

Un análisis crítico de la *virtud* en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles¹

Mauricio Montoya Londoño*

Fecha de recepción: 19 de febrero de 2010

Fecha de aprobación: 19 de marzo de 2010

RESUMEN

En este ensayo se pretende mostrar las principales características de la virtud en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles; en particular, se analizarán los libros II y VI, en los cuales Aristóteles define el individuo *virtuoso* como aquel que posee la *disposición* para llevar a cabo juicios correctos, tal como lo haría *el hombre prudente* (φρόνιμος). Asimismo, se intentará determinar con exactitud qué significa cuando se habla de una ética de la virtud. El objetivo consiste en reconstruir la imagen aristotélica de la racionalidad de la acción que se encuentra implícita en esta noción. Por tal motivo, se explorarán las relaciones existentes entre la virtud y otros conceptos básicos, como la prudencia (φρονήσις), la virtud intelectual (τῆς ἀρετῆς διανοητικῆς), el deseo (βούλησις) y la elección preferencial (προαίρεσις).

Palabras clave: filosofía moral, ética aristotélica, razón pura, razón práctica, doctrina aristotélica de la virtud.

ABSTRACT

In this lecture I would like to show some of the principal characteristics about virtue in the *Nicomachean Ethics*, specifically I shall analyze books II and VI, where Aristotle defines the virtuous person as someone who has a disposition to make the right judgements as the φρόνιμος should have to do. I will try to determine what we mean exactly when we talk about the ethics of virtue. My aim is to reconstruct Aristotle's picture of the rationality of action that exists in the concept of virtue. For that reason I will explore the relations between virtue and others notions like: "phronēsis" (φρονήσις), the intellectual virtue (τῆς ἀρετῆς διανοητικῆς), the boulēsis (βούλησις), and the proairēsis (προαίρεσις).

Keywords: Moral Philosophy, Aristotle's Ethics, deliberation and practical reason, Aristotle's Doctrine of Virtue.

¹ Este artículo forma parte de la investigación titulada *Dikaiosynē y Eudaimonia en la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, financiada por la Universidad de La Salle mediante el Departamento de Investigaciones y la Facultad de Filosofía y Letras en 2008. Correo electrónico: mmontoya@unisalle.edu.co

* Doctor y Magíster en Filosofía Pontificia Universidad Javeriana; Filósofo Universidad del Quindío. Profesor Carrera académica Universidad de La Salle; profesor catedrático Universidad Javeriana. Docente investigador Cihdep (Centro de investigaciones en Hábitat, Desarrollo y Paz) de la Universidad de La Salle, grupo Filosofía, Cultura y Globalización, clasificado A por Colciencias.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo es resultado de la investigación titulada *Dikaiosýnē y Eudaimonía en la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, financiada por la Universidad de La Salle. El programa inicial de investigación tenía 3 grandes etapas; cada una para un año de desarrollo investigativo. La primera residía en llevar a cabo un ejercicio de investigación atravesado por la premisa metodológica: “Un volver sobre las fuentes”, es decir, un retorno a los conceptos que estructuran el pensamiento ético de Aristóteles en su fuente primaria. Este ejercicio se realizaba con dos intencionalidades: la primera, indagar dos categorías centrales de su razón práctica, los conceptos de εὐδαιμονία y δικαιοσύνη, sobre los cuales es posible articular el grueso de la perspectiva moral del Estagirita. La segunda, buscar en la ética de Aristóteles una fuente que enriqueciera el debate ético contemporáneo en torno al problema de la identidad del agente moral.

En este sentido se requerían dos fases más de investigación, una complementaria de la anterior, que consistiría en indagar conceptos fundamentales de la filosofía moral de Aristóteles como δικαιοσύνη, τέλος, ἀγαθόν, entre otros, en obras principales de su pensamiento, como *La Ética a Eudemo*, *La Política* y *La Metafísica*. Este ejercicio sería importante debido a la necesidad de llevar a cabo un análisis en conjunto con dichas obras, y el tiempo inicial dedicado a la investigación, junto con la complejidad de volver sobre las fuentes primarias, impedían realizar este paso en la primera fase. Por último, la intencionalidad investigativa consistía en rastrear perspectivas contemporáneas de aplicación de la filosofía moral de Aristóteles mediante fuentes contemporáneas como las de Martha Nussbaum, Alasdair MacIntyre y Paul Ricœur. De estas tres partes, sólo se realizó la primera correspondiente al análisis de las categorías εὐδαιμονία y δικαιοσύνη en la *Ética a Nicómaco*; el motivo, el giro en la financiación de la investigación

que realizó la Universidad de La Salle, en la cual se pasa de una investigación disciplinar a una interdisciplinar, en la que este tipo de desarrollos teóricos ya no tiene cabida. El presente documento corresponde al ejercicio de un objetivo particular en el interior de esta primera fase que consistiría en dilucidar el sentido de la elección racional a partir del análisis de la virtud en los libros II y VI.

MARCO TEÓRICO Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En *A Theory of Justice*, John Rawls (1999: 21) sostiene que las dos nociones fundamentales que constituyen la filosofía moral contemporánea son los conceptos de lo justo y lo bueno. El autor de este ensayo no sólo comparte esta opinión, sino que se sostiene con él, en el sentido en que la forma como se definen y conectan estas dos nociones básicas determinan –en gran medida– la estructura y el contenido de una teoría moral. Además, uno de los principales problemas al que se enfrentan las posturas filosóficas morales actuales es la manera como se resuelva la tensión intrínseca que se instaura entre estos dos grandes polos de la moralidad. Ahora bien, Rawls emplea la noción “lo bueno” para referirse al conjunto de teorías que se designan como teleológicas, las cuales se caracterizan por establecer una prioridad en torno a la pregunta por la felicidad, la maximización del bien, la valoración de los marcos referenciales y que encuentran en Aristóteles a uno de sus principales exponentes. Por justo se hace referencia a las teorías deontológicas, es decir, aquellos planteamientos que establecen una prioridad en torno a nociones como la justicia, la obligatoriedad, el deber, la validez de las acciones y la pregunta por el carácter cognitivo de la ética; éste es el caso de Kant, Rawls y Habermas.

