

## El método en *Ética a Nicómaco* I

Germán Meléndez  
Universidad Nacional de Colombia

¿Cuál es el lugar que a la *Ética a Nicómaco* (EN) podría corresponderle dentro de la problemática general del método en Aristóteles? Afirmaré, en respuesta, lo que es amplio consenso entre los estudiosos. La *Ética a Nicómaco* (EN) es un texto de gran significación para el estudio de dicha problemática. Se encuentran en esta obra no sólo algunas de las más directas y más iluminadoras observaciones de Aristóteles acerca de su proceder expositivo y argumentativo, sino también algunos de los más esclarecedores ejemplos de su real y efectiva *praxis* investigativa<sup>1</sup>.

Pero, ¿puede acaso hablarse de una tal problemática *general* del método en Aristóteles? Pese a lo que pareciera sugerir el conocido rechazo aristotélico de la idea de una ciencia única, pese a lo que pareciera sugerir la consabida insistencia aristotélica en la existencia de una pluralidad irreductible de ciencias particulares, puede ciertamente hablarse de métodos *comunes* a ellas. La particularidad de las ciencias (fundada específicamente sobre la particularidad de sus respectivos primeros principios) coexiste en Aristóteles con el alcance *general* de sus métodos. Ello justifica una auténtica reflexión metodológica general entendiendo por ésta, entonces, algo distinto a un simple agregado de estudios independientes sobre métodos diversos en las diferentes disciplinas. Así pues, lo que aquí se quiere

---

<sup>1</sup> Son especialmente célebres en este doble respecto, además de los que más adelante examinaremos, los capítulos 1 al 3 del libro VII de la EN: me refiero a los capítulos que Aristóteles dedica al problema de la *akrasia* (incontinencia o debilidad de la voluntad).

decir con la afirmación de que el escrutinio del método en ética tiene una especial significación para una reflexión general sobre el método en Aristóteles es que tal escrutinio ha de resultar particularmente esclarecedor con respecto a los lineamientos metódicos y metodológicos *comunes* a las diferentes vertientes disciplinarias del pensamiento aristotélico. El estudio de tales lineamientos en el campo de la ética puede contribuir a una mejor comprensión de la aplicación en otros campos de una misma clase de procedimientos.

Por otra parte, en lo que respecta a la significación del pensamiento de Aristóteles para la historia ulterior y para el estado presente de la cuestión del método en la ética, cabe decir que el método que Aristóteles sigue en sus escritos éticos constituye un punto de referencia ejemplar para una larga tradición que se extiende hasta el presente. Considérese, como testimonio de lo último, lo que un autor reciente comenta acerca del papel central que en ética suele adjudicarse a aquellas opiniones que Aristóteles denominaba *endoxa*<sup>2</sup> y que, en traducción castellana, podríamos caracterizar como "opiniones reputadas".

Muchos filósofos morales tradicionales y contemporáneos han considerado importante, cuando no esencial, el uso de *endoxa* en la argumentación ética. Aristóteles (en la *Ética a Nicómaco*) y Kant (en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*) se apoyan fuertemente en esta noción, pese a que sus respectivas concepciones de la ética difieren claramente. Teóricos contemporáneos tales como Rawls (*Teoría de la justicia*) y Hare (*Freedom and Reason* y *Moral Thinking*) han hecho uso de la noción de *endoxa* en sus teorías éticas, pese a que sus posiciones referentes a la teoría ética son también harto diferentes.<sup>3</sup>

Este alineamiento metodológico de Aristóteles con algunos de los más reconocidos filósofos morales modernos y contemporáneos no

---

<sup>2</sup> El papel central que tales opiniones juegan en la ética aristotélica ha llevado a Jonathan Barnes a caracterizar el método del Filósofo en ética como el "Método de *Endoxa*", cfr. BARNES (1980) 505.

<sup>3</sup> KLEIN (1992) 141.

constituye, sin embargo, un vínculo recóndito, visible acaso tan sólo a uno u otro autor reciente. Los más influyentes intérpretes de Aristóteles del presente, entre los cuales podemos citar aquí a Jonathan Barnes y a Terence Irwin, destacan igualmente este nexo metodológico entre Aristóteles y los grandes filósofos morales del mundo moderno y contemporáneo<sup>4</sup>. Más aún, algunos de dichos filósofos han hecho consciente y explícita su filiación metodológica con Aristóteles<sup>5</sup>. En resumen, el estudio del método aristotélico en ética es de especial relevancia tanto para el estudio general del método en la obra de Aristóteles como, más allá de ella, para la comprensión y evaluación de una importante tradición metodológica en la historia de la ética que se extiende hasta el presente.

Como su título lo indica, el presente ensayo se propone examinar la problemática del método en el libro primero de la *Ética a Nicómaco*. No será, sin embargo, posible realizar en él dicho examen en toda la amplitud deseable. Antes de entrar en materia permítaseme hacer, por tanto, una distinción que ya al comienzo dejaba insinuada y que permitirá una hacer una mayor delimitación de los asuntos a tratar<sup>6</sup>. En lo que respecta a la temática del método, los textos que en la obra de Aristóteles resultan relevantes para su estudio pueden dividirse en dos tipos. Se encuentran, por un lado, aquellos textos en los que Aristóteles reflexiona o “teoriza” en forma más o menos explícita acerca del método. Se encuentran, por otro lado, aquellos textos que ejemplifican de manera más o menos iluminadora el método (o métodos) que Aristóteles aplicaba como hombre de ciencia en ejercicio. Si en los primeros pasajes encontramos ingredientes de una doctrina del método, de una metodología, en los últimos encontramos la real configuración procedimental de su práctica como investigador. A los primeros

---

<sup>4</sup> BARNES (1980) se refiere a la deuda expresa de Sidgwick y Rawls, además de referirse a la tentativa (descarriada en opinión de Barnes) de convertir a Aristóteles en el precursor de la filosofía británica del sentido común (p. 496). IRWIN (1981) recuerda también, por su lado, la proximidad con Sidgwick y Rawls pero reconoce además semejanzas con Wittgenstein (pp. 198-99, 202).

<sup>5</sup> SIDGWICK citado por BARNES en BARNES (1980) 495 n. 9 y JOHN RAWLS también citado por BARNES *ibid.* Nota 10.

<sup>6</sup> Para lo que sigue, véase G. MELÉNDEZ (2001) 73s.

puede caracterizárselos como textos de relevancia *metodológica*. A los segundos puede caracterizárselos como textos de relevancia *metódica*.

Comenzaré por identificar tres pasajes de relevancia metodológica en su orden de aparición en el libro I de *EN* para luego someter a un análisis conexo a los dos primeros de ellos. La tarea complementaria de examinar los (respectivos) pasajes de relevancia metódica (en los que Aristóteles pondría en práctica lo anunciado en aquellos) queda pospuesta por razones de espacio.

### Los pasajes de relevancia metodológica en *EN* I

Los primeros dos capítulos del libro I de *EN* (*EN* I.1-2) determinan cuál es el objeto de estudio de la disciplina dentro de la cual se inscribe la obra que con ellos se inicia. El objeto de estudio es el bien supremo del hombre (1094a22, 1095a16-17) o, lo que viene siendo lo mismo a la luz de las consideraciones que Aristóteles adelanta en estos capítulos, el fin último de las acciones y de todo conocimiento. "A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una cierta disciplina política", se nos informa al concluir el segundo capítulo (1094b10-11)<sup>7</sup>. El bien supremo constituye no sólo el *tema* de estudio sino el *propósito* o *fin* del mismo. El fin último de la investigación al que Aristóteles da inicio no es el simple conocimiento del bien del hombre sino la realización práctica del mismo en la acción (1095a6): "el presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ello)" (1103b26-29).

¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar? Si es así, debemos intentar determinar,

---

<sup>7</sup> Salvo en los casos en que expresamente se advierta lo contrario se citará la *Ética Nicomáquea* según la traducción de Palli Bonet en Editorial Gredos, Madrid, 1988.

esquemáticamente al menos, qué es este bien (*ti pot'esti*) y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. (1094a22-26)<sup>8</sup>

Ya mencionamos que la ciencia que tiene a este bien como objeto de estudio es la política. Aristóteles argumenta brevemente en favor de esta afirmación en la segunda mitad del segundo capítulo. Por lo que respecta a la determinación esquemática de *qué es* el bien supremo, ella constituirá la tarea principal del libro I. La respuesta a esta pregunta por la quiddidad del bien supremo aparece en el célebre capítulo séptimo (*EN*, I.7) tras el igualmente célebre argumento del *ergon*, de la función, del hombre. Hacia esta respuesta se encamina Aristóteles gradualmente a partir del capítulo cuarto (I.4). Sin embargo, antes de emprender este camino, Aristóteles intercala en el capítulo tercero (I.3) algunas apreciaciones acerca del modo en que ha de ser recibido o aceptado, por parte de sus destinatarios, el tipo de aserciones y argumentos<sup>9</sup> que compondrán la obra (1094b11-28). Este es el primero de los pasajes de relevancia metodológica en *EN* I. Al respecto, Aristóteles desea, en primer lugar, destacar el grado de exactitud que es legítimo esperar en las afirmaciones y argumentos que integran la política. En el mismo capítulo I.3, sin abandonar el tema de la adecuada recepción de sus lecciones de ética, Aristóteles agrega algunas observaciones acerca de lo que ellas presuponen en su auditorio, esto es, acerca de los pre requisitos que deben reunir quienes se disponen a seguirlos con el propósito práctico arriba mencionado de realizar el bien y no simplemente estudiarlo teóricamente (1094b28-1095a11). Como Aristóteles mismo lo destaca, las consideraciones que conforman I.3 hacen aún parte de la introducción<sup>10</sup>. Existe unanimidad en identificarlas como

<sup>8</sup> He modificado aquí la traducción de Pallí Bonet. En lugar de "cuál es este bien" he colocado "qué es este bien" (*ti pot'esti*). Véase la traducción de T. Irwin: "we should try to grasp, in outline at any rate, what the good is" (ARISTOTLE: *Nichomachean Ethics*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co. 1985, 2).

<sup>9</sup> Cfr. 1094b23: *Ekasta t'en legomen'en*. Irwin opta aquí por pensar en afirmaciones (y traduce *claims*) mientras que Pallí Bonet opta por pensar en argumentos (coincidiendo con Gauthier-Jolif: *raisonnements*). En mi opinión, Aristóteles se refiere en I.3 a unas y a otros indistintamente.

<sup>10</sup> Refiriéndose al contenido del capítulo tercero y al de los anteriores, Aristóteles culmina: "Y baste esto como introducción [*pefroimiasin*] sobre el discípulo, el modo de recibir las enseñanzas y el objeto de nuestra investigación" (1095a11-13).

consideraciones de tipo metodológico<sup>11</sup> y ello con justa razón como tendremos ocasión de corroborar.

Concluidas las anteriores consideraciones, Aristóteles repite la pregunta que había quedado abierta y que hace un momento declarábamos como tema principal del libro I: ¿qué es ese bien supremo que, entre todos los bienes, constituye el fin último de las acciones? Aristóteles sostiene que hay un acuerdo amplio en cuanto al *nombre* que se le otorga: se lo llama *eudaimonia* (*felicidad*). También hay acuerdo, dice Aristóteles, en cuanto a una caracterización mínima de dicho bien. Se lo concibe como “vivir bien y obrar bien” (1095a19). Pero más allá de este mínimo consenso, existe desacuerdo en torno a lo que la felicidad sea. Como testimonio de ello Aristóteles enuncia concisamente a continuación las diversas opiniones acerca de lo que constituye la felicidad: para unos ella radica en el placer, para otros en la riqueza, para algunos en los honores, para algunos otros en la salud, etc..

Esta enumeración no tiene, sin embargo, el simple propósito de corroborar el aserto de que existen diferentes opiniones acerca de la felicidad. Aristóteles parece disponerse a iniciar su investigación justamente mediante un examen de esta pluralidad de opiniones. En rigor, Aristóteles dice disponerse a examinar tan sólo una parte del conjunto de tales opiniones, a juzgar por la clara afirmación con la que concluye su listado de opiniones: “Pero quizás es inútil examinar a fondo todas las opiniones y basta con examinar las predominantes o que parecen tener alguna razón” (1095a28-30). Así procederá Aristóteles, en efecto, a partir de I.5. Por lo pronto, Aristóteles interrumpe este envío inicial de su búsqueda del bien supremo para dar cabida a nuevas aclaraciones metodológicas en la segunda mitad de I.4 (1095a30-1095b13). Si no se trata de una interpolación arbitraria, hemos de pensar que estas aclaraciones deben estar directamente motivadas por la recién enunciada propuesta, según la cual la investigación habrá de iniciarse con un examen de las

---

<sup>11</sup> El comentario correspondiente a este capítulo lleva en Gauthier-Jolif el título: “La méthode”. En su traducción de EN, T. Irwin titula al tercer capítulo del libro I: “The Method of Political Inquiry”.

opiniones predominantes y razonables acerca de lo que sea la felicidad<sup>12</sup>.

Pues bien, en este segundo pasaje de significación metodológica reaparece el tema de los requisitos que Aristóteles presupone en los estudiantes de sus lecciones de ética (1095b4- 13), precedido nuevamente por una aclaración (1095a30-1095b4) acerca del tipo de argumentos (*logoi*)<sup>13</sup> a los que se propone recurrir en sus subsecuentes disquisiciones. Se advierte, así, un cierto paralelismo temático entre este pasaje metodológico del capítulo cuarto y el contenido en el capítulo tercero<sup>14</sup>. Ello hace aconsejable tratar estos dos textos en forma complementaria y conjunta. Cabe sin embargo, resaltar que la indicación que aquí hace Aristóteles acerca del tipo de argumentos que habrá de emplear no se refiere ya a su exactitud sino a lo que en ellos ha de adoptarse como punto de partida.

Aristóteles no parece haber considerado suficientes las precisiones metodológicas que antepone (en I.3) al cuerpo de su exposición y que, como hemos visto, pronto refuerza con nuevas formulaciones en el umbral de la misma (I.4). Pues, el Filósofo intercala más adelante un tercer pasaje de claro importe metodológico (1097a26-1098b8). Este nuevo inciso metodológico aparece en un lugar bastante significativo, a saber, inmediatamente después de que Aristóteles ha logrado acceder en I.7 a la anunciada caracterización esquemática de la felicidad, es decir, apenas cumplido el principal cometido del libro I. Aristóteles regresa de nuevo al tema de la exactitud que cabe exigir en el campo de la política (tema de I.3) y al asunto de lo que la investigación que ya se ha puesto en marcha ha de adoptar convenientemente como principio, como punto de partida (tema de I.4). Como es evidente, este tercer pasaje hace eco de las inquietudes

---

<sup>12</sup> "La plupart des commentateurs (jusqu'à Dirlmeier inclus) estiment que l'exposé méthodologique du chap.2 y est parfaitement à sa place: au moment de discuter les opinions sur le bonheur qu'il vient de passer revue, Aristote justifie la méthode qu'il va suivre: rien plus de normal" (GAUTHIER-JOLIF, op. cit., p. 12).

<sup>13</sup> Irwin opta aquí por traducir "arguments".

<sup>14</sup> Este paralelismo ha llevado a GAUTHIER-JOLIF (1970, p.12) y, con anterioridad, a algunos otros autores, a pensar en "un doublet".

de los dos anteriores<sup>15</sup> debe, por tanto, ser asimismo examinado en estrecha conexión con ellos<sup>16</sup>. La estrecha conexión existente entre éste y los dos anteriores sumada a la crucial posición de este tercer pasaje en el contexto de *EN* I nos lleva a inferir, por lo pronto, que Aristóteles mismo juzga las indicaciones metodológicas del comienzo de su obra especialmente relevantes para la adecuada recepción de la tesis más importante y de los más importantes argumentos del libro I: la definición de felicidad de *EN* I.7 y los argumentos que la sustentan.

