

## XVIII. EL PROBLEMA MORAL

En Aristóteles no sólo son importantes la metafísica, la física, el estudio del mundo o de los seres vivos, sino también la vida humana individual y social, la virtud, la felicidad, la ética en general. Esta preocupación por la vida humana en la ciudad viene ya sobre todo desde Sócrates y se encuentra también en el centro de la filosofía platónica. En Aristóteles está igualmente presente y tiene una gran importancia. Un estudio de Aristóteles que prescindiese de esta parte de su filosofía sería muy incompleto. Además, también esta parte de la filosofía aristotélica ha tenido gran repercusión en la historia de la filosofía posterior.

En la obra de Aristóteles figuran varios escritos de ética: La *Ética a Eudemo*, la *Ética a Nicómaco* y la *Gran moral (Magna moralia)*. La *Ética a Eudemo* se considera como una redacción más antigua de la ética de Aristóteles; los libros IV-VI son idénticos a los libros V-VII de la *Ética a Nicómaco*. La *Ética a Eudemo* fue editada por Eudemo de Rodas, discípulo de Aristóteles. La *Ética a Nicómaco* es sin duda la más importante. Su autenticidad es generalmente admitida y no se discute. Se ha creído que Aristóteles la dedicó a su hijo Nicómaco. Pero hoy se admite más bien que se llama así porque fue Nicómaco quien la editó. La *Gran moral* es un resumen en dos libros y es posterior<sup>1</sup>.

En esta breve presentación del pensamiento ético de Aristóteles vamos a seguir principalmente la *Ética a Nicómaco*, aunque no falten, cuando lo creamos conveniente, algunas referencias a la *Ética a Eudemo*.

## 1. Ética teleológica. El bien supremo

La *Ética a Nicómaco* comienza con estas palabras: "Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien. Por esto se ha dicho con razón que el bien (*τἀγαθόν*) es aquello a lo que todas las cosas tienden"<sup>2</sup>. Como puede verse, desde el principio Aristóteles habla de una teleología de los actos y por lo tanto de una ética teleológica. Parece también claro que Aristóteles depende de su maestro Platón al considerar el bien como el fin.

Pero Aristóteles se encuentra enseguida con una enorme pluralidad de bienes y de fines. "Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, resultan también muchos los fines. En efecto, el de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el barco; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza". Y aún dentro de una misma facultad se da una pluralidad de fines. Por ejemplo, "el arte de fabricar frenos y todas las demás concernientes a los arreos de los caballos se subordinan al arte hípico; y a su vez éste y toda

<sup>1</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Ed. griego-español, por M. ARAUJO – J- MARIAS, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco. Ética a Eudemo*. Ed. Español por E. LLEDO, Madrid, Gredos, 1985

<sup>2</sup> Et. Nic. I,1,1094 a 1

actividad guerrera se subordinan a la estrategia, y de la misma manera otras artes a otras diferentes"<sup>3</sup>.

Como puede verse, en la primera enumeración se trata de diferentes fines en diferentes ámbitos. Pero en el ejemplo se trata de una serie de fines dentro de una misma facultad o arte: La estrategia. Además, se trata de fines relacionados entre sí y subordinados, se habla de una subordinación de fines. Entre éstos hay diferencias y unos son preferibles a otros, según dice Aristóteles: "Los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que éstos se persiguen en vista de aquellos"<sup>4</sup>.

Esta subordinación de fines le da una unidad a los mismos y hace pensar en la posibilidad de que exista un fin supremo y la pregunta por el mismo: "Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa..., es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así ¿no tendrá su conocimiento gran influencia en nuestra vida? y como arqueros que tienen un blanco ¿no alcanzaremos mejor el nuestro? Si es así, hemos de intentar comprender de un modo general cuál es y a cuál de las ciencias o facultades pertenece"<sup>5</sup>.

Aristóteles dice: "si existe", parece que se pregunta si lo hay. Pero también parece que presupone que existe un fin así, según las palabras finales. Habla también de características del mismo: Será lo bueno y lo mejor; su conocimiento tendrá gran influjo en nuestras vidas. Pero seguidamente no se pregunta cuál es ese fin, sino que más bien indica a qué ciencia pertenece: "Parecería que ha de ser el de la más principal y eminente directiva. Tal es manifiestamente la política. En efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué punto. Vemos además que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica". Por eso "el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre". El estagirita subordina a la ciencia del hombre las demás ciencias, su uso, su aprendizaje y desarrollo; todo esto debería subordinarse al hombre. Y Aristóteles entiende aquí por bien del hombre no sólo el bien del individuo, sino también el de la ciudad, que sería superior: "Pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad. Porque ciertamente ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades"<sup>6</sup>.

Antes de preguntarse cuál es el bien supremo, Aristóteles ve la dificultad de llegar a indicarlo de manera segura y expone los límites de esta reflexión. "Nos contentaremos con dilucidar esto en la medida en que lo permite su materia. Porque no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales. La nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen ser sólo por convención y no por naturaleza. Una incertidumbre semejante tienen también los bienes... Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y

---

<sup>3</sup> Et. Nic. I,1,1094 a 6-14

<sup>4</sup> Et. Nic. I,1,1094 a 14

<sup>5</sup> Et. Nic. I,2,1094 a 18

<sup>6</sup> Et. Nic. I,2,1094 a 26

esquemático, hablando sólo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes... Por otra parte, cada uno juzga bien aquello que conoce, y de eso es buen juez; de cada cosa particular el instruido en ella, y de una manera absoluta el instruido en todo"<sup>7</sup>.

Aristóteles se da perfecta cuenta de que en esta materia no se puede tener el rigor que se tiene en las ciencias matemáticas; la materia no lo permite. No se puede buscar el rigor del mismo modo en todas las cuestiones, sino en cada una según la materia propuesta y en la medida propia de aquella investigación<sup>8</sup>. Se dan muchas diferencias en temas como la justicia, la felicidad, el bien etc. Cada uno juzga bien lo que conoce y nadie lo conoce todo. El discurso sobre el bien resulta así relativo y no se podrían tener más pretensiones que mostrar la verdad de no modo tosco y esquemático. Aristóteles dice, incluso, que temas como la nobleza y la misma justicia "parecen ser sólo por convección y no por naturaleza". Esto puede hacer pensar en un Aristóteles que admitiría teorías del contrato o del consenso; tanto más si se tiene en cuenta lo que dice después: "hablando sólo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos". Habrá que ver bien el alcance de estas palabras de Aristóteles. En cualquier caso, parece claro ya de entrada que de lo dicho en el paso citado se deduce que la imagen de un Aristóteles dogmático o defensor de demostraciones rígidas no se sostiene en el campo de la ética.

El mismo Aristóteles dirá más adelante que "no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes que de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista y por eso ven rectamente"<sup>9</sup>. Pero antes de llegar a sacar estas conclusiones hay que reflexionar sobre la posibilidad de conocer el bien supremo, o hasta qué punto es posible conocerlo.

