

EL BIEN COMO OBJETO PERCEPTIVO DE LAS PASIONES EN LA EPISTEMOLOGÍA MORAL DE ARISTÓTELES

DIEGO S. GARROCHO SALCEDO

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: La ética aristotélica gozó de una consciente reactivación a partir de los años 70 y su influencia se prolonga hasta el debate contemporáneo. En los últimos años numerosos estudiosos han sabido capitalizar el rendimiento moral de la filosofía de Aristóteles atendiendo, precisamente, a la singular relevancia que en su propuesta ética adquieren las pasiones. Creemos que muchas de las aparentes aporías de sus planteamientos (tales como la caracterización cognitivo-conductual de la incontinencia o el propio estatuto del silogismo práctico) pueden resolverse a partir del análisis del vínculo epistemológico y motivacional que se establece entre el conocimiento, las pasiones y la acción moral. Para ello, en este artículo, en línea con propuestas ya clásicas como las de M.C. Nussbaum o más recientes como las de D. Achtenberg, trataremos de articular con precisión el modo en que la captación o estimación que ejercen las pasiones es determinante para el conjunto de su ética circunscribiéndonos, específicamente, a la captación de la propia idea del bien.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, ética, pasiones, acción, bien, conocimiento moral.

The Good as a Perceptual Object of Passions in Aristotelian Moral Epistemology

ABSTRACT: Aristotelian Ethics enjoyed a conscious revival from the 70's and its influence extends to the contemporary debate. In recent years, many scholars have been able to capitalize on the moral performance of Aristotle's philosophy, precisely because of the unique relevance that passions have in their ethical proposal. Many of the apparent *aporias* of his approaches (such as the cognitive-behavioral characterization of incontinence or the practical syllogism status itself) can be solved by analyzing the epistemological and motivational link between knowledge, passions, and moral action. To this end in this article (being in line with proposals already classic like those of M.C. Nussbaum, or more recent ones such as those of D. Achtenberg) we may try to articulate precisely the way in which the capture or estimation that the passions exert is determinant for the whole of Aristotelian ethics circumscribing us, specifically, to the capture of the idea of the Good.

KEY WORDS: Aristotle, ethics, passions, action, good, moral knowledge.

Martha C. Nussbaum y H. Putnam¹ justificaron la caracterización de las pasiones como formas específicas de percepción a partir de una cita de *De Anima* en la que Aristóteles advirtió que el alma no produce (ποιεῖν) ni padece (πάσχειν) nada sin el cuerpo y en la que se sirve como ejemplo que el encolerizarse,

¹ «For when Aristotle uses expressions of the form X, Y, Z, and in general (holos) A, what he means by this is that A is a genus of which X, Y and Z are some of the species [...] So unless this passage is exceptional, Aristotle is actually treating emotion as a type of perception, a selective cognitive awareness of an object or objects in the World» en "Changing Aristotle's Mind", en MARTHA C. NUSSBAUM & AMELIE OKSENBERG RORTY (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 47.

envalentonarse y apetecer son formas del *sentir en general*². La expresión, que traduce ὅλως αἰσθάνεσθαι, parece resolver definitivamente la intención de Aristóteles de incluir a las pasiones y al deseo entre las formas de la sensación lo que, forzosamente debería inclinarnos a reinterpretar el modo en que el Estagirita caracterizó las pasiones, al menos, en el ámbito de su ética y en su epistemología. Frente a la tradición dominante de los estudios aristotélicos, en este artículo trataremos de subrayar la prioridad motivacional del deseo sobre el intelecto (*noûs*) y la función causal que ejercen las pasiones como antecedente de la acción moral a partir de su estatuto epistemológico y estimativo. Sin embargo, con vistas a justificar la inclusión de una forma de estimación racional en las pasiones, debemos analizar cuál habría de ser la función de dicha captación racional para la teoría de la acción aristotélica y, por ende, cuál sería el objeto de captación (o percepción) específico de las pasiones en el seno de la teoría moral aristotélica.

1

En su ordenación de las distintas ciencias Aristóteles distinguió a la ética como una ciencia práctica, esto es, como una disciplina cuyo propósito trasciende el conocimiento al tener por finalidad la *prâxis* o acción moral. Una muestra de ello la encontramos en el silogismo práctico, una forma de razonamiento cuya conclusión se distingue por ser bien una acción o bien, haciendo una interpretación algo más cautelosa, un *motivo*³ para la acción. En todo caso no es casual que hayamos descrito las ciencias prácticas como aquellas que *trascienden* el plano teórico-cognitivo en la medida en que dicho conocimiento, creemos, es una condición indispensable para el cumplimiento de aquella vida perfecta o completa que se identifica con la *eudaimonía*. Con ello queremos significar que la ética es, desde luego, una disciplina orientada a la acción pero no por ello debe desvincularse de una cierta función cognitiva⁴. Esta apreciación podría argumentarse de un modo inmediato si acogemos la doctrina expuesta en el Libro X de EN como la conclusión final de la propuesta ética de Aristóteles. Sin embargo, creemos oportuno rastrear las condiciones previas que hacen del conocimiento racional no sólo un elemento constitutivo de la vida teórico-contemplativa sino, también, un requisito indispensable para el perfeccionamiento de la vida desde un punto de vista estrictamente ético-práctico.

² ARISTÓTELES, *De Anima* (DA), 403a5-7.

³ Nótese la filiación etimológica entre los términos contemporáneos de “motivo” y “emoción” a partir de la raíz latina *motio*.

⁴ A este respecto publicamos un artículo en el que tratamos de justificar el alcance epistemológico de las pasiones. *Vid.* “La dimensión cognitiva de las pasiones: La vigencia de Aristóteles en la psicología moral contemporánea”, en *Éndoxa: Series Filosóficas*, n. 31, 2013, pp. 15-30. UNED, Madrid.