### El "camino hacia los principios"

Tenemos pues identificados los textos en lo que Aristóteles se pronuncia *acerca* del método en el libro I de la *EN*. Iniciaré, en seguida, el análisis de estos textos con un escrutinio del segundo de los pasajes arriba señalizados (I.4)<sup>17</sup>. Inmediatamente después de reseñar las diferentes opiniones imperantes sobre el bien supremo, Aristóteles comenta:

Pero quizás es inútil examinar<sup>18</sup> a fondo todas las opiniones y basta con examinar las predominantes o que parecen tener

<sup>15</sup> Aristóteles sugiere que ello es así al introducir este pasaje con las palabras "pero debemos también recordar lo que llevamos dicho (...)" (1097a26). Compárese, sin embargo, GAUTHIER-JOLIF: "Il semble qu'il faille voir dans cette formule une addition de l'éditeur primitif qui, insérant ce morceau au ch. 7, devait renvoyer le lecteur aux exposés précédents et essayer d'atténuer ce que la répétition avait de choquant" (p. 21).

<sup>16</sup> GAUTHIER-JOLIF hablan de un "exposé méthodologique ... en trois rédactions" (p. 12).

<sup>17</sup> En mi opinión, este pasaje nos lleva más directamente a plantear la problemática del método en la ética sobre el trasfondo de la problemática general del método en Aristóteles. No en vano encontramos expresamente mencionados en este pasaje algunos de los conceptos que alimentan una parte central de las consideraciones metodológicas en la obra de Aristóteles en general. Me refiero al concepto de "principio", a los conceptos de "hecho" y de "causa" y a la distinción entre lo "conocido para nosotros" y lo "conocido en sentido absoluto" (o por naturaleza).

<sup>18</sup> El término *exetazein* pertenece al conjunto de términos que desde los diálogos juveniles de Platón se usan para caracterizar el examen que hace Sócrates de las opiniones de sus interlocutores.



alguna razón. No olvidemos, sin embargo, que los razonamientos que parten de los principios difieren de los que conducen a ellos. En efecto, también Platón suscitaba, con razón, este problema e inquiría si la investigación ha de partir de los principios o remontarse hacia ellos, así como, en el estadio uno ha de correr desde los jueces hacia la meta o al revés. No hay duda de que se ha de empezar por las cosas conocidas; pero éstas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, quizá empezar por las conocidas para nosotros [...] el punto de partida es el que, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué. (1095a28-b7)<sup>19</sup>.

Destaquemos, en primer lugar, que lo que en esta versión castellana (Pallí Bonet) se traduce por 'investigación' es el vocablo griego *hodos* (literalmente: *camino*) que no sólo Aristóteles<sup>20</sup>, sino también Platón, usa<sup>21</sup> con frecuencia como sinónimo de *métodos* en su significación técnica: como forma ordenada de adelantar una búsqueda de conocimiento. Aristóteles nos dice que los argumentos pueden seguir dos caminos (o, si se quiere, entonces, dos métodos) distintos, dependiendo de si el camino parte *de* (*apo*) o conduce *hacia* (*epi*) los principios y agrega a renglón seguido que es una inquietud legítima y pertinente preguntarse si el camino que en lo subsiguiente han de seguir sus disquisiciones ha de ser o bien el uno o bien el otro. Aristóteles espera en este pasaje que nosotros

<sup>19</sup> He modificado una vez más la traducción de Pallí Bonet (Ed. Gredos). Pallí Bonet utiliza el comparativo para hablar de "lo más fácil de conocer" para nosotros y en absoluto. Pero Aristóteles no utiliza el comparativo en el original (como sí lo hace, por ejemplo, en *Anal. Post.* I.2). Por otro lado, se encuentra en la versión de Ed. Gredos "el qué" como traducción de *to hoti* en lugar del "el que". No es, sin embargo, una sustantivación del pronombre interrogativo "qué", sino de la conjunción "que", la que entra en cuestión como traducción de *to hoti*. Se trata, muy posiblemente, de un error tipográfico en la edición de Gredos.

<sup>20</sup> Véase por ejemplo *Anal. Pr.* 43a21, 45a20, 45b27, 46a3, 46b24, 46b33, 53a2 (cfr. Smith (1989) p.160 ad 46a32). En estos casos aparece *hodos* como sinónimo de *métodos* en su acepción no de 'investigación' sino de *modo* de la investigación. Esta es precisamente la acepción que Bonitz asocia con 'métodos' para el caso particular de *Anal. Pr.* 46a32 y b26.

<sup>21</sup> AST (1835) vol. 2, p. 410.

deduzcamos por nuestra cuenta cuál de los dos caminos tomará su investigación. Hablo aquí de la necesidad de inferir la respuesta, pues ella no es lo explícita que podría haber sido. En efecto, en lugar de ofrecer una respuesta directa, Aristóteles se limita a indicar que su argumentación tendrá como punto de partida “el *que*” a diferencia del “*porqué*” y lo que es “conocido para nosotros” a diferencia de lo que es “conocido por naturaleza”. ¿Es esta información suficiente para concluir de cuál de los dos caminos se trata aquí? Pues bien, en la medida en que resulte claro qué es lo que en el contexto de EN I.4 significa “el *que*” y “lo conocido para nosotros” (expresiones que Aristóteles utiliza con frecuencia en otros lugares) en esa misma medida estará claro cuál es el punto de partida del camino en cuestión. Pero normalmente un camino no se define tan sólo fijando lo que es su punto de partida sino también determinando cuál es su punto de llegada (y, eventualmente, cuáles sus estaciones). En torno a esto último el pasaje no ofrece ninguna información expresa. Restaría indagar si, en vista de las muy limitadas opciones (pues Aristóteles nos habla de una opción de tan sólo dos caminos), la diferencia entre uno y otro camino pueda reducirse (por contexto) a la alternativa entre dos puntos de partida posibles. De hecho, Aristóteles parece suponer que la clara opción por “el *que*” y por “lo conocido para nosotros” como punto de partida de la investigación, permite identificar de forma inequívoca cuál de los dos caminos él se propone seguir. Aristóteles puede suponerlo pues asume, a su vez, que para su auditorio está claro a qué se refiere él cuando pone en boca de Platón la disyuntiva entre el camino a partir de los principios y el camino hacia los principios: asume al menos que su auditorio sabe cuál de estos dos caminos es el que en forma distintiva parte del *que* como de aquello que es conocido para nosotros. Pero ¿podemos nosotros tener esto mismo claro con base en nuestro conocimiento de Platón y de Aristóteles? ¿Habla Platón en alguno de sus diálogos de dos caminos en los términos en que Aristóteles se refiere aquí a ellos (como “camino desde” y como “camino hacia” los principios)? Ningún lugar de la obra escrita de Platón parece acercarse más a lo que Aristóteles aquí alude, que el conocido aparte de *República* VI en el que Platón describe un camino de ascenso hacia el principio y

un camino de descenso desde el principio (la Idea del Bien)<sup>22</sup>. Sin embargo, ni este pasaje de *Rep.* VI, ni sus ecos en *Rep.* VII (por ej. 533c7- d4), identifican abiertamente el punto de partida de alguno de estos caminos por medio de expresiones tales como “el que” o “lo conocido para nosotros”. Sabemos que estas expresiones son aristotélicas y llama justamente la atención que Aristóteles busque especificar a cuál de los dos caminos sugeridos por Platón él se refiere, apelando no al vocabulario de Platón sino a su propia terminología. Dicho sea de paso, con ello da a entender que como mínimo uno de los dos caminos descritos por Platón en *República* VI encuentra en su propio pensamiento un claro correspondiente, un inconfundible correlato. Puesto que es este correlato el que directamente interesa identificar y, puesto que podemos acceder sin mediación alguna de los diálogos platónicos a una comprensión de lo que Aristóteles concibe como punto de partida, dejemos por un momento pendiente la pregunta por cuál es el camino que le corresponde y concentrémonos primeramente en dicha comprensión.

