

LA OREXIS ARISTOTÉLICA COMO FUNDAMENTACIÓN ÉTICA

María BUENO

UNIVERSIDAD AUSTRAL (ARGENTINA)

mbueno@ius.austral.edu.ar

Resumen: Es propósito de este trabajo exponer qué concepto de naturaleza mantener para plantear una ética que hable del bien humano y se relacione con la virtud. Para ello acudo al concepto de naturaleza sostenido por Aristóteles, quien propone la naturaleza como *orexis* o deseo. Cercanas a este concepto son las disposiciones naturales del hombre, base de la virtud, que convendrá educar para el desarrollo humano. El estudio del hombre incontinente y el continente servirá para ver su contraste con el virtuoso, hombre perfecto y feliz, cuya vida según Aristóteles todos desearíamos poseer.

Palabras clave: Aristóteles, *orexis* o naturaleza, virtud, hombre incontinente (*akratēs*)

Abstract: With this paper I intend to present a concept of nature that enables us to lay out an ethic related to virtue and the human good. For this I turn to the concept of nature maintained by Aristotle, who proposed nature as *orexis* or desire. Close to this concept are the natural dispositions of man, basis of virtue, which should be trained for the man's flourishing. The study of the incontinent and the continent man will provide us a contrast with the virtuous man, perfect and happy, whose life, according to Aristotle, all of us wish to share.

Keywords: Aristotle, *orexis* or nature, virtue, incontinent man (*akratēs*)

1. Introducción

El presente artículo estudia el concepto aristotélico de naturaleza, para mostrar un posible camino, ciertamente limitado, de fundamentación ética. Como es evidente, no pretende resolver los problemas que contiene el recurso a la naturaleza en el ámbito ético, pero sí proyectar algo de luz al respecto.

Para ello parece oportuno rescatar el concepto de naturaleza aristotélico, desnudo de cualquier interpretación posterior, ya sea tomista, humeana, kantiana o neotomista. El concepto que se estudiará será el de *orexis*¹ y las disposiciones naturales del ser humano, que implican ya de por sí cierta tendencia. Se plantea así en Aristóteles que las acciones humanas de entrada no son puros hechos brutos sin sentido, sino que hay en ellas algo de direccionalidad. Evidentemente la naturaleza por sí sola no sirve para llevar una vida buena en el sentido aristotélico: serán precisas las virtudes y la razón.

Esto nos llevará de la mano a hablar de un caso concreto en el universo aristotélico: el hombre continente o incontinente, y estudiarlos en su comparación con la polis griega. En estos tipos de personas se ve claramente la lucha entre sus disposiciones naturales a obrar de un modo y la ausencia de virtud que les hace actuar de determinada manera. Es claro que para Aristóteles no es lo mismo bondad natural y bondad moral: para esta última se necesita virtud, y de ahí la importancia de la educación de los infantes en virtud ya desde el inicio de sus vidas, y lo conveniente de la legislación al respecto. Defectos en la educación pueden provocar que más tarde el hombre no sea capaz de comportarse de un modo completamente moral y en ese sentido, para el Estagirita, fracasar en su vida.²

Aun siendo consciente de las dificultades que entraña el hablar de cierta objetividad en la ética, considero de experiencia universal la afirmación de que la persona humana es un ser ético. Se puede decir que habitualmente,

1) Un estudio completo de la cuestión en Giles Pearson, *Aristotle on Desire* (Cambridge University Press: New York, 2012).

2) Cfr. por ejemplo, Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (University of Notre Dame Press: Indiana, 2007), 146-164.

aunque sea de modo implícito, nos preguntamos sobre la bondad o maldad de nuestras acciones. Esto que acabo de hacer, ¿es algo bueno? ¿Podría ser mejor? ¿Debería haber actuado de otro modo?: son preguntas diarias a las que no siempre damos respuesta.³

El ser humano necesita algo a partir de lo cual juzgar sus actuaciones como buenas o malas: la cuestión sobre si lo que hacemos está bien o mal parecería una pregunta constante en la persona que actúa, por más que se piense que tal vez no haya respuesta.⁴ Y en este sentido se advierte un cierto auge de escuelas filosóficas que tratan de aportar dicho criterio. Una de ellas es el consecuencialismo, que pretende un cálculo de las realidades morales basado, como es conocido, en los efectos que producen nuestras acciones y no en el valor de la acción en sí. Estas escuelas han dejado de lado la naturaleza humana como fuente normativa al considerar que, después de Hume, de lo natural no puede extraerse ningún deber.

Sin embargo considero que para fundamentar la moral conviene partir de la naturaleza humana, aunque evidentemente no sea lo único que se deba tener en cuenta. Para ello es necesario recuperar un concepto de naturaleza que no se quede en algo fáctico, en algo físico, en puro hecho. Hay que acudir a una naturaleza con sentido, con tendencias, una naturaleza, en definitiva, racional y deseante al mismo tiempo, tal como Aristóteles la concibe.

3) A este respecto considero ilustrativas las siguientes líneas: "La conciencia de la ley natural no surge en la persona porque estudie de modo abstracto y erudito todas las filosofías morales de todos los filósofos. Es más, ello puede convertirla en escéptica. La pregunta clave es: '¿has hecho algo bueno alguna vez?'. El sí consiguiente y la reflexión socrática sobre las implicaciones del sí hace surgir reflexivamente en la persona la conciencia de la ley natural", Gabriel Zanotti, "Ley natural, cristianismo y razón pública", en <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/41art01-05-12-a.pdf>, p. 13.

4) "But the question 'Why should I do this rather than that?' becomes from an early age inescapable and it is characteristic of human beings, that their replies to this question can themselves always be put in question, and that, when those replies are put in question, that further question can only be answered, rather than avoided or ignored, by reflecting upon and evaluating the practical reasoning that issued in or was presupposed by their actions", Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues* (Open Court, Chicago and La Salle: Illinois, 1999), 67.

2. Naturaleza tendencial del ser humano: *orexis*

Cuando Aristóteles habla de la naturaleza como aquello por lo que “los hombres resultan buenos y cabales”.⁵ nos podemos preguntar de qué tipo de naturaleza está hablando. Básicamente es una naturaleza teleológica, una naturaleza que es inclinación a algo que es bueno para esa naturaleza, porque la perfecciona, y por eso la naturaleza humana está de alguna manera indeterminada.⁶ Esta naturaleza es condición *sine qua non* para las buenas acciones, pero no es condición suficiente. El hombre bueno parte de la realidad de su naturaleza, pero esta no basta para que se le llame bueno.

