencia. Refiere este autor que “Fácilmente se habla de saber práctico, pero sin atender a las distinciones que Aristóteles opera en sus tratados”¹²². Es preciso recordar, en lo ya expuesto, que Aristóteles presenta la *EN* como un tratado de Política, que según Yarza, I. presenta “un contenido en alguna medida universal y con una finalidad hasta cierto punto didáctica”¹²³. Expresa este autor que “Las lecciones éticas de Aristóteles tienen la pretensión de alcanzar y transmitir un saber universal sobre la conducta humana que sirva al crecimiento y desarrollo de la personalidad ética de sus oyentes”¹²⁴. En cuanto a estas caracterizaciones, es que precisamente, se abre la evidencia de la inevitable correspondencia entre la Prudencia y la Política que puede resultar a su vez, difícil de diferenciar entre ambas, aún cuando ellas constituyan dos niveles diversos de racionalidad práctica. Por un lado, la Política representa la reflexión filosófica sobre la conducta humana en función de conocer la mejor manera en que el hombre habrá de manifestar su acción práctica y visionando la determinación de los fines últimos de su obrar. Por esta razón, la Política se refiere al saber sobre el obrar, contrario a la Prudencia que se refiere específicamente al “saber obrar en todas y cada una de las circunstancias que al hombre particular y concreto, también al no filósofo, la vida le presenta”¹²⁵.

Cfr. Hirshberger, J. (1980): 67.

¹¹⁸ Cfr. *EN* VI, 8 1142 a 20-26.

¹¹⁹ Cfr. Yarza, I.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

Según lo expresado, la Prudencia no es considerada por Aristóteles como una ciencia (tampoco un arte), a diferencia de la ética que en cuanto a conocimiento universal, si es considerada como una ciencia práctica, al igual que la Política. Respecto a ello, refiere Aristóteles: “que la Prudencia no es una ciencia, es evidente. En efecto, tiene por objeto lo individual (...) de lo cual no hay ciencia, sino sensación”¹²⁶.

Se trata con la Prudencia, de una virtud que permite ver cada circunstancia concreta lo que se debe hacer. La Prudencia “dirige la acción y la acción tiene relación con los particulares (...) en consecuencia debe poseer ambos conocimientos, o preferentemente el conocimiento de lo particular”¹²⁷. Pero, aunque la Prudencia (*phrónesis*) es más conocimiento del singular que del universal, ésta no puede prescindir del todo del conocimiento universal. En efecto, la percepción práctica del particular “no es como la sensación de los sensibles propios”¹²⁸, “sino que capta también la moralidad de la acción concreta, incluyendo de algún modo en su percepción el conocimiento de los principios universales; de otro modo su deliberación sobre el modo conveniente de actuar no podría ser correcta”¹²⁹. Porque por ejemplo, no corresponde al sujeto deliberar sobre el fin¹³⁰, decidir ser feliz, ni deliberar sobre lo que es la felicidad. Se podría desear que la felicidad fuera otra cosa, pero no cambiar lo que verdaderamente es. Pero eso significa que el hombre prudente necesitará también de las virtudes éticas¹³¹, de tal forma que sus apetitos, afectos, sentimientos, e impulsos le orienten a percibir correctamente su situación concreta. Al respecto, refiere Yarza, I. que:

La virtud no es un simple proceso mecánico mediante el cual el sujeto adquiere determinados modos de comportamiento; toda virtud ética conlleva sobre todo un proceso inductivo intelectual que permite al sujeto percibir los verdaderos bienes humanos y, en última instancia, orientar su conducta a la felicidad”. Sin la presencia de la virtud, la experiencia básica desde la que procede la inducción que lleva al conocimiento de los principios universales sería errada e impediría captar lo que realmente es la *eudaimonía*¹³².

Es opinión compartida por la mayoría de los estudiosos de Aristóteles, entre los que se incluye el mismo Yarza, I. que la manera más precisa de concebir la Ética aristotélica es desde sus tratados morales. Como argumento a esto último se precisa tener presente y resaltar que al inicio de la *EN*, Aristóteles señala que su investigación es de Política, y además, la Política es la más “arquitectónica” de las ciencias, según está referido en *EN*: “Todos convendrán que ése [el bien supremo] es objeto de la más directiva y en sumo grado [de las ciencias]: y tal es la Política”¹³³. Aunque resulta preciso aclarar la connotación científica que Aristóteles le asigna a la Política. En efecto, la Ética es Política, si se entiende por Política el gobierno efectivo de la ciudad o el saber que de ella se ocupa. Se trata de una ciencia de carácter universal y por consiguiente, contentiva de un trasfondo eminentemente filosófico que privilegia el obrar humano. Así, la Ética en cuanto Política, mira a establecer de modo universal el bien supremo del hombre, determinando así el principio que debe regir la conducta humana, y en consecuencia, la ley de la ciudad. Obviamente que esto último adquiere gran repercusión en el asunto ontológico de la Bioética que se pretende establecer en este estudio, por cuanto se muestra como una base ontológica del actuar del hombre frente al significado de vida en función de un propósito mayor, que es precisamente, la búsqueda de su felicidad. Según lo expresado por Gauthier, citado por Yarza, I. se aclara la intención de Aristóteles en cuanto al sentido ético de la Política, cuando expone:

El objeto de la moral, es el bien supremo del individuo; pero en vez de conformarse en averiguar con rigor este bien para un solo individuo; la moral preferiría evidentemente asignarlo a todos los individuos. Ahora, la ciudad no tiene otro fin que el bien del individuo, o más exactamente, pero esto no comporta alguna diferencia, la suma de los bienes individuales. Así pues, la moral, por el hecho de determinar el bien del individuo, es la Política en el sentido más fuerte de la palabra, la Política arquitectónica que dicta a la ciudad su fin; en otros términos, la verdadera Política es la moral¹³⁴.

¹²⁶ Cfr. Yarza, I. p. 27.

¹²⁷ *EN* VII 1141 b 14-22

¹²⁸ Cfr. *EN* VIII, 1142 a 27.

¹²⁹ Cfr. *EN* II, 1111 b 26-30.

¹³⁰ Cfr. *EN* III, 1112 b 11-12.

¹³¹ Cfr. *EN* III, 1144 b 30-32; 1145 a 1-29.

¹³² Cfr. Yarza, I. (2001):27.

¹³³ Cfr. *EN* I 2, 1094 a 26-28.

¹³⁴ Gauthier-Jolif (1970). Cfr. Yarza, I.

De esta reflexión de Gauthier, se deduce que Aristóteles subordina la ciudad al individuo y la Política a la moral. Con ello, “la racionalidad práctica no se funda sobre la Política, sino que ofrece a ésta su base estructural”¹³⁵. Y con ello, se agrega: “La Política no es presupuesto de la *praxis*, sino que la *praxis* es el presupuesto de la Política”¹³⁶.

Otro aspecto que resulta importante destacar en la caracterización de la Prudencia y la Política aristotélica se relaciona con el significado de la *contingencia*, lo cual nos lleva a su vez, al análisis ontológico del obrar humano, conducido este en Aristóteles, desde el significado del obrar humano. En efecto, como lo refiere Yarza, I. Aristóteles insiste en su *Ética*, que “la contingencia constituye el horizonte ontológico del obrar humano, la condición de la posibilidad de la acción, sea ética o *poiética*”¹³⁷. Y esto supone evidenciar esa primera conexión entre la ética aristotélica y su ontología. Aspecto este precisamente, que guarda conexión con el Capítulo Segundo de la *EN*, como ya fue adelantado.