Paula Gottlieb abordó de modo específico la relación existente entre el conocimiento metafísico y la práctica moral en *The Virtue of Aristotle's Ethics*⁵. En este texto, la profesora Gottlieb analizó la posibilidad de que el conocimiento metafísico sea, o no, un requisito imprescindible para la adquisición de la virtud en la ética aristotélica. La hipótesis resulta desde luego razonable toda vez que la constitución de un carácter excelente parece requerir alguna forma de contacto con una *idea* del bien. A este respecto, no podemos dejar de referir algunos matices que acerca de la concepción del bien (τὸ ἀγαθόν) elaboró el Estagirita en sus tratados morales. En una cita análoga a la célebre afirmación de *Metafísica*⁶, Aristóteles señala que la palabra *bien* se emplea en tantos sentidos como la palabra *ser*: pues se dice en la categoría de sustancia, de cualidad, de cantidad, de relación, de tiempo y de lugar⁷, lo que evidencia la polisemia de este concepto. Circunscribiéndonos al ámbito moral, en tanto que ciencia práctica, el bien por el que se interroga la ética aristotélica no es ya una noción de bien universal (καθόλου) sino un tipo específico, a saber: el bien referido a la acción o, incluso, podríamos precisar, algo semejante a un bien practicable o realizable. El objeto de estudio de la ética (que, advierte, no habría de aspirar a decirse más que en esquema o imprecisamente) es τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, una forma de bien realizable a través de la *praxis* (y acaso, también de las pasiones). Esta forma de bien específicamente práctica justifica su vínculo conceptual con la noción de ἔργον o función específica, un concepto que podría servirnos para encontrar un rasgo común entre la ética aristotélica y la doctrina moral de su maestro Platón. Lo más determinante, a este respecto, es la identificación que Aristóteles establece entre esta función específica del hombre y su comprensión metafísica de la finalidad lo que parece sentar, de nuevo, un nexo conceptual entre sus concepciones metafísicas y su doctrina moral. Es más, con respecto a pocos conceptos Aristóteles se pronuncia con tanta rotundidad: el bien —práctico— no es otra cosa que el τέλος hacia el cual se orienta cada acción por lo que el bien supremo será aquel bien hacia el cual se orientan todas las acciones. Así, concluye en el Libro I de EN: «si hay algún fin de todos los actos éste será el bien realizable»⁸.

A la hora de evaluar la implicación de los conceptos metafísicos en la ética de Aristóteles no puede interpretarse como un hecho menor la identidad establecida entre el bien práctico y la noción de τέλος. Amén de resolver el criterio rector de su ética en términos descriptivos y no prescriptivos, la inclusión de una finalidad para todas las acciones humanas parece reclamar alguna forma de conocimiento en el seno de la acción moral. Recordemos, precisamente, que la incontinenia —a pesar de no ser un vicio— se describía en Aristóteles como una mala disposición en la que el conocimiento del agente aparece impedido o,

⁵ GOTTLIEB, P., *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge U.P., Cambridge, 2009, pp. 179 y ss.

⁶ «El ser se dice de muchas maneras». *Met.* 1019a5. En referencia a «lo ente» (τὸ ὄν) se expresa en términos similares en 1003a33, 1003b5, 1028a10, 1060b32.

⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (EN) 1096a25.

⁸ *Ibid.* 1097a23-24.

al menos, no actualizado. Del mismo modo, aquel que obra equivocadamente lo hace con base en un error cognitivo que confunde el *bien aparente* con el *bien*, tal vez diríamos, *verdadero*. Esa distancia entre el «bien aparente» y el «bien real» depende de la intervención de la imaginación (*φαντασία*), esto es, en sede aristotélica, de la suma de la sensación (*αἴσθησις*) y la opinión (*δόξα*). No se trata, por lo tanto, de una captación sensible sino de una percepción acompañada de una opinión o juicio evaluativo que depende, en última instancia, del sujeto que la ejecuta. Recordemos, además, que Aristóteles salvaguarda la responsabilidad moral al establecer «que uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser y también lo será, en cierta manera, de su parecer»⁹. De hecho, precisa inmediatamente después, que de no ser así nadie sería responsable de su acción puesto que ésta sería consecuencia de un desconocimiento (*ἄγνοια*). Ciertamente, si somos responsables del vicio moral en razón de una forma de desconocimiento voluntario, parece razonable concluir que la virtud de la que somos causa (que recordemos, es precisamente la que interesa a Aristóteles y es tipificada como virtud en sentido propio¹⁰) habrá de caracterizarse por incorporar una forma de conocimiento. Dicho conocimiento es el que habilita la transición entre el *bien aparente* y el verdadero bien o, dicho en jerga fenomenológica, esa forma de conocimiento es la que permite que el «aparecer» del bien en un sujeto sea un «aparecer» ajustado a la realidad.

Retomando la identidad antes referida, esa ajustada percepción del bien habrá de describirse como el conocimiento de un fin (*τέλος*) lo que, de nuevo, nos vuelve a situar frente a un concepto profundamente arraigado en la metafísica aristotélica. Sin embargo, debemos regresar al entramado pasional y desiderativo para rastrear el modo en que dicho conocimiento se inserta no ya en un plano meramente epistemológico sino también ético. Como dijimos, el fin de la ética no es ya simplemente la contemplación (*θεωρία*) ni tan siquiera, podríamos decir, la mera ejecución material de acciones virtuosas: el propósito *eudaimonista* de la ética aristotélica exige no sólo obrar justamente sino que requiere deleitarse en el ejercicio continuado de una acción cuya causa habrá de ser una disposición estable como es la virtud. «No hay que ser valiente por necesidad, sino porque es bello»¹¹, apuntaba el filósofo. En este sentido, el hombre virtuoso habrá de ser capaz no sólo de distinguir o conocer qué sea el bien sino también de disfrutar de su ejercicio. Recordemos que ese nexo entre la dimensión puramente gnoseológica y su vertiente práctica aparece perfectamente trazada en la analogía que Aristóteles establece en el libro VI de EN. En el comienzo de su segundo apartado Aristóteles menciona la sensación

⁹ EN 1114b1-3. Aristóteles emplea el verbo *φαίνω* lo que en la traducción de J. Pallí Bonet se traduce como «imaginación». En nuestra traducción mantenemos el «parecer» empleado por J. Marías porque mantiene más precisamente el cariz fenomenológico de la cita.

¹⁰ Recordemos que por naturaleza y de modo innato podemos gozar de un carácter propicio para la virtud. Sin embargo esta forma de virtud natural se contrapone a la virtud por excelencia y que requiere el concurso de la razón.

¹¹ EN 1116b1-3.

