

## EN TORNO AL PROBLEMA DE QUE “NO DELIBERAMOS SOBRE LOS FINES” EN ARISTÓTELES<sup>1</sup>

ON ARISTOTLE’S CLAIM: “WE DELIBERATE  
NOT ABOUT ENDS BUT ABOUT MEANS”

**NICOLÁS NOVOA ARTIGAS**

Universidad Andrés Bello  
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales  
Fernández Concha 700  
Las Condes  
Santiago de Chile  
Chile  
nnovoa83@gmail.com

### RESUMEN

La aserción de Aristóteles, según la cual “no deliberamos sobre los fines”, ha dado lugar a una extensa discusión acerca de cómo entenderla al interior de la teoría aristotélica de la acción, de manera que sea posible rescatar ciertas conclusiones sistemáticamente disonantes que podrían seguirse de una

---

<sup>1</sup> El presente artículo se enmarca en el Programa de Formación de Capital Humano Avanzado, Doctorado Nacional 2013, n° 21130015, financiado por CONICYT.

lectura ligera de la misma. En el artículo se plantean tres de las dificultades que aparecen a raíz de la tesis, presentando las dos líneas interpretativas básicas que intentan salvar al menos algunas de ellas. A continuación se desarrollan una serie de distinciones que llevan a plantear la tesis de que las reflexiones sobre el contenido de la felicidad pertenecen originariamente al ámbito práctico (i.e., volitivo) de la deliberación, a partir de lo cual se ofrece una solución para las dificultades y se toma una posición propia y sintética respecto de las líneas interpretativas presentadas.

*Palabras claves: Aristóteles, deliberación, razón práctica, teoría de la acción, phronesis.*

#### ABSTRACT

Aristotle's claim that "we deliberate not about ends but about means" has led to an extensive discussion about how to understand it within the Aristotelian theory of action, so as to avoid certain systematically dissonant conclusions which may be derived from a light reading of it. The article presents three difficulties that could arise as a result of this claim, presenting two basic lines of interpretation that have tried to save at least some of them. A number of distinctions are explained, leading to raise the claim that the reflections on the content of happiness belong originally to the practical level (i.e, volitional) of deliberation. Finally, a solution to the difficulties is offered and an autonomous and synthetic position concerning the exposed interpretative lines is taken.

*Key words: Aristotle, Deliberation, Practical Reason, Theory of Action, Phronesis.*

La célebre afirmación de Aristóteles de que “no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines” (*EN* III, 3, 1112b, 11-2) ha dado lugar a una extensa polémica que desde los años sesenta ha tenido a los especialistas debatiendo acerca de las dificultades que ella genera desde un punto de vista sistemático para la exégesis del pensamiento aristotélico, y de cómo poder salvarlas.

Ahora bien, el problema nos parece relevante no tanto por el hecho anecdótico del interés académico que ha suscitado, cuanto —especialmente— porque su comprensión obliga a sumergirse en algunos de los puntos cardinales de la teoría aristotélica de la acción, cuya correcta comprensión exige que podamos captar ciertas distinciones fundamentales con vistas a tener una idea más concreta e intuitiva de lo que ahí está en juego.

En el presente artículo quisiera ofrecer una primera aproximación al asunto, planteando, en primer lugar, algunas de las aporías que se han reconocido como derivables del *dictum* aristotélico. A continuación intentaré resumir las líneas interpretativas fundamentales que, hasta donde entiendo, se han ofrecido para solucionar dichas aporías. Luego, en el centro del trabajo, intentaré llevar a claridad algunos aspectos concretos de la filosofía de Aristóteles que están en juego en la correcta comprensión de la tesis, para así tratar de ofrecer una solución a las aporías propuestas y poder contar con una base concreta sobre la cual poder tomar una postura propia respecto de las líneas interpretativas señaladas.

Los textos fundamentales que tendré a la vista son del propio Aristóteles: se trata de los caps. 1-5 del libro III de *EN* y del íntegro libro VI.

## I. DELIBERACIÓN Y FIN EN *ÉTICA A NICÓMACO*

La tesis de Aristóteles según la cual “no deliberamos acerca de los fines” (en adelante “*q*”) aparece en más de una ocasión en *EN*. El pasaje, probablemente, más célebre en el que aparece es el primero en

que propiamente Aristóteles establece la relación entre deliberación (*bouleuesthai*) y fin (*telos*).<sup>2</sup> Es este:

Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines [*ton pros ta tele*]. En efecto, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin; sino que, dando por sentado el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo. (*EN III, 3, 1112b, 11-6*)

Es natural que pueda preguntarse cómo nos es dado el fin si no es por medio de una deliberación. Por lo mismo, el pasaje anterior ha solido ser considerado junto a otros donde Aristóteles nos señala, por ejemplo, que “el fin es objeto del deseo (o querer: *boulesis*)” (*EN III, 2, 1111b, 26-7*) y que “según la índole de cada uno así le aparece el fin” (*EN III, 3, 1114b, 1-2*). De estas dos afirmaciones parece desprenderse que es el carácter moral lo que determina qué deseamos efectivamente. En el libro VI, 12, dirá todavía: “la virtud hace recto al objetivo (*ton skopon*) y la prudencia los medios que conducen a él” (*EN VI, 12, 1144a, 7-8*). Pasajes como estos han sido también muy relevantes a la hora de discutir la cuestión que nos ocupa.

Por otro lado, también se suele considerar lo que Aristóteles mismo dice acerca de la deliberación, cuando da cuenta del sentido que concede al término, precisando, con ello, la determinación del fenómeno al que apunta. Un ejemplo sería el siguiente: “La deliberación se da respecto de las cosas que generalmente suceden de cierta manera, pero cuyo resultado no es claro, y de aquellas en que es indeterminado” (*EN III, 3, 1112b, 8-9*); o este otro: “la deliberación tiene por objeto lo que él

<sup>2</sup> Aristóteles ya había dicho antes (*EN III, 2, 1111b, 26-30*) que la elección (*probairesis*) se refiere a los medios, mientras que el deseo o querer (*boulesis*) al fin, y como la deliberación puede ser considerada como una parte no independiente del proceso de la elección, se puede entender que con ello había anticipado la tesis acerca de la deliberación y los fines.

mismo [hombre] puede hacer, y las acciones se hacen en vista de otras cosas” (*EN* III, 3, 1112b, 31-3.).