## 2. La felicidad

Hechas estas advertencias, Aristóteles vuelve al tema del bien supremo, que ha de buscar la política: "Digamos cuál es aquel al que la política aspira y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz"<sup>10</sup>. Con esto Aristóteles llegaría a una primera conclusión.

La dificultad surge al querer precisar: "Pero acerca de qué es la felicidad dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas visibles y manifiestas, como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa. A menudo incluso una misma persona opina cosas distintas: Si está enfermo, la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande". Todas estas cosas, en realidad, pueden constituir la felicidad. El problema es más

---

<sup>7</sup> Et. Nic. I,3,1094 b 11 - 1095 a 2

<sup>8</sup> Et. Nic. I,3,1094 b 12-28

<sup>9</sup> Et. Nic. VI,11,1143 b 11

<sup>10</sup> Et. Nic. I,4,1095 a 14

bien saber cuál de ellas es la más importante y si ésta constituiría el bien supremo. Esta pluralidad parecería indicar que esto no es posible. Pero Aristóteles no renuncia a investigarlo y menciona a continuación una nueva opinión que parece dejar esta posibilidad: "Pero algunos creen que aparte de toda esta multitud de bienes hay algún otro que es bueno por sí mismo y que es la causa de que todos aquellos sean bienes"<sup>11</sup>. Si fuera posible determinar cuál es éste, se llegaría a algo común, que sería causa de todos ellos y que podría constituir el bien supremo que se busca.

De momento, Aristóteles deja esta cuestión abierta y sigue mencionando opiniones acerca de la pluralidad de modos de entender la felicidad. "No parecería sin razón entender el bien y la felicidad según las diferentes vidas. La masa y los más groseros los identifican con el placer y por eso aman la vida voluptuosa... Los hombres vulgares se muestran completamente serviles al preferir una vida de bestias; pero tienen derecho a hablar porque muchos de los que están en puestos elevados se asemejan a Sardanápalo. En cambio los hombres refinados y activos ponen el bien en los honores, pues tal viene a ser el fin de la vida política. Pero parece que es más trivial que lo que buscamos, pues parece que está más en los que conceden los honores que en el honrado... Por otra parte, parecen perseguir los honores para persuadirse a sí mismos de que tienen mérito, pues buscan la estimación de los hombres sensatos... y fundada en la virtud. Es evidente, por lo tanto que la virtud es superior"<sup>12</sup>.

Parece obvio que Aristóteles no comparte las opiniones mencionadas al comienzo de la enumeración: Las de los más groseros, las de la masa o las de los hombres vulgares. Con todo, les reconoce el derecho de existir y de hablar, ya que hay también hombres que ocupan puestos elevados que tienen los mismos defectos. Tal sería el caso de Sardanápalo, rey de Asiria en el siglo IX a. C. y conocido por su vida de placeres desordenados. Cuenta la leyenda que se arrojó a una hoguera con sus mujeres y con sus esclavos, cuando Nínive, su ciudad, fue tomada.

Más adelante Aristóteles niega también que el bien supremo esté en los negocios o en las riquezas. La vida de los negocios tiene cierto carácter violento y las riquezas son más bien medios útiles para otras cosas que fines; y por lo tanto estarían subordinadas a otras cosas<sup>13</sup>.

¿Será el placer el que constituye la felicidad? La relación entre placer y felicidad es compleja, según Aristóteles. Un autor tan importante como Eudoxo de Cnido, matemático y astrónomo que había pertenecido antes a la Academia y se había caracterizado por llevar una vida austera, "pensaba que el placer es el bien supremo porque veía que todos los seres aspiran a él, tanto los racionales como los irracionales... Por consiguiente, el que todos fueran atraídos por él significaba que para todos el placer era el mayor bien"<sup>14</sup>. Aristóteles no parece dispuesto a contradecir una opinión que todos parecen admitir: "Los que objetan que no es un bien aquello a lo cual todos tienden, temo que no dicen nada razonable. Decimos, en efecto, que lo que todo el mundo cree es realmente así; y el que intente destruir esa seguridad no encontrará en modo alguno otra más digna de crédito. Si fueran sólo los seres

---

<sup>11</sup> Et. Nic. I,4,1095 a 20

<sup>12</sup> Et. Nic. I,5,1095 b 14

<sup>13</sup> Et. Nic. I,5,1096 a 5

<sup>14</sup> Et. Nic. X,2,1172 b 9

sin inteligencia los que aspiran a ello, podría tener algún sentido lo que dicen; pero si lo desean también los seres inteligentes ¿cómo pueden tenerlo?"<sup>15</sup>

Más bien que oponerse a esta opinión generalizada sobre el hedonismo, a la que se solían oponer los moralistas, lo que hace Aristóteles es intentar hacer ver que el placer es susceptible de una interpretación de acuerdo con la ética. El hedonismo era refutado sobre todo por la Academia, fundándose en el *Filebo*. Estos decían que el bien no consiste en el placer, ya que el placer es indeterminado, que oscila entre lo más y lo menos, mientras que el bien es determinado. Pero Aristóteles cree que esos placeres son los del hombre sensual y apasionado; no los placeres del hombre sabio.

Otro motivo para afirmar que el placer no coincide con el bien era el carácter pasajero y no definitivo del placer. Aristóteles cree que no son así todos los placeres; que hay placeres que son estables y que no dejan detrás de sí pesar alguno. Así serían los placeres del estudio; y entre los que provienen de los sentidos, los placeres del olfato, los estéticos, los de la vista y el oído, los recuerdos y las esperanzas<sup>16</sup>.

Aristóteles admite varias clases de placeres, sin que éstos se deban limitar a los sensuales o sensibles. "El deleitarse es algo propio del alma y para cada uno es placentero aquello a lo que se dice aficionado, como el caballo para el aficionado a caballos, el espectáculo para el aficionado a espectáculos; y del mismo modo también las cosas justas para el que ama la justicia, y en general las cosas conformes a la virtud para el que ama la virtud. Los placeres de la mayoría de los hombres están en pugna porque no lo son por naturaleza, mientras que para los inclinados a las cosas nobles son agradables las cosas que son por naturaleza agradables. Tales son las acciones de acuerdo con la virtud... La vida de éstos, por consiguiente, no necesita en modo alguno del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma"<sup>17</sup>.

Hay, pues, muchas especies de placeres y no se puede condenar sin más el hedonismo en general. Hay tantos placeres como actividades. "Difiriendo las actividades por su bondad o maldad, y siendo unas dignas de ser buscadas, otras de ser rehuidas y otras indiferentes, ocurre lo mismo con los placeres, ya que cada actividad tiene su propio placer. Así, el propio de la actividad honesta será bueno y el de la mala será perverso, así como el deseo de lo hermoso es laudable y el de lo feo censurable... Parece también que cada animal tiene un placer que le es propio, así como tiene una función, a saber, el que corresponde a su actividad. Esto resultará también claro si los consideramos por especies: Uno es, en efecto, el placer del caballo, otro el del perro y otro el del hombre"<sup>18</sup>. Y Aristóteles cita a Heráclito, el cual dice que para el asno es más preciosa la hierba que el oro. Los placeres, como la felicidad son relativos al género de vida propio de cada uno.