Como ya ha sido expuesto, en lo que respecta a la Prudencia, ésta hace referencia a lo concreto, a la acción humana contingente en su particular contingencia, de ahí la imposibilidad de constituirse como ciencia. El hombre prudente es su accionar, sabe que hacer aquí y ahora, conoce la acción en su particularidad y en las circunstancias concretas en que ha de realizarse. Pero en lo que respecta a la Política, no puede dejar de mencionarse el lugar que ocupa el hombre como “animal político”. Así, el hombre forma parte de un todo, de una realidad ordenada en la que los seres vivos ocupan su lugar; y dentro de ellos, el hombre se distingue por determinadas características específicas, origen de un modo de vida organizado, propio y exclusivo que constituye la comunidad Política. A este respecto, y de acuerdo a Nussbaum, M. citado por Yarza, I. refiere que: “la cuestión ética, el análisis aristotélico del obrar humano, está en íntima conexión con su estudio del movimiento y de la acción de los animales”¹³⁸. Agrega Nussbaum, M. que “no cabe aislar, sin traicionar el intento y la metodología aristotélica, el estudio de la conducta humana del estudio físico y biológico”¹³⁹. Este último aspecto constituye un rastro ontológico decisivamente importante para la presente investigación, por cuanto no sólo muestra la conexión entre ética aristotélica y la naturaleza humana, entre las que destaca su “obligada” actitud responsable consigo mismo como sujeto político y frente a todas las demás manifestaciones de vida, sino que además, necesariamente muestra un camino ontológico de la Bioética desde la *EN*.

De igual forma, y de acuerdo a Ritter, J. citado también por Yarza, I. “entiende, aunque por razones diversas, la filosofía Política de Aristóteles no puede prescindir de una teoría metafísica de la naturaleza humana”¹⁴⁰. Aspecto este que refuerza la conexión ontológica entre la ética aristotélica con la naturaleza humana desde el significado de la Política. Agrega Yarza, I. cuando cita a Ritter, J. que:

Si Aristóteles dirige su mirada a la hora de su investigación ética a la polis, con sus usos, costumbres y leyes, con sus tradiciones, es por entender que sólo en la polis la naturaleza humana actualiza, trámite la *praxis*, todas sus posibilidades; sólo la polis ha alcanzado su cumplimiento, el hombre puede llegar a ser en acto su ser hombre¹⁴¹.

Destaca Yarza, I. que otros autores señalan la relación ética- metafísica en Aristóteles. Por ejemplo, Garvier, E. indica el recurso en la *EN* “a categorías metafísicas, al menos como inicio de la investigación de alguna cuestión determinada, es decir para formular los problemas, no para eliminarlos”¹⁴². De igual forma, en lo que corresponde a Evans, J. la conexión de la *EN* a categorías metafísicas se formulan “señalando la valencia metafísica del método dialéctico empleado en ella”¹⁴³. En cuanto a Yarza, I. este defiende que “la fundamentación metafísica de la ética de Aristóteles no significa su deducción desde ella, sino la presencia implícita de unos presupuestos ontológicos a los

¹³⁵ Cfr. Yarza, I.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Cfr. Yarza, I.

¹³⁸ Nussbaum, M. Cfr. Yarza, I.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ritter, J. Cfr. Yarza, I.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Garvier, E. Cfr. Yarza, I.

¹⁴³ Evans, J. Cfr. Yarza, I.

que Aristóteles no renuncia a la hora de expresar su pensamiento ético¹⁴⁴. Esta pareciera resultar la piedra angular para la debida comprensión de la ética aristotélica, es decir, desde los fundamentos ontológicos implícitos en ella.

1.4. Acerca de la Incontinencia y el Placer (Libro VII)

En el Libro séptimo, Aristóteles aborda la relación que guardan los bienes externos con la felicidad, y refiere que los bienes constituyen instrumentos, medios que permiten el ejercicio de la felicidad¹⁴⁵. La carencia de esos bienes sería mala, por cuanto comprometen la felicidad, Así cita:

Quizás sea aún necesario, si en verdad cada hábito tiene actividades no impedidas, tanto si la felicidad consiste en las actividades de todos los hábitos o las de algunos de ellos, sea lo más digno de ser elegido, y en esto consiste el placer (...). Por esta razón, todos creen que la vida feliz es placentera y con toda razón tejen el placer con la felicidad, pues ninguna actividad es perfecta si está impedida y la felicidad es algo perfecto. Por eso, el hombre feliz (Ho eudáimon) necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de ellos¹⁴⁶.

Entonces, para que una actividad sea perfecta, debe no estar impedida, debe poder ser ejercida plenamente, sin trabas, y por ello Aristóteles señala la necesidad de los bienes corporales y externos, como una condición de la posibilidad de su ejercicio.

Se suscita también, un rasgo de la distinción entre los bienes útiles, elegibles para algo distinto, y los bienes en sí mismos. Los bienes externos y corporales, el tener, lo asume Aristóteles como un medio, siempre subordinado a lo que es el fin a sí mismo, que es la felicidad, y entendida como contemplación o como ejercicio de otras actividades virtuosas. La felicidad debe verse como diversidad de grados; y para Aristóteles, existe una actividad superior a todas, capaz de hacer al hombre feliz en máximo grado, pero existen muchas otras actividades en sí mismas buenas y capaces de hacer al hombre feliz, en alguna medida. Son elegibles por sí mismas aquellas actividades que, independientemente de su resultado posterior, tienen valor en sí. Por el contrario, los medios son elegidos siempre, independientemente de su valor propio, por su carácter instrumental; su valor intrínseco no es suficiente para hacerlos elegibles por sí. Para Yarza, I.:

Esa subordinación que para Aristóteles existe entre los posibles fines distintos no debería entenderse como la relación fin-medios, sino como fin- fines". Y agrega el mismo autor, "La actividad más final, la actividad más perfecta, es una y única, pero hay otras actividades que son en sí mismas fines, que han de ser deseadas y elegibles por sí mismas, no como medios para lograr la contemplación, aunque el ejercicio de ésta requiera también el ejercicio de las virtudes morales, pero no estrictamente como medios. Los medios, los instrumentos, son otra cosa y lo son siempre de fines, sean éstos el fin último o las demás actividades finales¹⁴⁷.

La Amistad por ejemplo, si constituye una actividad que estructuralmente tiene un valor final. En este caso, se trataría de la "verdadera Amistad", como cualquier otra virtud, que tenga un fin en sí misma.

Respecto del agrado en las restantes cosas de la vida, el que es agradable como es debido es afable, y la disposición intermedia afabilidad; el excesivo, si es desinteresado, obsequioso, si por su utilidad, adulator, y el deficiente y en todo desagradable, quisquilloso y descontentadizo¹⁴⁸.

Desde estas consideraciones iniciaremos el respectivo análisis de la Amistad, según está recogido en la *EN*.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ (ya esto habría sido tratado en la *Ética a Eudemo*, *EE VIII 3*, 1249 b 17-21, Cfr. En Yarza, I.).

¹⁴⁶ Cfr. *EN VII 13*, 1153 b 9-19.

¹⁴⁷ Cfr. Yarza, I. (2001): 189.

¹⁴⁸ Cfr. *EN II, 7*, 1108 20-23.

1.5. Acerca de la Amistad (Libro VIII-IX)

En efecto, la “Amistad” constituye para Aristóteles una de las virtudes más esenciales y la eleva al nivel de importancia a la virtud de la “Justicia”, en la que le hace resaltar tanto su carácter individual como su carácter social. Será tan importante la virtud de la “Amistad” para Aristóteles, que en la *EN* la desarrolla en dos libros completos (VIII y IX). En principio, la virtud de la Amistad correspondería a una forma de relación interpersonal, a la par de la “Veracidad”, el “Buen humor” y “el Pudor” en el que ha de prevalecer el trato adecuado entre las personas. En esta virtud destaca además, lo noble y lo consciente.

Efectivamente, respecto al Valor de la Amistad refiere Aristóteles que “debe desearse el bien del amigo por el amigo mismo”¹⁴⁹. Desde el mismo modo, en el Capítulo 1 del Libro VIII de la *EN*, Aristóteles afirma que la Amistad “es lo más necesario para la vida. Sin amigos nadie querría existir”¹⁵⁰. Si es que la “Amistad es lo más necesario para la vida”, entonces, ella es una virtud necesaria para una “vida feliz”. También, Aristóteles reconoce desde la perspectiva concreta de la necesidad de la Amistad, el carácter social del hombre, además de que presenta la idea de la Amistad como algo que necesita el hombre como relación gratificante para la propia vida. Entonces, la Amistad la expone Aristóteles como una necesidad personal de contar con la afabilidad de algunos para poder compartir los propios bienes, las ideas, y los sentimientos. Pero también queda expuesta la Amistad como una disposición racional del hombre para vivir en sociedad, con lo cual queda develada la naturaleza humana, según la cual, el hombre es un animal social, que de manera natural tiende a la convivencia con otros seres humanos. En definitiva, en la perspectiva aristotélica, la Amistad constituye la realización más plena de la sociabilidad y la forma más conveniente de convivencia, con lo cual la racionalidad Política adquiere singular importancia.