Para Aristóteles la naturaleza en el hombre se presenta como una realidad tendencial; por eso se dice que el hombre tiene tendencias, y no instintos, porque las tendencias no son algo fijo e inmutable, sometido a leyes físicas necesarias; están de alguna manera incompletas, y para su plenitud necesitan de la razón. La biología humana refleja parcialmente una característica propia de la razón: su apertura *ad opposita*. Por eso la naturaleza humana es básicamente susceptible de mejora. Si no fuera así, si no fuera posible un cierto cambio o variación en la naturaleza humana, el hombre estaría completamente determinado por sus instintos, y no podría darse la cultura, que es también algo natural, aunque en diferente sentido.

La explicación sobre las potencias humanas abiertas a sus opuestos la da Aristóteles en la *Metafísica* IX, 2 y 5; aquí señala que las potencias no racionales se actualizan de una única manera, es decir, cada una es potencia de un solo contrario, como por ejemplo el calor; sin embargo, las potencias racionales pueden actualizarse de manera opuesta: con un único principio – con la razón– abarcan los dos contrarios.⁷ El ejemplo que da Aristóteles es el del médico experto que puede utilizar su ciencia para hacer enfermar a sus pacientes: cuanto más sabe, más daño puede hacer, aunque lo propio de su

5) Aristóteles, Pol. VII 13, 1332a40.

6) Cfr. Fernando Inciarte, “Derecho natural o derecho racional: treinta tesis y una propuesta”, en *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Pamplona, Eunsa, 2001, p. 181.

7) Cfr. William F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 100; Susan K. Allard-Nelson, “Virtue in Aristotle's Rhetoric: A Metaphysical and Ethical Capacity”, en *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 34, 3, (2001): 245-259, que estudia sobre todo el arte como capacidad racional capaz de producir efectos contrarios; y Alejandro Vigo, *Aristóteles. Una introducción* (Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007), 168-169.

profesión no sea hacer enfermar sino sanar; es decir, de uno de los contrarios –curar– es potencia por su propia naturaleza, del otro –hacer daño– sólo lo es por accidente.

Es por este motivo por lo que las disposiciones naturales solas pueden ser perjudiciales ya que les faltaría esa dirección que imprime la razón, que hace que alcancen de modo perfecto –dentro del modo humano– su finalidad natural. Al inicio, las disposiciones naturales en el hombre, aunque tengan un fin propio, están abiertas a otros fines y no completamente determinadas, debido al modo humano de ser racional. La intervención de la razón del hombre hace que aquellas queden determinadas al bien del individuo según la razón. De todos modos conviene tener en cuenta que, como señala Ana Marta González “el concepto de aptitud natural no se limita a designar la no-determinación natural de nuestra conducta, sino que designa algo positivo. De lo contrario tanto daría hablar de una aptitud natural a la virtud como al vicio”.⁸

En este sentido, por ejemplo, la medicina tiene un fin natural, que sería curar a los enfermos. Esto no significa que se cumpla necesariamente, pues el hombre puede variar dicha finalidad y llevarla hacia un mal fin, por ejemplo, al de hacer enfermar. Pero los dos fines no son igualmente valiosos. Uno de ellos, sanar, se corresponde directamente con el propósito esencial de la medicina, y puede decirse su objeto propio; el otro lo es de modo indirecto y por accidente.⁹

Sin la razón, en el caso del hombre, las disposiciones naturales quedan de alguna manera incompletas, pues *ab initio* no están totalmente determinadas *ad unum*, si es que dependen de la razón para su perfeccionamiento. Por esa disposición natural, cada hombre se encuentra inclinado a unas obras buenas más que a otras; pero hasta que no interviene la razón y no se forma el hábito que hace que de alguna manera tales disposiciones se determinen *ad unum*, no se puede decir que sean buenas.¹⁰

8) Ana Marta González, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, 2ª ed. actualizada (Pamplona: Eunsa, 2006), 187.

9) Cfr. Alejandro Vigo, *Estudios aristotélicos* (Pamplona: Eunsa, 2006), 389-390.

10) Urbano Ferrer señala cómo en la referencia al *akratēs*, Platón pasa por alto el papel corrector de los hábitos, y cómo Aristóteles, al contrario, manifiesta la importancia decisiva de los hábitos

Es en este sentido como se afirma que la virtud es una segunda naturaleza, pues una vez adquirido el hábito, este funciona a modo de naturaleza, con su determinación propia. Cuando las disposiciones naturales son reguladas por la razón obtenemos las virtudes morales.

Esta idea la mantiene Aristóteles cuando dice que “también los niños y los animales tienen esas disposiciones naturales (*hai phusikai hexeis*), pero sin la razón (*noū*) son evidentemente dañinas”.¹¹ Una vez que las disposiciones naturales han sido asumidas por la razón, por el modo de ser humano, ya no cabe una indiferencia moral respecto a ellas; si no son guiadas por la razón, no son neutras, sino que dañan al hombre, porque su modo de comportamiento natural es *secundum rationem*. En este sentido, no cabe un hombre naturalmente bueno que no sea guiado en su actuación por la razón; el principio racional del hombre debe estar presente en sus acciones para que sean humanas y buenas.¹² Por eso, en realidad las disposiciones naturales en cuanto tales no se dan en el hombre maduro; sí aparecen así en los niños y en los animales¹³ pero Aristóteles piensa que ninguno de ellos es sujeto de la ética,¹⁴ y por tanto no interesan en este estudio.

para resolver la actuación. Cfr. Urbano Ferrer, *La autodeterminación y sus paradojas (Diálogo entre el pensamiento anglosajón actual y los autores clásicos)* (Murcia: Universidad de Murcia, 1996), 52.

11) Aristóteles, EN VI 13, 1144b8-10.

12) “Natural tendencies only have moral relevance insofar as they have a connection with the faculty of making rational choices, that is when the person has the ability to either accept or reject the tendencies”, Alejandro Llano, “First Principles and Practical Philosophy”, en Ana Marta González (ed.), *Contemporary Perspectives on Natural Law* (New York: Routledge, 2008), 181.

13) En el planteamiento aristotélico llama la atención que no se distinga entre los niños y los animales. Se debe a que considera que también los animales tienen un cierto tipo de movimientos voluntarios y que lo propiamente humano es la *proairesis*. Martha Nussbaum explica: “This account of the *hekousion* [‘voluntary’ movement] seems to be what underlies and explains Aristotle’s repeated and entirely consistent ascription of it to other animals and to human children, as well as to human adults: though these less developed creatures lack deliberation, choice and general principles, they do have in common with human adults that their own view of the world and their own *orexis*, rather than physical necessity, are the causes of actions”, Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 282. Cfr. también Stephen G. Salkever, “Democracy and Aristotle’s Ethics of Natural Questions”, en Aristide Tessitore (ed.), *Aristotle on Modern Politics*, 2002; y Elizabeth Anscombe, “Action, Intention and Double Effect”, en Mary Geach y Luke Gormally (ed.), *Human Life, Actions and Ethics. Essays by E.G.M. Anscombe* (Imprint Academic, 2005), 209. En realidad Aristóteles sí diferencia de alguna manera a los niños y a los animales. Cfr. Nancy Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle’s Theory of Virtue* (Oxford: Clarendon Press, 1991), 16.