Como contrapartida de la expresión “el porqué”, la expresión “el que” aparece con alguna frecuencia en la obra de Aristóteles en el contexto de sus dispersas reflexiones metodológicas, particularmente en las pertenecientes a sus *Analíticos*<sup>23</sup>. Sin embargo, incluso como contrapartida del porqué y en los mencionados contextos, la expresión “el que” es ambigua en Aristóteles<sup>24</sup>. (a) Ella puede, por un lado, referirse a aquel subconjunto de los primeros principios de la demostración que Aristóteles denomina ocasionalmente *hipótesis* y distingue de las definiciones. Las hipótesis son juicios que postulan la existencia de aquellos sujetos que constituyen el objeto de estudio de una determinada ciencia<sup>25</sup>. (b) Puede, por otro lado, referirse a los hechos que una ciencia busca explicar (*explanandum*) a diferencia de

<sup>22</sup> *Rep.* VI, 511 b-e y especialmente 511b7. Cfr. GAUTHIER-JOLIF, p.18; JOACHIM, p. 28 (nota 4); DIRLMIEIER, p.273 (ad 8,3); KULLMANN, p. 248. Aunque GAUTHIER-JOLIF remiten no sólo a *Rep.* VI sino a otros cuantos pasajes de los diálogos platónicos, llegan a proponer que Aristóteles se refiere más bien a la enseñanza oral de Platón (ibid.).

<sup>23</sup> Cfr. *Anal. Post.* I.9, I.13 y II.1.

<sup>24</sup> Como bien lo ha destacado W. KULLMANN (1965) 248ss.

<sup>25</sup> *Anal. Post.* I.1, 71a12; I.2 72a20.

la *causa* o *explicación* de los mismos (*explanans*)<sup>26</sup>. Para lo que es mi propósito inmediato, resulta significativo que estos dos sentidos diferentes (a y b) que puede tomar dicha expresión admiten respectivamente: (i) la interpretación de que el camino propuesto por Aristóteles podría ser el camino *a partir de* los principios (a partir del *hoti* como principio de la demostración) hacia los hechos a explicar (*explananda*) como conclusiones de las demostraciones o (ii) la interpretación de que el camino podría ser el camino *hacia* los principios que tiene como punto de partida el *hoti*, el hecho entendido ahora como *explanandum* "a partir del cual" ha de iniciarse la búsqueda que ha de conducir a la determinación de los principios de la demostración en tanto principios explicativos. En efecto, como Aristóteles lo aclara en *Anal. Post.* II.1 (89b29), quien busca el porqué de algo debe dejar previamente sentado su *explanandum* como un hecho bien establecido y debe tomar tales hechos como punto de partida para la búsqueda de los primeros principios explicativos<sup>27</sup>.

Así pues, si bien el recurso al contraste *hoti-dioti* nos permite, sobre el trasfondo de la teoría de la ciencia de *Analíticos*, precisar hasta cierto punto cuáles serían los correlatos aristotélicos de los dos caminos platónicos, no nos permite empero concluir por cuál de ellos opta Aristóteles cuando fija al "que" como su punto de partida. Conviene entonces proceder a un análisis complementario de las implicaciones que surgen de la equiparación del *que* con *lo conocido para nosotros*. También esta última expresión aparece con alguna frecuencia en la obra de Aristóteles en el contexto de sus diseminadas reflexiones metodológicas. Aristóteles sugiere en tales contextos que las premisas y, ante todo, los primeros principios de las demostraciones son anteriores y más conocidas *por naturaleza* o *sin más* que las conclusiones (*Anal. Post.* I.2 72a1-5). En caso de que a la distinción en cuestión (conocido sin más vs. conocido para nosotros) haya que comprenderla aquí como una distinción dicotómica (y sólo en tal caso tendría el valor informativo que debe

---

<sup>26</sup> Véase *Anal. Post.* I.13 y II.1.

<sup>27</sup> La distinción entre argumentos sintéticos (a partir de los principios explicativos) y argumentos analíticos (hacia los principios explicativos) tendría aquí su lugar.

tener en este pasaje), entonces quedaría excluido que Aristóteles se refiera a las hipótesis (en tanto principios demostrativos) como equiparables con lo conocido para nosotros. Quedaría entonces como única posibilidad la de comprender el *hoti* (equiparado con lo conocido para nosotros) como *explanandum* y al camino en cuestión, por ende, como camino que parte de lo que se busca explicar *hacia* los principios demostrativos que permiten explicarlo. Si estamos en lo cierto, tendríamos entonces que el tipo de argumento que se ha de esperar de Aristóteles es, visto desde la óptica de su teoría de la demostración (según la cual, en un argumento demostrativo los hechos ocupan el lugar de las conclusiones), un argumento que bien puede calificarse como *regresivo*<sup>28</sup>. Se trata, a saber, de un argumento que, partiendo de las cosas que posteriormente tendrían que aparecer como conclusiones, sale en busca de las premisas últimas (los principios) que permitan extraerlas (como tales conclusiones). Se trata, pues, de un proceder *analítico* a diferencia de un proceder  *sintético* (para utilizar aquí una terminología ausente en el texto que examinamos, pero ya familiar a la matemática griega de la época<sup>29</sup>).

<sup>28</sup> Cfr. KAPP (1942) pp. 14-15. La imagen del estadio y los jueces situados en la meta sugiere que lo que se toma en un comienzo como punto de partida (del camino *hacia* los principios) ha de concebirse también como ulterior *punto de llegada*, una vez que la carrera ha llegado a la mitad, es decir, allí donde se inicia el retorno. En conformidad, también este punto intermedio, este punto de retorno (correspondiente entonces a los principios demostrativos) puede tomarse como punto de partida del camino de regreso y como punto de llegada del camino de ida. La imagen sugiere asimismo que la fase demostrativa corresponde a una segunda fase en la marcha.

<sup>29</sup> "Analysis can be thought as the process of looking for the proof of an assertion *P* by searching for the propositions that imply *P*, propositions that imply those, and so on until one reaches propositions already established; in synthesis one simply writes down the proof discovered by analysis, that is, one goes through the steps of analysis in reverse order." (MUELLER (1992) p.175). Si por prueba se entiende aquí específicamente 'demostración', esta caracterización de lo que es análisis se ajusta, en sus rasgos generales, al tipo de argumento que Aristóteles describe como camino *hacia* los principios. Para el uso del concepto de "análisis" en Aristóteles, véase la comparación expresa de la deliberación (que parte de fines en busca de medios) con un razonamiento analítico en *EN* III.3 1112b12-30.

## Los "hechos" como punto de partida

Si *EN* propone partir del "que" haremos bien como intérpretes si comenzamos por aclarar, hasta donde ello sea posible, a qué pueda referirse Aristóteles cuando sugiere que también en la ética puede hablarse de *to hoti*, de hechos a explicar. ¿Cuáles serían para la ciencia política los hechos a explicar? Para tratar de encontrar una respuesta a esta pregunta es necesario examinar el resto del pasaje de *EN* I.4 en conjunción con *EN* I.3.

Debemos pues, quizá empezar por las cosas conocidas para nosotros. Por esto, para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el que, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué. Un hombre así tiene ya o puede fácilmente adquirir los principios. (*EN* I.4 1095b3-13)

La política supone para su estudio el conocimiento previo de ciertos hechos que Aristóteles asume como requisito en el estudiante. Dicho conocimiento se obtiene cuando se ha sido bien conducido por las costumbres. Llama aquí la atención que Aristóteles le de a la costumbre un valor cognitivo. Sea cual sea su valor en este respecto, el papel otorgado a la costumbre permite hablar quizá de un conocimiento que posee el carácter de la familiaridad (o, si se quiere, de la experiencia en el sentido que tiene la palabra cuando se habla de alguien "con experiencia"). Lo anterior nos aporta información acerca de cómo se llega a la constatación de los hechos pero no identifica aún a qué cosas se refiere Aristóteles exactamente al hablar de hechos en el contexto de la ética. El pasaje de I.3 nos ayuda en este respecto.