En consecuencia, la característica principal de las teorías teleológicas es que éstas apuestan por procesos de *justificación moral*, a partir de los cuales es

posible pensar los problemas éticos con mayor recuperación antropológica; es decir, se trata de teorías donde lo contextual, lo cultural, lo simbólico, lo sentimental, lo estético, lo económico, etc., forman parte fundamental de su argumentación y su sentido. Por otro lado, las teorías deontológicas apuntan a procesos de *fundamentación moral*, en lugar de los de *justificación*, y sostienen que la corrección normativa y la construcción de la validez moral de las acciones deben descansar esencialmente en el concepto de la justicia más que en el de la felicidad. La distinción entre las teorías que aspiran a proyectos de fundamentación de aquellos que se mueven en el ámbito de *la justificación moral* es importante, porque –como lo señala Habermas– en el terreno de la *fundamentación* se encuentran el tipo de teorías con un carácter cognitivo fuerte del cual se deriva la corrección normativa. En otras palabras, se instaura un curso de acción como correcto a partir del análisis de cada caso con relación a una norma, que sirve de criterio para establecer la validez de dicha acción; por ejemplo, en la filosofía moral de Kant, un curso de acción es correcto cuando satisface los requerimientos del imperativo categórico; en la filosofía moral de Rawls un curso de acción es políticamente correcto si cumple los principios de la justicia; en la filosofía moral de Habermas cuando se satisface los principios ‘U’ y ‘D’ (Habermas, 2000: 16)². *La justificación moral* se ubica en el campo de las *teorías no cognitivas*, o por lo menos en el terreno del *cognitivismo débil*, en cuanto los cursos de acción se basan en un proceso de autocomprensión que le otorga estatus epistémico

2 “La idea de fundamentación de la ética discursiva consiste en que el principio ‘U’ junto a la representación de la fundamentación de las normas en ‘D’, en general puede obtenerse a partir del contenido implícito de los presupuestos universales de la argumentación” (Habermas, 1999: 75). El enunciado del principio ‘D’: “Sólo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la aquiescencia de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico” (Habermas, 2000: 16). El proceso de fundamentación de la ética del discurso requiere de la complementación del principio ‘D’ por parte del principio ‘U’, el cual asume en los discursos prácticos el objetivo de una regla de la argumentación; su enunciado es el siguiente: “En las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se deriven de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno, tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna”.

a las valoraciones fuertes y conducen a una revaloración de la vida cotidiana (Cfr. Habermas, 1999: 32).

En general, es posible afirmar que las posturas contemporáneas han reconocido la necesidad de producir un acercamiento entre los dos aspectos en tensión –la justicia y la felicidad; o lo justo y lo bueno–, sin que ello implique la pérdida de su identidad. Por ejemplo, posturas deontológicas fuertes como las de Habermas y Rawls, aunque sostienen una prioridad de la justicia, reconocen la importancia determinante de conceptos como reciprocidad, bienestar, planes racionales de vida, bondad como racionalidad, las prácticas del mundo de la vida, preferencias racionales fuertes, autocomprensión hermenéutica en la formulación de una postura moral actual, etc. Asimismo, posturas que sostienen una prioridad de la intencionalidad ética –posturas teleológicas–, como las de Paul Ricœur, A. MacIntyre, Charles Taylor, entre otros, reconocen la necesidad de producir instituciones justas, y –por ende– reconocen la importancia de los elementos normativos en las construcciones morales.

Esto se produce porque el principal problema de las posturas deontológicas, al asumir posiciones fuertes frente al deber y la justicia, consiste en que ellas parecen trabajar con un sujeto moral que no se encuentra en la realidad. También se les critica porque realizan reflexiones en torno a un sujeto moral sin cuerpo, y por tal motivo, sus propuestas han sido señaladas de idealistas, trascendentalistas o utópicas; estas críticas han sido formuladas por pensadores como Schopenhauer, Hegel, Michael Sandel, Richard Rorty, entre otros. Por otra parte, dado que las posiciones teleológicas priorizan la búsqueda de la felicidad, subyace la cuestión de si ellas conducen a la construcción de nociones de justicia limitadas en su alcance y sentido; incluso –como afirma Habermas– en el mejor de los casos, estos planteamientos edifican una noción de justicia con un valor cultural o comunitario. Por tal motivo, a las posturas teleológicas, se les considera

como teorías incapaces de dar respuestas contundentes frente a problemas como la justicia social, la construcción de una política justa, la instauración de los derechos humanos, la posibilidad de alcanzar la paz de una manera perentoria, y por ende, se trata de teorías cuya validez moral es reducida.

La investigación, en general, tiene el propósito de argumentar que una postura ética contemporánea debe valorar profundamente ambos tipos de cuestiones, los aspectos relativos a lo justo y a lo bueno. En forma específica, este artículo se ocupa del papel de la *virtud* (ἀρετή) y la *elección racional o preferencial* (προαίρεσις) en la *Ética a Nicómaco*. El motivo de llevar a cabo esta indagación obedece a que desde la perspectiva deontológica aspectos como las opiniones, los deseos, las emociones, son dejados de lado como elementos determinantes en torno a la validez de una acción. La ética de Aristóteles valora profundamente los contextos, y la *virtud* (ἀρετή) radica precisamente en un ejercicio de deliberación que no pretende el nivel de validez que se obtiene con el imperativo categórico o los dispositivos 'D' y 'U' en Habermas, pero que tiene la importancia de llevar a cabo un ejercicio de *razón situada* que valora más profundamente al ser humano concreto. De ahí, que el valor de este ejercicio radique en contribuir al debate contemporáneo introduciendo una relectura de Aristóteles, que nos permite repensar la cuestión de cómo resolver el problema de la corrección de la acción sin desconocer la perspectiva de la identidad moral cotidiana.