Posteriormente, Aristóteles expresa que existen al menos, tres tipos de Amistad. Así, existe la **Amistad por interés**; la **Amistad por utilidad**, y la **Amistad por virtud**, respectivamente. Las dos primeras, serían dadas por accidente, en todo caso, directamente “egoístas”. La tercera, la Amistad por virtud, sería la auténtica Amistad, y en todo caso, una Amistad indirectamente “egoísta”. Esos dos primeros tipos de Amistad, serían designados como egoístas, por cuanto, indica Aristóteles “esas Amistades lo son por accidente, puesto que no se quiere al amigo por ser quien es, sino que procura en un caso por placer y en otro por utilidad”¹⁵¹. En cuanto a la Amistad por virtud, ésta es indirectamente egoísta, ya que esta Amistad:

Es la de los hombres buenos e iguales en virtud; porque éstos quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de éstos, son los mejores amigos¹⁵².

Con ello, estaríamos sin embargo, ante una consideración de tipo altruista en la que “sacrificarse” por el amigo es lo imperativo y más importante. Basta con que uno de los amigos sufra, para que el otro no esté feliz, estaría refiriendo Aristóteles. Pero colocado en el lado opuesto se da una especie de igualdad en la condición de Amistad que se establece entre dos personas.

Precisamente, respecto a la relación de la Amistad con la Justicia, la empezamos a visualizar en la siguiente cita del Capítulo Quinto del Libro VIII de la *EN*, cuando afirma Aristóteles que:

Al amar al amigo, aman a su propio bien, pues el bueno se convierte en un bien, y a la vez paga con la misma moneda en querer y placer, se dice, en efecto, que la Amistad es igualdad¹⁵³.

Pudiera no obstante, evidenciarse con respecto al carácter “egoísta” de la Amistad, una especie de egoísmo recíproco, que sin embargo, se reivindica sobre la base de que se trata de sentimientos

¹⁴⁹ Cfr. *EN* VIII, 2, 1155b 31-32.

¹⁵⁰ Cfr. *EN* VIII, 2, 1155a 4-5.

¹⁵¹ Cfr. *EN* VIII, 3 1156a 17-19.

¹⁵² Cfr. *EN* VIII, 3 1156b 7-10.

¹⁵³ Cfr. *EN* VIII, 5 1157b 31-35.

igualmente recíprocos, en que si “uno” percibe el bien, al sacrificarse por el “otro”, esa relación también es válida a la inversa.

Volviendo al texto inmediatamente antes citado, será posible extraer de allí consideraciones de tipo social, ya que según se desprende, Aristóteles estaría caracterizando las relaciones con el prójimo como una serie de transacciones en las que la forma de actuar de unos se entiende como una manera de corresponder a la manera de actuar de otros. En este caso, pudiera estar mostrándose una Amistad de tipo condicionada no espontánea, como naturalmente debiera proceder, pero no puede dejarse de lado, precisamente, esa condición de “igualdad” que Aristóteles incorpora en sus reflexiones. Porque sobre la base de la igualdad se diluye cualquier pretensión de “deber” u “obligación” que anime a cualquiera de los protagonistas del acto de la Amistad. Así, cuando la Amistad se da entre dos personas que poseen un valor semejante, la igualdad se establece mediante un afecto recíproco semejante, mientras que, cuando existen diferencias de valor entre ellas, la igualdad podrá establecerse si el que posee menos es capaz de compensar esa desigualdad mediante un afecto mayor o en una proporción semejante a la caracterizada como de poseer más.

En todo caso, se extrae de las consideraciones aristotélicas, que la auténtica Amistad, llamada así por ser desinteresada, es aquella en la que se busca el bien del amigo por el amigo mismo, independiente de sus posesiones bien sean materiales o espirituales, aunque ello signifique un gesto eminentemente altruista, sería precisamente esta característica la razón de ser de la Amistad con la significación que Aristóteles la expone. Vale la pena incorporar también en esta interpretación, la referencia que hace Aristóteles respecto a la relación de identidad entre los vivientes, cuando afirma que “el amigo es otro yo” (*EN*, VIII y IX). Esto nos retrae a la consideración de “Alma y cuerpo” de “materia y forma”, de “acto y potencia”. Pero también, esto tendría cierto límite, según lo determina precisamente, el significado del “punto medio”, en que no se podría ser amigo cuando deja de ser un bien para el otro. Por ejemplo, cuando los bienes que se conceden al amigo constituyen un impedimento, para que el amigo siga siendo un bien para uno mismo. Estas consideraciones que limitan la Amistad cuando esta deja de constituir un bien para uno de los protagonistas se recoge en la siguiente cita:

De aquí también que se pregunte si acaso los amigos no desean a sus amigos los mayores bienes, por ejemplo que sean dioses, puesto que entonces no serán amigos suyos, ni siquiera por tanto un bien para ellos. Si pues, se dice con razón que el amigo quiere el bien de su amigo por causa de éste, éste deberá permanecer tal cual es; su amigo querrá los mayores bienes para él a condición de que siga siendo hombre. Y quizás no todos los bienes porque cada uno quiere el bien sobre todo para sí mismo¹⁵⁴.

En esta cita también queda destacada la supremacía de los dioses ante los mortales, por cuya causa, precisamente, limita la existencia de una relación amistosa. En efecto, mientras los hombres admiran y aman a los dioses a causa de su perfección, los dioses, precisamente por ella, no pueden amar a los hombres, ya que el hecho de que lo más perfecto amase lo imperfecto parece una especie de imperfección y ello resultaría contradictorio con la perfección de la divinidad. Esta consideración la refuerza Aristóteles cuando afirma que: “Cuando la distancia es muy grande, como la de la divinidad, la Amistad ya no es posible”¹⁵⁵.

No obstante, frente a tal aseveración no se diluye el sentido individual, y menos social de la Amistad. Sus principios se mantienen ante lo que puede considerarse beneficio mutuo como vía a alcanzar la felicidad, que en todo caso, significa la esencia de las virtudes éticas. Se trata de una esencia de tal valía que se despoja de los intereses que podrían opacar una relación de Amistad, como sucede con una actitud egoísta. Por el contrario, es posible encontrar en esta relación de Amistad el desinterés como guía de acción sana y honesta frente a sus semejantes, tal como puede ser evidenciado en la misma *EN*. Por ejemplo, Aristóteles afirma que la Amistad “consiste más en querer que en ser querido”¹⁵⁶. Cita esta que pudiera guardar correspondencia respecto aquella según la cual el propio Aristóteles refiere que el fin de la Política es la de conseguir el honor, y aún más, que honrar honra más al que es honrado. En ese mismo orden de ideas, Aristóteles refiere que:

¹⁵⁴ Cfr. *EN* VIII, 7 1159a 5.

¹⁵⁵ Cfr. *EN* VIII, 7 1159a 5.

¹⁵⁶ Cfr. *EN* VIII, 8 1159a 27.

Las madres se complacen en querer, pues algunas de ellas dan a sus propios hijos para que reciban crianza y educación y con tal de saber de ellos los siguen queriendo, sin pretender que su cariño sea correspondido, si no pueden tener las dos cosas, parece que les basta con verlos prosperar, y ellas les quieren aun cuando los hijos, no por conocerlas, no les paguen el mismo tributo que se debe a una madre¹⁵⁷.

Se permitirían al menos dos precisiones relacionadas con las anteriores dos citas referidas. Por un lado, respecto a que “la Amistad consiste más en querer que en ser querido”, podría señalarse que se trata de un concepto de Amistad más por virtud, que por interés y por utilidad. Es una especie de “deber moral” frente a lo que es la sana convivencia del sujeto. Esto nos lleva a considerar una especie de Amistad ideal, pero de igual modo, todas las demás virtudes de relaciones interpersonales caerían en el campo de las relaciones sociales ideales o deseables para el convivir armónico y equilibrado, que es precisamente donde debe estar orientado el actuar del hombre. Refiere Aristóteles a este respecto que:

Los hombres se asocian siempre con vistas a algo que les conviene y para procurarse algo que de los que se quiere para la vida, y la comunidad Política parece haberse constituido en un principio, y perdurar, por causa de la conveniencia¹⁵⁸.