Cada uno juzga bien aquello que conoce, y de estas cosas es buen juez; pues, en cada materia, juzga bien el instruido en ella, y de una manera absoluta el instruido en todo. Así cuando se trata de la política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia en las acciones de la

vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas; además siendo dócil a sus pasiones aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento sino la acción (...). (EN I.3 1094b27-1095a6)

Se nos dice en este pasaje que aquello cuyo conocimiento previo se presupone en el discípulo, esto es, los hechos, es algo que se expresa en juicios rectos. Lo que es materia (o sujeto) de estos juicios es lo que es materia del conocimiento previo que Aristóteles presupone en el discípulo. Pues bien, la cita nos dice que son las acciones las que son aquí sujeto de los juicios. Aristóteles agrega que son las acciones aquello de lo que parten y sobre lo que versan los *logoi*, los argumentos (o razonamientos, como reza la traducción citada). Esta palabra (*logoi*) puede significar, en principio, o aserciones o argumentos pero hemos visto que en I.4, Aristóteles se refiere con ella a los argumentos. Aquello de lo que parten los argumentos son las premisas de los mismos y las premisas son juicios<sup>30</sup>. Así pues, la indicación de Aristóteles de que los argumentos parten de las acciones y versan sobre ellas tendría que interpretarse como una forma elíptica de decir que parten de juicios que versan sobre las acciones (tienen a las acciones como sujeto). ¿Se trata acaso de cualesquiera juicios sobre las acciones? Lo más natural en el contexto de lo que Aristóteles concibe como parte de la política y de lo que nosotros hoy concebimos puntualmente como ética, sería pensar que lo que se juzga acerca de las acciones en dichos juicios es si son buenas o no. No es otra cosa lo que el texto mismo permite concluir. Mientras que Aristóteles indica en I.3 que los juicios en los que se expresa la competencia del estudiante de ética versan sobre las acciones, en I.4 se refiere al discípulo competente como un discípulo competente sobre las cosas buenas y justas (*To kalon kai to dikaion*)<sup>31</sup>. ¿Qué cosas buenas y justas? En

<sup>30</sup> Corrobora esto último el que el punto de partida de los argumentos en cuestión sea lo que Aristóteles llama "el que". Pues, como hemos dicho más arriba (nota 19), este "que" es una conjunción que, como tal, introduce oraciones como en "creo que..." "afirma que...", etc.

<sup>31</sup> *To kalon kai to dikaion*: estos son los dos conceptos generales que el griego utiliza para calificar algo como bueno desde un punto de vista ético.

razón del paralelismo temático ya advertido (véase arriba p.6) entre los dos pasajes metodológicos de I.3 y I.4, cabe pensar que las cosas buenas y justas en cuestión son precisamente las acciones. En suma, lo que ocupa el lugar de punto de partida de los argumentos regresivos, analíticos, en pos de los principios de la ética son juicios del tipo "tal acción es buena", emitidos por quienes ya pueden suponerse como jueces competentes en lo que respecta a la bondad y justicia de las acciones. Antes de seguir adelante es importante hacer una aclaración adicional con respecto a estos juicios. Tal y como lo he formulado ("tal acción es buena"), un juicio semejante presenta la ambigüedad que hoy es frecuente caracterizar como ambigüedad entre *tipo* (*type*) e *instancia particular* (*token*). Quiero decir que el juicio podría en principio entenderse como un juicio de la forma "este tipo de acción es buena" o como un juicio de la forma "esta acción particular es buena". El primer juicio podría equivaler a un juicio general que dijese, por ejemplo, que ayudar al amigo es una acción buena. El segundo equivaldría a un juicio particular que dijese que una acción particular (por ej. velar por mi amigo Pedro en su lecho de convalecencia hoy miércoles 10. de julio) es en la circunstancia presente una acción buena. Ahora bien, podría ser que una persona esté en capacidad de emitir juicios de la forma "este *tipo* de acción es buena" sin que esté en capacidad de juzgar si tal o cual acción *particular* en las circunstancias específicas del momento es buena. Dicha persona tendría algo así como una regla general que no estaría en capacidad de *aplicar* en casos concretos, por ej. por no estar en capacidad para discernir cuáles son los casos concretos que quedan subsumidos bajo tal regla general. ¿A cuál de los dos tipos de juicio se refiere Aristóteles cuando habla de los juicios sobre las acciones como punto de partida de la ética? El hecho de que Aristóteles coloque a la experiencia (y a la costumbre) como condición para el adecuado desarrollo de la capacidad de juzgar correspondiente a los juicios en cuestión hace pensar que Aristóteles tendría que estar refiriéndose, si no a una capacidad que faculte para la adecuada emisión de los dos tipos de juicio (pues no es excluyente que el que pueda juzgar de una manera, pueda juzgar también de la otra), al menos a la capacidad para juzgar adecuadamente con respecto a las instancias particulares. En efecto, sólo la experiencia pone en contacto con lo particular como Aristóteles claramente lo



destaca en *EN VI* (en el contexto de sus apreciaciones acerca de la prudencia):

(...) los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios en tales campos, pero en cambio, no parecen poder ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene también por objeto lo particular, que llega a ser familiar por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, pues la experiencia requiere mucho tiempo. Y si uno investiga por qué un muchacho puede llegar a ser matemático, pero no sabio, ni físico, la respuesta es ésta: los objetos matemáticos existen por abstracción, mientras que los principios de las otras ciencias proceden de la experiencia; además los jóvenes no tienen convicción de estas cosas, sino que sólo hablan y, en cambio, les es manifiesta la naturaleza de los objetos matemáticos<sup>32</sup>. (*EN VI.8 1142a11-16*)

El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre. Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tienen que ver con lo particular. Por esa razón, también en otros campos algunos sin saber pero con experiencia son más prácticos que otros que saben; así quien sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, no producirá la salud, sino más bien, el que sepa qué carnes son ligeras y sanas. La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares. (*EN VI.7 1141b12-22*; he modificado ligeramente la traducción de Gredos)

Podemos entonces afirmar que, en tanto capacidad adquirida por la experiencia, la capacidad de juzgar que Aristóteles presupone en sus

---

<sup>32</sup> Aquí he modificado al final la traducción de Gredos, siguiendo la traducción al inglés de T. Irwin, la traducción al alemán de Dirlmeier y también la traducción de Gómez Robledo (véase Bibliografía).

estudiantes es la capacidad de juzgar la bondad de las acciones particulares. Puede uno ahora legítimamente preguntarse si Aristóteles no presupondrá en ellos además el correspondiente conocimiento universal<sup>33</sup>. No hay ninguna indicación expresa en *EN* I.3 y I.4 al respecto. No obstante, Aristóteles suele establecer en otros lugares de su obra una conexión entre lo universal y el porqué, entre causalidad y universalidad, en la que ahora no nos podemos detener<sup>34</sup>. Sea como sea, lo que Aristóteles sí indica expresamente es que, en caso de que pueda presuponerse que el estudiante de política ha sido "bien conducido por sus costumbres" (1095b4) y en caso de que, por ello, "un hombre así [tenga] ya o pueda fácilmente adquirir los principios" (b8-9), entonces "no habrá ninguna necesidad del porqué" (b7). Se puede conocer el *que* sin conocer aún el *porqué*. Y ello es suficiente para Aristóteles como punto de partida de la política<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Esta pregunta tendría una respuesta inmediata en caso de que pudiera decirse que el conocimiento de lo particular presupone necesariamente el conocimiento de lo universal. Sin embargo, en el segundo de los textos citados Aristóteles, además de contemplar el caso de alguien que posee un saber universal sin poseer el correspondiente conocimiento de lo particular, contempla (en la última oración) la posibilidad inversa de que se tenga el conocimiento de lo particular sin el correspondiente conocimiento de lo universal. Esta última, sobra casi decirlo, no es una simple posibilidad teórica o hipotética a la que Aristóteles acuda con el sólo propósito de destacar la preeminencia práctica del conocimiento de lo particular destacando que, *si* se pudiera optar por tener tan sólo uno de los dos, se tendría que optar por éste. En otros lugares Aristóteles da claros y reales ejemplos de una aislada presencia del conocimiento particular (véase en *Met.* I.1 la distinción que Aristóteles establece entre el empírico y el técnico o científico en materia de salud). Para permanecer en el ejemplo de la cita, puede afirmarse a nombre de Aristóteles que existen de hecho quienes saben que tales y cuales alimentos (o carnes) son saludables sin estar, sin embargo, en capacidad de dar una caracterización universal de lo que ellos tienen en común (aparte, obviamente, del hecho de que han probado ser saludables), es decir, sin estar en capacidad de determinar qué es lo que, por lo demás, tienen ellas y sólo ellas en común en tanto carnes ligeras y, menos aún, en capacidad de determinar lo que en ellas *explica* que sean saludables.

<sup>34</sup> Véase nuevamente *Met.* I.1 y I.2.

