

EL DESEO DEL BIEN O DEL BIEN APARENTE EN *ÉTICA A NICÓMACO* III. 4

Resumen: La noción de “fin”, y el deseo de este fin, son cruciales dentro de la teoría aristotélica de la acción, en tanto sustentan no sólo la posibilidad misma de actuar, sino también la evaluación ética de la acción. El deseo de un fin en la acción es identificado en varios lugares de la obra de Aristóteles con el deseo del bien. En el capítulo 4 del libro III de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles plantea un problema en lo que concierne a este deseo, según el cual el deseo puede ser del bien en sí o del bien aparente. El presente artículo intenta esclarecer ambas posibilidades a partir de la manera como Aristóteles las trata, y propone una interpretación de su respuesta a este problema y de las consecuencias que esta traería para su teoría de la acción. Con esto, pretende sugerir la indiscutible importancia y pertinencia de este problema a la luz de las consecuencias que tiene en la teoría de la acción aristotélica.

Palabras clave: acción, bien, fin, *Ética a Nicómaco*, Aristóteles.

Abstract (*The Wish for the Good or the Apparent Good in Nicomachean Ethics III. 4*): The notions of “end”, and the wish for such an end, are crucial within the Aristotelic theory of action, insofar as they justify, not only the possibility of acting, but also the ethical evaluation of action. The wish for an end in the action is identified in various places within Aristotle’s work with the wish for the good. In the 4th chapter of the third book of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle proposes a problem in regard to this wish, according to which it can be a wish for the good in itself or for the apparent good. This paper tries to clarify both possibilities according to the way Aristotle presents them and to propose an interpretation of his answer to the problem and the consequences that it would entail to his theory of action. It tries also to suggest the indisputable importance and relevance of this problem according to its consequences on the aristotelic theory of action.

Keywords: action, good, end, *Nicomachean Ethics*, Aristotle.

La postulación de aquello que Aristóteles llama “fin” al interior de su teoría de la acción es central para fundamentar no sólo la posibilidad de actuar, sino además la posibilidad de actuar correcta o virtuosamente. En efecto, es teniendo en cuenta la previa postulación de un fin, así como su incuestionabilidad, que es posible para el sujeto elegir los medios que lleven adecuadamente a éste, y de esta manera realizar una acción. Estas dos características, a saber, la postulación de un fin y su incuestionabilidad, pueden observarse desde el inicio mismo de la *Ética a Nicómaco* [NE], aunque en un principio aparezcan sugeridas en una discusión más particular: no acerca de la acción en general, sino acerca de la acción correcta o buena y la forma adecuada de vivir, cuestiones centrales de este texto. Lo mismo sucede en el caso de la *Ética Eudemia* [EE].

Con respecto a la primera de las características mencionadas, Aristóteles muestra que existe un fin (que es identificado desde el inicio mismo de NE con el bien) para cada acción, es decir, aquello en vista de lo cual ésta es realizada. Esto es claro a partir

**MIGUEL
GUALDRÓN**

michin@gmail.com

Universidad
Nacional
de Colombia



Miguel Gualdrón

¹Es necesario preguntarse, por ejemplo, en qué radica este mayor bien con respecto al ser humano y cuál es la forma de alcanzarlo.

²Las citas de NE serán de la traducción de Terence Irwin.

de un análisis de las distintas técnicas o saberes que tienen los seres humanos. El médico, por ejemplo, no busca formular una medicina a alguien por la formulación misma, sino que quiere, por medio de ésta, sanar al enfermo o prevenir que se enferme, es decir, quiere la salud. Por ello, se preocupa por aquello que lleva a la salud, el fin de su disciplina particular, y en la medida en que los medios empleados logren o no producir salud serán acciones adecuadas o inadecuadas. Es posible encontrar, de la misma manera, un fin previamente establecido para cada acción que se ponga en cuestión, a partir de lo que se quiera lograr con ella.

Este fin, sin embargo, es incuestionable en el sentido de que no se pone en duda mediante el proceso mismo llevado a cabo en la acción, ni puede deliberarse acerca de él. En el ejemplo citado, el médico, en su consideración, no se pregunta nunca si debe o no producir salud, sino únicamente se pregunta por las distintas maneras de producirla. El fin de su acción está ya determinado (*cf.* NE III2b11-16), existe ya un deseo de éste, por lo cual es imposible deliberar sobre él. Lo que tiene sentido es reflexionar sobre la mejor manera de llegar a este fin previamente establecido. Así, quien actúa parece tomarlo como punto de partida y llevar a cabo su deliberación a partir de este principio, devolviéndose, por decirlo así, para descubrir la cadena de acciones que le permitan alcanzarlo de la mejor manera posible (*cf.* NE III2b20-25 y EE I226b10-13). Sería posible, sin embargo, intentar llevar a cabo el proceso contrario, esto es, recorrer la cadena de acciones “hacia arriba” hasta el fin, buscando aquello por lo cual se hace o se busca cada cosa. Esta búsqueda “hacia arriba” no puede llevarse hasta el infinito (*cf.* NE I094a18-22), pues no existiría nada que justificara en última instancia la acción, ya que el deseo del fin que la posibilita sería “vacío”; estaría referido a nada en particular. Por lo tanto, para que la acción sea posible y no se pierda en esta búsqueda infinita, debe existir algo que se busca por sí mismo y no en función de algo más; algo que sea en sí mismo *el fin* y por lo cual se busque todo lo demás, incluyendo aquellos otros fines particulares que son incompletos en tanto son buscados por el fin último, que es completo (*cf.* NE I097a25-b21). Este fin es, como ya se ha dicho, el bien. Esta última postulación parece ser evidente a los ojos de Aristóteles: no ya en el nivel tan general en el que se hablaba del bien último, sino con respecto a cualquier bien particular, se dice en la primera línea de NE que absolutamente toda acción busca *un* bien. Si existe *el bien*, entonces, será el fin último de cada acción y de toda actividad, aquello por lo que todo lo demás es buscado.