14) Aristóteles da varios argumentos de por qué esto es así. El primero, que puede resultarnos sorprendente, es que el niño no puede ser feliz (cfr. Aristóteles, EN I 9, 1100a1) ya que le falta vivir, y la felicidad se da “en una vida entera (...) porque una golondrina no hace verano” (Aristóteles, EN I 7, 1098a19-20) y la fortuna varía a lo largo de los años; además los niños por definición “viven

En resumen, la naturaleza como tal, a la que Aristóteles ha adjudicado un cierto papel para señalar cuándo un hombre es bueno, no sirve por sí sola para determinar la bondad suprema, y por tanto el tipo de vida que nos conviene llevar como seres humanos. Las disposiciones naturales sólo nos indican una cierta dirección en la que actuar si queremos ser buenos: de entrada no convendrá oponerse a ellas en lo referente a los bienes básicos a los que responden.

Referido a este mismo tema, Fred Miller, siguiendo a Aristóteles,¹⁵ señala que aunque las virtudes que poseen los seres humanos, como la justicia, fortaleza y templanza son de alguna manera por naturaleza, si hablamos de ser completamente virtuosos, debemos poseerlas “de otra manera”.¹⁶ Es decir, no basta con tenerlas por naturaleza, sino que se necesita una determinación más, un paso, por llamarlo así, al plano ético, que lo proporciona la razón. Por eso la naturaleza en sí, en cuanto lo dado al hombre como ser natural, no es ni buena ni mala; se puede decir que por el hecho de ser, en el plano ontológico, ya somos buenos. Pero el ser buenos o malos desde el punto de vista moral implica algo más.¹⁷ Así señala Aristóteles en el libro II de la *Ética a Nicómaco* que “no somos buenos o malos por naturaleza”,¹⁸ pues efectivamente, al hombre le queda aún mucho por hacer: no está dado más que lo mínimo para que después podamos desenvolvernos como seres humanos, y como los mejores –o peores– entre ellos.

El hombre bueno se hace bueno en la medida en que, por medio de la acción, secunda racionalmente esas inclinaciones naturales:

según el apetito y el deseo de lo agradable” (Aristóteles, EN III 12, 1119b6-7), por lo que les falta la reflexión adecuada para ser considerados libres. De hecho, “nadie elegiría vivir toda la vida con la inteligencia de un niño” (Aristóteles, EN X 3, 1174a2), porque en el fondo ellos no saben elegir lo mejor (cfr. Aristóteles, EN X 6, 1176b22-24), aunque crean que lo hacen.

15) “Todos piensan que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, y, efectivamente, somos justos, moderados, valientes y todo lo demás desde que nacemos; pero no obstante buscamos algo distinto de esto como bondad suprema, y poseer esas disposiciones de otra manera”, Aristóteles, EN VI 13, 1144b4-8.

16) “Although human beings possess virtues such as justice, courage and temperance in a way by nature, we need to have them in another way if they are to be fully virtuous”, Fred D. Miller, “Aristotelian Autonomy”, en Tessitore, 391.

17) Cfr. Myles Burnyeat, “Aristotle on Learning to Be Good”, en Amélie O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (California: University of California Press, 1980), 69-92.

18) Aristóteles, EN II 5, 1106a9.

El bien moral comparece en el momento de la acción, no antes. Comparece sólo cuando la razón práctica proyecta una acción. Con anterioridad a la acción tenemos una serie de bienes que, considerados en sí mismos, no dicen nada acerca de la moralidad de la acción. Por eso, no puede llamarse buena sin más a una acción dirigida a conseguirlos, por ejemplo si el agente se deja guiar en su conducta única y exclusivamente por sus inclinaciones, y renuncia a interpretarlas en el contexto racional abierto por la tercera inclinación; y tampoco puede llamarse mala a una acción que *per accidens* los pierde de vista (como el que desconoce ciertas circunstancias relevantes para la acción).¹⁹

Dentro de esas inclinaciones puede considerarse, siguiendo a Aristóteles, la tendencia a la vida en sociedad: el hombre es un ser naturalmente social. Por tanto parecería que la vida en la polis se presenta como el modo humano de secundar a la naturaleza.

En cuanto al papel que según Aristóteles tiene la naturaleza humana en el campo ético, Julia Annas afirma que, aunque Aristóteles le concede gran importancia, a la vez niega que esta naturaleza controle nuestro desarrollo ético. No es la ética, las buenas o malas acciones, un derivado necesario de lo natural en nosotros; el desarrollo moral depende de cada uno, y por eso uno es responsable de su propio carácter. La naturaleza será el punto de partida, pero difícilmente servirá de guía ética de algún tipo.²⁰ En este sentido se puede decir que lo ético no nos viene impuesto por leyes físicas necesarias –no es lo mismo hablar de natural en física y en ética–, no es un derivado de lo natural sin intervención humana.²¹

19) González, *Moral, razón y naturaleza*, 163.

20) "Aristotle allows importance to our nature, but takes it to be essential to deny that nature controls ethical development; something is up to us or at least depends on us, and this is distinguished from our nature (...). Nature is what we start from, but hardly serves as an ethical guide of any kind", Julia Annas, *The Morality of Happiness* (New York: Oxford University Press, 1993), 143.

21) "Las normas éticas no aparecen en Aristóteles como principios incluidos inalterablemente en la naturaleza. No son, pues, equiparables a los principios físicos que hacen que el fuego arda en Grecia igual que en Persia. Los principios de la actuación moral no están ni inscritos en un cielo platónico de ideas ni prescritos por una naturaleza humana concebida *modo biologico* en tensión hacia un fin unívocamente prefijado", Fernando Inciarte, "Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles", en *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política* (Pamplona: Eunsa, 2001), 98.