ANTECEDENTES

En el segundo libro de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles (2002: 20. 1103b 30) establece un horizonte de trabajo en torno a la virtud (ἀρετή) completamente distinto al de Platón, en el sentido en que su estudio no es teórico, entre otras razones porque no lo emprende con el ánimo de saber qué es la virtud (ἀρετή), sino

que la finalidad es llegar a ser un hombre bueno y virtuoso³. Esta recomendación inicial de Aristóteles, orientada al aprendiz de las lecciones de política, tiene el propósito de establecer más que un principio metodológico, una característica fundamental de su razón práctica. Como lo sostiene Ricœur (1990: 203), la primera gran lección que conservamos del Estagirita es la de haber buscado en la *praxis* el anclaje fundamental del objetivo de la intencionalidad de la vida buena. La segunda es haber intentado erigir la teleología interna, la *praxis*, en principio estructurador de la moralidad. En efecto, señala Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, que los hombres se hacen justos practicando actos de justicia, temperantes, y valientes practicando actos de temperancia y valor (Aristóteles, 2002: 19. 1103b).

En este contexto introductorio, la concepción aristotélica de virtud (ἀρετή) tiene un talante que difiere notoriamente de la concepción ontoteológica de su maestro, en cuanto el anterior presupuesto metodológico dirige hacia una valoración de la razón práctica, sin depender estructuralmente de la construcción metafísica, aunque ciertamente la postura moral esté en concordancia con ella⁴. Por lo menos, Aristóteles invita a establecer una diferencia clara entre razón práctica y metafísica, mientras en Platón la justicia como un bien perfecto, al lado de la virtud y la belleza, son entendidas como ideas constitutivas del estado supracelste. Véase esta relación intrínseca entre metafísica y moralidad en el *Fedro* de Platón:

En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene

3 Es muy importante el énfasis de la expresión: “[...] la finalidad es llegar a ser un hombre bueno y virtuoso” en el contexto de la ética de Aristóteles; el motivo es la intencionalidad del Estagirita de distanciarse de su maestro Platón. Aristóteles considera que la ética de este último se ha centrado en la perspectiva teórica de la pregunta por la virtud, pues para él la cuestión fundamental no significa establecer cuál es el contenido de la virtud o lo que ella significa; el verdadero problema consiste en establecer cómo pueden llegar los hombres a ser buenos y virtuosos.

4 Para un análisis riguroso sobre la relación entre razón práctica y metafísica en Aristóteles, ver Düring, I. (1990) *Aristóteles*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

ante su vista a la ciencia, y no aquella a la que le es propio la génesis, ni la que, de algún modo es otra al ser en otro –en eso otro que nosotros llamamos entes–, sino esa ciencia que de lo que verdaderamente es ser. (Platón, 1993: 265. 247d-e)

Esta cita permite ver la concepción de la moralidad trascendental de Platón al situar la justicia en el estado supraceleste; en su lugar, Aristóteles hace énfasis en el carácter práctico de la ética y en su referencia constante al mundo de la vida. El término φρόνιμος –ser virtuoso por excelencia– en el pensamiento de Aristóteles, si bien se trata de un individuo que posee la capacidad de conocer las causas primeras de las acciones y de ὀρθὸς λόγος (la recta razón), se define mejor por constituirse en un hombre de acción antes que un hombre de contemplación.

La diferencia en el horizonte en el cual se debe ubicar la pregunta moral de Aristóteles y de Platón no es la única provisión metodológica que realiza el Estagirita; es necesario recurrir a otras dos para iniciar nuestra caracterización de la investigación en torno a la virtud (ἀρετή). En primer lugar, Aristóteles (2002: 20. 1104a) señala que todo *discurso práctico* (πρακτῶν λόγος) ha de expresarse sólo esquemáticamente, es decir, en generalidades y no con precisión matemática. Por otro lado, existe una mayor dificultad en el campo de trabajo de la ética en cuanto ésta se refiere a las proposiciones particulares, de las cuales no existe una norma o una técnica que las establezca, sino que es necesario volver sobre cada uno de los contextos que determinan una acción.

Estas características son importantes porque muestran el valor de *la inducción*, de la experiencia, y la praxis en la construcción del pensamiento moral del Estagirita. Al mismo tiempo, permiten establecer una contraposición con la tradición moderna iniciada por Descartes, continuada por Kant, que ha llegado

a nosotros como la tradición moral ilustrada, la cual propugna por el conocimiento universal en todos los campos del conocimiento, incluida por supuesto, la razón práctica (Cassirer, 1994; Hume, 1988). Se trata, entonces, de la postura deontológica fuerte, la cual se caracteriza por las ideas de respeto al deber y la obligación, a su vez instauradas a partir de leyes promulgadas en concordancia con la legitimidad de la razón trascendental.

En su lugar, empleando una expresión de Charles Taylor (1994: 3), en Aristóteles se observa la importancia que ocupa la pregunta por *el rango legítimo de las descripciones morales* (range of legitimate moral descriptions), es decir, la forma como la ética se encuentra atravesada por las intuiciones morales, *los lenguajes de transfondo* (background languages), y los contextos antropológicos, sociales o históricos que le proporcionan un sentido a la acción moral.

EL DEBATE INICIAL, LA VIRTUD DIANOÉTICA Y LA VIRTUD ÉTICA

Aristóteles inicia el libro segundo de la *Ética a Nicómaco* expresando que existen dos especies de la virtud: la virtud dianoética o “virtud intelectual”⁵, la cual se determina mediante la enseñanza, y por tanto, requiere la experiencia y el tiempo, y la virtud ética (ἠθικῶν ἀρετῶν) o moral que procede de la costumbre. Para Aristóteles (2002: 19. 1103a 19-26),

5 N.T: La proposición: Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠτικῆς [...] (Aristóteles, 2002: 19. 1103a 15), tanto Araujo & Marías, como Bonet (2003: 161), la traducen simplemente como: “Existen dos clases de virtud, una dianoética, la otra la ética” Incluso la traducción de Gómez Robledo (Aristóteles, 1998: 18) usa las nociones “intelectual” y “moral”, en lugar de las dos últimas. Si bien el segmento puede traducirse de esta manera, es importante resaltar ciertos elementos de cara a la precisión de los términos. La expresión τῆς ἀρετῆς οὐσης tiene un sentido filosófico más profundo, en cuanto οὐσης es una conjugación de οὐσία, y puesto que Διττῆς proviene de δισός, este último es un término que significa: existen dos especies, aunque también es oscuro, equívoco, o doble una cuestión. De tal manera, la interpretación en español cambia, pues al considerar estos elementos, Aristóteles afirma que existen dos especies sobre la naturaleza, la substancia, o la esencia de la ἀρετή (virtud), y tales especies son la dianoética y la ética. Incluso, se podría interpretar que lo dicho por Aristóteles es: “Existe obscuridad en las dos formas de la sustancia de la virtud, una la dianoética, otra la ética”.

ninguna de las virtudes se origina en nosotros por la naturaleza (φύσις) ni en contra de ella, sino por tener una aptitud natural para recibirlas, sólo después las perfeccionamos mediante la “costumbre”⁶. Asimismo, todas las disposiciones naturales se reciben primero como potencialidades que luego traducimos en actos. Es decir, nos servimos de las cosas proporcionadas por la naturaleza porque las tenemos; por el contrario, las virtudes las adquirimos ejercitándonos en ellas como sucede en las demás artes⁷.