Para nuestro trabajo será importante tener a la vista estas caracterizaciones generales hechas por Aristóteles, puesto que es en vistas de ellas que surgen los problemas hermenéuticos y también los intentos de solución de los mismos. A continuación, quisiera ofrecer tres de estos problemas que me parecen representativos, al menos en parte, de la discusión y que ciertamente a mi juicio gozan de un derecho propio como problemas dignos de discusión.

## 2. APORÍAS

La primera y, tal vez, más radical dificultad —aunque no necesariamente la más difícil de subsanar— que aparece a partir de *q* es la que dice que, de ella, se seguiría la irracionalidad de los fines humanos, a la manera en que Hume lo estableció en el *Tratado*: “La razón es y debe ser solo la esclava de las pasiones, y nunca puede pretender tener ningún otro oficio que no sea el de servir las y obedecerlas”<sup>3</sup> (Hume II, iii, 3, 415). Si no podemos deliberar acerca de los fines, entonces —diría el argumento— no podemos ocuparnos racionalmente con ellos. Más todavía, si los fines son objetos del querer, y el querer no es objeto de deliberación, i.e., de dominio racional, resulta que los fines son manifiestamente algo irracional en el hombre. Esta lectura ha sido la que en primer lugar y de un modo general<sup>4</sup> se ha intentado salvar, puesto que parece ir manifiestamente en

<sup>3</sup> Todas las traducciones desde el inglés corren por parte del autor del artículo.

<sup>4</sup> Remontándonos a 1962 encontramos ya un *paper* titulado “Deliberation is of ends” de Aurele Kolnai, en el que, como su título lo indica, su autor pretende defender la tesis de que Aristóteles sí habría aceptado una deliberación para los fines, en vistas de salvar un posible irracionalismo (ver 195). A partir de entonces se han hecho nuevos y más sofisticados intentos de explicar *q* contra toda acusación de irracionalismo, algunos de los cuales representan típicamente una de las posiciones básicas que indicaré en la sección siguiente.

contra del espíritu de la filosofía práctica aristotélica y del papel que el intelecto y la razón juegan en ella.

La segunda aporía va, a diferencia de la anterior, en la línea de reforzar *g* —aun cuando no necesariamente quienes hayan hecho uso de ella hayan estado por declarar la irracionalidad de los fines en Aristóteles—. Ella toma en consideración la nota de la deliberación, según la cual ella tiene por objeto lo que está en nuestro poder hacer. Con que, si la deliberación es acerca de lo que está a nuestro alcance, es imposible deliberar acerca del contenido de los fines genéricos del hombre, puesto que no estaría en mí poder elegir, por ejemplo, que el dinero fuera la condición suficiente de la felicidad humana o que la virtud fuera prescindible en la consecución de la felicidad. Pero tampoco podría, sin más, elegir para mí lo que, reflexionando, se me ha mostrado como bueno, por ejemplo, ser virtuoso, puesto que evidentemente esto no se puede, sencillamente, elegirse y obtenerse. Si quisiera argumentar que sí es posible deliberar acerca de los fines, tendría que salvar estas dificultades.<sup>5</sup> Ahora bien, si no puedo deliberar ni, por tanto, elegir ninguna de las dos cosas, resulta que la adquisición de los fines últimos pareciera ser el fruto de la mera contingencia.

La tercera aporía, aunque guarda relación con la anterior, toma más bien en consideración, en conjunto con *g*, los dichos de Aristóteles acerca del condicionamiento del fin o bien, en tanto que aparentes, por el carácter moral. Se ha observado que si es el carácter moral el que condiciona, en último término, el modo en que el fin se me aparece, entonces no habría una posibilidad para el hombre, que aún no es bueno, de ver el bien verdadero, y en tal virtud iniciar el proceso de reconfiguración personal que se supone nos puede llevar hacia la virtud y la felicidad (ver Morales 83).

---

<sup>5</sup> Recientemente Cammack (28 y ss.) ha argumentado con estos recursos en contra de la línea más tradicional que ha tratado de sostener que sí deliberamos acerca de los fines.

### 3. LAS DOS LÍNEAS INTERPRETATIVAS BÁSICAS

La problematicidad de la tesis que nos ocupa (*g*) posee, a mi juicio, dos soluciones fundamentales que, razonablemente, intentan hacerse cargo de las dificultades que surgen a partir de una primera lectura ingenua de dicha tesis. No es de extrañar, pues, que ambas hayan sido defendidas por los especialistas. A continuación, presentaré, primero, la línea más tradicional que ha sido defendida por autores como Irwin, Cooper (ver 19-22), Wiggins o Nussbaum (ver 296-7), y en seguida, la segunda, defendida recientemente por Daniela Cammack (que en este caso, surge como una respuesta a la primera).

La primera posibilidad consiste, básicamente, en entender que los fines de los que no se delibera son los fines que ya actúan como tales en mí, como cuando “siendo médico mi propósito es sanar”. En este último caso, sí habría una deliberación sobre el contenido concreto de los fines, sobre todo si entendemos que *ta pros ta telê* no significa tanto “los medios” —i.e., algo separado del fin—, cuanto todo aquello que concierne y conduce a la consecución del fin, dentro de lo que se contaría, naturalmente, la determinación deliberativa del contenido del fin, i.e., la especificación del fin. Lo que no ocurriría sería una deliberación simultánea de los fines y los medios, pero sí una previa deliberación acerca de si tal fin será un fin para mí y de en qué consistiría concretamente tal fin.