Podría decirse con esto de que la convivencia adquiere el nivel de principio a partir del cual se cimenta la comunidad Política, y así, toda relación humana. Con esta valoración de la Amistad desde el sentido de la conveniencia, resulta oportuno destacar que sería imposible e insostenible poseer múltiples relaciones de Amistad, asunto que en sí mismo constituye un “exceso”, tal cual los preceptos aristotélicos referidos al “punto medio”. El mismo Aristóteles lo aclara cuando afirma que “el número de amigos es limitado, siendo probablemente el mayor número de ellos con quienes uno puede convivir”¹⁵⁹. Y aún más, refuerza Aristóteles: “Los que tienen muchos amigos y a todos tratan familiarmente, dan la impresión de no ser amigos de nadie”¹⁶⁰. Asunto este que es muy común en la época actual, en que aquellos que se hacen llamar “políticos” se muestran amigos de todo al mundo cuando en realidad ni siquiera les conoce, es decir, aparentan ser amigos de todos pero son amigos de nadie. Obviamente que en este caso no estamos en presencia de la Política como Ciencia, según se desprende de la Interpretación.

De todo lo anterior se deduce que la propia condición natural del hombre y su propia conveniencia es lo que determina la necesidad de establecer vínculos de Amistad y los vínculos de la comunidad Política. De igual forma, es esa conveniencia lo que limita el número de amigos y así, la misma limitación de la comunidad Política.

En cuanto al texto relativo al amor de las madres, se evidencia un desprendimiento mucho más desinteresado, que se compensa con alegría o complacencia por cualquier sacrificio o renuncia. Sentencia más que importante respecto al significado de la “Amistad perfecta”, si no es aquella que de procurar el bien del hijo por el hijo mismo.

Según se ha indicado, esta virtud tiene particular importancia para Aristóteles, en consecuencia, su abordaje será retomado (a ulteriores publicaciones) en el análisis de las virtudes éticas con trasfondo del significado del “Punto medio”, como posible fundamento ontológico de la Bioética.

1.6. Acerca del Placer y la Vida Contemplativa como la Felicidad Perfecta (Libro X)

Refiere Yarza, I. que “La consideración abstracta de la felicidad adquiere en la ética aristotélica su configuración concreta en el Libro Décimo”¹⁶¹. Previamente advierte que el Libro Primero de la *EN*, recoge los caracteres que debe tener la felicidad humana. A decir del mismo Yarza, I. en el Libro Décimo el cual está identificado como: “EL Placer y la Vida Contemplativa como la Felicidad Perfecta”, Aristóteles “hace coincidir la vida contemplativa, es decir, la *teoría*, el ejercicio de la *sophía*,

¹⁵⁷ Cfr. *EN* VIII, 8 1159a 27-33.

¹⁵⁸ Cfr. *EN* VIII, 9 1160 9-12.

¹⁵⁹ Cfr. *EN* IX, 10 1171a 1-2.

¹⁶⁰ Cfr. *EN* IX, 10 1171a 15-16.

¹⁶¹ Cfr. Yarza, I.

con la actividad más feliz”¹⁶². También estaría Aristóteles mostrando aquí en el Libro Décimo, una confirmación de lo referido en el Libro Primero, por ejemplo cuando destaca la cita: “Esto parece estar de acuerdo con lo que hemos dicho y con la verdad”¹⁶³.

En todo caso, para Aristóteles, la contemplación es la mejor, más elevada y máximamente feliz de las actividades que el hombre puede realizar¹⁶⁴. Por ello no se queda corto en la caracterizaciones tales como: la actividad contemplativa “es la más excelente”¹⁶⁵; “la más continua”¹⁶⁶; “la más placentera”¹⁶⁷; “la más autosuficiente”¹⁶⁸; “la única amada por sí misma”¹⁶⁹; “la que constituye la felicidad perfecta”¹⁷⁰; “en ella consiste la vida más feliz”¹⁷¹; “es la actividad más productora de *eudaimonía*”¹⁷². Con todas esas caracterizaciones por demás superlativas, se evidencia una marcada correspondencia entre los atributos de la “felicidad” expuestas en el Libro Primero, y las que Aristóteles le otorga a “la vida contemplativa” en el Libro Décimo.

La relación de las actividades de las “virtudes éticas” con las actividades de la “vida contemplativa”, se conecta sobre la base de que ambos son “*eudaimónicas*”, y se desconectan con la aseveración de Aristóteles según la cual la actividad contemplativa es el fin último únicamente perseguido por sí mismo y subordina todas las demás actividades, referidas por supuesto, a las “virtudes éticas”. De acuerdo a Yarza, I. esta subordinación debe entenderse principalmente en su sentido objetivo, lo cual significa que “la *theoría* es el fin más perfecto, último, que el hombre puede perseguir en virtud de su propio modo de ser independientemente de la consideración subjetiva del hombre concreto”¹⁷³. La compatibilidad entre ambos tipos de actividades, las referidas a las virtudes éticas y las referidas a la vida contemplativa se da sobre la base de que ambos representan niveles distintos de “perfección” y felicidad humana.

Precisamente, de acuerdo a lo expresado, en tanto que el fin del hombre es la “*eudaimonía*” y por encontrarse esta principalmente en la vida *theórica*, de esa misma forma la Amistad y cualquier otro tipo de actividad Política, aunque valiosas en sí mismas, se presentan como subordinadas a ese fin último representado por la vida contemplativa. En su Libro, Historia de la Ética, MacIntyre, A. (1970), refiere en este mismo orden de ideas que:

Para Aristóteles, el fin de la vida humana es la contemplación metafísica de la verdad. Las actividades del hombre en su relación con los demás están subordinadas finalmente a esta noción. El hombre puede ser un animal social y político, pero su actividad social y Política no es lo fundamental¹⁷⁴.

Se hace necesario recordar el pasaje aquel del Libro Primero de la *EN*, acerca de la felicidad referida como que:

La felicidad la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos, pero también los deseamos en vista de la felicidad. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra¹⁷⁵.

Pero, en lo que corresponde el placer, Aristóteles expone que aún cuando pareciera este el fin último del hombre, para algunos, no obstante dice, una vida así dedicada a los placeres, es una vida que hace

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Yarza, I. Cfr. *EN*, X, 7 1177 a 18-19.

¹⁶⁴ Yarza, I. cita en este respecto a De Vogel (1961), aclarando que la *Theoría* que Aristóteles propone como actividad máximamente feliz, no debe ser entendida como la actividad científica y el trabajo intelectual del hombre, sino como la contemplación de Dios.

¹⁶⁵ *EN* X 7, 1177 a 19. Cfr. Yarza, I.

¹⁶⁶ *EN* X 7, 1177 a 21. Cfr. Yarza, I.

¹⁶⁷ *EN* X 7, 1177 a 23. Cfr. Yarza, I.

¹⁶⁸ *EN* X 7, 1177 b 1. Cfr. Yarza, I.

¹⁶⁹ *EN* X 7, 1177 b 1-2. Cfr. Yarza, I.

¹⁷⁰ *EN* X 7, 1177 a 17; b 24. Cfr. Yarza, I.

¹⁷¹ *EN* X 7, 1178 a 8. Cfr. Yarza, I.

¹⁷² *EN* X 8, 1178 b 23. Cfr. Yarza, I.

¹⁷³ Cfr. Yarza, I.

¹⁷⁴ Cfr. MacIntyre, A. (1970).

¹⁷⁵ Cfr. *EN* I, 7 1097b 1-7.

esclavos a los hombres, y en consecuencia, puede ser catalogada como una (...) “vida digna de las bestias”. Tal comentario encontrado en la *EN* se reitera para la interpretación en los siguientes términos:

No parecería sin razón entender el bien y la felicidad según las diferentes vidas. La masa y los más groseros los identifican con el placer (...) Los hombres vulgares se muestran completamente serviles al preferir una vida de bestias¹⁷⁶.

En todo caso, el placer sería para Aristóteles, un bien deseable por sí mismo y no como medio para otro bien, porque - como ya se ha dicho - el bien supremo es uno solo. El placer vendría siendo algo así como un bien “añadido”; un complemento producto del recto proceder.