Los razonamientos anteriores indicarían que la felicidad está en relación sobre todo con la vida que lleve el hombre. En una cita anterior, Aristóteles razonaba sobre la opinión de los políticos u hombres más refinados, que buscan los honores. Aristóteles los critica por su superficialidad: Quieren persuadirse a sí mismos de que tienen mérito y buscan

---

<sup>15</sup> Et. Nic. X,2,1172 b 36 - 1173 a 3

<sup>16</sup> Et. Nic., X,3,1173 a 22-23. 29-30; b 13-19

<sup>17</sup> Et. Nic. I,8,1099 a 8 - 17

<sup>18</sup> Et. Nic. X,5,1175 b 25 1176 a 6

para ello el aprecio de los sensatos y virtuosos. Esto tendría por lo menos un aspecto positivo: Aprecian la virtud. Pero con esto están admitiendo de hecho que la virtud para ellos es superior a los honores. Y entonces Aristóteles piensa que "acaso se podría suponer que ésta (la virtud) sea el fin de la vida política", el fin supremo. Pero dicho así, sin más, tampoco esto parece una respuesta satisfactoria, pues "parece posible que el que posee la virtud esté dormido o inactivo toda su vida"; y también parece posible que el que posee la virtud padezca grandes males e infortunios. Por eso no se podría admitir, sin más, que sea la virtud la que constituye la felicidad, si bien parece que se apunta hacia esto<sup>19</sup>.

Descartadas estas opiniones concretas, Aristóteles se pregunta de nuevo por el bien supremo, esta vez en diálogo con el platonismo: "Quizá sea mejor considerar el aspecto general de la cuestión y preguntarnos cuál es su sentido, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas..." Aristóteles se refiere a la idea del bien. Pero observa que ésta se dice en la substancia y en la cualidad y en la relación, de modo que no habría una idea común (de bien) a todas ellas, sino más bien una idea análoga. Y a continuación, en un paso muy conocido habla Aristóteles de múltiples sentidos del bien: "Además bien se dice de tantos modos como el ser: pues se dice en la categoría de substancia, como Dios y el entendimiento; y en la de cualidad, las virtudes; y en la cantidad, la justa medida; y en la de relación, lo útil; y en la de tiempo, la oportunidad; y en la de lugar, la residencia, etc.; está claro que no habrá ninguna noción común universal y una. Por otra parte, como de las cosas que son según una sola idea hay una sola ciencia, también habría una ciencia de todos los bienes. Ahora bien, hay muchas ciencias, incluso de los que caen bajo una sola categoría. Así, la ciencia de la oportunidad en la guerra es la estrategia, en la enfermedad la medicina; y la de la justa medida en el alimento es la medicina, en los esfuerzos la gimnasia"<sup>20</sup>.

La consideración general del bien no parece, pues, dar una respuesta a la pregunta por el bien supremo. Hay que volver a los múltiples sentidos del bien e intentar ver si a partir de ellos se puede llegar a alguna conclusión acerca del bien supremo. "Parece que (el bien) es distinto en cada actividad y en cada arte. En efecto, es uno en la medicina, otro en la estrategia, y así en las demás. Pero ¿qué es el bien de cada una? ¿No es aquello en vista de lo cual se hacen las demás cosas? En la medicina es la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos, otras cosas, y en toda acción y decisión, el fin... De modo que si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable, y éstos, si hay varios". Pero con esto Aristóteles se da cuenta de que vuelve al punto de partida: A la subordinación de unos bienes y fines a otros bienes y fines superiores y más generales. "Nuestro razonamiento, después de muchos rodeos, vuelve al mismo punto. Pero intentemos aclarar más esto... Puesto que parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros..., es evidente que no todos son perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto. De suerte que si sólo hay un bien perfecto, ese será el que buscamos; y si hay varios, el más perfecto de ellos"<sup>21</sup>.

¿Y qué es un bien perfecto? Dice Aristóteles: "Llamamos más perfecto al que se persigue por sí mismo que al que se busca por otra cosa.; y en general consideramos

---

<sup>19</sup> Et. Nic. I,5,1095 b 30 - 1096 a 2

<sup>20</sup> Et. Nic. I,6,1096 a 11 - 34

<sup>21</sup> Et. Nic. I,7,1097 a 16

perfecto lo que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos, pues aunque nada resultara de ellas, desearíamos todas estas cosas; pero también los deseamos en vista de la felicidad, pues creemos que seremos felices por medio de ellas. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra". Y poco después añade Aristóteles otros motivos: "Estimamos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada; y pensamos que tal es la felicidad... Parece, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos"<sup>22</sup>.

También en esto Aristóteles ha vuelto al punto de partida. Eso sí, después de haber descartado una serie de opiniones. Claro que esto no basta, ya que queda sin determinar si hay algo que constituye la felicidad. "Tal vez parece cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor; y sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es"<sup>23</sup>.

El largo razonamiento anterior parece un excelente ejemplo de lo que es filosofar como preguntarse, buscar vías, constatar límites y seguir buscando. Y esto no vale sólo para la ética. También en la metafísica sucede algo parecido. Se pregunta por el ente; éste resulta complejísimo; la pregunta por el ente se centra en la substancia, pero también ésta resulta compleja e insuficiente para dar una respuesta; se desplaza luego la pregunta hacia las causas, hacia la causa primera, hacia el motor inmóvil y el acto puro, para llegar a un discurso que tiene que limitarse a los atributos negativos. Pero entretanto se ha hecho un camino y se ha puesto de relieve la necesidad de la argumentación dialéctica. También esta argumentación se pone de relieve en los razonamientos precedentes de la ética, al no poder llegar a nociones universales en este ámbito de la vida y de los actos humanos.

### 3. La virtud

En el caso de un escultor o de cualquier artífice, o de cualquiera que realice una actividad, parece que lo bueno está en la función que desempeña. Esto valdría también para el hombre. "Así parecerá también en el caso del hombre, si hay alguna función que le sea propia". Aristóteles se pregunta entonces si hay alguna función propia del hombre como hombre y cuál sería ésta. No sería el simple vivir, la nutrición y el crecimiento, ya que esto es también común a los animales y a las plantas; tampoco sería lo sensitivo, ya que esto es también común al caballo, al buey y a los animales. La actividad propia del ente que tiene razón es la que realiza ésta. "La función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón"<sup>24</sup>.

Un buen guitarrista es el que toca bien la guitarra. De manera semejante, la función del hombre bueno y racional consiste en que obre bien y primorosamente conforme a la razón. "Y si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud; y si las

---

<sup>22</sup> Et. Nic. I,7,1097 a 30 - b 22

<sup>23</sup> Et. Nic., I,7,1097 b 22

<sup>24</sup> Et. Nic. I,7,1097 b 24 - 1098 a 8

virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera"<sup>25</sup>.