Sin embargo, Aristóteles (1998: 21) mismo es quien se cuestiona si no se encuentra formulando una aporía. La aporía consiste en que alguien podría preguntarse si no existe un argumento circular al expresar que para ser justos se requiere practicar actos de justicia; toda vez que si se hacen actos de templanza o de valentía ya parece ser uno justo, como son gramáticos y músicos los que se ejercitan en la gramática y en la música. La aporía se resuelve al considerar que el ejercicio de la virtud no se puede comparar con la forma como se demuestra la habilidad en un arte (τέχνη) basados en varias circunstancias.

La primera de ellas se origina en el hecho que el valor de τέχνη radica en sus productos, en la praxis de la justicia por el contrario, no es suficiente que los actos sean de determinada forma para ser calificados como justos (Aristóteles, 2002: 23. 1105a 30). Se requiere además, que el agente:

- a) actúe con disposición análoga (Aristóteles, 1998: 21)
- b) sepa lo que hace (Aristóteles, 2003: 167. 1105a 32)

6 ἔθος (carácter) que, consideran Araujo y Marías, es el resultado de una modificación de ἕθος (hábito, costumbre) (Aristóteles, 2002: 19. 1103a 17) e incluso también puede traducirse por “cultura”.

7 N.T: La palabra “artes” es una aproximación en español del concepto τέχνη, el cual hace referencia, en forma general, al conjunto de actividades que son valiosas por su producto, por lo que se obtiene de ellas. Como dice Gómez Robledo (Aristóteles, 1998: 76), la τέχνη tiene por objeto traer algo a la existencia empleando los recursos técnicos y las consideraciones teóricas necesarias para la producción de un objeto.

- c) proceda con *elección* (προαίρεσις) y que su *elección* sea en consideración a tales actos
- d) actúe con ánimo firme e inmovible (Aristóteles, 1998: 21)

EL ESQUEMA DE LA VIRTUD

Aristóteles se cuestiona en el capítulo V del libro II de la *Ética a Nicómaco*, la necesidad de investigar con mayor precisión: ¿qué es la virtud? Para responder a este dilema lo primero que hace el Estagirita es dividir en tres las cosas que suceden en el *alma* (ψυχή), a saber: *pasiones* (πάθη), *potencia* (δυνάμεις)⁸ y *hábitos* (ἔξεις) (Aristóteles, 1998: 167, 1105b 20)⁹. Por pasiones, Aristóteles (2003: 167, 1105b 23-168 1105b 29) entiende, en general, todo lo que va acompañado de *placer* (ἡδονή) o *dolor* (λύπη): apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión. Por *potencia* aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por pasiones. Por su parte, los hábitos o modos de ser se caracterizan porque son el principio de la acción, es decir, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones.

De tal manera, la consecuencia lógica para Aristóteles (2002: 24. 1105b 30) es que ni las virtudes ni los desaciertos son *pasiones* porque no se nos elogia sino por *nuestras virtudes* (τὰς ἀρετὰς), no por nuestros desaciertos (Aristóteles, 2003: 168. 1105b. 30)¹⁰. Desde

8 N.T: δυνάμεις también puede ser traducido por: fuerza, poder, capacidad.

9 N.T: ἔξεις puede ser traducido por *disposiciones* o *modos de ser*. En la traducción de Pallí Bonet: las pasiones, las facultades y los modos de ser.

10 N.T: τὰς κακίας. Es frecuente encontrar en las traducciones del término τὰς κακίας, la expresión “los vicios” como en la traducción de Bonet; sin embargo, tal noción parece no ser del todo correcta, pues el término en griego hace referencia a lo defectuoso, lo sórdido, lo malo, lo sucio, el desgraciado, el daño; y en el pensamiento aristotélico la noción se refiere a lo contrario de ἀρετή, el cual desde el criterio personal, y como lo sugiere el profesor Fabio Ramírez, se encuentra desprovisto de todo el sentido cristiano de la palabra “vicio” ligada a su vez a la noción de pecado. De tal manera, si el hombre virtuoso es aquel que da en el blanco cuando toma decisiones, su opuesto es el que yerra, el inhábil, el no talentoso, el desprovisto de gracia, el que no acierta en el blanco cuando toma decisiones.

la perspectiva de Aristóteles (2002: 24-25 1106a 16-20), toda *virtud* alcanza el fin propuesto de acuerdo con la buena disposición de aquello de lo cual es su perfección y hace que realice bien su función. De ahí que la *virtud del hombre* (ἀνθρώπου ἀρετή) será también el *modo de ser* (el hábito, ἔξις), por el cual el hombre se hace bueno y mediante el cual realiza bien la función que le pertenece (Aristóteles, 2002: 25. 1106a 26)¹¹. No obstante, el mismo Aristóteles es consciente de que esta proposición no constituye una respuesta completa en torno a la virtud, y ahora se plantea un nuevo interrogante: determinar cuál pueda ser su naturaleza.

En esta dirección, Aristóteles (2002: 25. 1106a 26) dice que en los objetos que por su cualidad y cantidad son divisibles, se puede tomar lo más, lo menos y lo igual, y ello en relación con la cosa o con los individuos que llevan a cabo la operación de medida. Sin embargo, una medida se puede corromper bien –por defecto o por exceso–; subsiguientemente, la medida proporcionada es una especie de término medio entre dos extremos. Así se llega a la definición del concepto de la excelencia o la virtud que realiza el hombre de bien, dentro de la cual surge con fuerza teórica, la noción de *medida* (μέσον) y la de *proporción* (ἀναλογία).