En lo que respecta al “prestigio” (también referido como “*honor*”), Aristóteles señala que a éste le acompaña un motivo de actuar mucho más valioso y noble que el placer corporal y por lo general es preferido por las personas más desarrolladas y más cultas. Así está destacado en el Libro I, Capítulo 5 de la *EN*: “En cambio los hombres refinados y activos ponen el bien en los honores, pues tal viene a ser el fin de la vida Política”¹⁷⁷.

Sin embargo, tampoco en la búsqueda del honor o del prestigio, puede consistir la felicidad. El honor, al igual que el placer, es también un bien deseable por sí mismo, pero no el fin último. El honor es fundamentalmente un bien exterior, y al respecto Aristóteles señala:

Pero parece que es más trivial que lo que buscamos, pues parece que está más en los que conceden los honores que en el honrado¹⁷⁸.

Por otra parte, el honor no es suficiente y solo tiene sentido cuando es asignado por mérito. Por consiguiente, ambos, el placer y el honor adquieren un carácter de “valor añadido” de la felicidad, que en definitiva depende del tipo de acción que es realizada.

Volviendo a la vida contemplativa, esta adquiere supremacía en el mismo escrito del Libro X de la *EN*, cuando Aristóteles en dos textos casi simultáneos así lo destaca. Por un lado advierte que la vida *teorética* es prioritaria sobre la vida conforme a las demás virtudes cuando señala: “Esta vida (contemplativa) será también, por consiguiente, la más feliz. Después de ella, lo será conforme a las demás virtudes”¹⁷⁹. Luego agrega:

Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa puede resultar claro también de esta consideración: creemos que los dioses poseen la máxima bienaventuranza y felicidad. Todos creemos que los dioses viven, y, por tanto, que ejercen alguna actividad. La actividad divina que a todos aventaja en beatitud será contemplativa. Por consiguiente hasta donde se entiende la contemplación se extiende también la felicidad. De modo que la felicidad consistirá en una contemplación¹⁸⁰.

Finalmente, en su definición de felicidad caracterizada a lo largo del Libro Primero de la *EN*, Aristóteles afirma que esta debe implicar placer, ya que las acciones virtuosas en que la felicidad consiste son placenteras y también “buenas y bellas”, y añade la necesidad de bienes externos, como ya indicamos anteriormente, “pues es imposible o no es fácil realizar las obras buenas cuando no se cuenta con recursos”¹⁸¹.

Pero esa necesidad de bienes externos no impide la actividad contemplativa, pues esta también la necesita. No como la actividad misma, sino como la posibilidad de su realización, ya que “nuestra naturaleza no se basa en sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, el alimento y de los demás cuidados”¹⁸². Aún más, que la felicidad tenga la necesidad de los bienes

¹⁷⁶ Cfr. *EN* I, 5 1095 b 15-20.

¹⁷⁷ Cfr. *EN* I, 5 1095 b 12-23.

¹⁷⁸ Cfr. *EN* I, 5 1095 b 24-26.

¹⁷⁹ Cfr. *EN* X, 8 1178a 8-10.

¹⁸⁰ Cfr. *EN* X, 8 1178b 7-33.

¹⁸¹ Cfr. *EN* I, 8, 1099 a 32-33.

¹⁸² Cfr. *EN* X 8, 1178 b 33-35.

exteriores no implica que su contenido sea la “*praxis*” moral¹⁸³; la felicidad para Aristóteles debe ser entendida en su sentido amplio, abierta a todas las actividades virtuosas, donde se incluye la contemplación, pues también ella exige, aunque en menor medida, bienes de fortuna. Para Aristóteles, los bienes exteriores, son en definitiva, medios que le permiten al hombre alcanzar su felicidad. La carencia de medios exteriores, sería en todo caso, un efecto malo, pues comprometería la felicidad. A este respecto ya Aristóteles se había referido en el Libro Séptimo, como ya ha sido indicado.

III. Conclusiones

El estudio realizado a la “*Ética a Nicómaco*” (*EN*) de Aristóteles en esta investigación, permite expresar algunas consideraciones netas respecto a los fundamentos ontológicos de la “Bioética”, a la vez que expone algunos aportes que orientan la redefinición de este *logos* o saber multidisciplinario.

En total, se recogen las posibles relaciones desde donde se propone, debería dirigirse la contextualización moderna de la “Bioética” en el marco de las reflexiones aristotélicas respecto a las Virtudes (*Éticas* y *Dianoéticas*), sus tratados “Psicológicos”, y su *Metafísica*. Cada relación expresada recoge representaciones parciales que reflejan por un lado, el alcance y valoración de la *Ética* frente al fenómeno vida, pero principalmente la conexión de esta relación en torno al significado aristotélico de Sustancia, Alma, Acto y Potencia, como representaciones de su contenido “Psicológico”. Adicionalmente se sugiere un esquema unificador (no expuesto en este escrito) que refleja esa relación entre los componentes *Éticos*, *Psicológicos* con el significado de “Vida Práctica” y “Vida Contemplativa”, como punto de referencia al significado de “Felicidad”, aspecto central de la *Ética* de Aristóteles.

La “*Dianobioética*” expone la correlación, impacto y valoración de las Virtudes *Éticas* y *Dianoéticas* como medio para regular la acción del hombre frente a los desequilibrios que este puede causar por impericias y por el uso inadecuado de la tecnología, y se propone como base conceptual para la redefinición de la Bioética. Esta redefinición se sustenta en todo caso, en una definición básica de Potter, V.R. y queda expresada como:

Conjunto de Virtudes *Éticas* y *Dianoéticas* aristotélicas orientadas a prevenir y/o corregir aquellos desequilibrios biomédicos, ambientales o ecológicos como consecuencia de equivocadas decisiones de la acción del hombre e indiscriminado uso de la tecnología.

Esta propuesta infiere la fuerte e inseparable correspondencia entre las Virtudes *Éticas* y *Dianoéticas*, como vía para garantizar el equilibrio deseado en la expresión de la vida en todas sus manifestaciones. Esta última consideración referida como “Expresión de la vida en todas sus manifestaciones” (El Componente “Bio”), constituye el asunto central desde donde se dirige toda la atención de su interconexión con los distintos referentes “Ontológicos” (Componente “*Onto*”), “Psicológicos” (Componente “*Psico*”), y *Éticos* (Componentes *Éticos* y *Dianoéticos*), igualmente objeto de análisis para escritos en desarrollo y posterior publicación.

En el contexto Individual del Ser vivo resultan válidas las relaciones en lo que concierne a lo fisiológico, bioquímico, nutricional, reproductivo, entre otros. Por ello, no son indiferentes para la reflexión *Ética*, aspectos tales como por ejemplo, la “Dignidad”, la “Libertad”, y la “Autonomía”, así como lo relativo a la “Eutanasia”, “Eugenesia” o la “Clonación”. En el Contexto Social esas relaciones se establecen desde el significado de la “Convivencia”, entendida esta como la tendencia natural del hombre a formar comunidades para el apoyo y la ayuda mutua bajo el espíritu de la solidaridad y la cooperación, tal que cualquier acción media privilegiando del bien colectivo. Con ello las reflexiones *Éticas* no son indiferentes en aspectos tales como “el Uso y avance de la tecnología”, la “Biomedicina”, “Investigaciones genéticas”, “Hambruna”, “Diversidad”, “Desarrollo sustentable”, “Calentamiento global”, entre otros. Igualmente, en el plano de la actividad “Política”, esas reflexiones tocan lo concerniente a aquellas leyes y legislaciones que involucran el “bien colectivo”, por lo que no resultan indiferentes aspectos recientes tales como el de la “Crisis económica global”, el “Calentamiento Global”, así como la propuesta de uso de “Energías alternativas”.

¹⁸³ Cfr. Yarza, I.

Esta conexión entre “Individuo”, “Sociedad” y “Política” configura una secuencia necesaria en la consolidación de los fines hacia los cuales tiende el hombre. Dentro del plano de la Ética (la acción virtuosa), la conducta “individual” debe ajustarse a los requisitos de la vida de la “Sociedad Política”, pero además la “Política” debe ajustarse a los criterios que resultan de la tradición, la cultura, y principalmente el sentido común, donde las *Virtudes Dianoéticas* adquieren particular relevancia.