Aristóteles se centra así en la virtud. Para argumentar a favor de ella, el estagirita se apoya luego en la autoridad de muchos que parece que sostienen estas ideas. Decir que las acciones anímicas son las más importantes, es una opinión antigua. Es también común afirmar que el hombre feliz vive bien y obra bien; como es claro decir que esto es un requisito para la felicidad. Y Aristóteles se suma a estas opiniones frecuentes y propias de autores o de personas que serían consideradas como sensatas: "Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad consiste en la virtud o en una cierta virtud, pues pertenece a ésta la actividad conforme a ella"<sup>26</sup>.

En resumen, según Aristóteles, la felicidad "es una actividad del alma de acuerdo con la virtud. De los demás bienes, unos le son necesarios, los otros son por naturaleza auxiliares y útiles como instrumentos". Y además, "la felicidad requiere una virtud perfecta y una vida entera, pues concurren muchos cambios y azares de todo género a lo largo de la vida y es posible que el más próspero caiga a la vejez en grandes calamidades"<sup>27</sup>.

Pero tampoco éste es un punto definitivo de llegada. En efecto, ¿en qué consiste la virtud? Aristóteles afirma que se trata, evidentemente, de la virtud humana. Esta no es la del cuerpo, sino la del alma, ya que es lo que distingue al hombre de otros seres<sup>28</sup>. La virtud es propia del alma. Y "puesto que las cosas que pasan en el alma son de tres clases, pasiones, facultades y hábitos, la virtud tiene que pertenecer a una de ellas". Nadie es bueno por sus pasiones, que son, según Aristóteles, la cólera, el miedo, la audacia, la envidia, el gozo, el amor, el odio, los celos etc. Tampoco es bueno nadie por sus potencias o facultades, las cuales son por naturaleza y nos hacen capaces de experimentar esas afecciones o pasiones. Por naturaleza uno no es bueno ni malo. Lo que se es por naturaleza no es más que una predisposición involuntaria para elegir luego con mayor o menor facilidad. En los niños o en los animales se pueden encontrar disposiciones: un coraje o una sobriedad de temperamento; pero mientras no actúen la inteligencia y la decisión libre no se puede hablar de virtud. "Por tanto, si las virtudes no son ni pasiones, ni facultades, sólo queda que sean hábitos"<sup>29</sup>. Los hábitos pueden ser malos y buenos, y hacen que nos comportemos bien o mal. La virtud supone una disposición permanente y una elección voluntaria; esto es, supone actos deliberados y libres que formen una disposición o hábito.

Aristóteles distingue dos clases de virtudes: La dianoética y la ética. "La dianoética debe su origen y su incremento principalmente a la enseñanza y por eso requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, por lo que hasta su nombre se forma mediante una pequeña modificación de costumbre (*ethos*). De esto resulta también evidente que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, ya que ninguna cosa natural se modifica por costumbre... Por lo tanto las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y

---

<sup>25</sup> Et. Nic. I,7,1098 a 11-18

<sup>26</sup> Et. Nic. I,8,1098 b 10-33

<sup>27</sup> Et. Nic. I,9,1099 b 26 - 1100 a 7; cf. 1101 a 14-21

<sup>28</sup> Et. Nic. I,13,1102 a 16

<sup>29</sup> Et. Nic. II,5,1105 b 19 - 1106 a 12



perfeccionarlas mediante la costumbre<sup>30</sup>. Las virtudes dianoéticas son perfecciones del entendimiento o del saber: La sabiduría, la ciencias, el conocer ejercitado por la verdad teórica, etc. Las virtudes éticas se distinguen del mero saber y se caracterizan por someter el cuerpo al alma. Son así la valentía, el dominio de sí mismo, la veracidad, la magnanimidad, etc. Aristóteles dedica una amplia exposición a las diferentes virtudes.

Puesto que la virtud es así, parece obvio que no se llega a ser virtuoso por el saber, sino sobre todo mediante la repetición de actos, mediante los hábitos. "Los hábitos se engendran por las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de realizar cierta clase de acciones, puesto que a sus diferencias corresponderán los hábitos. No tiene, por consiguiente poca importancia adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total"<sup>31</sup>.

Pero Aristóteles añade y precisa aún que la virtud se ha de poner en el uso, en la actividad o en las obras, más bien que en la posesión o en el hábito, ya que se pueden tener éstos y no producir ningún bien, como sucede con el que duerme o con el inactivo<sup>32</sup>.

La doctrina aristotélica sobre la virtud requiere aún más precisiones. Hemos dicho que no basta la naturaleza para constituir la virtud, sino que se requiere la inteligencia. Pero por otra parte se insiste más en los actos que en el conocimiento. Aquí Aristóteles se diferencia del intelectualismo socrático. Sócrates atribuía al conocimiento un poder de determinación total con respecto a la voluntad, de modo que según él todo vicio venía a ser involuntario, ya que el entendimiento no lo vería como vicio. Aristóteles no admite este intelectualismo. Así lo expresa en la *Ética a Nicómaco*: "Siendo, pues, objeto de la voluntad el fin, de la deliberación y de la elección los medios para el fin, las acciones relativas a éstos serán conformes con la elección y voluntarias. Y a ellos se refiere también el ejercicio de las virtudes. Por tanto está en nuestro poder la virtud y asimismo también el vicio... Y si está en nuestro poder hacer lo bueno o lo malo, e igualmente el no hacerlo, y en esto consistía el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos. Decir que nadie es malvado queriendo ni venturoso sin querer parece a medias falso y verdadero: En efecto, nadie es venturoso sin querer, pero la perversidad es algo voluntario"<sup>33</sup>. El entendimiento tiene, sin duda, gran influjo. Por ignorancia se pueden omitir bienes y cometer males. Pero a veces también se elige el mal.

Una vez que se adquiere un hábito, la virtud es una manera de ser o una disposición permanente, un hábito. El hábito (*eñiç*) es una potencia segunda, que se distingue de la potencia en sentido estricto o potencia primera (*duñamiç*). La diferencia entre ambas consiste en que la (*eñiç*) no tiene efectos opuestos, sino que sus efectos están en una misma dirección, buena o mala. Un término medio entre la *duñamiç* y la *eñiç* sería la ciencia o la técnica. Esta es un hábito, pero conserva aún la ambigüedad de la potencia (*duñamiç*). La ciencia sí trata de contrarios: La medicina, de la salud y de la enfermedad; la filosofía, del ser y del no-ser; la aritmética, de los números pares e impares, etc. Por eso se puede usar para el bien o para el mal, según afirmaba Platón en la *República*: Se necesita la misma competencia

---

<sup>30</sup> Et. Nic. II,1,1103 a 14-26

<sup>31</sup> Et. Nic. II,1,1103 b 22

<sup>32</sup> Et. Nic. I,8,1098 b 33 - 1099 a 3

<sup>33</sup> Et. Nic. II,5,1113 b 3-19

para curar a un enfermo que para hacer que muera secretamente<sup>34</sup>

Antes dijimos que la felicidad o el bien no está en las riquezas, según Aristóteles. Pero dado que la virtud está en los hechos, Aristóteles considera las riquezas o los bienes en general desde esta perspectiva: Son necesarios los bienes materiales para poder ejercer la virtud y tener la consiguiente felicidad, "pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando se está desprovisto de recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen como por medio de instrumentos, mediante los amigos y la riqueza y el poder político"<sup>35</sup>.