La segunda posibilidad consiste, básicamente, en entender restrictivamente el significado del término deliberación, de tal manera, se abre la posibilidad de que pueda haber otro tipo de reflexiones racionales acerca de los fines, en las que se puedan mostrar los fines típicamente aparentes, pero falsos en su carácter de tales y los verdaderos bienes a luz de sus fundamentos. En este sentido, dice Cammack: “la cuestión depende no de la interpretación del rótulo *ta pros ta tele*, sino de sus conceptos [de Aristóteles] de deliberación y fines, que son más estrechos de los que los modernos colegas de habla inglesa han sugerido” (4). Para la autora, el *nous* es el encargado de captar intelectualmente los fines, siendo esta tarea más de carácter teórico

que práctico (ver Cammack 22),<sup>6</sup> argumentando que lo que los fines sean no depende de nosotros, tal como se indicaba en la segunda aporía.

#### 4. ALGUNAS DISTINCIONES FUNDAMENTALES

En lo que sigue, presentaré el desarrollo de cuatro distinciones que creo son fundamentales para poder ganar claridad en torno al problema y poder hacer frente a las aporías propuestas, como también para poder tomar posición respecto de las líneas interpretativas básicas anteriormente presentadas, si bien algunas de ellas están supuestas total o parcialmente por dichas líneas interpretativas:

##### 4.1. El fin formalmente establecido en una deliberación y el contenido concreto que en un caso particular toma dicho fin formal

Como sostienen los autores<sup>7</sup> que defienden la primera línea expuesta, con *q*, Aristóteles parece querer decir que toda deliberación supone que hay un fin que está dado. Este fin, siempre puede ser comprendido de un modo formal, como cuando digo, en el ámbito más general, que quiero vivir bien y luego reflexiono acerca de en qué consista ello.

En el caso de las comparaciones técnicas (el caso del médico, orador, etc.) que toma Aristóteles a continuación del pasaje donde introduce *q*, entendemos que en toda actividad hay un fin último, que como tal parece ser dado por la naturaleza misma de la actividad. Si trasladamos estas comparaciones al ámbito general de la vida, dicho fin último sería

---

<sup>6</sup> La cuestión de la posibilidad de entender la reflexión sobre los asuntos humanos y del buen vivir como obra de la razón teórica la discutiré en la nota 10.

<sup>7</sup> Ackrill (27) y otros ya han planteado esta perspectiva proponiendo que lo que Aristóteles ha querido decir con *q* es que en toda deliberación concreta se ha de tener un fin como supuesto.



la felicidad (*eudaimonia*). Si es cierto lo que Aristóteles supone en los primeros capítulos del libro I de *EN*, no parece ser posible deliberar acerca de si queremos, o no, elegir ese fin como tal, ya que nos viene dado naturalmente: no podemos no querer vivir bien. Ahora, lo que signifique para nosotros ese bien, ciertamente, puede variar y pareciera absurdo considerar que dicha apariencia de bien (que como tal puede ser de algo verdadero o falso) venga dada por naturaleza, puesto que parece incompatible el hecho de las discrepancias en torno al fin-bien aparente, con el de la necesidad de que lo que es naturaleza específica se realice en los individuos en condiciones normales.<sup>8</sup>

En este sentido, más allá de cualquier discusión terminológica, es importante destacar que el fin último, entendido de modo puramente formal, como el “bien humano” o la felicidad, es algo acerca de lo que, para Aristóteles, no cabe deliberar y que no podemos sino querer, es decir, que está dado por naturaleza. Mas el contenido concreto de dicho bien o felicidad —en qué consista concretamente—, eso sí es algo sobre lo que hay discrepancia y sobre lo que una vida “digna de llamarse humana” precisa reflexionar —sea adecuado o no llamar deliberación a dicha reflexión.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Siguiendo el ejemplo de Aristóteles, el hombre delibera primero acerca de si quiere convertirse en un médico, es decir, de si quisiera sanar, pero aunque una vez que ha elegido esto no delibere acerca de si sanar o no —estando establecido el fin— sí investigará acerca del contenido concreto que tiene en un caso determinado su fin de sanar: puede estar en la duda de cuál de dos procedimientos podrá ser la forma concreta de sanar; en ese caso, no estará deliberando acerca de los medios para lograr un fin concreto, sino que, a partir de un fin predado —sanar— deberá investigar acerca de cómo se especifica ese fin en “esta” situación particular, para de ese modo deliberar acerca de los distintos medios e instrumentos, modos de utilización para conseguirlo, etc. Análogamente, el fin último, ser feliz, vivir bien, podrá formalmente no ser objeto de deliberación y ser dado naturalmente; más el contenido concreto de dicho fin sí deberá ser investigado, formando parte de una deliberación. Intentaré explicar esto más en detalle en la sección 5.

<sup>9</sup> La cuestión no es, sin embargo, meramente terminológica. Se trata de pesquisar el fenómeno de la deliberación al que apunta Aristóteles y no tanto el concepto aristotélico; captar, en primer lugar, si es dado tal fenómeno, segundo, en qué consista, y tercero, cómo se diferencia de otras formas de razonamiento.

No hay que dejar de destacar aquí que la “especificación” tiene dos niveles: 1) de lo formal a lo general concreto —como cuando decimos que ser feliz consiste en ser virtuoso, tener amigos, ejercer la contemplación, etc.; y 2) de lo formal y/o general concreto a lo singular concreto —cuando intentamos aprehender<sup>10</sup> qué significa vivir bien aquí y ahora, de acuerdo, en general, con nuestras concepciones del vivir bien.

#### 4.2. Investigación teórica desinteresada sobre el hombre e investigación teórico-práctica sobre el hombre en vistas de cómo vivir

Uno puede investigar acerca del hombre en general y del vivir bien en general y ahí no pareciera que corresponda hablar de deliberación, pues la deliberación apunta a algo que depende de mí. Pero al investigar estos asuntos estoy investigando acerca de ciertas posibilidades que se consideran alcanzables mediante la acción —ya que eso es un bien humano (ver *ENVI*, 7, 1141b, 8-12.). La pregunta que se yergue entonces es si es posible permanecer indiferente prácticamente como humanos a las reflexiones que nosotros mismos hagamos en torno al buen vivir; si es posible que nuestro querer no sea “afectado” por las representaciones que nuestro pensar racional nos ponga delante, muchas de las cuales aparecerán no como meras opiniones, sino como evidencias prácticas.