(αἴσθησις), el intelecto (νοῦς) y el deseo (ὄρεξις) como las tres cosas que hay en la *psyché* y que rigen la *prâxis* y la verdad¹². Este vínculo entre la acción moral y la verdad se hace explícito a través de una analogía que ilustra puntualmente el modo en que la *prâxis* habrá de relacionarse con el conocimiento. Así, Aristóteles establece que «lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación son, en el deseo, la persecución y la huida»¹³. La ética aristotélica se enmarca, por lo tanto, en este esquema reactivo en el que el deseo ejerce de motivación para la *prâxis* al distinguir una acción, acontecimiento o circunstancia como placenteros o como dolorosos, por lo que el mecanismo básico que detona la puesta en movimiento del agente habrá de vincularse, necesariamente, con una percepción del placer y el dolor. A la hora de examinar esta percepción debemos abstraernos de las determinaciones prácticas concretas que dispondrá la sabiduría práctica (φρόνησις) y debemos circunscribirnos a la mera estimación previa que antecede a la acción. Todo agente moral se inscribe en una circunstancia desde la cual elabora una estimación de un estado de cosas y frente a la cual reacciona ya sea en forma de acción, pasión u omisión. Dicha captación evaluativa es, en el hombre bueno ο σπουδαῖος, verdadera en un sentido fenomenológico: el φαίνόμενον que comparece ante la *psyché* del hombre virtuoso es precisamente verdadero en relación con la idea de bien. Sin embargo, la actitud del hombre bueno no se reduce a una mera exactitud perceptiva sino que habrá de entrañar además una reacción recta: obrar como se debe y encontrar deleite en el ejercicio de esa buena *prâxis*¹⁴.

2

Poco después del pasaje antes señalado del Libro VI de EN, Aristóteles establece que «la bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad; pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica es, a la vez, la verdad que está de acuerdo con el recto deseo»¹⁵. Esta cita describe la doble dimensión práctica y teórica del intelecto y ejemplifica el modo en que Aristóteles resume el acuerdo entre el requisito gnoseológico y práctico de la virtud. La virtud, apuntamos, entraña necesariamente una forma de deleite que en su forma ideal y prolongada a lo largo de una vida completa y perfecta habrá de identificarse con la *eudaimonía*. Dicho deleite en el ejercicio del bien práctico parece requerir a su vez un conocimiento de dicho bien para que, en cumplimiento de su determinación práctica —recordemos que el bien se dice de muchas maneras— pueda ser ejercido. La paradoja fundamental del argumento aristotélico radica en el modo en que se relaciona el extremo que vinimos en llamar gnoseológico y su correlato ético-práctico (puesto que la captación de un bien no habría de entrañar necesariamente ni la constitución

¹² *Ibid.* 1139a18.

¹³ *Ibid.* 1139a21-22. ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ῥέξει δίωξις καὶ φυγή

¹⁴ *Ibid.* 1176a15 y ss.

¹⁵ *Ibid.* 1139a 25-30.

de un carácter virtuoso ni la puesta en acción de una conducta excelente). El caso del ἀκρατής podría ejemplificar dicha paradoja puesto que el incontinente parece conocer el bien pero arrebatado por sus pasiones orienta su conducta en una dirección contraria a la virtud. Tal vez por ello, y volviendo al pasaje que analizamos del Libro VI, Aristóteles advierte que el objeto de la parte intelectual y práctica es, a la vez, «la verdad que está de acuerdo con el recto deseo»¹⁶.

Para reconstruir la utilidad ética que entraña el conocimiento del bien debe analizarse el modo en que dicho conocimiento o captación es condición (bien sea suficiente, bien necesaria) para la acción moral y, en un horizonte temporal prolongado, para la constitución de un carácter virtuoso. En primer lugar, y en razón de la prioridad motivacional del deseo, parece evidente que toda acción aparece motivada, como se expresa en el Libro III de DA, a partir de la percepción de un objeto de deseo destacado por ser, precisamente, placentero. Será, por tanto, el vínculo entre el placer y el bien, esto es, entre el deleite y el ejercicio del fin específico de la vida humana, lo que habrá de determinar la función causal del conocimiento del bien en la ética aristotélica. Debemos reparar en primer lugar en el uso que Aristóteles realiza del mismo adjetivo, “recto” (ὀρθός), tanto para calificar al deseo como para precisar el tipo de razón o intelecto (*noûs*) con arreglo al cual habría de actuar el hombre bueno. En términos condicionales parece evidente que la constitución del carácter virtuoso —a excepción del periodo formativo en el que la *paideía* coercitiva moldeará el carácter¹⁷— requiere un conocimiento específico del bien práctico¹⁸. Sin embargo, para superar este umbral meramente gnoseológico —conocer el bien— y que el conocimiento pueda traducirse en acción, necesitamos establecer una transición entre la captación del bien práctico y una motivación causal que se materialice en una acción moral. A este respecto la doctrina aristotélica resulta un tanto ambigua. Si atendemos a las distintas formulaciones del silogismo práctico¹⁹ hay estudiosos que no dudan en interpretar dicha transición como inmediata²⁰: conocer el bien implica necesariamente su ejecución. De este modo,

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ EN 1179b30. Una idea semejante aparece también sugerida en el Libro I de EN: 1104b15.

¹⁸ Debemos subrayar que esta condición cognitiva no puede interpretarse como una condición suficiente. Aristóteles, en su exposición de la φρόνησις advierte que, por ejemplo, conocer las cosas sanas o saludables no produce la salud. Lógicamente, que el mero conocimiento de las «cosas sanas» no produzca en nosotros la salud no entraña que ese conocimiento sea una condición necesaria para su adquisición. Cfr. KENNY, A. *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven: Yale U.P., 2979, p.103.

¹⁹ EN 1147a25-30; DA, 434a16-21; Cf. *De Motu* 6-7.