Como es bien sabido, hay distintas concepciones de la naturaleza humana. Pero, para entender a Aristóteles, debemos tener en claro que su concepto de naturaleza no es meramente descriptivo –del que no se podría obtener ninguna obligación moral–, sino un concepto normativo. Afirma Alfonso Gómez-Lobo que “hay quienes insisten (correctamente, a mi juicio) en que la noción aristotélica de naturaleza humana no es descriptiva sino normativa. No nos dice cómo son los seres humanos, sino cómo deberían ser”.²²

Esto no significa que la apelación a la naturaleza solucione todos los dilemas morales, pues de hecho, todavía falta por averiguar cómo se obtiene esa noción normativa de naturaleza –tema que excede el propósito de este trabajo–; pero sí da una base para el desarrollo de lo moral, una base que resulta imprescindible. En realidad, si sólo dispusiéramos de la naturaleza para nuestro desarrollo, este sería francamente precario. Por eso se ha dicho con certeza que el hombre es el ser peor dotado naturalmente para la supervivencia: así es si no contamos con la inteligencia humana.²³

Resumiendo lo visto hasta ahora podemos decir que el concepto aristotélico de naturaleza implica una naturaleza teleológica, inmersa en la racionalidad del ser humano y por eso susceptible de perfección; una naturaleza que sirve de base para nuestro comportamiento ético, pero que no lo determina necesariamente, aunque a la vez implica ya una cierta normatividad. Por esto puede decirse que no existe un hombre bueno por naturaleza sino que los hombres se hacen buenos o malos según el desarrollo de esa misma naturaleza guiada por la razón, mediante sus acciones.

Ahora conviene detenerse en un aspecto de lo natural que ha sido puesto de relieve últimamente por varios autores²⁴ y que da una idea más

22) Alfonso Gómez-Lobo, “La fundamentación de la ética aristotélica”, en *Anuario Filosófico*, 32, (1999): 19.

23) El mito de Prometeo muestra esta realidad: Epimeteo distribuye los poderes entre los seres mortales, y se olvida del hombre, que queda desnudo y sin protección. Para compensar esta situación, Prometeo le da el fuego y la habilidad manual. Sin embargo esto no le basta al hombre para llevar una vida en comunidad, y Zeus, a través de Hermes les hace llegar a todos la conciencia y la justicia. Cfr. Platón, *Protágoras*, 320d–322e.

24) Ver por ejemplo Nussbaum, *The Fragility of Goodness* y Salveker, “Democracy and Aristotle’s Ethics”.

completa de la influencia de la naturaleza en la acción humana que hace al hombre bueno. En concreto se puede afirmar que, si la naturaleza de la que habla Aristóteles es una naturaleza tendencial, parece que un modo adecuado de tratarla sería verla como *orexis*.

Ya en la *Metafísica* al hablar Aristóteles de las potencias racionales capaces de producir los contrarios, señala que al no poder darse los dos necesariamente de modo simultáneo –por el principio de no contradicción–, es imprescindible que sea otro quien decida: el deseo (*orexis*) o la elección (*proairesis*).²⁵ Y más claramente lo muestra en la *Ética a Nicómaco* al afirmar que “el principio de la acción –aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue– es la elección (*proairesis*), y el de la elección el deseo (*orexis*) y la elección orientada a un fin”.²⁶ La bondad o maldad del ser humano se jugará en la elección propiamente dicha, y no en la *orexis*, que es algo dado de antemano al hombre. Pero este deseo es imprescindible para que tenga lugar la elección, pues es el principio de donde parte. Si no hay deseo no hay acción, aunque los hombres no sean llamados buenos por sentir o por desear, sino por sus hábitos y actuaciones.

Julia Annas afirma que el concepto de *orexis* en la ética de los antiguos implica una motivación general para hacer algo que está a nuestro alcance. Cubre un amplio espectro de querer, incluida la motivación racional y, dentro de ella, la motivación por razones éticas.²⁷ Según Martha Nussbaum²⁸ es un término que crea el propio Aristóteles; la traducción mejor sería “deseo”, porque implica referencia a un objeto, algo que se quiere: siempre hay un objeto de deseo, pues no cabe desear en el vacío. Pero este deseo o inclinación no es propio y exclusivo del hombre, sino que el hombre lo tiene en común con los animales;²⁹ también los animales desean, y por eso existe en ellos el principio del movimiento. Lo que no poseen es la capacidad de

25) Giovanni Reale, en su traducción de la *Metafísica*, 407, interpreta *proairesis* como *scelta razionale*.

26) Aristóteles, EN VI 2, 1139a30-32. Cfr. También Aristóteles, *De anima*, III 9 y 10.

27) “For the ancients, desire, *orexis*, is the most general kind of motivation to do something that we can have. It covers wanting of various kinds, and also covers the motivation generated by reasons, including ethical reasons”, Annas, *The Morality of Happiness*, 35.

28) Cfr. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, cap. 9.

29) Martha Nussbaum estudia la postura aristotélica respecto a la acción, en un sentido amplio, en lo que tiene en común el hombre y el animal. Cfr. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 265.

elección inteligente, que define propiamente al ser humano. El uso del término *orexis* tiene la ventaja de hacer hincapié en la intencionalidad del movimiento animal; este aparece siempre con referencia a un objeto, al cual se dirige de tal forma que implica una respuesta a la visión propia del mundo, es decir, un movimiento desde dentro del sujeto y según su modo de ser.³⁰

Con relación a esta misma idea, Stephen Salkever señala que la respuesta ante el mundo no significa una respuesta mecánica a estímulos externos o a instintos internos, sino un dirigirse hacia algo –para alcanzarlo– de modo activo, algo que a nosotros nos falta o que necesitamos.³¹ Por eso el movimiento es propio de criaturas imperfectas, que requieren de algo externo para completarse,³² y en este sentido puede decirse que el hombre, de entrada, no está dado del todo, sino que necesita ir adquiriendo las cualidades a las que está predispuesto; necesita ir actualizando sus potencias para ser una criatura más perfecta. Aristóteles no confunde el plano ontológico del ser con el plano moral del ser bueno, que implica todo un proceso ético que el primero no requiere.

El ver así la naturaleza permite una referencia a la posibilidad de educación de la misma, en este caso la humana; y de una cierta adquisición de hábitos en los animales. Por eso “no tiene, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total”.³³ Así pues, la naturaleza sola no basta para hablar del hombre bueno, a pesar de que ella no es un añadido extrínseco, pues invita a actuar de una determinada manera. Es necesaria la razón y además el haber adquirido desde jóvenes ciertos hábitos que hayan formado un carácter que posibilite al joven para que ame lo bueno y rehuya lo malo. Por eso señala

30) Cfr. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 276.

31) “An active and focused reaching out toward something in the environment, something we lack or need”, Salveker, “Democracy and Aristotle’s Ethics”, 358. “Aristotle, by choosing this particular word [*orexis*] is saying that the single or common element which Plato fails to recognize is this element of reaching out for something in the world, grasping after some object in order to take it to oneself”, Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 275.

32) “Moving is seen to be intrinsically connected with the world with which needy creatures are fortunately endowed”, Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 276.

33) Aristóteles, EN II 1, 1103b24-25. También cuando afirma: “De ahí la necesidad de haber sido educado de cierto modo y desde jóvenes, como dice Platón, para poder complacerse y dolerse como es debido”, Aristóteles, EN II 3, 1104b11-13; y “el razonamiento y la instrucción (...) requieren que el alma del discípulo haya sido trabajada de antemano por los hábitos, como tierra destinada a alimentar la semilla, para deleitarse y aborrecer debidamente”, Aristóteles, EN X 9, 1179b23-26.