En primer lugar, se deja entrever la supremacía de las *Virtudes Dianoéticas* (representadas por la “Sabiduría” y por La “Prudencia”) sobre las *Virtudes Éticas* (Reflejadas en la expresión del “Punto Medio”). El significado de “Punto Medio” refleja su relevancia en cuanto a que este es un concepto fundamental de la *EN* y constituye la principal aportación aristotélica en el análisis de la *Virtudes* e indica un “Justo medio” entre dos extremos, que en definitiva significa “Punto de equilibrio”. Se trata de un “Justo medio” entre dos extremos menos deseables o en palabras del mismo Aristóteles: “La virtud es un medio entre dos vicios”. Así, al tratarse de la Virtud “Generosidad”, los extremos son la “avaricia” y la exageración del “derroche”. En el caso de la Virtud del “Valor”, un extremo es la “temeridad” (impetuosidad reflexiva), y el otro extremo es la “cobardía” (tener miedo), y así sucesivamente con las otras *Virtudes Éticas*.

Esa insalvable correspondencia e interdependencia entre las *Virtudes Éticas* y *Dianoéticas*, conduce a la adecuada “Deliberación” y consecuente “Elección” como medio para el cumplimiento de una conveniente “Vida Práctica” fundada en el uso adecuado de la razón. Tanto la “Justicia” como la “Amistad”, se reflejan como “puente conector” entre todas las demás *Virtudes Éticas* aristotélicas y las correspondientes *Virtudes Dianoéticas*.

Desde esta última perspectiva, ambas *Virtudes Éticas* (La “Justicia” y la “Amistad”) adquieren particular importancia en el enlace de relación que se intenta. Respecto a la “Amistad”, ampliamente abordada por Aristóteles en su *EN*, destaca aquello que ella “es algo especialmente valioso, algo único en la vida de los seres humanos” e incluso “lo más necesario para la vida”, con tal repercusión respecto a las otras *Virtudes Éticas* que “nadie querría vivir sin amigos, aún estando en posesión de los otros bienes”. Pero aún más, ya que el hombre es un animal Social, que naturalmente tiende a la convivencia con otros seres humanos, la “Amistad” constituye la realización más plena de la sociabilidad y la forma más satisfactoria de convivencia. Otras importantes connotaciones se derivan del análisis aristotélico acerca de la “Amistad”. Por un lado, aquella relacionada con la “Política”, la cual puede ser vista como el espacio público de la manifestación de la acción humana. Aquél lugar donde se expresan las debidas acciones del hombre, buenas para sí mismo, pero principalmente para sus semejantes. Desde el significado e impacto de la “Amistad” en la “Política” es posible examinar las cuestiones relativas a la libertad del hombre, su albedrío, su valoración moral y las responsabilidades frente a las consecuencias de la propia conducta. Todo ello indica un reflexionar para la acción práctica, es decir, las *Virtudes Éticas* que se aplican en la práctica de la vida, con lo cual se deduce que para el análisis aristotélico “Vida práctica” y “Política” son la misma cosa.

Pero además, entre todas las clasificaciones que expone Aristóteles acerca de la “Amistad” destaca igualmente aquella que la identifica como “Amistad perfecta”, en cuyo campo caemos al componente Psicológico” de “Sustancia” (el amigo es el otro “yo”) y el de “Vida Contemplativa” (máxima realización del “Ser”). Esto indica la gran valoración que le asigna Aristóteles a la Virtud de la “Amistad”, en que no sólo repercute decisivamente en la “Vida Práctica”, sino también en el otro modo de vida que le es propia al hombre como lo es la “Vida Contemplativa”, también conocida como “la perfecta actuación de la naturaleza esencial del hombre.

En lo que concierne a la Virtud de la “Justicia”, se evidencia una clara conexión de esta con la Virtud de la “Amistad” y la “Política” (como “Ciencia”). Por un lado, el término “Justo” de donde se deriva la acción de “Justicia” implica la realización de aquellos actos que sean equitativos, iguales, pero también equilibrados, con lo cual puede asumirse que todas las *Virtudes Éticas* aristotélicas para la “Vida práctica” tienen -por derivación- su núcleo en el significado de la “Justicia”. En efecto, a decir de Aristóteles, la Virtud de la “Justicia” es la “madre de todas las virtudes”. Siendo así, el hombre justo, es un hombre que valora la vida excelente, y dentro de esa excelencia está procurar “Amistad” y si valora la “Amistad”, valora la vida en comunidad, y al valorar la vida en común para sí y para los demás es actuar como un hombre eminentemente Político”. En el ámbito de lo que ha

sido denominado en esta investigación como “Equilibrio biológico” (Componente “Bio”), el significado de la “Justicia” resulta inseparable, al punto de que “equilibrio biológico” y “Justicia” confluyen en un mismo significado. Esto es, el necesario equilibrio de la vida debe ser gobernada por la acción de la “Justicia”. Entendida esta como la vía más expedita hacia la excelencia, y lo opuesto, la injusticia, sería el malogro de aquella. De esa manera, “el Alma justa, por ende, el hombre justo, vivirá bien, el injusto en cambio, mal”. En el ámbito de la Sociabilidad y del Estado, la “Justicia consistirá en hacer lo que es propio de uno, la Justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno, de modo adecuado”. Una adecuación que se da con el significado inmediato en lo que consiste la virtud de la “Prudencia”.

En lo que respecta a la “Prudencia”, se trata de la virtud de la “Deliberación” y la “Elección”, y se une para mantener el equilibrio del Componente “Bio”, siempre y cuando hayan sido considerado y mantenido el significado de “Justo medio” en todas las actuaciones previas. La unión de la Prudencia para la conservación del “Bio” se da desde el significado de la “Justicia” y de la “Amistad” por la relevancia de estas virtudes antes expuesta. Para Aristóteles la relación entre “Prudencia” y “Sabiduría” son inseparables e interdependientes en la que la “Prudencia” no es más que la “Sabiduría práctica” que actúa en determinadas circunstancias. En esta relación se incorpora el significado de la “Deliberación” y la “Razón” para satisfacer las expectativas de una buena “Vida práctica”. La “Razón” por cuanto esta consiste básicamente en calcular bien los medios, una vez determinado el fin, sustentado en aquella máxima según la cual “no se delibera sobre fines, sino sobre medios, y desde esta perspectiva es posible entender en qué sentido se puede actuar bien o mal. Esta capacidad de diferenciación entre actuar bien o mal le confiere a la virtud de la “Prudencia” una caracterización de mayor importancia desde la base que a través de ella es posible advertir cualquier tipo de riesgo tanto para ejecutar experiencias o hacer experimentaciones. Esa capacidad de prevenir los peligros posibles evita e impediría el esperar el acontecimiento para luego proceder a combatir sus efectos.

Por otra parte y como substrato para futuros análisis, La “*Psicodianoética*”, conserva la relación entre los Componentes *Éticos* y *Dianoéticos* frente al fenómeno vida (Componente “Bio”) en todas sus manifestaciones, pero incorpora los el Componente “Psico” para reforzar los fundamentos requeridos en la redefinición de la Bioética. El Sub-Componente que representa el Componente “Psico” se expresa desde el significado de “Sustancia” y como elementos básicos se incluyen las definiciones de “Acto” y “Potencia”, respectivamente. Si bien es cierto que el significado de “Alma” (más concretamente “Alma racional”) es un aspecto central y decisivo en dentro de la Psicología aristotélica, este medular concepto queda incorporado como puente de enlace entre el Componente Ontológico y el Componente “Psicológico”, para extraer desde allí aquellos fundamentos que se persiguen en esta investigación. En consecuencia, el significado de “Alma racional” se constituye en el referente central desde donde serán sacados esos enlaces para conectar el significado de “Vida práctica” con el significado de “Vida contemplativa”. Tentativamente, la “*Psicodianoética*” queda definida como:

Conjunto de Virtudes *Éticas* y *Dianoéticas* con sustento en el significado de “acto”, “potencia” y “sustancia” de Aristóteles, orientadas a prevenir y/o corregir aquellos desequilibrios biomédicos, ambientales o ecológicos como consecuencia de equivocadas decisiones de la acción del hombre producto del indiscriminado uso de la tecnología.