Existe, sin embargo, entre muchas otras dificultades³, una que me interesa especialmente con respecto a este deseo del bien como el fin último buscado en toda acción. En NE III. 4, Aristóteles parece enfrentar dos posiciones acerca de la naturaleza de este bien deseado que no parecen haber sido sugeridas antes de este pasaje de NE. Según él «Wish, we have said, is for the end. But some think that wish is for the good, others that it is for the apparent good» (*cf.* NE III3a15-16)³. Aristóteles dedica el capítulo completo a tratar este problema, pues, como se verá más adelante, la aceptación sin más de alguna de las dos posiciones traería problemas serios en lo que se refiere a la teoría aristotélica de la acción, no sólo en lo concerniente al libro III de NE, sino, en general, a su tratamiento de la pregunta por la vida buena para el ser humano. Me propongo en este ensayo, entonces, tratar minuciosamente el capítulo 4 en relación con la pregunta por el bien y el bien aparente.



En primer lugar, trataré de describir lo más detalladamente posible cada una de las posiciones que se ven expresadas en la cita que he traído anteriormente, a saber, que el deseo sea del bien o del bien aparente. En segundo lugar, describiré las dificultades que el mismo Aristóteles encuentra en aceptar una u otra posición, particularmente con respecto a su teoría. Por último, mostraré distintas interpretaciones posibles de la enigmática respuesta que se presenta en el pasaje a la dicotomía inicial, así como las implicaciones que se seguirían de cada una de éstas respecto a la forma en la que se entiende y, a su vez, se desea el bien, y respecto a la teoría aristotélica de la acción en general. Espero sugerir con este artículo la genuina importancia de este problema, y la dificultad especial de las consecuencias de su tratamiento. Aceptar sin más una cierta interpretación de la respuesta de Aristóteles podría ser devastador para su teoría de la acción y para las consideraciones siempre pertinentes sobre la acción verdadera o la acción buena. En este sentido, es un problema que debe abordarse con mucho cuidado.

BIEN Y BIEN APARENTE

Aristóteles omite cualquier descripción de aquello en lo que consiste cada una de las opciones que se presentan al comienzo del capítulo 4 del libro III de NE. Quizá sea ésta la razón por la cual no sea en lo absoluto fácil entender, a primera vista, lo que signifique cada una de ellas. Sin embargo, es posible rastrear la explicación a partir de la sugerencia que hace Sarah Broadie en su comentario acerca de este pasaje. Según ella, la primera posición, es decir, que el deseo es del bien, sin más, es presentada por Platón en *Gorgias*, concretamente en el pasaje 466d-68e. Considero que ésta es una muy buena manera de definir no sólo la primera de las posiciones que se van a analizar en el capítulo, sino también, como se verá, la segunda, por lo que me concentraré primero en el pasaje de *Gorgias*.

La discusión está sugerida por la necesidad de Sócrates de desestimar a la retórica como ciencia, afirmando, entre otras muchas cosas, que los que la practican no son poderosos, al contrario de lo que piensa Polo. En efecto, si fuera cierto que son tan poderosos, los practicantes de la retórica harían siempre lo que quieren, pero para Sócrates éste no es el caso: no necesariamente hacen siempre lo que quieren, sino, en realidad, lo que les parece (*cf. Gor. 467b*). Esta distinción es clave para lo que viene, pues Sócrates va a tener que mostrar a continuación, según el propio reproche de Polo, que existe una diferencia entre hacer lo que se quiere y hacer lo que le parece a alguien. El argumento es relativamente sencillo. En primer lugar, para Sócrates, lo que realmente se quiere no es la acción misma, sino aquello por lo que se realiza esta acción, tal y como se había dicho ya en la introducción de este texto con respecto a la posición de Aristóteles. El ejemplo es el mismo: el médico prescribe algo en función de algo más, queriendo aquello por lo que formula una medicina, a saber, lograr la salud. Ahora bien, el argumento de Sócrates continúa diciendo que existen cosas que son siempre buenas (salud, sabiduría, riqueza, etc.), que las contrarias son, a su vez, siempre malas, y que hay un tercer grupo que no son ni buenas ni malas necesariamente, pues a veces son una u otra cosa, como las acciones particulares. Sócrates dice que son estas últimas, las acciones, las



Miguel Gualdrón

³Nótese que aquí se reproduce el problema del paso de las cosas buenas al bien, en general. Sócrates parece pasar de unas al otro sin mucha dificultad, tal vez, abstrayendo el rasgo común de “bueno” de cada una de las cosas por las que se hace lo que se hace.

que se realizan como medio para alcanzar las cosas que son siempre buenas, según se ha dicho antes, y, dado que lo que se quiere en realidad es aquello por lo cual se hace algo, resulta que en la realización de todas las acciones lo que se quiere es lo bueno³ y no la acción misma, así como tampoco lo malo.