No parece, en efecto, resultar razonable que al investigar acerca del bien humano en general lo hagamos con total independencia de nuestro interés práctico; y de ahí —pero quizás no solo por esto—<sup>11</sup> que podamos

<sup>10</sup> Aquí se presenta un punto crucial para la teoría aristotélica de la acción, a saber, el que dice relación con el reconocimiento concreto de lo universal en lo singular, que según Aristóteles se lleva a cabo por una cierta percepción (*aisthesis*) que no es de los sensibles propios (sensación, diríamos hoy), sino “semejante a aquella por la que vemos que este objeto particular es un triángulo” (*ENVI*, 8, 1142a, 20-31).

<sup>11</sup> Aristóteles asigna en general la razón teórica a las cuestiones más universales y que son necesarias. Esto lleva a plantearse la cuestión de si aunque el bien humano no sea totalmente universal —puesto que, como dijo Heráclito, lo que es salúfero

decir que el hombre es asunto de la razón práctica y no teórica, y en particular de su virtud, la prudencia (*phronesis*): “la prudencia en cambio” [en contraposición al sabio que puede no interesarse por los bienes humanos, como Thales] tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar” (8-12). Las reflexiones acerca del vivir humano serían, de este modo, si no inevitablemente prácticas, al menos sí originariamente prácticas.<sup>12</sup>

En tal caso, se podría comprender que Aristóteles diga que es propio del prudente deliberar no solo sobre asuntos particulares, sino sobre el buen vivir en general o como un todo (*prós to eu zên holôs*) (*EN VI*, 5, 1140a, 27); y sería verosímil pensar que en tal deliberación podamos incluir los razonamientos acerca del contenido del fin último, en tanto que este fin estamos considerando elegirlo como nuestro y así ordenar nuestra vida en virtud del mismo en lo que se ha llamado “la pregunta

---

para el pez es mortífero para el hombre—, pueda considerarse como un ámbito que en sí mismo posee ciertas verdades necesarias y universales. Mi parecer es que sí, en evidencias como las indicadas 2.2, pero como ideal. La cuestión de si Aristóteles aceptaría ese uso terminológico es difícil de zanjar. Entre los especialistas no parece haber total consenso. Personalmente pienso que no, ya que la razón teórica es acerca de las cosas cuyos principios no pueden ser de otra manera (*EN VI*, 1, 1139a 7) y esto lo entiendo en el sentido de que dichos principios deben cumplirse en todo aquello a lo se refieren: por ejemplo, “ $2+2=4$ ” o el “principio de no contradicción” o una ley universal de la física (dejando de lado la cuestión de si en el caso de la física cabe hablar de auténtica universalidad) se cumplen en todos los entes a los que se refieren, mientras que un principio como “el bien humano” no se cumple en todos los seres humanos. En efecto, la misma noción de bien parece implicar que aquello a lo que se refiere comporta la posibilidad de que dicho bien no se cumpla; de manera que si las premisas de las que parto son ciertas, no sería legítimo hablar de una especulación teórica acerca del bien según la terminología de Aristóteles.

<sup>12</sup> Aunque se argumentara que es concebible que ciertos humanos fueran indiferentes a tales reflexiones, desde un punto de vista fenomenológico esto cabría entenderlo como una modificación de la situación originaria general marcada por el “interés”. La indiferencia humana frente a las cuestiones humanas es indiferencia frente a “posibilidades para mí”, y por ello, principalmente diferente de la “indiferencia” que pudiéramos tener frente a los estados de cosas que no son “posibilidades para mí”, como las leyes físicas o los teoremas matemáticos. Este punto se discutirá más ampliamente en la sección 5.

de Sócrates” (Williams 1) , “el” asunto fundamental del filosofar para el filósofo ateniense: “No es un tema cualquiera, sino que concierne a cuál es el modo en que se debe vivir” (*Rep* I, 352d).

#### 4.3. Fin racionalmente captado y fin efectivamente querido y operante en nuestra vida

Mas una cosa parece ser el fin que la razón nos muestra como más razonable en una instancia de “frío” análisis teórico-práctico, y otra muy distinta, el fin que efectivamente y de modo constante condiciona nuestras acciones. Este último es el que nos asegura la prudencia y la virtud. “No es posible ser prudente sin la virtud moral” (*EN* VI, 13, 1144b 30-3), porque el prudente es capaz de determinar correctamente no solo las cuestiones generales relativas a la vida sino sobre todo las particulares o concretas (ver *EN* VI 7, 1141b, 8-12; y 8, 1142a, 8-9), y los principios de la acción que deberían estar a la vista para poder llevar a cabo esto no aparecen constantemente claros sino al bueno moralmente, “porque la maldad nos pervierte y hace que no engañemos en cuanto a los principios de la acción” (*EN* VI, 12, 1144a, 29-35; ver también VI, 5, 1140b, 15-21), es decir, porque en el transcurso de la vida dichos principios son nublados por las debilidades del carácter, a saber, por el mal manejo del placer, del dolor, del miedo, del deseo, etc. En este sentido, Aristóteles puede decir que “según la índole de cada uno así le aparece el fin”, es decir, constantemente y en su vida cotidiana.

Otra forma de expresar esta distinción sería (poniendo el acento esta vez en el querer) hablar de una diferencia entre el fin objetivo que yo racionalmente puedo captar y el fin efectivamente querido. Cuando Aristóteles dice que el fin es objeto del querer, de lo que se trata es de que en el querer —en lo que yo deseo— se anuncia lo que efectivamente es un fin para mí, es decir, el fin que efectivamente me determina. El enunciado no es normativo sino descriptivo: no es que lo que sea que yo pueda querer pueda ser un fin legítimo, sino que lo que yo quiero me dice lo que efectivamente opera como un fin en mi vida cotidiana. Yo puedo decir

que mi fin en la vida es una cosa, pero si mi deseo en la vida cotidiana por otra cosa, excluyente con la primera, es muy fuerte y dominante, puedo saber con seguridad que ese fin, que digo que es mi fin, no es, de hecho, efectivamente, el fin que me determina.