MacIntyre que la edad de la madurez se alcanza cuando uno es capaz de distanciarse de los deseos más inmediatos y de elegir las razones para actuar.³⁴ De aquí la importancia de la educación y de la vida en comunidad para formar en virtud.

Peter Simpson, comentando el conocido pasaje de Aristóteles de la EN X 9, 1179b20-21, destaca la importancia de los hábitos, ya que la naturaleza nos viene dada y la instrucción (*didache*), al fin y al cabo, es posible gracias a los hábitos. Pero por otro lado estos necesitan, para formarse, crecer en una polis con las leyes apropiadas.³⁵ Además advierte cómo en Aristóteles la visión acerca del *spoudaios* y de la juventud amante de la belleza está unida al concepto de alma y sus partes.³⁶ En este sentido, los jóvenes son educables porque poseen –como todos los hombres, pero aún sin hábito firme– la parte apetitiva del alma que debe obedecer, por naturaleza, a la razón. Pero no es algo que suceda automáticamente, como la experiencia del acrático confirma y que veremos a continuación.

Hasta aquí hemos advertido cómo el hombre bueno necesita la virtud ética para ser llamado bueno, pero que esta virtud se fundamenta en unos ciertos presupuestos naturales. El nombre que da Aristóteles a estos presupuestos es virtud natural, o más genéricamente, disposiciones naturales. Ya hemos dicho cómo estas realmente no existen separadas de la virtud ética, sino que se dan junto a la virtud moral.

3. Un caso concreto: el incontinente o *akrates*

Para explicar un poco más estas cuestiones, parece oportuno referirse al clásico ejemplo aristotélico sobre el incontinente o *akratēs*.³⁷ en él se advierte, por un lado, la presencia de una disposición natural a obrar bien, pero con ausencia total de virtud ética. Es decir, la cuestión del incontinente resulta particularmente ilustrativa, al ser alguien que en principio es

34) Cfr. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 72-73.

35) Cfr. Peter P. Simpson, "Contemporary Virtue Ethics and Aristotle", en http://www.aristotelophile.com/Books/Articles/pdf_4.pdf, p. 12 (La paginación corresponde al artículo en sí, no a la publicación en la obra donde está recogido).

36) "Aristotle's views about gentlemen and beauty-loving youth are tied up with his views about the soul and its parts", Simpson, "Contemporary Virtue Ethics", 13.

37) Cfr. principalmente Aristóteles, EN VII; ver Vigo, *Estudios aristotélicos*, 325-363.

naturalmente bueno –pues goza de la misma virtud natural que todos–, pero no es moralmente bueno: le falta la obediencia a la razón,³⁸ aunque posea esta facultad como todos los demás hombres (si no, no sería un ser humano).³⁹ Por este motivo no es propiamente un hombre bueno en el pleno sentido de la palabra.

Aristóteles habla del incontinente ya desde el principio de la *Ética a Nicómaco*, al referirse a las partes del alma.⁴⁰ En el último capítulo del libro I⁴¹ señala que hay una parte del alma que es irracional (*alogon*) y otra que tiene razón (*logon echon*).⁴² Dentro de la irracional encontramos la parte vegetativa o nutritiva que no tiene en cuenta para la ética, pues “es naturalmente ajena a la virtud humana”,⁴³ y la apetitiva (*epithumētikon*) o desiderativa (*orektikon*), que presenta una importancia fundamental para la virtud moral.⁴⁴ Esta última puede considerarse de dos maneras:⁴⁵ como irracional por esencia o como racional por participación, y su modo de participar en la razón es siéndole dócil u obediente. Por otro lado está la parte del alma propiamente racional, con las virtudes dianoéticas, que Aristóteles estudiará a fondo en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

La existencia de seres humanos incontinentes refuerza la teoría aristotélica de la división del alma,⁴⁶ pues son un ejemplo de cómo en ellos las tendencias racionales e irracionales se presentan en pugna. Así la cuestión del incontinente (*akratēs*) le sirve a Aristóteles para presentarnos las

38) “Llamamos a un hombre continente o incontinente según que su inteligencia prevalece o no en su conducta”, Aristóteles, EN IX 8, 1168b34-35.

39) “Pues tanto en el continente como en el incontinente elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón”, Aristóteles, EN I 13, 1102b15-16. “Suele admitirse (...) que una misma persona (...) es incontinente y no se atiene a su razón”, Aristóteles, EN VII 1, 1145b8-11.

40) Cfr. Aristóteles, *De anima*, III 9, 433a32-35.

41) Cfr. la misma idea en Aristóteles, Pol. VII 14, 1333a16-30.

42) Lo afirma también en Aristóteles, EN V 11, 1138b8-9, y le sirve para fundamentar la posible injusticia de uno con respecto a uno mismo, en cuanto se atiene a esas partes.

43) Aristóteles, EN I 13, 1102b12-13.

44) “So the Aristotelian picture of human nature creates a space for the emotions –in what is called the desiderative part of the soul– which allows them to be, shall we say, Janus-faced; animal and/or non-rational one face; rational the other”, Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 110.

45) Cfr. René Antoine Gauthier - Jean Yves Jolif, *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, II-1, 97. Cfr. también Hursthouse, *On Virtue Ethics*, 16.

46) “En ésta [en el alma], en efecto, existe por naturaleza un elemento dirigente y otro dirigido, a los que decimos corresponder virtudes distintas, como la de lo racional y la de lo irracional. Es claro, pues, que lo mismo ocurre también en los demás casos, de suerte que en la mayoría los regentes y regidos lo son por naturaleza”, Aristóteles, Pol. I 13, 1260a5-9.

dos partes del alma, pues si no no podría explicarse la vacilación de este hombre –el incontinente– entre lo que sabe que debe hacer y lo que de hecho termina eligiendo (aunque propiamente dice Aristóteles que no elige, sino que actúa según sus apetitos)⁴⁷. Como afirma claramente, “las tendencias⁴⁸ de los incontinentes se mueven en sentido contrario⁴⁹ de lo que les expresa la razón, como los miembros paráliticos del cuerpo van al contrario de donde queremos moverlos. Si el alma fuera completamente una,⁵⁰ en el sentido de no encontrar en ella tendencias diferentes, nuestra actuación como seres humanos no plantearía ningún problema: seguiríamos siempre el bien al conocerlo, como defiende la teoría socrática.⁵¹

La parte desiderativa del alma se opondrá a la razón en la persona incontinente, y sin embargo la seguirá, en el caso del virtuoso, del hombre bueno –también en el continente, pero de otro modo–; este seguimiento se advierte porque será obediente a la razón como alguien lo es respecto de su padre.⁵² El modo de obediencia al padre de uno se entiende que no es por imposición externa, pues ya no sería obediencia, sino que consiste en una especie de dominio político paterno, y no en el despótico –que implica esclavitud y sometimiento– que es también el propio de los miembros del cuerpo. De alguna manera en la virtud siempre está presente lo racional.⁵³

47) Cfr. Aristóteles, EN III 2, 1111b13.