²⁰ MARTHA C. NUSSBAUM, defensora de esta tesis, enumera en la nota 35 de su edición comentada de *De Motu Animalium* de ARISTÓTELES (Princeton University Press, 1985, p. 186) distintas interpretaciones. Burley sería el primer autor en no interpretar literalmente la expresión de Aristóteles y cuestionar que la conclusión del silogismo práctico fuera una conclusión. Desde entonces es habitual interpretar que la conclusión del silogismo práctico no es sino una proposición. Sin embargo, siempre según Nussbaum, autores como Cooper, Anscombe, Wiggins, Santas y ella misma, suscribirían posiciones muy cercanas a la interpretación literal.

y atendiendo a lo expresado en EN²¹, en la unión de una opinión universal y de una percepción concreta la acción se acometería de modo inmediato siempre y cuando el agente no sea obstaculizado. Esta interpretación, por más que genere no pocas paradojas, responde cabalmente a una intuición internalista²² y se resume en una expresión de D.P. Dryer que responde fielmente a la teoría de la acción aristotélica: «nada parece bueno a alguien a menos que lo quiera»²³.

Afirmar la validez de esta frase requiere matizar cuál sería el concepto griego con el que Aristóteles podría caracterizar lo que en palabras de Dryer hemos traducido por *querer*. Precisamente, en las expresiones con las que Aristóteles describe el encuentro entre el pensamiento (concretado en la forma de negación y afirmación) y una forma de volición emplea el concepto genérico de ὄρεξις (deseo) que, recordemos, englobaría a la ἐπιθυμία (apetito), al θύμος (impulso) y a la βούλησις (voluntad) —en este punto la doctrina recogida en EN vuelve a ser coincidente con lo expresado en DA. El fin que motiva la puesta en movimiento de un agente no lo determinaría (o no sólo) el intelecto sino que se distingue por ser, preferentemente, objeto de deseo: τὸ ὀρεκτικόν. Obviamente, el ejemplo del hombre continente nos enfrenta a una aparente tensión puesto que si toda percepción de un bien entraña una forma de deseo se haría inexplicable que, en ocasiones, el hombre continente obrase en dirección contraria a su apetito. Del mismo modo, el arrepentimiento del incontinente sólo se haría justificable en la medida en que su apetencia es contraria a su propia percepción del bien. Creemos, pese a todo, que estas experiencias se hacen inteligibles en virtud de la equivocidad del concepto de ὄρεξις. En el hombre continente la recta razón no se opone a la ὄρεξις sino que se enfrenta a la apetencia inmediata de la ἐπιθυμία. Es decir, no es un enfrentamiento entre la razón y el deseo sino un conflicto interno a las propias determinaciones de la ὄρεξις. Tal vez por ello, tanto del hombre continente como del incontinente podemos seguir predicando voluntariedad y, en efecto, seguiremos afirmando que, a pesar de todo, *hace lo que quiere*. Recordemos, además, que una forma concreta de ὄρεξις como es la βούλησις es concebida por Aristóteles como una forma de apetito o voluntad racional. Así, el hombre continente hace efectivamente lo que cree que es bueno pero acomete la acción desde un querer más perfecto que el mero deseo apetitivo. La clave reside, por tanto, no en el enfrentamiento que se daría entre el deseo y la razón sino entre los distintos tipos de deseos entre los que se incluiría una forma específica que, como la βούλησις, parece exigir el concurso de la razón.

²¹ EN 1147a25-30.

²² En su célebre artículo «Internal and External Reasons» WILLIAMS, B. matiza que el término *desire* debe interpretarse de un modo estrictamente formal. Es decir, el equipamiento motivacional subjetivo requerido por Williams sólo podría identificarse con el deseo si interpretamos este concepto en un sentido estricto sino que debe incluir evaluaciones emocionales, lealtades personales... Cfr. McDOWELL, J., *Mind, Value and Reality*. *Op. cit.* págs. 95 yss.

²³ «Nothing seems good to anyone unless he wants it». DRYER, D. P., «Aristotle's Conception of Orthos Logos» [sic], *Monist*, 66:1 (1983: enero) p.106.

3

En el *Corpus aristotelicum* no se recoge ninguna doctrina ni se describe ninguna experiencia contraria al acuerdo entre la percepción de un bien y la constitución de la voluntad. En efecto, según recoge la frase antes mencionada por Dryer, parece probable que toda concepción del bien entraña, para ser reconocida como tal, una forma de volición o deseo. La percepción fenomenológica del bien (esto es, la percepción subjetiva de un bien en tanto que φαινόμενον) parece convocar una estructura desiderativa genérica como es la ὄρεξις capaz de distinguir, ya sea desde la βούλησις ya sea desde la ἐπιθυμία, una actividad como placentera. Placer y dolor, pese a todo, son términos equívocos que podrían confundirnos a la hora de describir el objeto de captación de las distintas pasiones que, recordemos, se caracterizan precisamente por ir acompañadas de estas sensaciones²⁴. Es una obligada precaución interpretativa atender a esta polisemia y no reducir el concepto de ἡδονή a un simple placer corporal puesto que la vida feliz que tiene por objeto la ética no sólo no está exenta sino que se constituye, precisamente, por el gozo que nos procuran determinados placeres. Es cierto, apunta Aristóteles de modo literal, que los placeres corporales se han apropiado el nombre porque a ellos tendemos la mayoría de las veces; sin embargo ese uso reductivo del término no le impide concluir que «el placer es necesariamente un bien»²⁵.

Aristóteles advierte que la virtud moral se relaciona con los placeres y dolores en la medida en que hacemos lo malo a causa del placer y nos apartamos del bien a causa del dolor. Sin embargo, Aristóteles también suscribe que «todos los hombres creen que la vida feliz es agradable»²⁶ y que, incluso, «podría pensarse que todos los hombres aspiran al placer»²⁷. Esta aparente contradicción se resuelve a partir de la polisemia o equivocidad del término ἡδονή y nos permite dar razón de la paradoja. Recordemos que «placentero» o «doloroso» no son atributos específicos de un objeto o una circunstancia sino que el placer o el dolor son sensaciones subjetivas que acompañan siempre a una actividad. Por ello, aquellos placeres que acompañen y perfeccionen las actividades nobles y dignas de elogio habrán de considerarse placeres verdaderos mientras que otros, contrarios a la virtud, se describirán como placeres aparentes y por ende imperfectos. Este tránsito entre el «placer aparente» y el «placer verdadero» corre en paralelo con la distinción que Aristóteles elabora entre el «bien aparente» y el «bien verdadero» por lo que el estatuto de verdad predicado del placer dependerá del canon que establece qué es el bien, a saber: aquello que le parezca tal al hombre bueno²⁸. Lo importante en este punto es mantener el vínculo fenomenológico existente entre aquello que es *percibido* como un

²⁴ EN 1105b20. Cfr. EE 1220b12.