Así, no es suficiente que yo pueda captar el fin más racional, sino que yo debo también quererlo en orden de ser prudente. Mas esto no ocurre muchas veces:<sup>13</sup> por ejemplo, en el joven que puede entender los razonamientos filosóficos y hallarlos ciertos, más en su vida cotidiana la fuerza de sus deseos irracionales puede ser mayor a la fuerza que esas verdades imprimieron en su espíritu. Si esto ocurre, diríamos que conoce y no conoce el bien: lo conoce acaso cuando reflexiona sobre él, mas comúnmente este se oculta y no es el fin que efectivamente dirige su vida. De esta manera, no es verdaderamente prudente, aunque entienda “en teoría” las teorías aristotélicas sobre el bien humano, del mismo modo que comprende las teorías matemáticas (ver *EN VI*, 8, 1142a 15-6).

No basta pues con conocer “teóricamente” el bien para ser verdaderamente prudentes; debemos, además, desearlo: “El bien de la parte racional pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto” (*EN VI*, 2, 1139a 29-30). Aristóteles dice que la obra de todo lo racional es lo verdadero y lo falso, y por eso lo verdadero y lo falso acerca del hombre en general y del vivir bien en general (a saber, tener opiniones correctas relativas a ello) acaso podría desde un punto de vista teórico ser un bien; mas, como dicho ámbito es de suyo el ámbito práctico, no lo podemos considerar así, de modo que de quien conociera dichas verdades, pero no tuviera un deseo correspondiente, no podríamos decir que se hallara bien en lo tocante a su razonabilidad práctica.

<sup>13</sup> Una versión básica de lo que se conoce como “intelectualismo práctico” probablemente negaría que pueda haber genuina captación racional en esos casos. Ahora bien, el problema para nosotros no es tanto si hay o no una verdadera intelección, cuanto si esta, suponiendo que sea dada, garantiza que el estado cognitivo ganado tenga que persistir tras la intelección como operativo y determinante. A lo largo del artículo se mantiene un pronunciamiento negativo al respecto (ver *infra.*, sección 5). Acerca del problema del intelectualismo en Aristóteles, ver Whiting 70-95.

#### 4.4. Lo que depende y no depende de mí en relación con los fines

Tengo que, por un lado, no depende de mí la razonabilidad de los distintos candidatos a fines últimos humanos, como tampoco la evaluación normativa general de las disposiciones del carácter (si la valentía y la cobardía son buenas o malas, etc.). No depende de mí totalmente tampoco lo que efectivamente y en mi vida cotidiana quiero, ya que esto está condicionado por mi carácter. Tampoco depende de mí elegir sencillamente lo que me ha parecido un bien verdadero, de manera de hacerlo inmediatamente efectivo. Pero, por otro lado, sí depende de mí determinarme a hacer el intento de transformar mi querer, de autollevar a cabo una “terapia del deseo”, usando la expresión de M. Nussbaum (re)formadora de carácter, orientada a poder hacer de los fines, que mi razón me presenta como auténticos bienes, fines efectivos que condicionen mi comportamiento, fines efectivamente queridos; y aunque pueda no alcanzarlos de hecho, nadie podría evitar que me empeñe en ello, pues tal determinación depende de mí, de la libertad de mi voluntad.<sup>14</sup> En otras palabras: yo no puedo deliberar acerca de la bondad o maldad de los fines últimos, ni tampoco acerca de lo que efectivamente quiero, pero sí acerca de qué quisiera querer.

---

<sup>14</sup> Este y no el concepto de libertad de acción es el rédito fundamental de los caps. 1-5 del libro III de *EN*. El concepto de la libertad no está tratado por Aristóteles a través del de “voluntariedad” (que aquí traduce, como sustantivo abstracto, el adjetivo *ekousios*) como afirma Morales (82) —lo que sería mera libertad de acción (entendiendo aquí “acción” en sentido no-aristotélico, como equivalente de movimiento, i.e., algo común con los animales)—, sino del de elección y deliberación. Para una aproximación a la distinción entre “libertad de acción” y “libertad de la voluntad” puede verse: Tugendhat (40-1), y también el famoso artículo de Harry Frankfurt, “Libertad personal y el concepto de persona”, de cuya base arranca el desarrollo del filósofo checo-alemán.

## 5. SÍNTESIS DE LAS DISTINCIONES Y REFLEXIONES ANTERIORES

Intentaré aunar los desarrollos anteriormente señalados, con el objetivo de condensar de algún modo lo dicho hasta aquí y de hacerlo lo más intuitivo posible. Tomemos la contraposición entre dos casos extremos: por un lado la figura de Sócrates, aquel hombre que se plantea conscientemente el propósito de elegir el intento de vivir la mejor vida posible para un ser humano y que, de esta manera, se avoca a la tarea de investigar acerca de en qué podría consistir ese intento. Por otro lado, la figura de un hombre que alberga las convicciones de que “nadie puede cambiar; de nada sirve reflexionar sobre la vida” y que, así, rehúsa investigar acerca de la vida en general.

En el caso de nuestro primer extremo, Sócrates, queda claro que el propósito de las reflexiones que un hombre semejante hace sobre el hombre en general, no son desinteresadas; las mueve un interés práctico: poder hacer el intento de vivir la mejor vida posible, cuestión que eventualmente podríamos elegir. Eventualmente, porque para ello precisamos primero saber en qué consistiría dicha forma de vida —y he ahí la importancia de la filosofía como teoría—, para solo entonces poder elegir el intento, como un compromiso de por vida, de hacerla nuestra. Entonces, cuando reflexiono, como Sócrates, sobre el hombre y el vivir bien, ¿delibero? Pongámonoslo claro mediante un ejemplo.