<sup>35</sup> A propósito de los últimos apartes citados de *EN* es quizá conveniente advertir aún que, al declarar que el hombre de buenas costumbres está en posesión de los principios, Aristóteles utiliza el término "principio", aunque no con una connotación distinta (la de lo que es punto de partida), si evidentemente con una denotación distinta. Si bien el término tiene aquí también el sentido de "punto de partida", lo

### ¿Justificar los juicios y/o explicar "los hechos"?

¿Cuál puede ser entonces la tarea inmediata de la ética de Aristóteles puesto que, por lo visto hasta ahora, ella parece no ser la de determinar *que* (determinar *si*) tales o cuales acciones son buenas? La descripción del camino como un camino *hacia* los principios hace pensar que se trata, antes bien, de un intento de *buscar* el *porqué* de que tales o cuales acciones (que se juzgan

---

que aquí denota no es evidentemente el principio como punto de llegada del camino hacia *los principios*, sino lo que, por el contrario, es punto de partida de dicho camino, a saber, el *que* a diferencia del *porqué*. Tampoco se ha de exigir la causa por igual en todas las cuestiones: pues en algunos casos es suficiente indicar bien el hecho, como cuando se trata de los principios, ya que el hecho es primero y principio. (EN I.7 1098a34-b3) Es ésta también la denotación que tiene el término principios" en el pasaje citado de VI.8, en el cual Aristóteles sostiene que los principios de las ciencias distintas a la matemática (las ciencias de la naturaleza: la física) proceden de la experiencia (1142a19). En fin, lo que Aristóteles *denota* con el término principio no sólo aquí sino en otros pasajes de importancia metodológica es algo que ha de determinarse contextualmente con el debido cuidado. Ahora bien, el término que en I.7 sí parece tener una denotación distinta de la que tiene en I.3 (pese a tener el mismo sentido de "lo que es el caso") es "hecho" (*to hoti*). ¡Aquí el "que" parece referirse a la definición de felicidad que Aristóteles presenta en I.7! Pero este es ya otro asunto en el que no necesitamos detenemos aquí (cfr. IRWIN (1985) pp.306-7 ad 1098b1-3). KULLMANN (1965), como veíamos, presenta esta distinción entre dos referentes del término *hoti* como una distinción de alcance general en Aristóteles: "No es claro de entrada de qué manera se ha de considerar a los conceptos de "*phainomena*" y de "*hoti*" como pertenecientes al "camino hacia los principios". En comienzo resulta hasta cierto punto comprensible que la búsqueda de los principios tiene que apoyarse en fenómenos y que los principios representan formulaciones universales de lo fáctico y válido (*hoti*). Esto último se hace especialmente patente en lo que respecta al tipo de principios llamados *hupotheseis*. Estas son las aserciones que afirman la existencia, el "*hoti esti*" de las substancias (Anal. Post I.2 72a20). En este caso está claro que bajo ninguna circunstancia es posible dilucidar el *hoti* en forma demostrativa (...) [Por otro lado, G.M.] no sólo las aserciones que en la demostración se hacen en las premisas corresponden a ciertos fenómenos sino también las aserciones que se derivan de las premisas en las conclusiones (...) Según las afirmaciones expresas de Aristóteles (cfr. Anal. Post. 75a14) las conclusiones de las deducciones demostrativas también prueban un *hoti* en su necesidad. El concepto de lo 'fáctico' no se reduce, por tanto, a las premisas (principios demostrativos) sino que también aquello que se dice en las conclusiones son 'hechos'." (KULLMANN, pp.248-49; la traducción al castellano es mía).

buenas) sean buenas<sup>36</sup>. Al menos esto es lo que se tendría que concluir si se asume que cuando Aristóteles habla del camino hacia los *principios* piensa en los principios *demostrativos* como la meta de dicho camino (no demostrativo)<sup>37</sup>. A una misma conclusión se llega, sin embargo, con mayor sustento si se acude a lo que la *Ética Eudemia* (EE) nos dice en sus respectivos apartes metodológicos a manera de descripción del mismo camino<sup>38</sup>. Después de realizar en EE el examen correspondiente de las diversas opiniones acerca de la felicidad (opiniones que Aristóteles también se encarga aquí, al igual que en EN I, de distinguir como opiniones escogidas<sup>39</sup>), Aristóteles aclara:

En toda investigación los argumentos difieren entre sí según que se expongan de manera filosófica o no filosóficamente.

---

<sup>36</sup> En conformidad con la distinción entre los dos caminos, hay que distinguir entre *buscar* la explicación y *dar* la explicación (entre *llegar* a ella y *partir de* ella). Una vez determinado el *porqué*, es decir, una vez descubiertos los primeros principios, el *ideal* aristotélico de ciencia exigiría que se procediese a mostrar cómo las acciones juzgadas como buenas se derivan efectivamente de los principios que encierran su *explicación*. En otras palabras, exigiría que se procediese en el plano argumentativo a mostrar cómo los juicios que las declaran como buenas se deducen demostrativamente de dichos principios como de sus premisas. Jugamos en estas dos últimas afirmaciones con la ambigüedad con la que Aristóteles utiliza el término "principio": a veces, en el plano argumentativo, como premisa de argumentos; a veces, en el plano ontológico, como causa de ciertos hechos.

<sup>37</sup> Esta última afirmación ya no es trivial puesto que hemos visto que el concepto *principio* es equívoco en la misma medida en que su significación es relativa al camino del que se conciba como tal principio.

<sup>38</sup> Afirmaré aquí, sin tener el espacio para sustentarlo como sería necesario, que el camino que Aristóteles sigue en EE es también el camino hacia los principios al que se refiere en EN.

<sup>39</sup> "Sería por lo demás superfluo examinar una a una todas las opiniones sustentadas por algunos acerca de la felicidad. Muchas ideas, en efecto, pasan por la mente de los niños, los enfermos y los locos, sobre las cuales no querría plantearse cualquier problema ninguna mente sensata, porque no es de argumentos que ellos han de menester (...) Ni hay tampoco por qué examinar las opiniones del vulgo, el cual habla prácticamente de todo y de lo que salga, por lo que, al menos en esta cuestión, no debemos tener en cuenta sino las opiniones de los doctos. Absurdo sería, en efecto, aplicar nuestro razonamiento a quienes para nada se curan de razonar, sino de su pasión." (EE I.3 1214b28-1215a4) He modificado en un punto ("al menos en esta cuestión") la traducción de Gómez Robledo siguiendo, en cambio, la de Woods (1992).

De ahí que ni en materia política deba tenerse por superflua una investigación semejante, en forma tal que no sólo se haga patente el hecho, sino también el porqué, ya que éste es el comportamiento filosófico en cualquier investigación". (EE I.6, 1216b35-39)

Pero, ¿qué significa aquí esta pregunta por el porqué? ¿Qué tipo de respuesta es la que se espera a la pregunta "¿por qué son estas y aquellas acciones buenas?"? ¿Cuál es la utilidad práctica, la pertinencia ética, de dicha búsqueda del por qué si ya se asume que quien inicia esta búsqueda con Aristóteles es buen juez en lo que atañe a la bondad de las acciones? Sin pretender dar aquí una respuesta exhaustiva a estas preguntas, dejemos no obstante en claro que cuando Aristóteles se pregunta por qué son buenas estas y aquellas acciones no se pregunta por una *justificación* de que lo son<sup>40</sup>. La pregunta no representa una exigencia consistente en demandar *razones* que prueben *que* tal o cual acción es buena. *Que* estas y aquellas son buenas es algo que se debe estar ya en capacidad de discernir adecuadamente antes de que se inicie la investigación<sup>41</sup>. En otras palabras, los hechos deben estar ya suficientemente establecidos y a la *constatación* de los mismos (a diferencia de su *explicación*) se llega no a través de argumentos que la *Ética* de Aristóteles se disponga a dar sino, como hemos visto, a partir de una familiaridad previa ganada a través de una experiencia de las acciones justas y nobles consolidada por la costumbre. No se pregunta si *sabemos* o cómo *sabemos* que son buenas. No se pregunta por la *razón* (o razones) que podamos dar para creer

<sup>40</sup> Dar el porqué no puede significar aquí sustentar la *validez* de los juicios que enuncian los hechos a explicar. No puede significar dar la *razón* por la cual hemos llegado o podemos llegar a persuadirnos de *que* tal o cual acción es buena. Sabemos *que* lo es y ahora nos preguntamos *por qué*, mas no en el sentido de preguntarnos "¿por qué habríamos de juzgarla buena?" o "¿cómo *sabemos* que es buena?" sino acaso en el sentido de "¿por qué *es* buena? ¿cuál es la *causa* de que lo sea? ¿qué es lo que hace de una acción una acción buena?"