El último paso parece seguirse claramente de los anteriores. En el caso de que aquello por lo cual se realiza una acción resulte ser algo malo, y no algo bueno como creía el que la llevaba a cabo, el sujeto estaría haciendo algo distinto de lo que quiere, pues sólo puede querer lo bueno. Estaría, en efecto, haciendo lo que le parece que es lo bueno. Este argumento le estaría mostrando a Polo que los hombres no hacen siempre lo que quieren, sino sólo cuando esto que hacen les permite alcanzar lo bueno realmente. En los casos contrarios, casos en los que cometen injusticias, por ejemplo, no estarían haciendo lo que quieren y por lo tanto no parecen tan poderosos como en un principio se presentaban.

Siguiendo la sugerencia de Broadie, presenté este pasaje del *Gorgias* para mostrar la primera de las posiciones en cuestión. Atendiendo al pasaje referido, es claro el hecho de que para Sócrates únicamente es posible un deseo de lo bueno. Esta, en efecto, es una de las premisas del argumento que desarrolla Sócrates, con quien, por otra parte, Aristóteles comparte la idea de que todo lo que se lleva a cabo se hace, no por sí mismo, sino por el deseo de algo distinto, algo más allá. Esta posición que expresa la premisa se opone totalmente a la idea de que es posible, de alguna manera, un deseo de lo malo. Como se veía, en el caso de que aquello por lo cual se lleva a cabo una acción resultara siendo algo malo (nocivo o inútil, por ejemplo), el sujeto de tal acción estaría haciendo lo que le parece (*cf. Gor. 468d*), y no lo que quiere. No existiría, por tanto, un deseo real del fin en este caso, ya que este fin no es el bien.

¿Sirve esta explicación para ayudar a entender también qué significa lo que se había llamado el deseo del bien aparente? Creo que el pasaje sienta las bases para hacerlo, al menos en lo que tiene que ver con la distinción propuesta entre “querer” y “parecer”. Es posible intentar identificar lo que Sócrates llama “hacer lo que le parece” al sujeto, con el deseo de lo que aparentemente es el bien. Volviendo al ejemplo de aquél cuyo fin resulta ser malo, mientras él creía que era el bien, podría pensarse que existe efectivamente un deseo de aquello que se consideraba como el bien: el fin en vista del cual se realizaba una acción particular. Mientras que en la posición defendida por Sócrates queda claro que sólo es posible desear el bien, en esta segunda posición se propone que lo que se desea es lo que el individuo cree que es el bien, lo que le parece dada una situación particular. El deseo, entonces, podría ser tanto del bien como del mal, pues aquello que cada individuo considera como el bien podría resultar, en últimas, siendo lo malo. Según esta segunda posición, no es relevante a qué corresponda efectivamente el fin propuesto, sino simplemente el hecho de que el sujeto crea que es el bien, y, por lo tanto, sea capaz de desearlo efectivamente.

Espero haber mostrado las diferencias claras entre una posición y otra. Lo siguiente es mostrar los problemas que encuentra Aristóteles en cada una de ellas.



OBJECIONES DE ARISTÓTELES

a) For those who say the good is wished, it follows that what someone wishes if he chooses incorrectly is not wished at all. For if it is wished, then [on this view] it is good; but what he wishes is in fact bad, if it turns out that way (NE 1113a18-20).

Si se acepta esta primera opción según la cual sólo hay deseo del bien, aquel que fija su fin en algo malo, pensando que es lo bueno, no desea en lo absoluto, pues es imposible que desee lo malo. Esto parecería significar varias cosas. En primer lugar, tanto Irwin como Broadie, en sus respectivos comentarios al texto, parecen fijar lo problemático de esta afirmación en el hecho de que se dice que se desea algo que no puede ser deseado. En particular Irwin, en su traducción, escribe al final de la cita: «[Hence, what he wishes is not wished, which is self-contradictory]». Para ambos, el aspecto de autocontradicción parece ser central aquí, y esa sería la razón por la cual no es posible aceptar, para Aristóteles, esta primera opción.