Imaginemos que reflexiono acerca de la importancia del dinero: pondero sus ventajas, su naturaleza de medio, sus peligros asociados, tales como la avaricia que podría generar en mí, el desviarme de cosas que juzgo más importantes, etc. Con ello, se me empieza a aclarar el papel “correcto”, “racional” que el dinero debiera jugar en la vida humana, si esta quiere vivirse bien, i.e., racionalmente. Inevitablemente, esta reflexión genera una “escala de valores” entre distintas posibles relaciones con el dinero (por ejemplo: es malo no darle ninguna importancia; malo —y quizás peor—, darle la mayor importancia; bueno, darle una importancia moderada, no considerándolo un bien en sí, etc.). Y como yo, Sócrates, soy alguien que reflexiona sobre estas cosas en el marco explícito del propósito de intentar

vivir la mejor vida posible, es claro que, en la medida en que mis reflexiones vayan presentando sus evidencias, correspondientemente se dará un movimiento volitivo: los distintas posibilidades que la reflexión presenta son queridas en concordancia con la intuición que tengo acerca de su valor. Si soy como creemos que era Sócrates, i.e., supremamente virtuoso, entonces no habrá reparo con decir que el querer estará en concordancia con la verdad práctica presentada por la razón.

De acuerdo con ello, todas las investigaciones que, en nuestro ejemplo, Sócrates realiza acerca del vivir humano están hechas en el marco del fin de poder elegir el intento de vivir la mejor vida posible, fin que exige una deliberación entre distintas configuraciones vitales. Por tanto, si bien una investigación particular no es en sí misma una deliberación, no está en mi poder elegir que las evidencias sean de un modo o de otro, sí pertenece a una deliberación, marco en el cual cobra sentido. Por otra parte, no sería posible que las posibilidades vitales que se me presentan en mis reflexiones me fueran indiferentes y no afectaran mi querer, puesto que, al presentarse generarían una toma de posición valorativa, la que a su vez generaría un movimiento volitivo correspondiente. Esta sería además la condición humana excelente, la auténticamente prudente, i.e., virtuosa (ver *EN* VI, 13, 1145a, 1-2): la *entelecheía* humana. Y si la naturaleza de un viviente ha de juzgarse a partir de su forma plena de desarrollo (ver *Met* V, 5, 1015a, 10-11), y, en este sentido, el acto es anterior a la potencia (ver *Met.*, IX, 8, 1049b, 4-5; 1050b, 3-4), tendríamos que esta situación sería “la situación originaria”, donde las investigaciones reflexivas acerca del vivir bien serían de suyo objetos de una ponderación volitiva, i.e., de una deliberación con vistas al fin de vivir bien —que, efectivamente, es dado de antemano.

Sin embargo, ¿qué ocurre con todos los que “no somos Sócrates”? Partamos por el otro caso extremo que pusimos: el sujeto totalmente cerrado a la deliberación acerca de la existencia. Aún él sería capaz de escuchar y entender las reflexiones que sobre el hombre se dieran en un libro o en una clase de filosofía, pero probablemente no quisiera hacerlo. He aquí a todas luces un cierto límite de la razón. No se puede forzar a escuchar a



quien se empeña en no hacerlo. Por eso, no parece insensato pensar que la raíz de la filosofía no sea intelectual sino actitudinal-afectiva, —como parecen habernos sugerido los filósofos antiguos.

Con todo, parece inevitable para el humano enfrentarse a la evidencia de que puede cambiar algunas cosas y así vivir mejor, y que comprenda que reflexionando puede cambiar las cosas de manera más inteligente, y que de esta manera busque reflexionar para vivir mejor —y, sin embargo, esto no siempre ocurre tan a menudo. ¿Qué significa ahí entonces “inevitable”? Inevitable —diríamos en clave aristotélica— si se desarrollan sus capacidades naturales, aquellas que pertenecen a la “esencia del hombre”, aquello que hace humano al humano y cuyo desarrollo puede volverlo auténticamente humano.<sup>15</sup>

En un lugar intermedio encontraríamos otras posibilidades. Yo puedo escuchar o leer a un filósofo y seguir intelectualmente sus consideraciones, encontrar verdad en ellas (al menos de modo superficial) pero, aun así, estar cerrado a reconsiderar la mayoría de mis posiciones vitales. En tal caso, no parece razonable hablar de deliberación, pues al reflexionar no hay nada que yo quiera elegir, i.e., no hay ningún fin que yo tenga a la vista y respecto del cual esté sopesando posibilidades de realización.

Y aun que haya tenido una experiencia intuitiva de ciertas evidencias prácticas, es posible que, al momento de tenerla o después, mi carácter (hoy quizás hablaríamos en clave freudiana de “el inconsciente”) pueda jugarme una mala pasada, de suerte que me distraiga, olvide lo visto, o lo relativice, una vez que el momento de la intuición haya pasado. Así, el haber visto no garantiza la incorporación de los fines valorados como objetos efectivos de la voluntad.

Mas lo decisivo aquí es si el ver plenamente intuitivo y “originario” que capta el valor evidente de las posibilidades prácticas puede acaso al mismo tiempo no quererlo; esto parece imposible. Esto es, parece

---

<sup>15</sup> Esta es la idea que aparece en la definición de felicidad dada por Aristóteles al comienzo de *EN* (I, 7, 1098a, 7-18).

evidentemente constitutivo del ver “originario” del valor el que, al mismo, tiempo lo visto sea querido, al menos a lo largo del momento en que se da la intuición y, correlativamente, las evidencias. Y si esta es la posibilidad originaria, cabría preguntarse si el reflexionar sobre cosas que representan posibilidades vitales para mí no es también originariamente deliberativo, bien que pueda haber modificaciones como la de la cerrazón deliberativa o la de la indiferencia.<sup>16</sup>

¿Pero qué significa aquí “originario” y “originariamente”? Pues lo que ya indicábamos a propósito del ideal de Sócrates. No se trata tanto, pienso, de que sea lo primero desde un punto de vista ontogenético —aunque esto habría que investigarlo—; más bien, lo pienso, en el sentido de que esas reflexiones tienen por condición la experiencia de “la verdad”, aun en grados bajos —de poca claridad—, y desde ahí, como posibilidad *a priori* (y de cuya realizabilidad fáctica hay abundantísimos testimonios, hasta el punto que habría que preguntar si hay humanos donde no se realice), la de la verdad “plena”, la de la evidencia, en cuya viva intuición el querer no puede ser ya indiferente.