Aristóteles habla también de la relación entre la virtud y la política, afirmando que si la felicidad es una actividad del alma según la virtud, es natural que los políticos se preocupen por ella, según Aristóteles: "Y parece también que el que es de veras político se ocupe de ella sobre todo, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes"<sup>36</sup>. En esto Aristóteles sigue a su maestro Platón.

#### 4. El justo medio

Aristóteles ha optado por poner la felicidad en la virtud, aunque esto no sea objeto de conocimiento seguro y universal; y ha dicho que la virtud consiste en los hábitos y en los actos. Pero ¿cómo determinar cuándo un acto es virtuoso o no lo es? Aristóteles encuentra también aquí dificultades para dar normas. Él considera que es virtuoso el acto en que se observa el justo medio, entre el defecto y el exceso. "Llamo término medio de la cosa al que dista lo mismo de ambos extremos; y éste es uno y el mismo para todos. Y relativamente a nosotros, al que no es ni demasiado, ni demasiado poco; y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio... y éste es considerado el medio en cuanto a la proporción aritmética. Pero respecto de nosotros, no se ha de entender así, pues si para uno es mucho comer diez libras y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis libras, porque probablemente esa cantidad será también mucho para el que ha de tomarla, o poco: Para Milón, poco; para el gimnasta principiante, mucho. Y lo mismo si se trata de la carrera y de la lucha. Así pues, todo conocedor rehuye el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere. Pero el término medio no de la cosa sino el relativo a nosotros"<sup>37</sup>.

En principio la virtud está en el justo medio. Este es muy fácil de determinar en la aritmética; pero es difícil tratándose de las personas. Milón fue el atleta griego más famoso del siglo VI a.C. Se dice que se comía diariamente más de 8 kilos de carne, otros tantos de pan y casi 10 litros de vino. Para las personas no hay un medio absoluto, como existe en la aritmética. Y lo que sucede con el alimento sucede también, de otro modo, en el valor, en la ira, la compasión, etc. En todos hay defecto, exceso y medio, pero no se puede calcular de manera matemática. "Así en el temor, el atrevimiento, la apetencia, la ira, la compasión y en general en el placer y el dolor caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien. Pero si

<sup>34</sup> Et. Nic. V,1,1129 a 13-15; PLATON, *República*, I, 333 e - 334 b

<sup>35</sup> Et. Nic. I,8,1099 a 31 - b 2

<sup>36</sup> Et. Nic. I,13, 1102 a 7

<sup>37</sup> Et. Nic. II,6,1106 a 26 - b 7

es cuando es debido y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello y de la manera que se debe, entonces hay término medio y excelente, y en esto consiste la virtud"<sup>38</sup>.

Aristóteles pone una serie de ejemplos: El valor es un término medio entre la cobardía, por defecto, y la temeridad, por exceso. Notar que el término medio es una síntesis de los dos extremos: Algo de temeridad y algo de cobardía. Cada uno de los elementos hace que el otro se contenga; no es punto medio como negación de todo, ni algo del todo diferente. La templanza consiste en guardar el justo medio en los apetitos nutritivos y sensuales. El exceso es la intemperancia y el defecto, que no suele darse, según Aristóteles, sería la insensibilidad. La liberalidad es también una virtud, que consiste en dar. Los extremos aquí son la avaricia, por defecto y la prodigalidad, por exceso<sup>39</sup>. Aristóteles habla también de pasiones que no admiten término medio, "pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia. Y entre las acciones, cree que no admiten término medio el adulterio, el robo, el homicidio"<sup>40</sup>.

Particular importancia tiene la justicia, sobre la cual habla Aristóteles ampliamente en el libro V de la *Ética*. "Respecto a la justicia y la injusticia, tenemos que considerar a qué clase de acciones se refieren y qué clase de término medio es la justicia y de qué extremos es término medio lo justo... Vemos que todos están de acuerdo en llamar justicia a la disposición en virtud de la cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo que es justo; y de la misma manera respecto de la injusticia"<sup>41</sup>. Y poco más adelante añade: "Parece que es injusto el transgresor de la ley, y el codicioso, y el que no es equitativo; luego es evidente que será justo el que se conforma a la ley y el equitativo. Por consiguiente, lo justo es lo legal y lo equitativo, y lo injusto lo ilegal y lo no equitativo"<sup>42</sup>. Aristóteles es optimista acerca de la función del estado en la aplicación de la justicia. Pero tiene también sus reservas acerca de esto y de la relación entre justicia y legalidad. La ley no podría preverlo todo y habrá acciones que sean injustas y que no habían sido previstas por la ley; ésta no puede, por lo tanto, aplicarse de manera idéntica a todos los casos particulares y en todas las circunstancias<sup>43</sup>.

Aristóteles distingue varios sentidos de justicia. Hay una justicia que ha de ejercerse en la distribución de los bienes entre los ciudadanos, o entre los particulares, aspirando a observar la igualdad entre personas del mismo mérito. Es la justicia *distributiva*. Hay otra justicia que repara la desigualdad que resulta de la violencia, de la falta de observación o de la violación de los contratos; es la justicia *restitutiva*. Y hay una justicia mediante la cual se retribuyen debidamente los servicios prestados; es la justicia *conmutativa*<sup>44</sup>.

---

<sup>38</sup> Et. Nic. II,6,1106 b 17

<sup>39</sup> Et. Nic. II,7,1107 a 33 - b 16

<sup>40</sup> Et. Nic. II,6,1107 a 8

<sup>41</sup> Et. Nic. V,1,1129 a 3

<sup>42</sup> Et. Nic. V,1,1129 a 31

<sup>43</sup> Et. Nic. 1137 b 26

<sup>44</sup> Cf. Et. Nic. V,2,1130 b 30 - 1131 a 9; 1132 b 21

Hemos dicho antes que Aristóteles distingue entre el justo medio aritmético y el justo medio con respecto a nosotros. Después de hablar del primero, Aristóteles se refería a la comida para un atleta; lo que sería poco para Milón, sería mucho para el gimnasta principiante. Determinar el término medio resulta complicado, según esto, y no puede hacerse mediante la simple aplicación de una fórmula. Y mucho más complicado que el término medio en la comida será determinarlo en otras acciones o en las virtudes de las que se ha hablado. Las múltiples circunstancias que pueden entrar en una acción no se dejan encerrar en recetas o fórmulas. Dice Aristóteles que “se puede errar de muchas maneras..., pero acertar sólo es posible de una; y por eso una cosa es fácil y la otra difícil; fácil errar el blanco, difícil acertar”<sup>45</sup>. ¿Será posible hallar un justo medio en el contexto de esta relatividad? ¿En qué medida será posible encontrarlo? Parece ya claro que no va a ser posible una certeza en este campo.