Creo que ésta no es una buena forma de interpretar la idea de Aristóteles. Si se atiende a la reconstrucción de la posición socrática, es necesario hacer énfasis en la distinción que se hace entre lo que se desea y aquello que se hace por lo que le parece al sujeto. Según esto, lo que a primera vista parecía un deseo real, a ojos de Polo, por ejemplo, no lo es estrictamente, sino sólo el resultado de un parecer, algo mucho menos fuerte. Así, ante una interpretación del argumento aristotélico en contra de esta posición que propusiera que “lo que se desea, cuando alguien elige incorrectamente, no se desea en lo absoluto”, podría decirse que la primera parte de la afirmación es evidentemente falsa, pues Sócrates ha mostrado que en este tipo de acciones no hay de ninguna manera un deseo. Broadie, en su comentario, sustenta la interpretación de la aparente contradicción en su distinción entre “lo que es deseado” y lo que es un “objeto de deseo” (*cf.* Broadie & Rowe 2002: 317), términos que haría equivaler Aristóteles como premisa en su argumento. Así, Aristóteles estaría diciendo que, en el caso del que elige incorrectamente, aquello que es deseado no sería un objeto de deseo posible, y eso, dada la equiparación que hace Aristóteles, sería contradictorio. Como he tratado de mostrar, no podría sostenerse este argumento de la autocontradicción si, como lo hace Sócrates, se niega desde el principio la primera parte, a saber, que en este caso particular hay algo que sea deseado en lo absoluto.

Pienso que existe una mejor opción de interpretar el argumento de Aristóteles que tanto Irwin como Broadie parecen pasar por alto. Es posible observar que de hecho existen acciones en las que se elige incorrectamente, y en las que, siguiendo a Sócrates, no existiría un deseo pues no se puede desear lo malo. Sin embargo, para Aristóteles es imposible que pueda realizarse una acción sin que exista, anterior a ésta, un deseo efectivo. Así, se observan de hecho acciones malas (vemos al sujeto realizar tal acción, observamos sus consecuencias, etc.), pero tales acciones son, al mismo tiempo, imposibles. Si la condición de posibilidad de la existencia de algo no se da, no puede darse ese algo. Existiría, entonces, una clara contradicción entre tal postulado y el hecho de que efectivamente estas acciones (teóricamente imposibles) se dan en el mundo y son perfectamente observables. Por lo tanto, el deseo no podría ser exclusivamente del bien, tal y como se ha descrito, pues llevaría a una postulación contradictoria y absurda.



Miguel Gualdrón

Considero que, si bien parece una buena forma de mantener un tipo de contradicción que la posición estudiada parece implicar, alguien podría responder obstinadamente a ella arguyendo que las acciones observadas no son acciones en realidad, sino que tan sólo lo parecen. Podría confundírselas con acciones reales, pero, dado que en ellas no hay un deseo verdadero, no se las podría clasificar como tales. Así, nuestro concepto de acción estaría dado no por lo observable efectivamente, sino por las condiciones que algo debe cumplir, de manera tal que deberíamos cambiar la denominación que le damos a aquello que observamos; podría ser llamado, más bien, procedimiento o conducta, pero no acción. Considero que esta nueva objeción llevaría, según la teoría aristotélica de la acción, a afirmar que únicamente una buena acción puede ser llamada acción, pero esto es claramente contrario a la idea de Aristóteles, al igual que al sentido común. Tanto las acciones virtuosas como las viciosas son acciones, y ambas dependen, de la misma manera, del sujeto mismo (*cf.* NE 1113b12-15). Plantear lo contrario implicaría, entre muchas otras cosas, absolver de toda responsabilidad al sujeto de la mala acción, en tanto no podría evaluarse su proceder de la misma manera que se lo hace con el procedimiento correcto. La mala acción sería apenas un procedimiento errado, totalmente privado de cualquier deseo, es decir, de cualquier intención, y en esta medida, irresponsable.

Según se ha visto, es necesario que exista un deseo del fin para que sea posible una deliberación acerca de los medios que lleven de mejor manera a este fin. El deseo es lo que motiva a la acción, lo que le permite al ser humano realizar algo, comenzar el movimiento mismo. Sin este deseo sería imposible llevar a cabo una acción, pues no existiría esa causa primera de la que se habló en la introducción. La primera opción aquí propuesta, el que el deseo sea del bien, según he tratado de mostrar, implicaría que toda mala acción dejaría de ser acción, pero esto es claramente falso. Esta opción, por lo tanto, es inaceptable.

b) But for those who say the apparent good is wished, it follows that nothing is wished by nature. Rather, for each person what is wished is what seems [good to him]; but different things, and indeed contrary things, if it turns out that way, appear good to different people (NE 1113a21-23).

Para aquellos que sostienen esta segunda posición sería necesario decir que no hay nada deseable por naturaleza, sino que, ya que cosas contrarias aparecen deseables para distintas personas, de alguna manera todo sería deseable. El hecho de que sea posible desear un fin cualquiera, y que éste pueda resultar tanto malo como bueno, querría decir que cualquier cosa es susceptible de ser buscada como fin, es decir, que no hay un bien mayor, natural, que sea preferible a todo lo demás. Así, todas las acciones serían equivalentes, moralmente hablando, al menos en lo que respecta a su fin, pues no habría forma de comparar tales fines en términos morales. Sería suficiente con que hubiera algo deseado para que la acción fuera válida o aceptable.