Por último, ¿cómo se acredita esto? Me parece que efectivamente topamos aquí con otro límite de la razón práctica, más este, al interior de ella misma: con un primer principio que ha de ser captado de manera intuitiva, a saber, el que dice que el ver intuitivo originario del valor quiere originariamente lo visto. Queremos “naturalmente” el bien y queremos evitar el mal. Así lo entendieron, me parece, filósofos como San Agustín y Santo Tomás, y mucho antes Platón y Aristóteles, en lo que sea tal vez el corazón común de su doctrina acerca del hombre y el buen vivir.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Ver nota siguiente (nota 16).

<sup>17</sup> En el mismo comienzo de la *EN*, Aristóteles establece “que el bien es aquello a que todas las cosas tienden” (*EN* I, 1, 1094a, 1-3). La tesis platónico-socrática de que la voluntad está inmemorialmente ligada al bien, y que por ello, el malvado no sabe lo que quiere, i.e., carece de armonía en su querer, es tema recurrente de la obra platónica, mas quizás sea adecuado referir ante todo al *Gorgias* (466a, ss.), donde la podemos apreciar en todo su esplendor, en un diálogo considerado temprano de Platón.

## 6. LAS APORÍAS A LUZ DE LAS DISTINCIONES

Ahora volvemos sobre las aporías anteriormente presentadas, bajo la premisa de que ellas son el resultado de haber fallado en poder captar adecuadamente algunas de las distinciones y consideraciones hechas anteriormente. Brevemente quisiera indicar cómo lo dicho antes sirve para aclararlas y disolverlas.

En la primera aporía no se comprende que yo puedo reflexionar racionalmente acerca del contenido concreto de todo fin, como posibilidad práctica de elección, en la medida en que ya tengo fijado cierto fin "formal" sobre el que no delibero (4.1). Puedo, así, investigar deliberativamente (en el marco de una deliberación) acerca del contenido de la felicidad humana en la medida en que me mueve un interés práctico (4.2). Además, que el fin sea objeto del querer no tiene un sentido normativo sino descriptivo (4.3), y que el querer no pueda ser inmediatamente elegible no quiere decir que no lo pueda encausar y desarrollar por medio de un cierto trabajo en mi carácter (4.3 y 4.4). Por todo esto, es claro que lo que Aristóteles ha querido decir no es que los fines sean algo irracional.

En la segunda aporía no se comprende que aunque es cierto que yo no puedo elegir entre los contenidos racionales de la teoría acerca del buen vivir, el ámbito del hombre y del vivir bien es, de suyo, originariamente, un

---

Por su parte, en su discusión acerca de la "ley natural", Santo Tomás establece como primer principio de la razón práctica la proposición "el bien es lo que todos apetecen", del que se deriva el primer precepto de la ley natural, que está a la base de todos los demás: "el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse" (IIa, IIae, c.94 a.2). Pienso que podría decirse que, según este primer principio y este primer precepto de ley, las reflexiones acerca del hombre son originariamente deliberativas. Con respecto a las posibles modificaciones de esta situación originaria o "natural", la opinión de estos filósofos es que el primer principio según el cual todas las cosas tienden al bien no parece ser modificable ni, como decía San Agustín, borrrable del corazón humano; mas, por los malos hábitos, los vicios del carácter correspondientes, el humano sí puede existir en estados patológicos donde la situación original se modifique por una cerrazón, una indiferencia, un desvío consciente hacia el "mal", —desvío que sin embargo es vivido como un bien.

ámbito práctico y, por tanto, que toda reflexión racional acerca del mismo presenta evidencias que pueden motivar elecciones en nuestro vivir (4.2 y 5). No capta por tanto que, en tal virtud, dichas reflexiones pueden considerarse, si no en sí mismas deliberaciones, sí al menos parte integrante de una deliberación (4.2 y 5). Por otro lado, tampoco parece comprenderse bien el sentido del posible desarrollo del carácter: aun cuando no podemos elegir sin más, por ejemplo, ser virtuosos, sí podemos elegir hacer todo lo que esté a nuestro alcance para producir el proceso por medio del cual podríamos llegar a serlo (4.4).

En la tercera aporía, no se comprende bien que en el hombre cuyo carácter no es bueno está la posibilidad de captar racionalmente las evidencias intelectuales que la razón muestra acerca del vivir bien, aunque esto no signifique que inmediatamente dicho fin racionalmente captado opere como fin efectivamente operante y querido de nuestras vidas (4.3). Para que esto ocurra es preciso el trabajo de construcción del carácter —que ciertamente se verá ayudado por la claridad racional que el sujeto pueda tener acerca del vivir bien—, trabajo que sin embargo sí puede ser elegido, de manera que sobre él sí cabe deliberar (4.4).