En consecuencia, es importante aclarar varios elementos a propósito de la idea del *término medio* (μεσότης) aristotélico. El primero de ellos tiene que ver con el hecho que el término medio no es una medida objetiva aplicable a cualquier individuo. Aristóteles claramente señala que la noción del *término medio* depende en gran medida del contexto, de la materia y del fin de la aplicación. No es lo mismo el ejercicio de considerar un *término medio* con una materia que puede ser divisible en sí misma, un algo que puede ser cuantificado matemáticamente, frente a otra cosa de naturaleza distinta como la alimenta-

ción de un individuo, la cual depende directamente de las características físicas del individuo y del fin que persigue su actividad. Por ejemplo, no requiere el mismo *término medio* un atleta de fondo, que un deportista que practique la halterofilia.

El segundo elemento teórico de importancia consiste en la analogía de dar en el blanco al que Aristóteles ha hecho referencia en el capítulo II del libro I. Analícese la traducción de Gómez Robledo (Aristóteles, 1998: 3): “Con respecto a nuestra vida, el conocimiento de este bien es cosa de gran momento, y teniéndolo presente, como los arqueros el blanco acertaremos mejor donde conviene (Aristóteles, 2002: 1-2. 1094a 22-24)¹²”. En consecuencia, Aristóteles expresa la necesidad de dirigir las acciones y las elecciones humanas análogamente a la precisión propia del que tiene pericia con el arco y la flecha; la analogía se construye a partir del término ἀμαρτάνειν que significa expresamente *acertar en el blanco*. No obstante, el análisis de la virtud, en cuanto a su disposición y medida, trae consigo varias dificultades de orden teórico; la primera de ellas radica en establecer con precisión qué es el *término medio*. Asunto sobre el que se deben tener en cuenta dos cosas: Aristóteles previamente ha realizado una salvedad de carácter metodológico al afirmar que no debemos tener la misma precisión en todas las disciplinas, cuanto más, sobre la investigación en torno a *la virtud*. De igual manera, la otra dificultad consiste en que es unívoca la acción correcta, mientras el error se presenta de muchas formas; por tal motivo, es más factible *incurrir en el error* que *acertar en el blanco*. Véase la traducción de Bonet de este argumento:

Además se puede errar de muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos, pertenece a lo indeterminado, mientras el bien a lo determinado),

12 “ἀρ’ οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἡ γνώσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ὄσπῃν, καὶ καθάπερ τοῖσιν σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος [...]”. Podría traducirse también así: “De las cosas relativas a nuestra vida el conocimiento de este bien es de gran importancia y lo mismo que el arquero conseguiremos el blanco más fácil si sujetamos nuestro propósito”.

11 “καὶ ἀφ’ ἧς εὐ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει”.

pero acertar es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar); y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud: *Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas.* (Aristóteles, 2003: 170-171 1106b 30-35)

De igual forma, Aristóteles (2002: 25. 1106b 35- 1107a) explica el *término medio* en una relación directa con el *hombre prudente* (φρόνιμος), el cual es como el canon de decisión ética, pues la *virtud* consiste en establecer un *término medio* relativo a nosotros, entre dos extremos, uno por exceso, el otro por deficiencia. Este *término medio* es determinado por la razón y caracterizado por la decisión que tomaría el hombre prudente mediante el ejercicio del *buen sentido moral* (σύνεσις) y la *deliberación racional* (βούλεται). El *buen sentido moral* y la *deliberación racional* se constituyen, entonces, en dos procesos fundamentales que lleva a cabo aquel que sabe juzgar la forma como ha de dirigir su vida de la mejor manera posible. Ahora se debe indagar el sentido del *hombre prudente* (φρόνιμος) y de su actividad (φρόνησις). En el libro sexto, Aristóteles proporciona la definición en forma entrecruzada de ambas nociones.

La primera distinción básica que realiza Aristóteles se encuentra en el capítulo IV entre *producción* (ποίησις) y *praxis* (πράξις). Aristóteles (2002: 91. 1140a 4) destaca la distinción entre *el modo de ser acompañado de razón dirigido para la acción* (ἢ μετὰ λόγου ἕξις πρακτικῆ) (Aristóteles, 2002: 91. 1140a 4; 1998: 76)¹³; del *modo de ser acompañado de razón dirigido para la producción* “μετὰ λόγου ποιητικῆς ἕξεως” (Aristóteles, 2002: 91. 1140a 5). El segundo, *el modo de ser acompañado de razón dirigido para la producción* se relaciona intrínsecamente con la *téchne*, al cual se ha hecho alusión previamente.

13 N.T: Mariás & Araujo traducen este segmento así: “La disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción”. Gómez Robledo: “Así, el hábito práctico acompañado de razón es distinto del hábito productivo acompañado de razón”.

Es decir, mientras la *producción* (ποίησις) tiene como propósito un bien distinto de la misma operación; la *praxis* no lo tiene en tanto la buena acción es su fin. De tal manera, la *prudencia* no puede ligarse ni a la *producción* ni a *τέχνη* porque ella no produce nada; por el contrario, su objeto radica en establecer una acción de determinada forma. En efecto, se cuenta con una conclusión provisional, la *prudencia* consiste en un *modo de ser acompañado de razón dirigido para la buena acción valiosa en sí misma*.

El segundo elemento constitutivo a propósito de la *prudencia* es la distinción entre ella y la *sabiduría* (Σοφία). Ciertamente se llaman *sabios* a los hombres más consumados en las distintas actividades, y por eso parece haber entre la *prudencia* y la *sabiduría* un núcleo común. Además, *el sabio* (σοφὸν) conoce tanto la verdad sobre los principios, como la verdad que se deriva de ellos, y por tanto, *la sabiduría* será tanto *νοῦς*¹⁴ como *επιστημῆ*. Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre ambas nociones. Mientras la *sabiduría* se ocupa de las cosas que son siempre de la misma manera, como el orden existente en la naturaleza y el conocimiento de los objetos más altos¹⁵, la *prudencia* se ocupa de lo diverso, en cuanto consiste en establecer la acción correcta en cada género de seres y de objetos, puesto que ésta versa sobre los hechos particulares que no llegan a conocerse sino mediante la experiencia.