Es necesario decir que el fin último no puede ser considerado, de ninguna manera, como una norma absoluta según la cual fuera posible medir cada acción. No existe nada absoluto en lo que respecta a lo práctico (*cf.* NE 1104a-12), pues tiene que ver siempre con lo particular y es imposible dar cuenta de manera total de lo particular. Aristóteles dice que cabe siempre una gran inexactitud en lo que a lo práctico se refiere. Aunque



no se trata de una medida exacta que permita decidir cuál acción es buena y cuál no, la inexistencia de un bien natural, el fin por excelencia, implicaría considerar que todo es igualmente bueno, que no hay nada superior, pues basta con que todo sea deseado. La consecuencia directa de esta segunda posición sería un relativismo absoluto que iría en contra de cualquier posibilidad de hablar de virtud o vicio, de acciones buenas o malas, y no hay nada más lejano al espíritu mismo de la reflexión de Aristóteles en sus *Éticas*.

LA TERCERA VÍA

Si el deseo no es del bien, ni del bien aparente, ¿de qué es? La respuesta de Aristóteles a las dos posiciones expresadas hasta aquí, según he tratado de mostrar, señala claramente la incompatibilidad que ambas tienen en relación con su teoría de la acción, así como con respecto a sus intereses particulares en lo que a la ética se refiere. Es necesario que su propuesta no incurra en este tipo de dificultades. Sin embargo, como intentaré mostrar a continuación, el planteamiento de Aristóteles no es de ninguna manera claro, y puede dar lugar a diferentes interpretaciones difíciles de congeniar. Trataré de mostrar a continuación diferentes formas en las que se puede entender la propuesta aristotélica, y, sobretodo, aquello que se seguiría de cada una de ellas: su relevancia y coherencia dentro de la teoría general.

La respuesta enunciada en términos generales es la siguiente: «If, then, these views do not satisfy us, should we say that, without qualification and in reality, what is wished is the good, but for each person what is wished is the apparent good?» (cf. NE III3a24-25)⁴. Esta respuesta tiene muchos matices, por lo que es necesario estudiarla con cuidado. Lo primero que se dice es que no sólo existe el bien, sino que éste es efectivamente deseado “sin cualificar y en realidad”. Esto significaría, entre otras cosas, que no hay un deseo *conciente* del mal, pues, independientemente de toda consideración particular (sin cualificar), siempre se quiere el bien. Sin embargo, la afirmación también muestra que en el contexto particular de cada acción, de cada elección de los medios tendientes a un fin, todo sujeto desea lo que considera que es el bien, lo que para él es lo bueno dentro de las condiciones particulares de su elección. De tal manera, es posible que elija incorrectamente, basado en una mala fijación del fin, pensando siempre, sin embargo, en que aquello hacia lo cual tiende es el bien. Es muy importante decir que no se trata simplemente de que al sujeto le parezca que el bien aparente es deseable, sino que, como condición de posibilidad de su acción, el actor desee efectivamente esto que es llamado “bien aparente”. Es necesario que exista un deseo real, y no simplemente la creencia de que hay algo deseable (cf. Broadie & Rowe 2002: 318).

Aristóteles parece sugerir una forma más fácil de entender esta propuesta inmediatamente después de enunciarla:

For the excellent person, then, what is wished will be what is [wished]⁵ in reality, while for the base person what is wished is whatever it turns out to be [that appears good to him]. Similarly in the case of bodies, really healthy things are healthy to people in good condition, while other things are healthy to sickly people; and the same is true of what is bitter, sweet, hot, heavy, and so on. For the excellent person judges each sort of things correctly, and in each case what is true appear to him (NE III3a25-31).

⁴Es extraña esta formulación en forma de pregunta de la respuesta a la dicotomía planteada al principio del capítulo. Podría conjeturarse que, dada la aparente sin salida a la que nos vemos enfrentados gracias a la negación de ambas posiciones, Aristóteles está simplemente sugiriendo una opción tentativa, con el objetivo de que sea evaluada a continuación. Este carácter tentativo podría explicar las dificultades a las que esta “tercera vía” conduciría y las preguntas que, de todas formas, parecen mantenerse al final de pasaje.

⁵Según Irwin, existe una ambigüedad al momento de traducir el término griego *boulēton* entre «a) what is wished and b) what deserves to be wished» (cf. Irwin 1999: 207). En esta cita de Aristóteles cabría, entonces, cambiar el «[wished]» por un «[what deserves to be wished]», es decir, que en el caso de la persona virtuosa, lo que esta desea es precisamente lo que debe ser deseado en realidad.