48) Gauthier y Jolif llaman la atención sobre el término utilizado por Aristóteles, *hai hormai*, que traducen por “tendencias”; aquí le sirve para referirse tanto a las irracionales como a las racionales, pues a esta altura Aristóteles todavía utiliza *orexis* para hablar sólo de los deseos irracionales (aunque después designa los dos tipos de deseo). Según estos autores, el incontinente presenta dos elementos en contradicción: por un lado su tendencia racional a seguir la regla, y por otro la tendencia irracional que le lleva al sentido contrario. –El término que después utilizará Aristóteles para hablar de esa tendencia racional es *boulêsis*–. Cfr. Gauthier–Jolif, Aristote: L'Éthique a Nicomaque, II-1, 95-96.

49) Aristóteles, EN I 13, 1102b22.

50) Con esta frase no estoy queriendo negar la unicidad de la forma en el hombre, que se da a nivel sustancial. Me estoy refiriendo a la diversidad en las acciones.

51) El mismo Aristóteles lo explica: “Sócrates, en efecto, se oponía absolutamente a esta idea, sosteniendo que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia”, Aristóteles, EN VII 2, 1145b26-28.

52) Cfr. Aristóteles, EN I 13, 1103a3.

53) Además de implicar un comportamiento, por decir así gustoso. Por ejemplo, señala MacIntyre hablando de la virtud de la templanza: “Someone who has become temperate will have come to enjoy moderation and to find excess disagreeable and even painful. She or he will no longer practice moderation in spite of a desire for the pleasures that belong to excess, but because desire itself has been transformed”, MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 88.

En definitiva, la obediencia de la parte irracional del alma que participa de la razón implica un dominio político, que sí se da en el virtuoso, pero que no aparece ni en el incontinente ni en el vicioso. Para ejemplificar esta realidad en el mundo de la polis, se podría establecer un paralelismo entre el incontinente, mal ciudadano junto al vicioso;⁵⁴ el continente, un ciudadano medio; y el virtuoso, el buen ciudadano. El mal ciudadano no obedece las leyes de la ciudad y hace lo que le conviene a él, la mayoría de las veces siguiendo sus pasiones. El ciudadano sin más, obedece y cumple las leyes pero algo en él se revuelve contra ellas; las obedece porque no le queda más remedio, ya sea por miedo al castigo o porque simplemente considera que ése es su deber o por el motivo que sea. Por último, el buen ciudadano es el virtuoso, que cumple las leyes y busca el bien común con todas sus potencias.⁵⁵

Es la misma idea que, refiriéndose a quien obedece a las leyes por mero temor al castigo, afirma Fernando Inciarte al hablar de los libros de la *Política*. En el siguiente texto señala una clara diferencia entre el comportamiento, por llamarlo así, estrictamente político, y el comportamiento moral, donde prima el amor a la virtud:⁵⁶

Su punto de referencia, al que no pierden nunca de vista, es el ciudadano medio. Ahora bien, el ciudadano medio, como la experiencia enseña, no aspira tanto a una elevada moralidad como a una subsistencia segura y a una convivencia ordenada. Y para lograr un fin relativamente tan modesto, le basta con una actitud estrictamente legal. La función positivamente moral que Aristóteles atribuye a lo que hoy llamamos el Estado no impide que la

54) No estoy afirmando que incontinente y vicioso sea lo mismo en Aristóteles, sino que ambos en cuanto (mal) ciudadanos desobedecerán las leyes de la ciudad.

55) William Hardie distingue las dos clases de bondad moral: "The goodness of the man who does what is right in spite of desires which incline him strongly not to do it and the goodness of the man who does what is right without any resistance from unruly or discordant desires, the man whose inclinations are in harmony with his concept of the life he ought to lead", Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 138.

56) "Mientras que el sujeto principal de la política de Aristóteles como ciencia y como técnica es el hombre moralmente inmaduro, el punto de referencia de su ética son las personas que se dejan convencer más por razones y discursos (por *logoi*, por argumentos) que por el poder político, judicial o policiaco o, simplemente, por el temor a sanciones sociales. En una palabra, a diferencia de las lecciones sobre la política, el sujeto de las lecciones sobre la ética coincide más o menos con sus oyentes", Inciarte, "Moralidad y sociedad...", 105.

mayoría de los ciudadanos se dejen convencer más por el temor al castigo que por buenas razones o por amor al bien.⁵⁷

Un texto de Aristóteles recoge claramente estas ideas: pone el ejemplo de la obediencia a las leyes, relacionándolo con la continencia e incontinencia. Es claro que no se puede considerar una buena polis aquella que tiene una esmerada legislación, pero que no es obedecida por los ciudadanos. Si la ley es norma significa que debe ser obedecida, porque lo propio suyo es mandar:

Así el incontinente se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe decretar y que tiene buenas leyes, pero no hace ningún uso de ellas (...). El malo es semejante, en cambio, a una ciudad que hace uso de sus leyes, pero de leyes malas.⁵⁸

Rematando esta idea, señala Aristóteles la importancia de la obediencia a la ley: no basta con que haya una legislación, sino que debe ser una realidad efectiva en la polis:

Pero una buena legislación no consiste en que las leyes estén bien establecidas y no se las obedezca. Por tanto, se ha de considerar que la buena legislación tiene dos aspectos: uno, la obediencia a las leyes establecidas, y otro, que las leyes a que se obedece sean buenas (pues puede darse el caso de que se obedezca a leyes malas).⁵⁹

Lo mismo puede aplicarse al hombre: de nada sirve que tenga un claro conocimiento de dónde está el bien de una acción, pero –por debilidad de la voluntad– no sea capaz de seguirlo. Sería como una buena polis en sentido teórico, pero que en la práctica se aleja mucho de ese ideal, y por tanto es muy imperfecta y no sirve para la buena vida, que es en definitiva de lo que se trata.

En el incontinente la razón le dice lo que debe hacer, y es una razón que acierta con el bien; por eso “decreta lo que se debe decretar”. Pero este hombre es incapaz de seguir lo que la ley dice, porque las pasiones tiran de él en sentido contrario. Sabe lo que tiene que hacer, pero no lo hace. El

57) Inciarte, “Moralidad y sociedad...”, 103.

58) Aristóteles, EN VII 10, 1152a22-26.