²⁵ *Ibid.* 1153b5.

²⁶ *Ibid.* 1153b15.

²⁷ *Ibid.* 1175a11.

²⁸ *Ibid.* 1176b25.

bien y aquello que es objeto de deseo por parte de un sujeto. De este modo, la percepción del bien, la percepción del placer y el deseo correrían parejos. En el hombre licencioso el placer se identificará con el placer corporal objeto de la *ἐπιθυμία*, lo que orientará necesariamente el objeto de su deseo y reducirá su concepción del bien al placer inmediato. El hombre virtuoso, al contar con una percepción ajustada del bien, disfrutará en el ejercicio de la virtud y su deseo se orientará hacia placeres perfectos y nobles. En cualquier caso, ninguno de ellos percibirá un bien distinto del que pauten su deseo puesto que el bien es un fin que orienta la acción y aquello con vistas a lo cual se orienta la acción es antes objeto de deseo que de la deliberación o la elección.

En este punto debemos apelar a la distinción que elaborara Martha C. Nussbaum y que suscribiera J. Cooper, a saber: que el objeto de la *ἐπιθυμία* es el placer y el de la *βούλησις* el bien²⁹. Que la distinción entre el bien y el placer tenga lugar en el seno de la *ὄρεξις* nos permite reconstruir el conflicto desiderativo que se daría en el hombre incontinente. Sin embargo, debemos añadir una salvedad a la distinción de Nussbaum y Cooper. Conforme a lo expresado en EN (algunas referencias puntuales de DA³⁰ podrían, tal vez, interpretarse de un modo distinto) la *βούλησις* no tiene por objeto meramente el bien sino, más propiamente, «el bien aparente». Esto es, la *βούλησις* del hombre bueno tendrá por objeto el bien verdadero³¹ mientras que el hombre vulgar tomará por objeto de la *βούλησις* cualquier cosa. A este respecto, y en su dimensión fenomenológica o apariencial, tan inteligible habría de ser la aparición del bien verdadero al hombre bueno como la del bien aparente para el hombre vulgar. Uno y otro son *bienes aparentes* pero el *aparecer* del hombre bueno es ajustado a la realidad y el otro no. Del mismo modo, la *ἐπιθυμία* no puede caracterizarse simplemente como un deseo apetitivo sino que, según se expresa en numerosos pasajes³², también parece sugerirse que la *ἐπιθυμία*, en su forma laudable, puede tener por objeto las acciones nobles. La captación fenomenológica del *bien*, ya sea un bien aparente (*φαινόμενον ἀγαθόν*) o un bien verdadero, requiere necesariamente el concurso de las facultades racionales. No se trata de una estimación puramente sensorial o material sino que, para que la *βούλησις* reconozca una acción o circunstancia como *buen*a, i.e., como «aparentemente buena», debe existir una asimilación intelectual previa de la idea del *bien*. Que la captación sea errada (esto es, que prediquemos un atributo como «bueno» impropriamente) no tiene mayor interés en este punto puesto que la falsedad o el error de una captación de este tipo tendría lugar en la síntesis elaborada en la predicación.

²⁹ *The Fragility of Goodness. Op.cit.*, p. 273. Para COOPER, J. ver *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton U.P., Princeton, 1999, pp. 266 y ss.

³⁰ DA 433a25.

³¹ Aristóteles vuelve a expresarse en términos epistemológicos para adjetivar la aparición de un *bien* como *verdadero*. Vid. EN 1113a25.

³² Tal vez la referencia más expresa la encontramos en EN 1175b29. En EN 1111b31 y 1152b20 encontramos expresiones que parecen sugerir esta misma idea.

Puede, desde luego, que la idea de bien sea errada o puede, también, que el error se genere en la captación del particular que de un modo impropio aparece como «bueno», pero en uno y otro caso el agente debe albergar, acertada o erradamente, una concepción del bien. Parece claro, en cualquier caso, que la aparición o captación de algo como «bueno» entraña a su vez la captación del bien y, por lo tanto, del bien en sí ya que, según se expresa en el L. V de *Metafísica*: «aquello por lo que algo es bueno es el bien en sí (αὐτὸ ἀγαθόν)»³³.

Estas referencias a la percepción del bien y su identificación con el fin práctico nos devuelven necesariamente a la pregunta formulada por P. Gottlieb en el texto antes citado: ¿es o no necesario adquirir un cierto conocimiento metafísico para poder alcanzar la virtud? Llegados a este punto, y salvando todas las cautelas específicas que reclama para sí una ciencia de índole práctica como la ética, parece justificado concluir que para ser virtuoso es necesario adquirir algún conocimiento acerca del bien. Ya señalamos que, conforme a la naturaleza de la ética, ese conocimiento habría de acusar ciertos rasgos específicos. La ética no aspira a generar un conocimiento exacto y cuanto se diga en el ámbito práctico habrá de decirse en esquema y no con precisión³⁴. Es más, renunciando al tradicional método de la *cognitio rerum per causas*, Aristóteles advierte que el punto de partida en la instrucción ética no será el *porqué* (τὸ διότι) sino el *qué* (τὸ ὅτι)³⁵. Esta distinción hace de la experiencia (ἐμπειρία) un requisito (en palabras de Burnyeat³⁶, prerequisite) imprescindible para la educación moral. Por ello, dirá Aristóteles, en las cuestiones éticas habremos de seguir el consejo de los experimentados, de los ancianos y prudentes no menos que de las demostraciones³⁷. También por ello, el joven no será un discípulo apropiado³⁸ sino que tendrá que ser instruido, a través de una forzosa repetición, hasta alcanzar una disposición anímica tal que le permita deleitarse con lo que se debe, como se debe y cuando se debe. Tal hábito instructivo servirá para identificar dos objetos que, de suyo, podrían aparecer separados, esto es, lo bueno y lo placentero.