La distinción que propone el tener en cuenta al virtuoso y al vicioso es muy importante. Uno de los problemas a los que podría dar lugar la breve propuesta de Aristóteles citada al principio de este apartado, sería el hecho de que no es fácil entender a qué se referiría ese bien mayor que es verdaderamente deseado. Según lo dicho con respecto al virtuoso y al vicioso, el fin que es fijado por cada uno de ellos, dada su disposición particular, diferiría: el propuesto por el virtuoso coincide con aquello en lo que consiste el bien mayor en realidad, mientras que el del vicioso no. Este último, dada su corrupción, considera adecuado lo que no lo es en realidad, por ejemplo, que es saludable aquello que en verdad causa más enfermedad. Una de las causas que Aristóteles ofrece para esta mala disposición es la confusión que causa el tender demasiado al placer, pues éste se hace pasar por lo que es bueno en realidad, de tal manera que las personas lo buscan creyendo que con esto buscan el bien, y, a su vez, huyen del dolor al relacionarlo con el mal (*cf.* NE III3b).

La interpretación que Broadie hace en su comentario al pasaje es ligeramente distinta. Para ella, «The good person's object of wish is the good, and the good is, without qualification, an object of wish; whereas the bad one's object of wish is the apparent good, and this is an object of wish in a qualified way, i.e. in relation to himself» (Broadie & Rowe 2002: 318). Aunque estoy de acuerdo con Broadie, la forma en la que está expresado implica que únicamente en el caso del hombre malo puede decirse que el deseo involucrado en la acción particular es del bien aparente. Creo que esto no resuelve el problema, pues sería difícil explicar que en el hombre virtuoso el deseo no tiene que ver con lo que él considera que es el bien, sino que va más allá. Me parece que lo importante es mostrar que el deseo particular que tiene el hombre bueno coincide con lo deseable en grado sumo y que es, por lo tanto, un deseo de esto. Esta interpretación parece plantear nuevos problemas, uno de los cuales será examinado más adelante. Sin embargo, lo que se ha dicho hasta ahora permite dar una respuesta definitiva al problema de este ensayo.

Se trata en últimas de permitir la coexistencia de las dos posiciones que se analizan al principio, manteniendo de ellas los aspectos que Aristóteles considera correctos. Con respecto a la primera, aquella que decía que lo que se desea es el bien, el problema principal radicaba en el hecho de que no era posible desear el mal, y, por lo tanto, ninguna acción que resultara estar realmente dirigida a lo malo podría ser considerada como acción. Según esta nueva opción, en cada acción particular se desea lo que el sujeto considera como el bien, el bien aparente, y así, aunque la acción resulte siendo mala, existía un deseo efectivo al comienzo de ella, deseo que sólo puede ser de lo bueno, así sea apenas aparente. El vicioso, en efecto, desea lo que él considera como bien, cuando en realidad está muy lejos del bien verdadero. Ahora bien, podría pensarse que se trata tan sólo de una reformulación de la segunda posición estudiada en el primer apartado de este artículo. Sin embargo, aceptando esta posición se caía en el riesgo de estar proponiendo un relativismo absoluto, según el cual haría falta únicamente desear un fin, independientemente de si es realmente bueno o malo, para validar la acción. La respuesta de Aristóteles consistiría entonces en decir que sí existe algo naturalmente deseable, precisamente lo bueno sin cualificar, lo realmente bueno. Cuando lo que se desea particularmente coincide con este fin mayor, sería posible dar un primer paso en lo que respecta a



la evaluación, en general al menos, de la acción en términos de buena o mala. Esto evitaría el relativismo del que se ha hablado, y permitiría al ser humano ocuparse de aquello que lo hace una mejor persona, investigando y ganando experiencia al respecto. Tendría sentido, entonces, hablar de la virtud y de las formas posibles de llegar a ella, o al menos acercarse lo más posible.

He estado evitando, conscientemente, un problema que surge de esta interpretación, problema que, de no ser atendido, haría difícil captar del todo la propuesta de Aristóteles en este punto. Siendo esto así, sin embargo, no pretendo resolverlo de ninguna manera, aunque sí dar algunas pistas que podrían delimitar su análisis. El problema surge de lo siguiente: se ha dicho varias veces que cuando el bien aparente coincide con el verdadero, con lo que merece ser deseado en realidad, puede hablarse de una acción buena (siempre y cuando los medios utilizados sean también adecuados). Ahora bien, ¿cómo es posible saber cuándo coinciden? ¿Cómo saber qué es eso “bueno en realidad” y poder, a partir de ello, evaluar la acción de una manera general?

Una primera opción sería la posibilidad de que este bien fuera entendido, y por lo tanto aprehendido, como una Idea platónica. Aristóteles se ocupa extensamente de esta posibilidad en NE I. 6 y en EE I. 8 (aunque sea sugerida por una discusión distinta), por lo que simplemente voy a reseñar algunas de las conclusiones principales⁶. Para Aristóteles, como es de esperarse, no es posible interpretar el bien que se busca como una Idea platónica. La razón principal, que ambos pasajes subrayan, es el hecho de que del bien se habla en muchos sentidos, según la cantidad, la cualidad, el tiempo, etc., y por esta razón sería imposible referir una sola ciencia al estudio del bien. Si el bien fuera una Idea, todos los sentidos corresponderían a ésta, y sería posible hacer de su estudio una única ciencia. Pero lo que sucede en realidad es que cada ciencia se refiere a lo que constituye su bien propio. De hecho, cada cosa aspira a su propio bien, por lo que no sería adecuado tampoco interpretar “Idea” en términos de un bien común, pues éste no existe. Aristóteles, por otra parte, considera que el bien entendido de esta manera «[...] quizá no sea útil para la vida buena ni para las acciones» (EE 1217b). La razón para ello parece encontrarse casi al final del capítulo 8 del primer libro de EE, en donde se muestra que el bien, interpretado como una Idea, no sería *realizable* para el ser humano, pues se refiere a las cosas eternas e inmutables, mientras que lo práctico tiene que ver siempre con cosas mudables y no eternas.