El tercer elemento constitutivo del *hombre prudente* se encuentra en el capítulo V, en el cual Aristóteles (2002: 92. 1140a 25) señala que lo propio del hombre prudente es *poder deliberar* (Aristóteles, 2002: 92. 1140a 25)¹⁶ sobre lo conveniente y lo bueno para sí mismo (περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ); *no en forma parcial* (οὐ κατὰ μέρος) sino *para vivir bien* (πρὸς τὸ εὖ ζῆν).

14 N.T: Inteligencia, espíritu, mente, pensamiento, y memoria.

15 Como en la pregunta por el cosmos y lo concerniente a la divinidad.

16 “δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα [...]”

De tal manera, el *hombre prudente* debe ser también un βουλευτικός, el cual –como se establecerá más adelante– se trata del hombre que posee la capacidad de reflexionar a partir de su razón y no se guía por el poderío de las pasiones. Por tal motivo, *la prudencia* se encuentra ligada a un proceso de reflexión moral, pues se define el *hombre prudente* como aquel individuo que sabe deliberar, y la *prudencia* (φρονήσις) como el modo de ser práctico acompañado de razón verdadera para alcanzar el bien del hombre (Aristóteles, 2002: 93. 1140b 20)¹⁷.

Justamente, Aristóteles reclama la necesidad de que el principio de la acción surja en el individuo, es decir, que ella no sea el resultado de un infortunio. Asimismo, sólo es posible hablar plenamente de una acción virtuosa cuando ésta es el resultado de un proceso de *deliberación* (βουλεύεται) y *elección racional* (προαίρεσις), nunca producto de una casualidad: “Además, sentimos ira o miedo sin nuestra elección, mientras que las virtudes son en cierto modo elecciones o no se dan sin elección” (Aristóteles, 2002: 24. 1106a 3). Por este motivo, parte fundamental de la explicación en torno al género de la *virtud* se encuentra en su característica de ser una *actividad electiva* (προαίρεσις) y de constituirse a partir de un hábito (ἔξις). A continuación, se analizará el papel que desempeñan προαίρεσις (elección racional), βουλεύεται (deliberación) y βούλησις (deseo, voluntad, volición) en la constitución de *la virtud*.

LA ELECCIÓN RACIONAL, LA DELIBERACIÓN Y EL DESEO

Ingemar Düring (2005: 717) sostiene que la estructura de la acción moral en Aristóteles, incorpora estos tres elementos de la siguiente forma: primero, la parte intuitiva de la razón práctica percibe algo que se le presenta a sí misma como un bien. Segundo, entra en función la parte apetitiva del alma y lo que

es considerado un bien se transforma ahora en deseo; igualmente, se establece alcanzar ese fin como un propósito de la razón, ordenando su realización. En tercer lugar, se establecen cuáles son *las cosas relativas al fin* y se produce una ponderación de las circunstancias externas en las cuales la acción pueda ser realizada, no sólo desde la concepción del tiempo, sino también frente al establecimiento de lo correcto en relación con el fin.

Aunque se comparte en forma general el análisis de Düring, no debe olvidarse que la determinación de una acción desde el punto de vista moral se basa principalmente en alcanzar el objetivo del *término medio* (μεσότης) y del *hombre prudente* (φρόνιμος) a partir de un proceso complejo de deliberación moral que subsume, entre otros, estos tres procesos: προαίρεσις, βουλεύω o βουλεύεται, y βούλησις. Por tanto, continuará la indagación por προαίρεσις (la elección preferencial).

La primera característica de *actividad electiva* (Aristóteles, 2002: 35. 1111b. 5; 1998: 30)¹⁸ consiste en que ésta es una acción έκουσίου, es decir, el principio de la acción se encuentra en el agente. La segunda radica en que para Aristóteles (2002: 36. 1111b 10) quienes identifican la *elección preferencial* con άκρατής επιθυμίων no hablan acertadamente. Hágase un breve análisis de la expresión anterior con el objetivo de entender la distinción establecida por Aristóteles entre la actividad electiva y la intemperancia. En primer lugar, Θυμός es la parte del alma que es principio de vida y pensamiento, la cual se ocupa principalmente de las pasiones y los afectos, de ahí que en griego Aristóteles empleara el término επιθυμίων, de επιθυμειω: desear, estar deseoso; sin embargo, la expresión en griego es aún más diciente: “και ό άκρατής επιθυμίων” (Aristóteles, 2002: 35. 1111b 14). Así, άκρατής es el intemperante, el

17 “τήν φρόνησιν έξιν είναι μετά λόγου άληθή περι τά άνθρωπίνα άγαθά πρακτική”.

18 N.T: προαίρεσις. Julián Marías y Araujo traducen la noción de προαίρεσις simplemente como *elección*. Gómez Robledo emplea, además, la expresión *preferencia volitiva*; es frecuente también encontrar la traducción: *elección preferencial*.

incontinente, ἀκράτεια: la falta de dominio de sí mismo. La expresión significaría que sería un error vincular la *elección preferencial* con el incapaz de ser dueño de sí frente a sus pasiones y deseos. Puesto que la *elección preferencial* no es algo común con los irracionales pero sí el apetito y el impulso; el argumento de Aristóteles (2002: 35. 1111b 12) es que el *hombre continente* (ἐγκρατής) actúa eligiendo, pero no según sus apetitos; por el contrario, el *incontinente* (ἀκρατής) actúa según sus apetitos, y no eligiendo, pues lo que se realiza por impulso en nada parece hecho por elección. En tal sentido, la *elección preferencial* no recae sobre el *placer* (ἡδέος) y el *dolor* (λυπηροῦ-λυπρός) puesto que ésta se define en relación con la parte racional del alma.