Aristóteles, al comienzo del Libro X de EN, señala que la educación de los jóvenes debe guiarse por el placer y por el dolor. De hecho, matiza el filósofo, «disfrutar con lo que se debe y odiar lo que se debe contribuye, en gran medida, a la virtud moral»³⁹. Esta utilidad del placer y el dolor es doble en la medida en que, de una parte, constituyen un elemento motivacional último (hacemos aquello que consideramos que es placentero y huimos de aquello que es doloroso) pero también se distingue por ser un requisito implícito en la cualidad de

³³ *Met.* 1022a16-17.

³⁴ EN 1104a1.

³⁵ *Ibid.* 1095b5-10.

³⁶ «Learning to be good», en RORTY, A.O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. *Op. cit.* pp. 71-73.

³⁷ EN 1143b10-15.

³⁸ *Ibid.* 1095a1-10.

³⁹ *Ibid.* 1172a20-25.

la acción excelente. Recordemos, apelando a una cita que habrá de ser determinante para nuestra propuesta, que para Aristóteles no se trata simplemente de acometer acciones justas sino de realizarlas conforme al modo en que lo haría el hombre justo⁴⁰. Ese modo requiere precisamente una forma de deleite en la que el placer opere, más allá de la motivación, como algo capaz de perfeccionar aquella actividad que se acomete⁴¹. Recordemos: «ni siquiera es bueno el que no se complace en las acciones buenas»⁴². A este respecto es revelador que el método mediante el cual Aristóteles prescribe el cultivo de la percepción del placer no sea otro que el hábito o la costumbre. Parece una conclusión natural habida cuenta de que es la ἐπιθυμία y no una capacidad o apetito racional la facultad habilitada para apetecer el placer. Así, la ἐπιθυμία no atenderá a la enseñanza sino al hábito o costumbre, un hábito que mucho tiene que ver con la importancia que antes reconocimos a la ἐμπειρία.

Aún dentro del Libro X de EN, Aristóteles afirma también que «el hombre movido por la pasión [...] no tiene ninguna concepción»⁴³ de lo que es noble y verdaderamente agradable ya que nunca lo ha probado». Esta cita, creemos, es capital a la hora de desentrañar el objeto de captación de las pasiones lo que nos permite ya aproximarnos a nuestro objeto de análisis. Parece claro, según se expone en esta cita, que para reconocer lo noble como verdaderamente agradable antes debe darse una experiencia que habilite dicho reconocimiento. Resulta también significativo que las pasiones se muestren, al menos en principio, contrarias a esta forma de experiencia. La expresión de Aristóteles nos conduce a pensar que, literalmente, hay que *probar* lo noble (y así también, lo bueno) repetidas veces para ser capaces de adquirir una concepción (ἔννοια) que nos permita no sólo reconocer lo que es noble sino reconocerlo a su vez como algo placentero. Esta unión perceptiva entre aquello que es noble (καλός) y aquello que es placentero (ἡδύς)⁴⁴ permitiría un acuerdo entre los diferentes objetos de captación de las distintas facultades desiderativas —ἐπιθυμία, θύμος, βούλησις— basado, precisamente, en una experiencia que nos haría guiar nuestra acción conforme a una concepción del bien que se presente, a partir de su justificación empírica, como un bien que es a su vez placentero y deseable.

Debemos, entonces, interrogarnos acerca de la facultad habilitada para reconocer esa realidad inteligible que distinguimos como el bien *en sí* pero que aparece ilustrada en los distintos casos particulares. Dicho con otras palabras,

⁴⁰ *Ibid.* 1105a30.

⁴¹ Dice Aristóteles en el Libro X: «en efecto, cada actividad es incrementada con el placer que le es propio, y, así, los que se ejercitan con placer en las cosas juzgan mejor y hablan con más exactitud de ellas [...] Así pues, los placeres intensifican las actividades que les son propias». EN 1175a30-1175b1.

⁴² EN 1099a18.

⁴³ Pallí Bonet traduce ἔννοια como «idea». Creemos más conveniente emplear, siguiendo la edición de Barnes, el término «concepción» dadas las singulares implicaciones que tiene el término *idea* en la filosofía aristotélica.

⁴⁴ Recordemos que, precisamente, lo noble, lo placentero y lo provechoso se describen como los tres objetos de preferencia. *Vid.* EN. 1104b30 y ss.

¿en el seno de qué facultad o proceso se ejecuta la aparición o φαντασία de algo como *bueno*? Para contestar a esta pregunta es importante subrayar que no nos interrogamos por la captación del bien *en sí* sino por la operación subjetiva en la que un individuo estima una circunstancia o acción como buena, esto es, como un caso o instancia particular de su errada o atinada —esto es irrelevante— ἔννοια del bien. En términos rigurosos esa respuesta encuentra solución en lo expresado por Aristóteles en el Libro III donde establece, precisamente, que el bien aparente es objeto de la βούλησις distinguiéndose como hombre bueno aquel cuya percepción del bien es, precisamente, verdadera. Sin embargo, en el marco de nuestra investigación estamos forzados a proyectar la función concreta de la βούλησις sobre el marco general de las pasiones ya que la educación moral propuesta por Aristóteles no es un mero entrenamiento cognitivo, sino una instrucción del deseo que nos permite no sólo reconocer el bien sino apetecerlo.

Esta relación de conceptos sitúa a las pasiones como algo más que un acontecimiento anímico relacionado con el placer y el dolor o, al menos, nos invita a hacernos cargo de la complejidad inherente a su función estimativa. Placer y dolor son, como vimos, dos conceptos susceptibles de ser adjetivados: hay placeres perfectos y verdaderos que justifican su cualidad en virtud de su relación con el bien, un bien que a su vez, desde una perspectiva fenoménica, se distingue por ser objeto de la βούλησις.