Irwin propone una manera distinta de responder a la pregunta que ha sugerido esta última consideración, a partir de una afirmación del propio Aristóteles:

For each state [of character] has its own distinctive [view of] what is fine and pleasant. Presumably, then, the excellent person is far superior because he sees what is true in each case, being himself a sort of standard and measure (NE 1113a32-35).

Para Irwin, toda la segunda parte del capítulo 4 del libro III de NE, que podría considerarse como la parte “positiva” en la que Aristóteles “resuelve” el problema, podría resumirse en la siguiente idea: «The good person is the appropriate measure of the proper object of wish» (Irwin 1999: 207). Según esta posición, la forma de

⁶Este intento deja de lado muchos de los argumentos que se ofrecen en ambos pasajes. Tan sólo quiero mostrar los argumentos más relevantes para la presente discusión, haciendo énfasis en que no puede decirse de ninguna manera, para Aristóteles, que el bien que se busca sea una especie de Idea.



Miguel Gualdrón

saber en qué consiste el bien que se busca estaría dada por el hombre virtuoso, que sería una especie de *standard* que permitiría la comparación y la fijación de aquello para lo cual todo lo demás es un medio, al menos en un sentido práctico. Existirían, a su vez, dos posibilidades de acuerdo con las cuales entender en qué sentido el hombre virtuoso puede ser la medida del bien:

- (a) Ontological: The good person's approval constitutes something as good, and it is not good independently of being chosen. (b) Epistemological: Things are good independently of being chosen, and the good person is the one who can be relied on to approve of the things that are genuinely good (Irwin 1999: 207).

Irwin no parece llevar mucho más allá su interpretación del problema, aunque parece estar más convencido de la opción b. Sea cual sea la opción que se escoja, sin embargo, la interpretación del hombre virtuoso como medida del bien estaría mostrando que únicamente es posible acceder a ese bien a través del hombre bueno, observando cuáles son los fines que éste persigue en cada acción, tratando de captar el fin último a partir de la manera en la que el virtuoso actúa. Esto permitiría, en efecto, una respuesta a la pregunta por la manera en la que accedemos a ese bien (la última dificultad propuesta), por la forma de encontrar aquello que se debe buscar para que puedan nuestras acciones ser llamadas “buenas”. La opción ontológica dejaría el bien en manos de unos pocos, capaces de “fijar” aquello en lo que consiste de aquí en adelante, al menos en los ámbitos particulares de una cultura o una época. Veo, sin embargo, una dificultad respecto de esta opción, pues no habría una manera clara de decidir quiénes son estas “personas buenas”, ya que no puede usarse como criterio el que se dirijan al bien mayor, pues este último es posterior a ellas, a su “ser buenos”. Estaríamos trasladando el problema sólo un paso más allá, de la dificultad de saber cuál es el bien, a la de saber cuál es el hombre bueno que fija el bien. La posibilidad de la existencia de muchos de estos hombres buenos, como referentes fijos y distintos del bien, nos arrojaría de nuevo al relativismo del que tanto se ha querido huir hasta ahora.

La opción ontológica, en efecto, parece una exageración, y parece ir mucho más allá de lo que el pasaje de Aristóteles está diciendo. Irwin sugiere, sin muchas razones, que la epistemológica podría ser la que Aristóteles tiene en mente. Según él, podría corresponder mejor a la frase, ya citada, «For the excellent person judges each sort of things correctly, and in each case what is true appear to him» (NE 1113a31). El bien verdadero es apprehendido por el hombre bueno, virtuoso, de tal forma que corresponde con lo que, en sus acciones, habíamos llamado “bien aparente”, tal y como se explicó anteriormente. Se entiende al virtuoso como medida en el sentido de que para los demás hombres es posible acceder al bien a partir de él. Podemos “confiar” en la opinión y las acciones del virtuoso como modelo de lo que es correcto, lo bueno. Aunque esta opción es mucho más sugestiva e interesante, tiene también algunos problemas que no se solucionan del todo, al menos no desde lo que se ha dicho.

En primer lugar, no es claro el estatus ontológico del bien que se deriva de esta propuesta. Aunque se acomoda correctamente a la idea ya expresada de Aristóteles, según la cual el bien existe, no como un simple bien aparente (la opinión de una u otra persona), sino como algo deseable por naturaleza, independiente (en algún



sentido) de las acciones de cada ser humano o de sus opiniones al respecto, no es claro qué tipo de entidad es. Hemos visto que no puede entenderse, según Aristóteles, como una Idea al modo platónico, ni, evidentemente, como una simple opinión. Se trata entonces de un tipo de realismo que, al menos en lo que concierne al análisis hecho en este artículo, no ha sido suficientemente explicado. Como se quiera, si se ha de defender esta posición epistemológica es necesario dar cuenta de este problema como una de las bases fundamentales de la posición, por lo que ésta queda aún abierta a discusión.