59) Aristóteles, Pol. IV 8, 1294a3-7.

problema es que el incontinente no es capaz de actuar,⁶⁰ y en ese sentido no hay propiamente *proairesis* en su acción⁶¹ –aunque actúe voluntariamente– y es por esto por lo que le falta la virtud de la prudencia, y por tanto no es un buen hombre, aunque tampoco se le puede llamar malo; es un hombre sin virtud, sin capacidad de hacer el bien de la manera en que lo hace el virtuoso, con todas sus tendencias. Es claro el contraste con el mal hombre, en quien su principio está desviado, corrompido, y por eso sí “hace uso de sus leyes, pero de leyes malas”. El vicioso sigue lo que le dicta la razón, pero es una razón que dicta mal; el vicioso actúa por elección.⁶²

Relacionado con esta idea, en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles estudia a fondo quién es el licencioso y quién el incontinente. El primero tiene corrompido el principio,⁶³ esto es, el origen y el fin de su actuación: su vicio, que está asentado de manera definitiva en el alma, es de tal calibre que busca los placeres excesivos por convicción; es decir, en él no hay contradicción entre la teoría y la práctica. Se podría decir que tanto la parte desiderativa del alma como la racional van a la par, no hay oposición entre ellas. Lo malo es que sus ideas están equivocadas, y por eso no cabe posibilidad de dar marcha atrás, de arrepentirse, ya que nunca podrá contrarrestar y comparar su mal comportamiento con los principios. El incontinente, en cambio, no ve afectado su principio, porque simplemente “no se atiene a su razón y (...) sabe que obra mal movido por la pasión”.⁶⁴ Por este motivo siempre tiene abierta la posibilidad de cambiar de vida y arrepentirse:⁶⁵ no llega a ser una persona viciosa. El incontinente no persigue los placeres corporales por convicción, sino por pasión, pero no puede dejar de perseguirlos.

La distinción del incontinente con el vicioso se explica porque “la virtud y el vicio preservan y destruyen, respectivamente, el principio (*tēn archēn*), y en

60) Cfr. Aristóteles, EN VII 10, 1152a10-11.

61) Cfr. Elisabeth Anscombe, “Thought and Action in Aristotle”, en Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji (ed.), *Articles on Aristotle* (London: Duckworth, 1977), 63-64; Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 208.

62) “La incontinencia obra contra la propia elección, y el vicio de acuerdo con ella”, ARISTÓTELES, EN VII 8, 1151a5-7.

63) Cfr. Aristóteles, EN VII 8, 1151a15-16.

64) Aristóteles, EN VII 1, 1145b11-12.

65) Cfr. Aristóteles, EN VII 8, 1150b29-30.

las acciones el fin es el principio (*en de taīs praxesi to hou heneka archē*)”.⁶⁶ Cuando un hombre se propone un mal fin, una meta viciosa, puede decirse que su acción está desde el principio viciada, pues “en las acciones el fin es el principio”: lo que le mueve a actuar es ese objetivo, que al ser malo, hace que su acción sea mala. Lo grave del hombre vicioso no es que obre mal – porque eso también lo hace el incontinente– sino que se incapacita para obrar el bien, para hacerse un hombre bueno, y por eso queda incapacitado para la virtud.

La idea de que el vicio destruye el principio aparece ya en EN VI 5, 1140b19 y EN VI 12, 1144a34-36. Nancy Sherman comenta que el vicio destruye la habilidad del hombre para ver los objetivos buenos de la acción; es decir, el problema es que no sólo corrompe los fines, sino el acceso del hombre a los mismos a través de la percepción y de la razón.⁶⁷ Entonces parecería que el vicio nos hace menos humanos, al no dejarnos captar el bien como lo bueno para nosotros, y en definitiva nuestro *ergon* propio. El hombre queda incapacitado para descubrir lo que le hace bien, y por tanto lo que le hace más hombre (y no sólo un buen hombre).

Gauthier y Jolif completan esta idea cuando comentan el pasaje 1144a34-36 de la *Ética a Nicómaco* y señalan que la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos respecto a los principios de la acción: desvía el “ojo del alma”, que en vez de mirar en una buena dirección, hacia el verdadero fin del hombre, se dirige hacia sí mismo.⁶⁸

Es decir, para captar lo bueno, necesitamos ser personas virtuosas; o por lo menos basta con que respetemos lo que la naturaleza misma nos ha

66) Aristóteles, EN VII 8, 1151a14-16. En la traducción inglesa, al decir que “en las acciones el fin es el principio” lo traducen como “in actions the final cause is the first principle” o “that for the sake of which is the first principle”, ROSS, David, Oxford University Press, *Nicomachean Ethics*, 2009, p. 132; y en francés “le principe, c’est la fin qu’on se propose”, Gauthier–Jolif, *Aristote: L’Éthique a Nicomaque*, I-2. Es decir, se habla de fin como de causa final, y se identifica con el principio, así como Aristóteles habla indistintamente de causa primera o última: “la causa primera (que) es la última que se encuentra”, Aristóteles, EN III 3, 1112b19. Cfr. también Aristóteles, Met. I 3, 983a31-32; V 1, 1013a33.

67) Cfr. Sherman, *The Fabric of Character*, 112-113. En el texto equipara corrupción de fines (*goals and ends of action*) y corrupción de principios (*principles*).

68) “Le vice détourne l’oeil de l’âme de la vraie fin de l’homme pour le tourner vers sa fin à lui, la seule que désormais l’oeil de l’âme puisse voir: la seule activité qui reste alors possible à l’intellect, c’est de découvrir les moyens qui mènent à cette fin perverse, l’habileté est devenue fourberie”, Gauthier–Jolif, *Aristote: L’Éthique a Nicomaque*, II-2, 552-553.

dado –aunque no hayamos desarrollado las virtudes propiamente dichas–. Por ahora es suficiente para captar el bien el que no seamos personas corrompidas en nuestra naturaleza ni brutales, sino que nos dejemos llevar por las disposiciones naturales que tenemos por ser hombres.⁶⁹ A estas disposiciones naturales llama Aristóteles virtud natural: “es la virtud, ya natural, ya producida por el hábito la que hace pensar bien sobre el principio (*all’aretē ē phusikē ē ethistē toū orthodoxein peri tēn archen*)”.⁷⁰

El hombre bueno no tiene corrompido el principio y por eso actúa bien; pero tampoco el incontinente, que actúa mal, lo tiene corrompido –porque no es vicioso– y eso hace que su categoría moral sea muy superior a la del vicioso.⁷¹ El hombre bueno, tiene virtud; el continente tiene la virtud natural, es decir, la disposición natural a recibir las virtudes,⁷² es capaz de virtud. El vicioso está incapacitado para la virtud. Además, tanto el virtuoso como el incontinente pueden ver el bien allí donde está; sus virtudes –naturales en un caso, adquiridas en el otro⁷³– les informan sobre lo que es bueno y lo que es malo en una primera instancia, porque es la virtud la que enseña cuál es el principio.