4

Llegados a este punto no podemos dejar de hacer referencia al trabajo de Deborah Achtenberg *Cognition of Value in Aristotle's Ethics*⁴⁵, texto que tiene como propósito justificar la función cognitiva de las pasiones en la captación de lo que, la profesora de la Universidad de Nevada, denomina valores: el bien y la belleza. Dejando a un lado algunas conclusiones parciales y probablemente discutibles, creemos que la aportación de Achtenberg es enormemente reveladora al constatar que la estimación ejercida por las distintas pasiones no tiene por objeto el placer sino el propio bien. Hasta el momento, y siguiendo en lo esencial argumentos propios, habíamos sido capaces de concluir la implicación del *noûs* práctico en las distintas pasiones y la singular disposición motivadora que éstas desempeñan en virtud de su relación con el placer y con el dolor. Hasta el momento, también, habíamos resuelto —ateniéndonos a la clara exposición del Libro III.4— que el bien, en tanto que fenómeno subjetivo, es captado a través de esa forma de deseo racional que es la βούλησις. Con todo ello, el argumento de Achtenberg es acertado en lo fundamental al insertar la acción de la βούλησις en el seno de las pasiones hasta hacer del πάθος no sólo una disposición acompañada de placer y de dolor sino una verdadera facultad

⁴⁵ *Cognition of Value in Aristotle's Ethics: Promise of Enrichment, Threat of Destruction*. Albany: SUNY Press, 2002.

de estimación moral. El mérito de Achtenberg radica, según nuestro parecer, en el modo en que resuelve la relación entre la captación del bien y la captación del placer a partir de la inclusión de la βούλησις en la estimación valorativa que acontece en cada forma de pasión. Este giro resumiría el encuentro entre aquellos dos extremos que hasta el momento nos parecían inconciliables: cognitivo uno, práctico el otro. Así, a partir de la identificación de las pasiones como singulares formas de percepción, Achtenberg interpreta las pasiones aristotélicas no sólo como acontecimientos acompañados de placer y de dolor sino como formas específicas de percibir el placer y el dolor. Existen, desde luego, contraejemplos como la ira y el odio que parecen debilitar esta interpretación pero para nuestro propósito resulta irrelevante que las pasiones sean formas de placer y dolor o que, como parece suscribir Aristóteles con rotundidad, vayan acompañadas las más de las veces de placer y dolor. El gozne esencial sobre el que pivota el argumento de Achtenberg lo encontramos en DA⁴⁶ donde Aristóteles advierte:

«Así pues, la percepción (αἰσθάνομαι) es análoga a la mera enunciación (φάναι) y a la intelección (νοεῖν). Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva —como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo— lo persigue o se aleja de ello. Placer y dolor son el acto del término medio en que consiste la sensibilidad para lo bueno y lo malo en cuanto tales».

Creemos que la clave que permite la conexión entre el bien y el placer se explicita en la última frase del pasaje que aquí citamos. En ella, se caracterizan placer y dolor como el acto, esto es, como aquello que identifica con la captación misma de lo bueno y de lo malo: τὸ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν. Esta captación o estimación valorativa recogería una escala de deseos cuya complejidad ascendería, gradualmente, desde la ἐπιθυμία como forma de captación básica, hasta la βούλησις, deseo racional capaz de juzgar de un modo más perfecto. Sin embargo, el intemperante y el hombre moderado se caracterizan por percibir como bueno aquello que pudiera proporcionales alguna forma de placer. Evidentemente ese placer, ya dijimos, es susceptible de ser cualificado en virtud de su adecuación con el parecer del hombre bueno que había sido tipificado como el canon o medida de la percepción perfecta. Sin embargo, si atendemos a la variada casuística de las pasiones recogida en *Retórica*, comprobaremos que, a excepción de la ἐπιθυμία, las distintas pasiones van siempre acompañadas de una concepción más o menos elaborada del bien. De este modo, Deborah Achtenberg suscribe que la percepción de un valor como el bien generará en un sujeto pasiones positivas mientras que la estimación de un disvalor suscitaría, por el contrario, pasiones negativas.

Los ejemplos que sirven para avalar esta tesis son numerosos, especialmente en *Retórica*. Así, por ejemplo, la compasión es descrita como una forma de

⁴⁶ DA 431a8-11.

sufrimiento causado, precisamente, por un mal destructivo e inmerecido. De hecho, Aristóteles subraya la dimensión apariencial al señalar que la causa del sufrimiento es no meramente un mal sino, más específicamente, la aparición de un mal (φαινομένῳ κακῷ)⁴⁷. De igual modo la justa indignación o νέμεις se caracteriza por ser un pesar contrario, fundando su captación del mal no en el sufrimiento inmerecido de un tercero, sino en un éxito inmerecido⁴⁸. Si trasladamos esta interpretación a los ejemplos expuestos en las *Éticas*, comprobaremos que la hipótesis de la cognición del valor es también integrable en los textos morales. Así, Aristóteles precisa que hay que sentir ira (ὀργή) por las cosas debidas y en el tiempo y forma en que es debido. Esto es, en tanto que sufrimiento, la ira capta y reconoce un mal que habría de restituirse a través de la venganza que, precisamente, en tanto que bien, habría de granjearnos placer⁴⁹. Incluso con respecto al temor Aristóteles advertirá que hay que temer aquello que se debe y como se debe pero tal adecuación del temor no se resume en un mero instinto de integridad y conservación como el que podría darse, por ejemplo, en los animales. Así, un daño objetivo como pueda ser la muerte se convierte en un fin noble siempre y cuando se trate de una muerte honrosa que, desde luego, habrá de ser preferible a un gesto cobarde como es la huida.

5

Cabe concluir, por lo tanto, que toda pasión entraña una estimación valorativa en la que el objeto de captación será una realidad inteligible como son el bien, el mal o la nobleza. Esta operación perceptiva entraña, como advertimos, un equipamiento crítico capaz de evaluar en distintas circunstancias particulares la instanciación de aquello que sea el bien práctico. A partir de esta interpretación, se justifica también la intervención del *noûs* práctico que, recordemos, era descrito por Aristóteles como una forma de percepción referida a los particulares en el tantas veces comentado pasaje del Libro VI de *EN*⁵⁰. De hecho, la inclusión de la actividad noética en las distintas pasiones da razonada cuenta de la importancia del hábito y la repetición en la instrucción moral. De este modo, la concepción o *ἔννοια* del bien habrá de construirse a partir de la inducción toda vez que, según Aristóteles, la *ἐπαγωγή* o inducción es principio incluso de lo universal⁵¹. Precisamente por ello, los jóvenes —a excepción de aquéllos que por fortuna demuestren una inclinación natural hacia la virtud—, son incapaces de reconocer el bien por una cuestión estrictamente experimental: carecen del fundamento inductivo a partir del cual puedan construir una concepción elaborada acerca del bien.

⁴⁷ *Rhet.* 1385b13 y ss.