Una tercera característica de la *elección preferencial* se encuentra en su distinción con δόξα (opinión) (Cfr. Aristóteles, 2002: 36. 1111b 33). Esta distinción se debe a que la *opinión* (δόξα) puede serlo de las cosas eternas, de las cosas imposibles, tanto de aquellas que dependen del individuo, tal como se establecerá líneas más adelante, no sucede lo mismo con la *elección preferencial*, pues ella sólo es relativa a las cosas que dependen de nosotros. Así, la nueva característica se presenta en un aspecto de la *opinión*, pues ésta –según Aristóteles (2002: 36. 1111b 35)– se clasifica atendiendo a la *verdad* (ἀληθεία) o *falsedad* (ψευδεῖ), mientras la *elección preferencial* lo hace por su *bondad* (ἀγαθῶ) o *maldad* (κακῶ). Véase la traducción de Gómez Robledo: “Somos buenos o malos según que elijamos el bien o el mal, y no porque opinemos en tal o cual sentido” (1998: 31).

Enseguida, Aristóteles (2002: 36. 1112a. 15) se pregunta si la *elección preferencial* no es el resultado de una *deliberación* (βουλευεται)¹⁹ previa. Por tal motivo, el análisis del capítulo III del libro III se centra precisamente en esta noción. El primer aspecto es formulado mediante una pregunta: “¿Se delibera

19 En general, Pallí Bonet, Araujo & Marías y Robledo traducen βουλευεται por *deliberación*.

sobre todas las cosas y todo es susceptible de *deliberación* o sobre algunas cosas la *deliberación* no es posible?” (Aristóteles, 2002: 36. 1112a 18). La repuesta radica en que ciertamente la *deliberación* (βουλευεται) sólo puede ejercerla un hombre dotado de razón, y no un necio o un loco. En segundo lugar, señala Aristóteles (1998: 32) nadie *delibera* sobre las cosas y verdades eternas o sobre las leyes y fenómenos de la naturaleza; tampoco sobre el cosmos o la inconmensurabilidad de la diagonal o del lado de un cuadrado. De igual forma, no se *delibera* sobre lo que unas veces es de una forma y después de otro, como la lluvia o la sequía, o de aquello que depende del azar. *Deliberamos* sobre las cosas que dependen de nosotros: “Porque ninguna de estas cosas podría ocurrir por nuestra intervención; pero deliberamos sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable [...] y todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer” (Aristóteles, 2002: 36. 1112a 28-30). Sin embargo, ni siquiera *deliberamos* sobre todas las cosas humanas, pues no *deliberamos* sobre el gobierno político de otros regímenes; tampoco, se *delibera* sobre los conocimientos autosuficientes como el de las ciencias teóricas. *Deliberamos* (Aristóteles, 1998: 32) sobre las cosas que se verifican por nuestra intervención, y no siempre se presentan del mismo modo.

La tercera característica es su distinción con βούλησις²⁰. Puesto que la *elección preferencial* no recae sobre lo imposible, mientras βούλησις puede serlo, como en el anhelo humano de alcanzar la inmortalidad. Además, la *elección preferencial* sólo se ejerce sobre aquellas cosas que están en el poder del individuo, como se verá más adelante. En consecuencia, se instaura una diferencia fundamental entre la *elección preferencial* y βούλησις. La diferencia consiste en que mientras la *elección preferencial* (Aristóteles, 2002: 35. 1111b 26)²¹ se ocupa de las

20 N.T: De u uede traducirse por “deseo”.

21 “ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλος ἐστὶ μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος”.

cosas relativas al fin (τῶν πρὸς τὸ τέλος), βούλησις se refiere al *fin* (τέλος). Así, por βούλησις deseamos estar sanos, pero por προαίρεσις, elegimos las cosas necesarias para ser saludables.

Por βούλησις se entiende el deseo, la volición y la voluntad. Empero, este último término ofrece muchas dificultades por las implicaciones modernas de la noción. Además, considerando el contexto que le proporciona Aristóteles, tal vez la mejor traducción continúa siendo “deseo”. Aristóteles (2002: 38. 1113a 14) dice que la función de βούλησις es señalar el fin, aunque algunos piensan que el fin es *el bien como tal* (μὲν ἀγαθοῦ εἶναι), y otros sostienen que es *el bien el que se nos manifiesta o aparece* (τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ).

El problema radica en que si se afirma lo primero, es decir que simplemente el objeto de βούλησις es lo que resulta querido, en algunos casos cuando alguien obrase mal, tal acción en general se tomaría como un bien. De igual forma, si se acepta lo segundo, el problema consiste en que para los individuos lo que es un bien se define de muchas maneras, hasta el punto que lo que un individuo considera un bien, otro lo asume como su contrario. Philippa Foot (2002: 149), en *Bondad natural*, señala lo problemático que resulta en una concepción moral, instaurar una relación entre la *virtud* y εὐδαιμονία²², la cual, según ella, radica en que el *fin último* se puede perseguir con éxito por medio de malas acciones o instaurando una oposición entre *la virtud* y la racionalidad (Foot, 2002: 149)²³. Aristóteles (2002: 38. 1113a 25) tuvo la capacidad de dilucidar este problema; sin embargo, para él esta cuestión se resuelve desde la buena disposición del individuo, pues el hombre bueno efectivamente juzga bien sobre todas las cosas en las cuales se muestra la verdad; mientras el hom-

bre no virtuoso toma decisiones huyendo del dolor y engañándose a sí mismo sobre la noción del bien.

CONCLUSIONES

βούλησις constituye la puerta de entrada a las objeciones que se plantean desde una visión deontológica a las éticas de carácter teleológico como la de Aristóteles, en el sentido en que el criterio de lo correcto es el individuo mismo, pues ciertamente Aristóteles (2002: 38. 1113a 32) dice que *cada uno* (ἐκάστην) es el canon y medida de sí mismo “[...] ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν” (Aristóteles, 2002: 38. 1113a 32). De acuerdo con Habermas, el problema de esta postura radica en la debilidad de la noción de *validez moral* que se deriva de un proceso de elección racional en el cual el agente es la medida de la decisión; el motivo es que se propicia así un grado inaceptable de relatividad en la corrección normativa, y, por ende, Habermas sostiene que la ética aristotélica debe considerarse un cognitivismo débil. Un cognitivismo porque la acción moral puede conocerse mediante la *deliberación* y la *elección preferencial*; pero débil, en tanto su saber no posee una validez en la esfera de la universalidad, sino en relación con un *estado de cosas* (*state of affair*) particular que la determina. Habermas plantea:

El cognitivismo débil deja también intacta la autocomprensión de los afectados en la vida cotidiana por la práctica fundamentadora de la moral en la medida que atribuyen un status epistémico a las “valoraciones fuertes”. La conciencia reflexiva de lo que es “bueno” para mí (o para nosotros) visto como un todo o lo que es “adecuado” para mí (o para nuestra) conducta de vida consciente abre (en la estela de Aristóteles o Kierkegaard) un modo de acceso cognitivo a las orientaciones de valor. (1999: 32)

²² Una traducción imperfecta, incompleta del término es “felicidad”.