## 5. La prudencia

Dice Aristóteles: "Es por tanto la virtud un hábito selectivo, que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón (l  $\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ ) y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente"<sup>46</sup>. Aubenque traduce l  $\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$  por “*droite règle*” y dice que éste es su significado en Aristóteles. También hace notar que en esta definición se sintetizan todos los elementos de la doctrina aristotélica sobre la virtud; y pone de relieve sobre todo la importancia que tiene el prudente en esta doctrina. En síntesis: La virtud consiste en obrar según el justo medio; el criterio para determinar el justo medio es la norma recta; y Aristóteles no nos da otro criterio para reconocerla que el juicio del hombre prudente.

El hombre prudente no tiene su autoridad como resultado de una ciencia universal ni de la sabiduría. Si así fuese, el prudente sería un mero instrumento de dicha ciencia, que se expresaría por medio de él. Pero el prudente no es un sabio. Tampoco tiene una familiaridad especial con lo trascendente, sino que se mueve entre lo particular y establece en cada caso el justo medio. No es, pues, el intérprete de la regla general, que la aplica al caso particular. Esto quiere decir que el prudente no es un intérprete de la norma, sino que es él la norma misma, la misma *recta ratio*<sup>47</sup>. Esta es la doctrina que expresa Aristóteles en el paso siguiente: "El bueno, efectivamente, juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad". Y esto en la pluralidad de circunstancias. "Para cada modo de ser hay cosas bellas y agradables; y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de ellas (kaiw $\eta$  kai metron). En cambio, en la mayoría el engaño parece originarse por el placer, pues sin ser un bien lo parece; y por eso eligen lo agradable como un bien y huyen del dolor como de un mal"<sup>48</sup>.

Aubenque hace notar aún que el prudente (f $\rho$ nhimo $\varsigma$ ) en Aristóteles viene a sustituir al rey-filósofo que quería el platonismo; a un rey-filósofo que en Aristóteles había

<sup>45</sup> Et. Nic. II,6,1106 a 30

<sup>46</sup> Et. Nic. II,6,1106 b 35 - 1107 a 2

<sup>47</sup> P.AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, pp. 40-41

<sup>48</sup> Et. Nic. III,4,1113 a 28

perdido la ciencia de las ideas, único fundamento de su realeza. El prudente sería un pálido reflejo del mismo. Donde no hay un fundamento de las ideas, el prudente queda reducido a sus solas fuerzas, a su sola experiencia. No es ya un hombre que tenga fijos los ojos en las ideas; y sin embargo, están puestos en él los ojos de los demás como en la norma. En la *Ética a Nicómaco* el juicio ético será comparado no con el saber del geómetra, sino con el saber-hacer del carpintero. Le es negada la exactitud matemática para atribuirle un acercamiento a la retórica, según la contraposición que presenta el mismo Aristóteles: "Tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión como reclamar demostraciones a un retórico"<sup>49</sup>.

Estas afirmaciones sobre la prudencia nos harán fácilmente pensar en la norma de Protágoras: El hombre es la medida de todas las cosas; y nos pueden llevar también a ver un relativismo moral en Aristóteles. Aubenque dice que Aristóteles no deja lugar para un relativismo, sino que más bien quiere superarlo. Lo que quiere decir Aristóteles es que no existe una norma trascendente, como en Platón. Y que faltando esta norma, no queda, sin embargo, todo al criterio de cada cual, sino que son los hombres de valor, los hombres prudentes, los jueces y los que sirven de criterio. Esto indicarían las palabras de Aristóteles en un paso antes citado: Es el hombre bueno el que es "canon y medida". "En cambio -añade Aristóteles- en la mayoría parece originarse el engaño por el placer, pues parece un bien sin serlo"<sup>50</sup>.

La virtud de la prudencia es propia del hombre que vive en la contingencia. Aristóteles la aprecia y dice que es digna de elogio (*εἰσπαινετόν*), aunque en algún otro texto dice que no merece elogio porque sería una virtud intelectual, que no significa un mérito en el que la posee<sup>51</sup>.

En cambio de la sabiduría dice que es digna de ser ensalzada, o de veneración (*τίμιον*). La diferencia entre el elogio y la veneración la explica Aristóteles en la *Ética*. Se elogia algo por ser de cierta índole y por tener referencia a algo. Elogiamos al justo, al valiente y en general al bueno y a virtud... "Y si el elogio es de esta índole, es claro que de las cosas mejores no hay elogio, sino algo mayor y mejor, como es también notorio; pues a los dioses los ensalzamos como bienaventurados y felices... y lo mismo respecto de los bienes, porque nadie elogia la felicidad como elogia lo justo, sino que la ensalza, como algo más divino y mejor"<sup>52</sup>.

Por eso la sabiduría sería superior a la prudencia. En Dios no tiene sentido hablar de prudencia, ya que si tuviese que deliberar no sería Dios. En cambio sí se habla de sabiduría divina. "Es evidente -dice Aristóteles- que la sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento"<sup>53</sup>. La prudencia está ligada a la contingencia y es propia del hombre, que tiene que deliberar precisamente por estar en la contingencia. Por eso Cicerón diría que *prudencia* viene de *providencia*: La prudencia humana sería la sustitución de una providencia

<sup>49</sup> Et. Nic. I,3,1094 b 26; P.AUBENQUE, *ibid.*, p. 42

<sup>50</sup> Et. Nic., III,4,1113 a 32; P.AUBENQUE, *ibid.*, p. 46

<sup>51</sup> Magna mor. I,34,1197 a 16-18; I,5,1185 b 10

<sup>52</sup> Et. Nic. I,12,1101 b 11-27

<sup>53</sup> Et. Nic. VI,7,1141 a 16

deficiente. En un sistema como el de los estoicos, en el que la providencia lo determina todo, quedaría poco lugar para la prudencia. El lugar para el ejercicio de la prudencia está en el ámbito de la contingencia y de la libertad. "La prudencia tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar. En efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera"<sup>54</sup>. Por eso la sabiduría trata sobre las cosas eternas (τὸν αἰθέριον, τὰ αἰὲρ ὄντα), mientras que la prudencia trata sobre lo que está sujeto al cambio (τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα)<sup>55</sup>

## 6. El momento oportuno (kairoç)

"Esto es útil hoy, pero no lo será mañana; es útil para uno, pero no para otro; es útil en ciertas circunstancias, pero no lo es en otras"<sup>56</sup>. Este paso de la *Gran moral* aristotélica es de particular importancia, ya que introduce en la ética el criterio de las circunstancias y de la temporalidad. Existe una diversidad de personas y de momentos, que hacen que los hechos sucedan en medio de unas circunstancias y en una sucesión temporal. Estas circunstancias concretas y esta temporalidad se expresaría mejor con el término "situación". En griego se usó un término rico en significado: *kairoç*.