Otro problema, independiente de este último, parece ser sugerido por el hecho de que no hay tampoco criterios claros para saber cuál es la manera en la que estos hombres virtuosos logran encontrar el bien mayor. ¿Cómo creer en ellos, cómo considerarlos la medida del bien si no hay manera de diferenciarlos de otros hombres, por ejemplo viciosos, que se comporten de una manera aparentemente virtuosa? Podría pensarse que poseen una especie de intuición para el bien, o que han realizado un análisis de aquello propio del alma, con miras a descubrir qué es lo mejor para ella. Este bien, sin embargo, no puede ser una simple proposición, a la manera de una ley de la física, en la que se explique cómo son las cosas, como si se tratara de una prescripción. El bien, estando íntimamente relacionado con las acciones, no puede ser algo determinado y absoluto, eterno e inmutable, pues todo aquello relacionado con lo particular debe poder ser capaz de dar cuenta de las innumerables distinciones, diferencias, matices, afecciones y accidentes que comprometen cada cosa. Los hombres virtuosos no habrían podido llegar a lo que sea el bien a partir de un mero análisis. Habría que buscar, entonces, en otro lugar.

Como un comentario general a la posición del Irwin, según la cual el virtuoso es la medida del bien, considero que se toma de una manera demasiado fuerte la expresión “*sort of* standard and measure” en la cual se basa su interpretación. Aristóteles estaría diciendo que, ya que en los virtuosos el bien aparente se corresponde con el bien en sí, gracias a lo cual actúan virtuosamente, podría pensarse en ellos *como en una especie de* tabla de comparación, de medida de lo que es en efecto el bien. Un virtuoso, sin embargo, puede actuar a veces mal, tanto como un hombre no virtuoso puede actuar correctamente, dirigirse hacia el bien mayor sin que sea ésta siempre, o la mayoría de las veces, su tendencia. En el primer caso, la medida fallaría por completo, y confundiría a los hombres alrededor del mundo que estuvieran al tanto de sus acciones. En el segundo, la medida virtuosa fallaría también pues sería alguien no necesariamente virtuoso el que estaría dirigiéndose al fin correcto. La medida que propone Irwin no sería, entonces, ni exclusiva ni suficiente con respecto al bien, por lo que no sería adecuado interpretar la sugerencia de Aristóteles en un sentido tan fuerte. Valdría la pena intentar tomar en serio el “especie de” [sort of], y no ver la acción de virtuoso como una medida efectiva, infalible.

He tratado de mostrar en este artículo que la respuesta de Aristóteles a la dicotomía planteada propone que no se puede hablar de un deseo del bien, sin más, ni del bien únicamente aparente, sino de una especie de combinación de ambas posiciones: si bien en cada acción particular se busca lo que el sujeto cree que es el bien, este deseo debe referirse, en última instancia, a un bien que está más allá de la consideración particular del sujeto, a partir del cual puede ser evaluada la acción.

7La traducción de Rowe de este pasaje dice “being like a carpenter’s rule or measure for them”. La de David Ross, “being as it were the norm and measure of them”. Las tres parecen enfatizar en el hecho de que se trata al virtuoso “como si fuera” una medida. Este es precisamente el sentido del término griego *hōsper* que se encuentra en el original.



Miguel Gualdrón

Así, Aristóteles estaría refiriéndose a la distinción y conjunción del bien sin más y del bien aparente, sin explicitar, al menos en este capítulo, qué sea ese bien, en qué consista, de qué forma podemos acceder a él o en qué relación se encuentra con el hombre virtuoso. Responder estos últimos interrogantes, sin embargo, es crucial para aceptar la “tercera vía” que he tratado de defender, pues de no hacerlo podría caerse en distintas dificultades y malinterpretaciones como las ejemplificadas en la interpretación de Irwin del pasaje final del capítulo en cuestión. Faltaría, entonces, todavía mucho por entender.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles.

[NE] (1999) *Nicomachean Ethics*, (trad. Terence Irwin.) Cambridge: Hackett Publishing Company.

[EE] (2002) *Ética Eudemia* (trad. C. Megino Rodríguez). Madrid: Alianza Editorial.

(2002) *Nicomachean Ethics*, (trad. Christopher Rowe & Sarah Broadie). New York: Oxford University Press.

(1998) *Nicomachean Ethics* (trad. W. D. Ross). New York: Oxford University Press.

(1985) *Eudemian Ethics* (trad. J. Solomon). En: *The complete works of Aristotle*. (ed. J. Barnes). Oxford: Princeton University Press.

Platón.

[Gor.] (1988) «Gorgias» (trad. F. J. Martínez García). En: *Platón, Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*. Madrid: Alianza Editorial.

Recibido el 24 de abril de 2006
Aceptado el 16 de mayo de 2006