⁴⁸ *Ibid.* 1386b9 y ss.

⁴⁹ *EN* 1125b30-1126a25.

⁵⁰ *Ibid.* 1143b1-6.

⁵¹ *Ibid.* 1139b27.

Existiría, sin embargo, un último obstáculo para comprometernos con esta interpretación. Si toda forma de pasión se describe como una percepción compleja en la que, a partir de la intervención del *noûs* práctico, los individuos son capaces de enjuiciar circunstancias y acciones en base a la captación del bien, resulta llamativo el juicio que en ocasiones Aristóteles parece formular sobre aquellas vidas regidas por el *πάθος*. Así es razonable pensar que si las pasiones se asimilan a la captación del bien difícilmente podría censurarse una vida orientada por el imperativo pasional. Esta objeción no es, sin embargo, del todo exacta. En primer lugar habríamos de subrayar que, en todo momento, al describir la captación del bien por parte de las pasiones nos estamos refiriendo a una experiencia o percepción subjetiva que no entraña ninguna garantía de acierto. De este modo, la estimación pasional no podría asemejarse a la intuición ejecutada, por ejemplo, a través del *noûs* teórico con respecto a los primeros principios. El bien del que habla Aristóteles como objeto de captación es siempre un bien aparente, esto es, la *ἔννοια* singular y subjetiva que alberga un individuo concreto. Sólo el hombre bueno adecuía de modo correcto dicha percepción del valor por lo que las pasiones se retratan como una facultad perfectamente falible. Es más, ya señalamos en el apartado anterior que la predicación del adjetivo *ὀρθός* tanto del *lógos* como del *noûs* parece adelantar esta posibilidad de error. Cabría concluir, por tanto, que las pasiones son, a través de la implicación del *noûs* práctico, disposiciones anímicas que habilitan la percepción de un bien que, sin embargo, no habrá de distinguirse como el verdadero bien sino, en un sentido estricto, como un bien aparente.

Lo que resta, en términos morales, es adecuar ese *φαίνόμενον* subjetivo del bien a un canon que, de nuevo, no es universal sino que aparece instanciado en el ejemplo singular del hombre bueno. Así, toda pasión entraña una concepción del bien pero algunas, como la *ἐπιθυμία*, reducen la complejidad del concepto a la inmanencia del placer corporal inmediato. Esta inmediatez habrá de vincularse necesariamente con el horizonte vital que, recordemos, distinguía al hombre de las bestias puesto que sólo el ser humano tiene una percepción del tiempo que le permita proyectar una vida completa y perfecta. Esta clave temporal vuelve a hacerse manifiesta en la importancia del hábito en la medida en que no sólo estamos abiertos al proyecto futuro sino que, también, a través de la memoria, somos deudores de la inducción, del hábito y de la experiencia.

Retomamos, en este punto, la importancia de la temporalidad como una condición específica para la captación del bien en un triple sentido. En primer lugar, la percepción del tiempo es, sin duda, un requisito para la experiencia y la inducción: sólo a partir de una memoria que retenga los datos vividos podremos recrear en imagen la similitud entre los distintos ejemplos particulares que instancian un universal. Del mismo modo, la proyección futura se destaca como una condición indispensable para eludir el riesgo de aquello que el profesor Vigo denominó *caída en el presente* y que tan precisamente caracteriza al

deseo apetitivo⁵². Finalmente, este horizonte temporal termina por evidenciar su protagonismo en la moral aristotélica a partir de la identidad establecida entre el concepto de bien y el concepto de fin. Tal y como se anuncia ya desde el L. I. de EN toda acción se acomete con vistas a un fin que habrá de reconocerse como un bien. Sin embargo, el bien supremo en términos prácticos se distingue por ser el fin con vistas al cual se ejecutan todas las acciones. Hablar de «todas las acciones» no es, simplemente, hablar de una colección de *praxeis* singulares sino de un *continuum* cuya unidad no descansa simplemente en la unidireccionalidad del *télos* sino, también, en la unidad de origen.

Dicha unidad no es otra que la propia vida humana entendida como proyecto y de la cual habrá de predicarse la *eudaimonía* como bien absoluto en tanto que fin absoluto. Así, cabría incluso enmendar la expresión del propio Aristóteles para señalar que el objetivo propio de la ética no es ya la *praxis* sino la construcción o ejecución de un *βίος τέλειος* en el que lejos de eliminar las pasiones habríamos de perfeccionarlas y desarrollarlas con arreglo a la recta razón. Por todo ello, creemos justificado sostener que las pasiones son formas específicas de percepción en las que la estimación valorativa tiene por objeto un bien que, en su condición de «aparente», ni puede ni debe dejar de aspirar a corresponderse con el parecer del hombre bueno. Los rasgos que definen a ese *σπουδαῖος* son, desde luego conocidos: operar conforme al imperativo no ya de la razón sino de la recta razón, una razón que en su dimensión evaluativa habrá de proyectar en el tiempo la captación del fin de una vida completa. Esto explica que Aristóteles identifique en numerosas ocasiones las pasiones con la *ἐπιθυμία* y advierta del riesgo que entraña vivir una vida conforme al apetito del placer inmanente. El riesgo, más propiamente, no sería tanto buscar el placer sino reducir el concepto de placer a aquellas formas imperfectas que, a través del uso, se han apropiado del nombre⁵³. Es entonces cuando Aristóteles, haciendo uso de esa acepción limitada del término *ἡδονή*, censurará las vidas orientadas por el apetito de placeres inmediatos. Sin embargo, en la medida en que son las pasiones las facultades propias con las que no sólo captamos sino que reaccionamos ante la presencia del bien o el mal, podemos comprender que todas sus virtudes morales se orienten no ya a eliminar sino a perfeccionar aquellas disposiciones con las cuales reconocemos, apetecemos y motivamos la ejecución del bien: las pasiones.

Universidad Autónoma de Madrid
diego.garrocho@uam.es

DIEGO S. GARROCHO SALCEDO

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2015]

⁵² VIGO, A. G., «Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles», en: A.G. VIGO (ed.), *Acción, razón y verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*, *Anuario Filosófico* (Pamplona) 32/1 (1999) 59-105, pp. 81 y 91.

⁵³ *Ibid.* 1153b34.