Incorporado el componente “*Psico*” dentro de la “*Dianoética*” para dar lugar a la “*Psicodianoética*” se precisa la valoración del significado de “Sustancia”, “Acto” y “Potencia” como soportes constitutivos para la debida comprensión del “Ser en general”. La misma aportación en el campo del estudio del Ser vivo desarrollado por Aristóteles en sus Tratados “*Biológicos*” aporta pistas para la interpretación del referente metafísico de la vida en general. En efecto, para Aristóteles, las “Sustancias” propiamente dichas las constituyen los Seres vivos, por lo que, la comprensión del Ser en general encuentra sus fundamentos en la comprensión del Ser vivo.

La anterior consideración expone una relación estructural de teorías, cuya interconexión facilita la comprensión no solamente de la “*Biología aristotélica*”, sino la actual “*Biología evolucionista*”, según la cual, se trata de un conjunto de teorías con distintas aplicaciones. Desde el modelo teórico aristotélico de las cuatro causas (motor, materia, forma y fin) se accede a la explicación causal de los procesos que se suceden en los Seres vivos, lo cual da lugar a una especie de “teoría general del

Ser vivo”, precisamente desarrollada por Aristóteles en sus “Tratados psicológicos” y más concretamente en *De anima*. De igual forma, desde los fundamentos allí esbozados, resulta viable su conexión con la “Biología”, la “Metafísica” y la “Ética”, en forma tal que sólo la admite la comprensión general del “Ser” desde la perspectiva de “Sistema”.

Ese modelo de las cuatro causas aplicadas a la comprensión del “Ser vivo” se inicia reuniendo la noción de “Cuerpo” en materia y motor, y la noción de “Alma” como fin y forma. De igual manera, se asocia “Cuerpo” con “Potencia” y “Alma” con “Acto”, por lo que el “Ser vivo” está formado por “Alma” y “Cuerpo”, manteniendo entre sí las mismas relaciones que las establecidas entre “Potencia” y “Acto”. De esta relación se establece que el “Alma” del “Ser vivo” es su “Sustancia”, en consecuencia es el propio “Ser vivo”, desde donde emerge toda su esencia, toda su razón, su existencia, su proceder, su actuación, lo que le permite en definitiva, su cualidad de “Ser vivo” esencialmente. Se trata de una relación de identidad que remite al significado mismo de las *Virtudes Éticas*, particularmente al significado de “Amistad” donde expone Aristóteles, los amigos conforman una especie de unanimidad, son como dos Almas haciéndose una sola con el propósito último de alcanzar el “bien común”.

El significado de “Sustancia” así expresado adquiere particular relevancia desde el punto de vista ontológico ya que desde allí emerge la esencia del “Ser vivo”. Cualquier camino que recorra la acción de ese “Ser”, encuentra su explicación en el significado de “Sustancia”. Es la referencia a la “Sustancia primera” convertida en esencia porque existe y puede subsistir independientemente de cualquier cualidad. Es la referencia a “algo” que se determina a sí mismo y en consecuencia se soporta a sí mismo. Ese es su fundamento ontológico, igualmente válido en el plano de la perspectiva Bioética discutida en esta Investigación.

Por todo lo anterior, la no consideración de este contenido “Psicológico” en su justa dimensión, dejaría la Bioética limitada a consideraciones eminentemente Éticas (“*Dianobioética*”), con lo cual no solamente no hay garantía de asegurar el “recto proceder” en la actuación del hombre, sino que no habrían suficientes razones para “corregir” cualquier desajuste que pudiera derivarse. Entonces la “*Psicodianoética*” se propone como en logros de mayor valía y relevancia respecto a la “*Dianoética*”.

Pero así como la “*Psicodianoética*” se ubica por encima de la “*Dianoética*” en su sentido de propiciar el “recto proceder” y el ejercicio de una vida gobernada por la razón, no obstante resulta aún insuficiente para determinar el real valor desde donde se origina toda la acción del hombre, y que le hace posible transitar desde la “Vida práctica” hacia la “Vida contemplativa”, si no se incorpora otro Componente de mayor sustento. Ese Componente está representado por el significado del “Ser en sí”, cuya raíz se asienta en el significado aristotélico de “Alma”, el cual se constituye a su vez en el puente de unión entre la “*Psicodianoética*” y la “*Ontopsicodianoética*”, nuevo logros de carácter integral que se propone en esta Investigación. Así, surge la “*Ontopsicodianoética*” (También designado como “Gran Bioética” o “*Bioeticon*” en su manera superlativa), cuyo propósito es el de establecer la firme y amplia relación entre los Componentes Ontológicos, Psicológicos, *Dianoéticos* y *Éticos* frente al fenómeno vida en todas y cada una de sus manifestaciones, y se sugiere su definición, producto de esta Investigación como:

Conjunto de Virtudes Éticas y Dianoéticas desde la perspectiva ontológica del Ser trascendental en armonización con el significado de “Alma racional”, “acto”, “potencia” y “sustancia” de Aristóteles, orientadas a prevenir y/o corregir aquellos desequilibrios biomédicos, ambientales o ecológicos como consecuencia de equivocadas decisiones de la acción del hombre e indiscriminado uso de la tecnología.

Siendo así, las nociones de “Acto” y “Potencia” discutidas en este trabajo aportarían bases para el establecimiento de una ontología adecuada en la comprensión del “Ser vivo” desde la perspectiva del significado de “Sustancia” y “Alma”. En tanto que el “Alma” del “Ser vivo” es su esencia (lo que verdaderamente es), es así su “Sustancia” y en consecuencia el propio “Ser vivo”. Desde el punto de vista físico, la expresión del “Alma” es lo que le confiere forma a la vida por cuanto es la manifestación de su esencia. Para Aristóteles, “Alma” es la “causa y principio del cuerpo viviente;

causa en cuanto a principio del movimiento mismo, en cuanto fin y entidad de los cuerpos animados". Pero esa "virtud perfecta", es decir, virtud racional, no incluye cualquier "cuerpo animado" (manifestación de vida), sino que refiere la actividad particular del hombre como único ser poseedor de la razón. De igual modo, en lo relativo al ejercicio de la razón, que le es exclusivo al hombre (por poseer "Alma racional"), la esencia del "Alma racional" (Sabiduría) está en conjunción con la "Prudencia". Respecto a la sabiduría, se reitera lo expuesto por Aristóteles: "El sabio, por consiguiente, no solo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios". Desde el dominio de esa verdad (en el plano de la "Vida práctica"), el "Ser" que posee "Alma racional" da un paso adelante, pero no suficiente ni definitivo hacia su fin último entendido por Aristóteles como el alcanzar la "Felicidad". La ruta que se sigue es hacia el desarrollo de una "Vida contemplativa" como alternativa trascendente para alcanzar esa "Felicidad", o en todo caso, la "Felicidad suprema". Desde allí es donde se visualiza entonces el significado último y más decisivo como lo es el "Ser trascendental".

Finalmente, se asume que todo lo anteriormente expresado en este "Cuerpo de Conclusiones" constituiría una aportación básica en torno al significado amplio y totalizan te para la redefinición de la Bioética. También representan bases ontológicas (e igualmente epistemológicas) que favorecen el diálogo sincero y fecundo entre el hacer científico, cultural y práctico frente a los valores y la valoración del "Ser" en su más humana expresión. La ruta siguiente, que es el ejercicio de una "Vida contemplativa" queda expresada como un estado de máxima realización solo posible desde el cumplimiento efectivo de toda la ruta antes descrita que se sigue para la "Vida práctica".