<sup>41</sup> Por el contrario, si la analogía de la indagación ética con la indagación en otras ciencias es procedente, entonces tendría que decirse que la pregunta por el *porqué* de determinado hecho presupone que el *que* (el hecho) está ya bien establecido. Nadie pregunta por el porqué de algo acerca de lo cual se creyera saber que no es cierto.

justificadamente que son buenas sino por cuál es la *causa* (*explicación*) de que lo sean.

Tal vez la anterior distinción entre *justificar* y *explicar* resulte más clara si nos detenemos a examinar un poco más, con ayuda de ejemplos, estos dos sentidos de la pregunta “¿por qué?”. Comencemos por destacar que toda pregunta tiene lo que en la lógica interrogativa (erotética) ha dado en llamarse *presuposiciones*. Preguntas como “¿ronca Juan muy duro?” o como “¿por qué está Pedro tan ansioso?” presuponen como información ya dada que “Juan ronca” y “Pedro está muy ansioso”. Ahora bien, consideramos que una pregunta es objetable si sus presuposiciones corresponden a información que sabemos o podemos presumir falsa o también si contienen información cuya verdad no podemos tener lo suficientemente establecida. Juzgamos entonces la pregunta como improcedente. A ella reaccionamos de inmediato corrigiendo la información presupuesta: “pero, Juan no ronca”, “¿quién dijo que Pedro está ansioso?” O reaccionamos exigiendo que primero se nos de garantía de que las cosas son como la presuposición las plantea. “¿Ronca Juan acaso?” “¿Está Pedro ansioso?”. Dentro de ciertos procedimientos interrogativos reglados, por ejemplo durante el interrogatorio de un acusado en un juicio, es inadmisibile que el fiscal haga preguntas como “Y bien, Sr. Pérez, ¿en el momento de ingresar al inmueble asaltado fue usted, o no, advertido por el vigilante antes de que usted le disparara?”. A ello, bien lo sabemos, por nuestra “cultura” de televidentes, el abogado defensor denunciará esta pregunta como inaceptable. El interrogador (el fiscal) presupone con su pregunta la verdad de los enunciados “el Sr. Pérez entró al inmueble asaltado” y “el Sr. Pérez abaleó al vigilante”. Si el cargo por el cual el acusado tiene que responder ante el tribunal es, por ejemplo, el de asesinato, el procedimiento del fiscal equivale a una “petición de principio”. El fiscal da por supuesto lo que es su tarea probar. Introduce como presuposición de su pregunta lo que debería ser la conclusión de sus argumentos. Ahora bien, una pregunta por el por qué de un hecho tiene como presuposición que aquello por cuya causa se pregunta es efectivamente el caso. En otras palabras, quien pregunta por el porqué debe tener, antes que nada, establecido el hecho por cuya explicación se pregunta (el *explanandum*). En el

orden del conocimiento, el hecho precede al por qué (aún cuando pueda decirse que en el orden de la realidad el por qué precede al hecho). Esto mismo lo advertía ya a su manera Aristóteles en *Anal. Post.* II.1:

Las cosas que se buscan son iguales en número a las que se saben [...] En efecto, cuando [...] buscamos si esto o aquello es el caso, v.g. si el sol se eclipsa o no, buscamos el *que* [tÚ ~ti]<sup>42</sup>. Una prueba de ello: en efecto, si descubrimos que se eclipsa, nos damos por satisfechos; y si desde el principio vimos ya que se eclipsa, no buscamos si <lo hace o no>. En cambio, cuando sabemos el *que*, buscamos el *porqué*, v.g.: sabiendo que <el sol> se eclipsa y que la tierra se mueve, buscamos por qué se eclipsa o por qué se mueve". (*Anal. Post.* II.1 89b23-31)

Con todo lo anterior en claro, hay que cuidarse de confundir la pregunta por la *explicación* causal de un hecho con la pregunta por la *justificación* (epistémica) que se tiene para emitir validamente el juicio que enuncia tal hecho. No es lo mismo preguntar "¿por qué es calva la cantante?" que preguntar "¿por qué afirmas (o crees) que la cantante es calva?"

Valga decir que estas dos preguntas no sólo tienen un sentido distinto sino que además *suelen* responderse con distinto tipo de información. Las razones que se den para *explicar* la calvicie de la cantante *no tienen* que ser (ni suelen ser) las mismas que doy para *justificar* por qué creo que es calva. Con este último propósito en mente, puedo decir: "la vi muy de cerca hace un momento en el camerino antes de que se colocara una peluca". Esto último, obviamente, no da cuenta del porqué de su calvicie. Sin embargo, el médico de la cantante podría *justificar* su afirmación de que la cantante es, en efecto, calva aduciendo lo que él conoce como la causa de su calvicie: él la ha sometido a una quimioterapia y, en respuesta a la pregunta de un incrédulo pero culto admirador de su paciente, puede proceder a explicar, a modo de *justificación*, el

<sup>42</sup> BARNES (1994) traduce "fact".

efecto que produce una determinada radiación de tales o cuales partículas en el cuero cabelludo de un ser humano. En tal caso su justificación coincidiría (excepcionalmente) con una explicación.

El propósito inmediato de la ética aristotélica no es *justificar* nuestros juicios morales. Su propósito es *explicar* los "hechos" que en ellos se expresan. Ahora bien, esta constatación de que el propósito de una ética, la de Aristóteles en particular, es explicar por qué tales o cuales acciones son buenas podría parecer a la postre algo tan obvio como para que resulte inexplicable todo el trabajo de interpretación hasta aquí invertido. Pero, si bien es obvio que una teoría ética ha de versar, vagamente hablando, sobre lo bueno y lo justo, no lo es en absoluto que tome los juicios en los que evaluamos las acciones como buenas como punto de partida y no (o, al menos, no en un principio<sup>43</sup>) como punto de llegada de sus argumentos. Sabemos, en efecto, que, como parte integral de la ética filosófica, existen y han existido esfuerzos argumentativos cuyo propósito principal es *justificar* la pretensión de validez de juicios de este tipo. Piénsese en el esfuerzo argumentativo de un Sócrates en la *República* o en la segunda parte del *Gorgias*. Allí intenta Sócrates probar a Trasímaco que la justicia es algo bueno y aquí intenta probar a Calicles que también la moderación (*sophrosyne*) lo es. No hay en la ética de Aristóteles un propósito análogo<sup>44</sup>. Mientras que en los diálogos platónicos se encuentra al immoralista<sup>45</sup> como interlocutor, en la ética de Aristóteles a este personaje se le ha vedado el acceso al auditorio por no cumplir con los requisitos para asistir a las lecciones del Estagirita. El auditorio está compuesto de quienes ya puede decirse que son, en términos globales, buenos jueces de lo que es bueno y malo<sup>46</sup>. Esta última afirmación nos lleva

<sup>43</sup> Es preciso aclarar en este punto que es posible tomarlos como punto partida y de llegada (como la imagen del estadio hace posible pensarlo).

<sup>44</sup> Cfr. ADKINS (1960) pp. 316-17.

<sup>45</sup> "Immoralista" alude aquí a alguien que emite juicios contrarios a los juicios corrientes y consagrados en torno a lo que es bueno y malo.