En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles cita un verso de un poeta desconocido:

"Sólo hay una manera de ser bueno, muchas de ser malo"<sup>57</sup>.

Comenta Aubenque que una de las maneras de ser malo es realizar la acción demasiado pronto o demasiado tarde. Los griegos tienen el término *kairoç* para indicar el momento oportuno, la ocasión favorable, la coincidencia de la acción humana con el tiempo en que debe ser realizada. Este concepto no es creación de Aristóteles, sino que era de uso popular. Lo que haría Aristóteles, según Aubenque sería utilizarlo en la ética<sup>58</sup>.

El concepto de *kairós* tiene una larga historia en la literatura y en la filosofía griegas y a lo largo de la historia fue adquiriendo varios significados. El concepto de *kairós* fue utilizado sobre todo en la retórica y en la medicina. Luego fue usado de manera más filosófica por los poetas, por los trágicos y por los filósofos griegos. Y finalmente tuvo una personificación y fue considerado como un dios, con un altar en la entrada del estadio de Olimpia. Aquí nos vamos a limitar a exponer algunas ideas sobre todo acerca del sentido ético<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> VI,7,1141 b 8; cf. P.AUBENQUE, *ibid.*, p. 95

<sup>55</sup> *Magna mor.* I,34,1197 a 34-35

<sup>56</sup> *Magna mor.* I,34,1197 a 38 - b 1

<sup>57</sup> *Et. Nic.* II,6,1106 b 35

<sup>58</sup> P.AUBENQUE, *ibid.*, p. 97

<sup>59</sup> Para un estudio más amplio de *kairoç* en la lengua griega puede consultarse: LAMER, voz *Kairós*, en PAULY-WISSOWA, *Realencyklopädie der klassischen Altertumwissenschaft*; G. DELLING, Voz *kairoç*, en G.KITTEL, *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments*; M. BERCIANO, *Kairoç, tiempo humano e histórico-salvífico en Clemente de Alejandría*. En esta obra presentamos abundante bibliografía; *id.*, *El concepto de kairoç en Grecia*. En *Diálogos*, 77 (2001) 117-153; *id.*, *Kairoç. Superación del tiempo en el cristianismo*. En *Naturaleza y gracia*, 48 (2001) 167-200; *id.*, *Kairoç. Tiempo y eternidad*. En *Lucas*, 1

El término *kairós* en la lengua griega se remonta hasta Homero. Este autor no usa aún el término *kairós*, sino que usa el adjetivo *kairios*, que no tiene en él el significado de oportunidad, sino el de mortal, o punto vulnerable. Es en Hesíodo donde aparece por primera vez el término *kairós* con significado de oportunidad, en el sentido de medida: "Observa la medida, la oportunidad (*kairós*) es lo mejor de todo"<sup>60</sup>. También en el poeta Teognis aparece este sentido de medida, repitiendo la expresión de Hesíodo: Hay que evitar el exceso, "el *kairós* es lo mejor de todo"<sup>61</sup>.

Es en Píndaro donde *kairós* encuentra ya una variedad de matices, con un acentuado carácter ético. Según Doro Levi, en Píndaro este concepto tiene ya toda su riqueza. El poeta conoce el ser y los valores mediante una especie de inspiración y se considera como el intérprete de los mismos. Píndaro insiste en la brevedad del momento oportuno (*kairós*); cuando llega hay que aprovecharlo. Comenta a este propósito Doro Levi: "La ocasión concede a los hombres sólo un instante para cada una de sus acciones. Y para poder coger éste no basta estar atentos a ella de cuando en cuando, sino que hay que seguirla constantemente, hacerse su esclavo; y no un esclavo fugitivo, sino fiel, concienzudo y atento"<sup>62</sup>. Y añade el mismo autor en otro lugar: "Hay, en efecto, un momento preciso destinado a cada acto particular, pasado el cual, si no lo realizamos, aquel muere sin haber nacido. Pero si no nace, turba la armonía del universo, que lo reclamaba, y la culpa es nuestra... Debemos coger obstinadamente la oportunidad, como un perro sigue la presa; como el sabio Ulises buscaba tenazmente la ocasión para sorprender a sus enemigos y para llevar a cabo sus planes"<sup>63</sup>.

Píndaro era un poeta y el uso del *kairós* parece que es exigido por la armonía del universo, en la cual cree él. Algo diferente sucede en los trágicos. Estos creen que en la vida hay numerosos problemas humanos y numerosas preguntas que no hallan respuesta, y lo expresan en las tragedias, en las cuales no se da una armonía, sino una contraposición, una contradicción y un absurdo en muchos casos. El concepto de *kairós* en ellos hay que verlo en este contexto de falta de certeza y de comprensión, de aparente falta de sentido. Así sucede en Esquilo, el cual ve el *kairós* con una fuerza decisiva en la ética. Dice así Esquilo: "Dios no se mantiene alejado de una justa acción engañosa"; y "a veces Dios le reconoce un valor a la oportunidad de falsas palabras"<sup>64</sup>. Como se ve, aquí el momento o las circunstancias oportunas tiene una fuerza tan decisiva que pueden hacer justa una acción que de por sí sería injusta. Esto parece admitir un total relativismo moral.

También en Sófocles se puede ver este sentido ético del *kairós*. En la tragedia *Electra*, ésta intenta convencer a su hermano Orestes, para que venga la muerte de Agamenón, matando a su madre Clitemestra y a su cómplice Egisto. Y el Pedagogo les dice: "He aquí el momento oportuno (*kairós*) para obrar. Clitemestra está sola, no hay hombres en

(2000) 193-220

<sup>60</sup> HESÍODO, *Los trabajos y los días*, 694

<sup>61</sup> TEOGNIS, *Eleg.* I,401

<sup>62</sup> D.LEVI, *Il kairós attraverso la letteratura greca*, p. 268

<sup>63</sup> D.LEVI, *La psicologia dei personaggi sofoclei e il kairós*, pp. 38-39

<sup>64</sup> ESQUILO, *Agamenon*, 364

casa."<sup>65</sup>. El momento oportuno es aquí el de cometer un crimen para vengar otro crimen.

En Sófocles hay un personaje que se caracteriza por no aprovechar los momentos oportunos o *kairouç*. Es Edipo. De su boca no sale nunca una palabra en el momento oportuno, según le dice el adivino Tiresias: "Es que veo que no dices nunca en el momento oportuno (*pròç kairòh*) lo que debes"<sup>66</sup>. Edipo termina de manera trágica, arrancándose los ojos y avergonzándose de su vida. Al final de la tragedia Creonte le dice unas palabras, que parecen una conclusión de toda la tragedia: "Todas las cosas son bellas en el momento oportuno: *pahta gàr kairv=kal a*"<sup>67</sup>. Estas palabras se encuentran también en *Dialexeis* de manera más completa: "Todas las cosas son bellas en la ocasión oportuna; y fuera de ella, todas son feas"<sup>68</sup>.