En lo que respecta al significado del "Bien" aristotélico en el plano de la Felicidad, este queda explícito en pasajes concretos de la *EN* tal cual fue demostrado, y se encuentra asociado con el significado de "fin de nuestros actos" y con el de virtud. Pero además, en la vida de los hombres la razón definitiva de su existencia es la actividad virtuosa y sólo esta tiene valor absoluto y objetivo, y por ello en sí misma es buena y placentera. De allí queda establecida la conexión entre el "Bien" y lo "Bueno" desde el significado de "Vida virtuosa". Pero, aunque el hombre actúa siempre buscando un determinado bien, preciso resulta aclarar que son muchos los "bienes" que el hombre aspira a lo largo de su existencia, por lo que se admite una especie de jerarquías en esos "bienes", lo que da lugar a su vez, a las clasificaciones de "Felicidad fenomenológica" determinada según la efectiva conducta humana ("Vida práctica") y "Felicidad ulterior" asociada a la "Vida contemplativa". Esos "bienes" que se ordenan para alcanzar otros, quedan referidos como "bienes medios", con lo cual se admite algún tipo de "Felicidad parcial". Además de esos "bienes medios", Aristóteles señala la existencia de un bien mucho más elevado al que llama "Bien final" o "Bien supremo" y que no puede ser convertido en medio para alcanzar otro bien, por lo que se está en presencia de dos posibilidades distintas y complementarias de entender la Felicidad. Precisamente, ese "Bien supremo" es el bien que se asocia a la "Vida contemplativa" que es el que recoge el significado último de felicidad y que se asocia al significado de "Ser Trascendente" o aquel que va más allá de lo físico, el que se eleva por encima de los demás, que aunque utópico quizás, constituye el fin último de su "Ser" y que es la misma manifestación del "Alma". Pero, en tanto que desemboca en la máxima y más sublime expresión del "Alma", es también la manifestación de la "Belleza", entendida esta como la caricia de la verdadera esencia del hombre que siempre estará por encima de todos los posibles "bienes terrenales", aunque ellos identifiquen cierta prosperidad, satisfacción o esplendor.

Finalmente, en el Libro X de la *EN*, se recoge que: Si la felicidad es pues, la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre. Ya sea ésta la inteligencia, ya alguna otra facultad a la que por naturaleza se adjudica el mando y la guía y el cobrar noticias de las cosas bellas y divinas; y ya sea eso mismo algo divino o lo que hay de más divino en nosotros, en todo caso la actividad de esta parte, ajustada a la virtud que le es propia, será la felicidad perfecta. Y ya hemos dicho antes que esa actividad es contemplativa.

Entonces, La actividad contemplativa es la más alta de todas, puesto que la inteligencia es lo más alto de cuanto hay en el hombre. También es la más continua, porque contemplar puede el hombre hacerlo con mayor continuidad que cualquier otra cosa.

Si se aceptara que el placer debe estar relacionado con la “Felicidad”, el más alto de los actos conforme a la virtud es el ejercicio de la sabiduría. Las solas ansias de saber y de filosofar, encierran maravillosos, bellos e indescriptibles goces.

En definitiva, la “Felicidad” consiste en la actividad de la inteligencia según la virtud que le es propia. Aunque Aristóteles presupone que para que un individuo pueda dedicarse a la “Vida contemplativa” debe disponer de bienes exteriores que le permitan satisfacer sus propias necesidades, porque por ejemplo, un hombre que viva sin recursos para satisfacer sus necesidades básicas jamás podrá considerarse feliz.

Agradecimientos

El presente artículo es resultado de un proyecto de investigación financiado por el CDCHTA de la Universidad de Los Andes. El presente trabajo fue financiado con el auspicio del CDCHTA (Consejo de Desarrollo Científico, Tecnológico y de las Artes), bajo el Proyecto con Código: M - 811 - 04 - 06, de la Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, República Bolivariana de Venezuela

REFERENCIAS

- Aubenque, P. (1976). *La Prudencia en Aristóteles*. Navarra, España: Taurus.
- Bertelloni, F. (2001). *El uso de la causalidad en la reflexión política de fines de siglo XIII y principios de XIV*. Disponible en: www.udesa.edu.ar/files/img/Profesores/CV/BERTELLONI.htm [consulta Mayo 17, 2012]
- Beauchamp, T y Childress, J. (1986). *Principles of Biomedical Ethics*. New York, United States: Oxford University Press.
- (1999). *Principles of Biomedical Ethics*. Barcelona, España: Masson.
- Blázquez, N. (2000). *Bioética Fundamental*. Madrid, España: B.A.C.
- Bravo, F. (1992). El dominio de la ética en Aristóteles. Apuntes filosóficos. *Revista de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (UCV)*, 01, pp. 177-197.
- Cechi, M., Guerrero, C. y Mpodozis, J. (2001). El delito? De Aristóteles. *Rev. chil. hist. nat.*, 74(3), pp. 507-514.
- Díaz, J. (1998). *Bases de la Bioética a la luz de la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (Tesis de Maestría no publicada). Universidad de Los Andes. Mérida, República Bolivariana de Venezuela.
- Evans, J. (2001). *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garza, R. (2000). *Bioética. La toma de decisiones en situaciones difíciles*. México: Ed. Trillas.
- Garver, E. (2001). Aristotle's Metaphysics of Morals. *Journal of the History of Philosophy*, XXVI(1), pp. 7-28.
- González, M. (2001). *Claves fundamentales de bioética*. Cuadernos de Bioética. EUNSA, Pamplona, España.
- Hirshberger, J. (1980). *Breve Historia de la Filosofía*. Barcelona: Editorial Herde.
- López, A. (2003). *Tras la Virtud Crítica*. Barcelona: Editorial Herder.
- (2003). *Obligación y Consecualismo en los Moralistas Británicos*. Barcelona: Editorial Herder.
- Lukac de Stier, M. (1962). El hombre trasciende la naturaleza. El hombre no está hecho, sino haciéndose. *Oeuvres*, I, ed. p.523.
- (1998). Aspectos históricos de los principios que soportan la bioética. *Principios de Bioética* (pp. 27-47). Argentina: Fundación A. J. Roemmers.
- (2003). Aristóteles, Analíticos Posteriores I,2,71 b20 ss. Tomás de Aquino. *Scriptum super libros Sententiarum*, LII,D.39,q.3,a.1;S.Th.I-II,q.94,a.2.
- (2003). *El humanismo personalista en bioética*. Trabajo presentado en Congreso Tomista Internazionale. L'umanesimo Cristiano en el III Millennium Prospectiva di Tommaso D'Aquino. Universidad Católica Argentina.
- MacIntyre, A. (2001). Historia de la Ética. En I. Yarza, *La racionalidad de la ética de Aristóteles*. Argentina: Paidós.
- Mariás, J. (1970). *Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Martínez, C. (1999). *La concepción aristotélica de la Amistad*. Madrid, España: Gredos.
- Montoya, J. y Conill, J. (1988). *Aristóteles, Sabiduría y Felicidad*. Madrid, España: CINCEL.
- Nausbaum, M. (1978). Aristote's Motu Animalium. En I. Yarza, *La racionalidad de la ética de Aristóteles*. Navarra, España: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA).
- Pallí, B. (1985). *Ética Nicomaquea y Ética Eudemia*. Madrid, España: Gredos.
- Pfeiffer, M. (2003). La Investigación Genética y el Derecho a la Vida. *Persona y Bioética*, 7 (19), pp. 27-38.
- Potter, V.R. (1994). Prefacio. En A. Llano, *El Horizonte Bioético de las Ciencias* (p. 27). Bogotá: Editorial Presencia.
- Reale, G. (1992). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- Reeve, C.(1992). *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachea Ethics*. En J. Ritter, *Metafísica e Política*. Pamplona: EUNSA.
- Sgreccia, E. (1997). *Manual de Bioética*. México: Diana.
- Santos, M. (1999). *En defensa de la razón: estudios de ética*. Pamplona: Euns.
- Villee, A. (1992). *Biología*. México: Edit. Interamericana McGraw-Hill.
- Yarza, I. (2001). *La racionalidad de la ética de Aristóteles*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.

SOBRE LOS AUTORES

Juan Arturo Díaz Sosa: Profesor adscrito al Departamento Médico Quirúrgico. Facultad de Medicina. Escuela de Enfermería, Universidad de Los Andes, (ULA). Licenciado en Biología, (ULA); Magíster Scientiae en Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, (ULA); Magíster Scientiarum en Tecnología y Diseño Educativo, Universidad Nacional Experimental “Simón Rodríguez” (UNESR) – Universidad Autónoma de Monterrey, México, Estudios Superiores en Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, (ULA). República Bolivariana de Venezuela.

Irene Caligiore Corrales: Profesora adscrita al Departamento Administrativo Social. Facultad de Medicina. Escuela de Enfermería, Universidad de Los Andes, (ULA). Licenciada en Enfermería, (ULA); Magíster Scientiae en Gerencia Educativa, Universidad Bicentenario de Aragua; Doctora en Educación, Facultad de Humanidades y Educación, (ULA). República Bolivariana de Venezuela.