²³ De hecho lo que Philippa Foot sostiene es que, en ocasiones, el ejercicio de la virtud implica incluso una trasgresión de lo que la propia razón determina.

Sin embargo, la crítica de Habermas debe mirarse con ciertos elementos de precaución. El primero consiste en que lejos de lo que pueda pensar Habermas sobre la debilidad del razonamiento prudencial, para Aristóteles es claro que el ejercicio de la *prudencia* debe descansar sobre una base completamente normativa y obligante: “En efecto, la prudencia es imperativa {obligante}²⁴, porque además, ella es fin en sí misma sobre lo que debe hacerse y no” (Aristóteles, 2002: 97. 1143a 8)²⁵. Además, la razón práctica de Aristóteles, lejos de la concepción emotivista, hunde sus raíces en una concepción política y jurídica de la justicia, que asume el criterio de corrección normativa dentro de la ciudad-Estado griega.

Por otro lado, la objeción esgrimida por Habermas es planteada desde una concepción de la moralidad que Charles Taylor denomina concepción epistemológica de la moralidad. Si bien Taylor no comparte en forma absoluta la crítica planteada por Rorty en *Philosophy and the Mirror of Nature*, en el sentido que ésta hace referencia a todas las concepciones fundacionales, Taylor (1997: 24), en *Argumentos filosóficos*, esgrime una fuerte crítica a las posturas epistemológicas. Esta crítica consiste en que la herencia recibida de la concepción cartesiana, basada en la idea que la certeza es hija de la claridad, y que el conocimiento de nuestras propias ideas es el resultado de una fuerte abstracción de lo que ellas representan en relación con la realidad externa. La perspectiva de Taylor se ubica en la tradición del camino hermenéutico y fenomenológico de Heidegger, en el sentido que la

comprensión de mundo surge de las relaciones que articulan la existencia de un objeto:

Las reflexiones de Heidegger nos colocan totalmente fuera de la interpretación epistemológica. Nuestras reflexiones en torno a las condiciones de intencionalidad muestran que éstas incluyen nuestro ser “inmediata y regularmente” agentes en el mundo. [...] La tarea de la razón ha de ser concebida de forma distinta: articular el trasfondo, “desvelando” lo que implica. (Taylor, 1997: 33)

Por esta razón, es decir, por la desvinculación que diferentes pensadores contemporáneos encuentran en la tradición ética kantiana, defendida en diferentes versiones por autores como Habermas y Rawls, entre otros; radica el hecho que el estudio de la ética aristotélica se encuentra en auge. Sobre todo porque se presenta la necesidad de encontrar una fuente moral distinta que permita *articular* –empleando la expresión de Taylor– el razonamiento moral con el mundo de la vida, que al fin y al cabo es el objetivo primordial de la investigación ética. En este ejercicio se ha abordado el estudio de cuatro nociones en la ética de Aristóteles que permiten pensar otras formas de establecer lo correcto éticamente porque la indagación por la virtud (ἀρετή) implica un proceso de deliberación racional y moral que subsume la experiencia de los individuos, sus opiniones, sus deseos. La decisión obtenida mediante φρονήσις y ὀρθός λόγος carece de objetividad, pero reivindica la necesidad de establecer lo que Ricœur plantea, *un juicio en situación*. Ciertamente nuestras sociedades no pueden existir sin la institucionalidad deontológica que reivindique derechos, deberes y procesos normativos de justicia, pero la aplicabilidad de la norma reclama procesos de deliberación como los planteados por Aristóteles mediante φρονήσις.

24 ἐπιτακτική: imperativo, obligatorio, normativo, mandato. La dificultad de la traducción del término es el siguiente: el término ἐπίταγμα significa encargo, orden, mandato; ἐπιτακτήρ: que manda, que rige; ἐπίταξις: mandato, orden, imposición.

25 N.T: “ἡ μὲν γὰρ φρονήσις ἐπιτακτικὴ ἐστίν. Τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν” (Aristóteles, 2002: 97. 1143a 8). Marias & Araujo traducen este segmento así: “En efecto, la prudencia es normativa: que se debe hacer o no, tal es el fin que se propone” (Aristóteles, 2002: 97. 1143a 8.) Bonet lo hace de la siguiente forma: “En efecto, la prudencia es normativa, pues su fin es lo que se debe hacer o no” (Aristóteles, 2003: 283. 1143a 8). Y Gómez Robledo: “La prudencia es imperativa pues su fin consiste en determinar lo que debe o no hacerse” (Aristóteles, 1998: 81). Las tres traducciones reflejan el carácter normativo.

REFERENCIAS

- Aristóteles (2003) *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2002) *Ética a Nicómaco*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles (2000) *Política*. México D.F.: Editorial Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles (1999) *Política*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1998) *Ética Nicomaquea*. México D.F.: Porrúa.
- Broadie, S. (1994) *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Cassirer, E. (1994) *Filosofía de la Ilustración*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Düring, I. (1990) *Aristóteles*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Foot, Ph. (2002) *Bondad natural. Una visión naturalista de la Ética*. Barcelona: Paidós Contextos.
- Gómez R., A. (1986) *Ensayo sobre las virtudes Intelectuales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Guthrie, W.K.C. (1993) *Historia de la Filosofía Griega*. Tomo VI: Introducción a Aristóteles. Madrid: Gredos.
- Habermas, J. (2000) *Aclaraciones a la Ética del Discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1999) *La inclusión del otro*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Hume, D. (1988) *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Jaeger, W. (1994) *Paideia*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- MacIntyre, A. (2001) *Tras la virtud*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Platón (1993) *Fedro*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Rawls, J. (1999) *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ricœur, P. (1990) *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Taylor, Ch. (1997) *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. (1994) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.