## 7. TOMA DE POSICIÓN FINAL Y CONCLUSIONES

A lo largo del desarrollo de las distinciones y de la reflexión unitaria final, hubo varios pasos claves que se fueron dando en torno al problema tratado. Son ellos los que permiten razonablemente tomar una posición respecto del problema. En 4.1, se distinguió entre el fin formalmente entendido y el contenido concreto del fin. Se discutió también la cuestión de si el fin es dado por naturaleza y se distinguieron dos tipos de especificación del fin formal. En 4.2 se estableció la importante consideración acerca de que no parece razonable una total indiferencia práctica frente a la reflexión acerca del buen vivir; y que aunque fuera posible, esta habría que entenderla como una modificación de la situación originaria del interés práctico. En 4.3, se estableció la diferencia entre el fin razonado

*in abstracto* y el fin verdaderamente operativo y querido. Se discutió la cuestión de cómo entender que este sea dado por la virtud moral y las posibles consecuencias del vicio. Se aclaró, también, el sentido de que el fin sea objeto del querer y la tesis acerca del bien de la razón práctica. En el 4.4, se discutió la cuestión acerca de qué cosas está y no está en nuestro poder deliberar y elegir. En 5, se intentó aunar todo lo dicho y llevarlo a una claridad lo más intuitiva posible; en ello, ciertos puntos especialmente relevantes se delinearón con mayor precisión, como el de la relación entre el trabajo reflexivo de la razón y el querer volitivo correspondiente y, sobre todo, la tesis de que la situación originaria a partir de la cual habría que plantear el asunto estriba en que la reflexión sobre los asuntos del hombre y el buen vivir son incumbencia práctica, i.e., que afectan al querer, y están llamados por tanto a ser objeto de una deliberación cuyo fin es la mejor forma de vivir la vida.

A partir de esto, cabe establecer las siguientes conclusiones y, con ello, una cierta toma de posición respecto de las líneas interpretativas planteadas en 3:

Todas las cuestiones relativas al modo de vivir son originariamente una incumbencia práctica del ser humano y sus rendimientos representan posibilidades cuyo intento de realización puede ser elegido y que, por tanto, pueden ser objeto de una deliberación. En estricto rigor (en esto encuentro razón a Cammack), no se delibera sobre los contenidos de la teoría sobre el bien humano, mas esta teoría puede formar parte de una deliberación, marco que le da su sentido originario.

Lo que, sin embargo, Aristóteles, ha querido decir me parece que es relativo a los contextos, mas en general destacaría lo siguiente: primero y, principalmente, que en toda deliberación hay un fin formal supuesto sobre el que no se delibera mientras ocurre tal deliberación (en esto estoy de acuerdo con la línea tradicional) (*EN* III, 3, 1112b, 11-5); segundo, que el fin como tal, no lo podemos elegir como fin efectivo (*EN* III, 2, 1111b, 26-30) aunque sí podamos disponernos a que se convierta en un fin efectivamente querido y, después, realizado; tercero, que el fin último entendido de un modo formal es algo sencillamente dado por naturaleza

y sobre el que no cabe deliberar: todos las cosas tienden al bien (*EN* I, 1, 1094a, 1-3.).

En este sentido, la posición que he ofrecido toma algunas cosas de las dos líneas interpretativas consideradas básicas.<sup>18</sup> Quizás se podría decir que, a partir de lo expuesto, podría proponerse una distinción entre un “concepto estrecho” de deliberación, según el cual no deliberamos sobre los fines, en el sentido de que no elegimos el contenido del mismo ni su efectividad en nosotros; y otro “concepto amplio” de deliberación según el cual las reflexiones racionales acerca del contenido del fin pertenecen a una deliberación práctica como su marco originario. Esto podría hacer pensar que el problema aquí es uno terminológico; y lo es, siempre y cuando se comprendan adecuadamente los fenómenos. Mas esto es lo que muchas veces no ocurre y que constituye el auténtico desafío filosófico. Por eso, parece razonable pensar que lo decisivo es ir más allá de la cuestión terminológica en un autor, por relevante que sea, como lo es Aristóteles —cuestión que si bien tiene su importancia, podría fácilmente hacernos perder de vista el objetivo de tratar con las cosas y establecer relaciones entre las cosas, y no entre meros conceptos—, e intentar a través de sus indicaciones dar con los fenómenos que él ha tratado de señalar. Eso es lo que fundamentalmente —si con mayor o menor éxito lo podrá decidir el lector— he tratado de hacer en este artículo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco (EN)*. Edición bilingüe de M. Aaraujo y J. Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1949.
- . *Metafísica de Aristóteles (Met)*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.

<sup>18</sup> No creo que sea relevante explicitar en detalle en qué cosas concuerdo y en qué cosas discrepo con cada una, pues, primero, habría que confrontar los textos directamente, justificando adecuadamente, y segundo, ese no ha sido el objetivo del presente trabajo.

- Ackrill, John Lloyd. “Aristotle on Eudaimonia”. *Aristotle’s Ethics* (Ackrill, J.L. ed.) London: Faber & Faber, 1973.
- Cammack, Daniela. “Aristotle’s Denial of Deliberation about Ends”. 16 Sept 2013. *Polis* 30.2 (2013). 4/12/2013. <<http://ssrn.com/abstract=2301637>>.
- Cooper, John. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.
- Frankfurt, Harry. “Freedom of the Will and the Concept of a Person”. *The Journal of Philosophy* 1, Vol. 68 (1971): 5-20.
- Hume, David: *A Treatise on Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- Irwin, Terence Henry. “Aristotle on Reason, Desire and Virtue”. *The Journal of Philosophy* 17, Vol 72, (1975): 567-78.
- Kolnai, Aurel. “Deliberation is of Ends”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 62, New Series, Vol. 62 (1962): 195-218.
- Morales, Fabio. “Libertad y deliberación en Aristóteles”. *Ideas y Valores* 121 (2003): 81-3.
- Nussbaum, Martha. *The Fragility of Goodness*. Cambridge UK, 2001.
- Platón. *Gorgias*. Trad. de J. Calonge. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- . *República (Rep)*. Trad. de Conrado Eggers. Madrid: Editorial Gredos, 1986.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. 2-2, BAC, Thesaurus, 2010.
- Tugendhat, Ernst. *Antropología como filosofía primera*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2008.
- Whiting, Jennifer. “Human Nature and Intellectualism in Aristotle”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68 (1986): 70-95.
- Wiggins, David. “Deliberation and Practical Reason”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 76 (1975-1976): 29-51.
- Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.