<sup>46</sup> "He [Aristotle, G.M.] is addressing someone who already wants and enjoys virtuous action and needs to see this aspect of his life in a deeper perspective. He is not attempting the task so many moralists have undertaken of recommending virtue



de nuevo a preguntarnos en qué podría consistir el declarado propósito práctico de la ética aristotélica. ¿Lecciones de ética para quienes ya saben juzgar adecuadamente en la materia? ¿Lecciones de ética para que se hagan buenos quienes ya lo son en el mencionado respecto? Baste decir por lo pronto que la ética de Aristóteles es una ética que busca hacer mejores a los que ya son buenos. Es una ética para quienes, siendo ya buenos, desean llegar a la excelencia, una ética que apunta hacia un máximo y no una ética para llevar, en primer término, a los descarriados a un consenso mínimo acerca del bien y el mal. Para este último propósito se requeriría, según Aristóteles, de algo distinto a argumentos. El padre de la teoría de la argumentación es consciente de que el argumentar tiene sus límites. En ética los argumentos son oportunos allí donde ya es posible decir que las buenas costumbres han hecho un largo trabajo previo. Quienes no se hayan habituado a realizar acciones justas y nobles, quienes no hayan tenido oportunidad de ejercitarlas y de tomarles gusto, son inmunes a todo argumento que, en ausencia de dicha experiencia previa, quiera probar su bondad<sup>47</sup>. Hacia el final de *EN*, al inicio de su último capítulo (X.9), Aristóteles regresa sobre su afirmación inicial de que el propósito de la ética no ha de ser puramente teórico sino eminentemente práctico.

Ciertamente, si los argumentos bastaran solos para hacernos buenos, sería justo, de acuerdo con Teognis, que nos reportaran muchos y grandes beneficios, y convendría obtenerlos. De hecho, sin embargo, tales argumentos parecen tener fuerza para exhortar y estimular a los jóvenes generosos, y para que los que son de carácter noble y aman verdaderamente la bondad, puedan estar poseídos de la virtud, pero, en cambio, son incapaces de excitar al vulgo a las acciones buenas y nobles. Los hombres que viven una vida de pasión persiguen los placeres correspondientes y los medios que a ellos conducen, pero huyen de los dolores

---

even to those who despise it: his lectures are not sermons, nor even protreptic argument, urging the wicked to mend their ways." BURNYEAT (1980) p.81.

<sup>47</sup> Dicho sea de paso, ya Sócrates pudo comprobarlo en la actitud de Calicles al final del *Gorgias*.

contrarios, no teniendo ninguna idea de lo que es noble y verdaderamente agradable, ya que nunca lo han probado. ¿Qué argumentos podrían reformar a tales hombres? No es posible o no es fácil transformar con la razón un hábito antiguo profundamente arraigado en el carácter [...] Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza [...] El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá<sup>48</sup>, y si él está así dispuesto ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso. (EN X.9 1179b4-31)

Comenzar explicando y no justificando no es, pues, desde un punto de vista metodológico un sobreentendido<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Estas últimas palabras recuerdan las de Hesíodo en I.4.

<sup>49</sup> Hay ya una cierta postura de epistemología moral involucrada en dicha opción. De hecho, quien lee el pasaje citado al final de su lectura de *EN* sabe que Aristóteles puede decir lo que dice apoyado en una concienzuda concepción sustantiva acerca de la adquisición de las virtudes éticas en cuanto disposiciones de conducta fundadas en la costumbre. No podemos obviamente detenernos en los detalles de esta concepción sustantiva; es decir, en los detalles de la respuesta aristotélica a la crucial pregunta, ya harto trajinada por el pensamiento griego precedente, acerca de *cómo se adquiere* a la virtud. En lo que respecta al camino que conduce a la adquisición de la capacidad de juzgar que Aristóteles presupone en sus estudiantes de ética y que permite emitir acertadamente los juicios expresivos de los hechos morales, acudimos por comodidad y brevedad al cuadro que nos presenta Myles Burnyeat: Se necesita una buena educación no sólo a fin de que se disponga de alguien cercano que le indique a uno qué cosas son nobles y justas – ello es ciertamente necesario (recuérdese los versos de Hesíodo) (...) – pero se requiere además de ser guiado en la conducta de tal manera que al hacer las cosas que se nos recomiendan como nobles y justas uno descubra que lo recomendado es *cierto*. Lo que se puede comenzar aceptando con base en la confianza puede llegar a conocerse por cuenta propia. Esto no significa aún que se sepa *por qué* es cierto,

## Bibliografía

### Obras de Aristóteles

ARISTÓTELES: *Tratados de Lógica (Organon)*, introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Gredos, 2 vols., 1982; 1988.

*Aristotle's Posterior Analytics*, traducción y comentario de J. BARNES, Oxford: Oxford University Press 1994 (2ª edición).

ARISTÓTELES: *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid: Gredos 1982.

ARISTÓTELES: *Ética Eudemia*, traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México: UNAM 1994.

*Aristotle Eudemian Ethics Books I, II, and VIII*, translated with a commentary by M. WOODS, Oxford: Oxford University Press 1996 (2nd edition).

ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, introducción por Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos 1985.

ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías; introducción y notas de Julián Marías, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales 2002 (8ª edición).

---

pero significa que se ha aprendido *que* es cierto en el sentido de que uno ha convertido el juicio en un juicio propio, en segunda naturaleza (...) Tampoco significa aún que se haya adquirida virtud alguna. Para ello se requiere de la sabiduría práctica, de la prudencia (VI.13, X.8, 1178a16-19), aquella comprensión del "*porqué*" que es lo único que puede lograr la corrección y el perfeccionamiento final de la percepción del "*que*". BURNYEAT (1980) p.74 Las últimas palabras de esta cita nos remiten al problema de la utilidad de la búsqueda del *porqué* en ética. A su turno, esto nos remite nuevamente a la pregunta acerca de la naturaleza de dicha búsqueda.

ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea. Política*, traducción e introducción de Antonio Gómez Robledo, México: Porrúa 1998.

ARISTOTLE: *Nichomachean Ethics*, traducción, introducción y notas de T. Irwin, Indianapolis: Hackett Publishing Company 1985.

ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik*, traducción y notas de Franz Dirlmeier, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960.

*The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, edición de J. Barnes (Booinger Series LXXI), Princeton University Press, Princeton (NJ) y Oxford, 1984.

### Literatura secundaria

ADKINS, A.: *Merit and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press 1960.

AST, F.: *Lexicon platonikum sive vocum platoniarum index*. New York: Burt Franklin 1969, 3 vols.

BARNES, J.: "Aristotle and the Method of Ethics", *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 490-511, 1980.

BARNES, J.: *Aristotle's Posterior Analytics*, traducción y comentario de J. Barnes, Oxford: Oxford University Press, 1994.

*Aristotelis Opera*, ex recensione Immanueli Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, Walter de Gruyter, Berlin, 1960 (2a ed.). 5 vols. Vol. 5: Index aristotelicus. Ed. H. BONITZ.

BURNYEAT, M.F.: "Aristotle on learning to be good", en: Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays in Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press 1980, pp. 69-92.

GAUTHIER, R., JOLIF, J. Y.: *L'Éthique a Nicomaque*, introducción, traducción y comentario de René Antoine Gauthier y Jean Yves

Jolif, 2 vols., Lovaina 1970. Tomo II: Comentario, Primera Parte (Libros I-V).

IRWIN, T.: ARISTOTLE, *Nichomachean Ethics*, traducción, introducción y notas de Terence Irwin, Indianapolis: Hackett Publishing Company 1985.

IRWIN, T.: *Aristotle's First Principles*, Oxford: Oxford University Press 1988.

KAPP, E.: *Greek Foundations of Traditional Logic*, New York 1942.

KLEIN, Sh.: "The Value of *Endoxa* in Ethical Argument", *History of Philosophy Quarterly* 9, 1992, pp. 141-153.

KULLMANN, W.: "Zur wissenschaftlichen Methode des Aristóteles", en: FLASHAR y GAISER (eds.) *Festgabe für Wolfgang Schadewaldt*, Neske, 1965, pp. 247-274.

MELÉNDEZ, G.: "La problemática general del método en Aristóteles", *Estudios de Filosofía* n.23, 2001, pp. 65-86.

MUELLER, I.: "Mathematical Truth and Philosophical Truth", en: R. KRAUT (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press 1992, pp. 170-199.

SMITH, R.: *Prior Analytics*. Traducción, introducción, notas y comentario de Robin Smith, Indianápolis: Hackett Publishing Company 1989.

WOODS, M.: *Aristotle Eudemian Ethics Books I,II, and VIII*, traducción y comentario de Michael Woods, Oxford: Oxford University Press 1996.