En este sentido, y siguiendo la anterior referencia a la vida del ciudadano, es mucho más problemático vivir en una ciudad con leyes malas, que en una polis que tenga una buena legislación aunque no sea obedecida. La primera incapacita al ciudadano para obrar el bien; es más, le impulsa a actuar mal, y por tanto le hace un mal hombre, al dirigir su actuación mediante leyes injustas. En el segundo caso, al tener buenas leyes, siempre queda abierta la posibilidad de que el ciudadano actúe conforme a ellas, y por tanto sea un buen ciudadano, o por lo menos un ciudadano obediente a la ley. Así como, para Aristóteles, lo bueno en el hombre es que su parte desiderativa obedezca a la racional, lo bueno en la polis es que los

69) Para Hursthouse esto no es posible, pues opina que el adulto no tiene inclinaciones naturales en cuanto tales. Cfr. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, 105-106.

70) Aristóteles, EN VII 8, 1151a18-19.

71) “El incontinente (que) es mejor que el licencioso y no es malo absolutamente hablando, puesto que en él se salva lo mejor: el principio”, Aristóteles, EN VII 8, 1151a24-25.

72) Cfr. Gauthier–Jolif, *Aristote: L’Éthique a Nicomaque*, II-1, 108.

73) “Le mot de vertu se prend en deux senses: en un sense impropre, il désigne la vertu naturelle, en son sense propre, il désigne la vertu acquise”, Gauthier–Jolif, *Aristote: L’Éthique a Nicomaque*, II-2, 979.

ciudadanos obedezcan a las leyes. Sin esto es imposible construir el bien común y lograr la buena vida, que es la finalidad de la polis.

Resumiendo lo visto hasta ahora, la existencia del hombre incontinente nos muestra cómo en el alma humana hay dos partes, irracional y racional; y cómo aquella, en su parte desiderativa tiene como actitud propia obedecer a la razón, aunque no se cumpla en el hombre incontinente. Además, las disposiciones naturales pueden ya contribuir a que sepamos cuál es el bien en una acción, seamos o no propiamente virtuosos; es decir, la virtud natural es una primera instancia, común a todos los hombres, necesaria para ser hombre bueno, o su punto de partida; pero ella de por sí no nos hace buenos.⁷⁴ En este sentido, todos los hombres son iguales a un nivel natural, en cuanto nacen como hombres; aquí se incluirían también los esclavos. Sin embargo, parecería que el hombre propiamente virtuoso sólo puede serlo el libre, y por tanto el ciudadano, que en Aristóteles coinciden.

El hombre bueno es el que está en posesión de la virtud, pero no sólo de una –si no no sería bueno– sino de todas, y principalmente de la prudencia que guía a las demás. Se puede decir que en el hombre la inclinación natural ya está dada, pero su desarrollo no se realizará de un modo necesario, a la manera como se despliega el alma vegetativa, de suyo irracional –por algo la virtud natural se sitúa dentro del elemento desiderativo–. Es necesaria la virtud moral que perfeccione esa capacidad: aquí entra de lleno la virtud, y la virtud ética⁷⁵ ..

Tenemos así que para poder dar un cierto fundamento a la moral necesitamos, por un lado de la naturaleza considerada como *orexis*, y por otro, de las virtudes que el hombre es capaz de adquirir gracias a sus elecciones y que hacen que se convierta en un buen hombre, y no en un ser incontinente que no termina de hacer el bien –a pesar de darse cuenta de su importancia– debido a la debilidad de sus tendencias.

74) "We have faculties by nature and we are not good or bad in respect of them. So virtues are not faculties", Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 95. La virtud ética no es una facultad, pero sí lo son las disposiciones naturales, que no nos hacen ni buenos ni malos.

75) Cfr. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 87-88.

4. Conclusiones

Llegados hasta aquí parece oportuno rescatar algunas conclusiones en relación al pensamiento aristotélico:

Si bien la naturaleza hace bueno al hombre, esta sola no basta. Necesita además dos condiciones. Por un lado, ser considerada naturaleza teleológica o en otras palabras, como *orexis* o deseo; por otro, ser considerada una naturaleza racional.

Esto hace que la naturaleza por sí misma no esté condicionada de un modo físico y necesario, sino que esté abierta a múltiples posibilidades. Habrá que ver cuál de ellas, para Aristóteles, es la más conveniente al ser humano. Pero esto deja también un margen de posible desviación de esa naturaleza.

El papel de la virtud, que surge de introducir racionalidad en el apetito, será reforzar esa tendencia natural –desde ese mismo momento ya en cierto modo racional– para ordenar la vida del hombre a su perfección.

Para determinar esa perfección habrá que, entre otras cosas, analizar cuáles son esas tendencias naturales humanas. Una de ellas es claramente, para Aristóteles, la sociabilidad, pues define al hombre como *zoon politikon*, cuya vida solo se entiende y puede llegar a la perfección en la polis.

Otro modo de aproximarse y delimitar el concepto de naturaleza aristotélica es detenerse, como hemos hecho, a estudiar al hombre continente e incontinente, viendo lo que es natural en ellos y lo que les falta de razonable en su comportamiento. Más que con el virtuoso, es más fácil sentirse identificado con el hombre continente o el incontinente –según en algunos casos decidamos bien, y en otros mal– ya que en el fondo ambos desean ser buenos, aunque por debilidad el incontinente no lo logra. Particularmente ilustrativa es en mi opinión su comparación del incontinente con una ciudad con buenas leyes pero que nadie obedece.

El hombre vicioso, al tener corrompido el principio, está incapacitado para la virtud, y de alguna manera se puede afirmar que su misma naturaleza está corrompida, ya que nada, ni siquiera lo natural, le inclina al bien.

■ María BUENO

En definitiva, el conocimiento de las tendencias naturales del hombre, mediadas por la razón, cuyo resultado serán las virtudes, puede ser un punto de partida para determinar qué acciones son buenas y qué acciones son malas. A veces, muchas veces, el hombre sabrá lo que está bien y no lo hará; o lo hará con mucha dificultad, sin ser acompañado de un modo dócil por las potencias, pero el hombre feliz será solamente el virtuoso: aquel en el que, gracias a sus virtudes, se presenta una total armonía entre sus tendencias y el bien que debe lograr. Esto le llevará a una vida plena y digna de ser vivida.

La autora es licenciada en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid (España) y doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Es profesora adjunta de filosofía en la Universidad Austral de Buenos Aires, especializándose en cuestiones de ética y de filosofía política. El curso 2015-2016 fue Visiting Fellow en el James Madison Program de la Universidad de Princeton (EEUU).

Recibido: 25 de febrero de 2016

Aprobado para su publicación: 1 de abril de 2016