Podría ser de Eurípides -aunque otros lo atribuyen a Gorgias- un fragmento transmitido en los escritos llamados *Dialexeis*, que indica también el *kairoç* como criterio de la moralidad de la acción: "El *kairoç* cambia también las cosas feas en bellas"<sup>69</sup>.

Mayor relación con la ética tiene el *kairoç* en el sofista Gorgias. Este cree que el mundo es irracional y que el que se deja engañar se acomoda mejor a la realidad que el que no lo hace. El mismo autor, en la defensa de Palamedes, refiriéndose al intento de ayudar a los amigos y dañar a los enemigos, afirma: "Precisamente por esta finalidad, uno podría cometer una injusticia"<sup>70</sup>. Y en un fragmento atribuido por Platón a Gorgias, se dice que la virtud de un hombre consiste en cumplir las exigencias políticas; y en su actuación, ser capaz de hacer bien a los amigos y mal a los enemigos<sup>71</sup>.

En el *Epitafio*, refiriéndose a los muertos en la guerra, dice Gorgias que "éstos, inspirados por Dios, poseían el valor... Y se decidieron por la bondad de la verdad justa, más que por la arrogancia del derecho positivo... Porque creían que ésta es la ley más divina y más universal: Decir y callar, hacer y omitir lo que se debe en el momento debido"<sup>72</sup>. La ley manda respetar la vida. Pero los muertos en la guerra deciden darla en aquellas circunstancias concretas, por el bien de la ciudad. Esto sería para Gorgias una inspiración divina, superior a la ley.

Platón le da también importancia al *kairoç*. Afirma que "Dios gobierna todas las cosas; y junto con Dios, la fortuna (*tuch*) y el *kairoç* gobiernan los asuntos humanos"<sup>73</sup>. El *kairoç* es distinto de Dios y de la fortuna. Parece que consiste en la oportunidad o en las circunstancias concretas que se presentan en el desarrollo de los hechos históricos.

<sup>65</sup> SOFOCLES, *Electra*, 1368

<sup>66</sup> SOFOCLES, *Edipo Rey*, 324-325

<sup>67</sup> *ibid.*, 1516

<sup>68</sup> DIALEXEIS, 90,2,20

<sup>69</sup> DIALEXEIS, 2,10

<sup>70</sup> GORGAS, B 11a,17

<sup>71</sup> GORGAS B 19

<sup>72</sup> GORGAS 82 B 6

<sup>73</sup> PLATON, *Leyes IV*, 709 b



También Platón habla del justo medio y del momento oportuno para obrar. Hay artes que se miden por la relación que tienen con sus contrarias; otras que se miden según la medida, lo conveniente y lo oportuno (*próç tò métrion kai tò prepon kai tòn kairoh*) según lo requerido por todo aquello que mantiene el medio entre los extremos<sup>74</sup>.

Pero Platón no justifica la acción por el *kairoh*. Así lo dice refiriéndose a la mentira y el engaño. Muchos creen que la mentira y el engaño en el momento oportuno son legítimos. Platón considera esto un error. Y añade que dejando indefinido el momento oportuno, el dónde y el cuándo se ocasionan daños a sí mismo y a los demás. De ahí la necesidad de que las leyes sean claras<sup>75</sup>.

El sentido ético de *kairoh* en Aristóteles se inscribe en esta tradición literaria y filosófica. Pero también en el contexto de su filosofía, de su metafísica, de su teoría del conocimiento. En un mundo totalmente transparente para la ciencia y en el que nada puede ser de manera diferente de como es, no habría lugar para una acción libre. Aristóteles no tiene esa concepción del mundo, sino que admite el azar y la contingencia. El azar presenta varias formas en Aristóteles, desde una forma popular hasta una causa oculta del universo, de la cual no se puede tener conciencia. En la *Física*, Aristóteles habla del azar dentro de la teoría general de las causas.

La contingencia del mundo se impone también en cierto modo a Dios, según Aristóteles. El Dios de Aristóteles se caracteriza por una indiferencia ante el mundo; Dios está alejado del mundo y tiene una incapacidad de dominarlo.

Dentro de este contexto queda lugar para la virtud de la prudencia y para el *kairoh*. En este contexto dice Aristóteles, hablando de la acción en general: "Todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con rigurosa precisión... Los mismos que actúan tienen que observar siempre lo que es oportuno (*tòn kairoh*), como ocurre también en el arte de la medicina y en la navegación"<sup>76</sup>. Hay cosas que se hacen en determinadas circunstancias y que no tendrían sentido fuera de ellas. Así ocurre cuando alguien arroja al mar el cargamento en una tempestad. En términos absolutos, nadie lo hace con agrado. Pero por su salvación y por la de los demás, lo hacen en tales circunstancias todos los que tienen sentido. Tales acciones "son preferibles en el momento en que se ejecutan; el fin de la praxis es conforme al momento (*katà tòn kairoh*)"<sup>77</sup>.

Aunque se pregunta aún, a propósito de Aristóteles: Si ninguna ciencia ni arte nos permite distinguir perfectamente el *kairoh*, ¿cómo se explica que ciertos hombres lo observen más que otros? La respuesta de Aristóteles a esta pregunta evoluciona. En la *Ética a Eudemo* parece que esto se debe a la buena fortuna y a intuiciones debidas a sus dotes personales. "Si algunas personas están naturalmente bien dotadas... y se lanzan sin la ayuda de la razón hacia donde las lleva la naturaleza, y desean tal objeto y en tal momento como se debe, de la manera que se debe y cuando se debe, esas personas tendrán éxito, aunque se encuentren a sí mismas insensatas e irracionales"<sup>78</sup>. Aquí habría que hablar de buena

---

<sup>74</sup> PLATON, *Polit.* 284 e

<sup>75</sup> PLATON, *Leyes* XI,916 d-e

<sup>76</sup> *Et. Nic.* II,1104 a 1

<sup>77</sup> *Et. Nic.* III,1,1110 a 13

<sup>78</sup> *Et. Eud.* VII,4,1247 b 23

naturaleza, pero también de buena fortuna. Se trata de una irracionalidad consciente por parte de las personas que actúan.

En la misma *Ética a Eudemo* Aristóteles recurre al favor de los dioses y dice que los que lo tienen no necesitan deliberar, ya que habita en ellos un principio superior<sup>79</sup>.

El concepto de *kairos* tuvo aún importancia en los estoicos, aunque en un contexto filosófico diferente del de Platón o del de Aristóteles. Los estoicos antiguos no usan el término *kairos*, que parece que entonces estaba fuera de uso. Usan el término *eukairia*. Este es el momento en que la acción humana coincide con la voluntad de Zeus, o con la ley que rige el mundo, en sentido determinista. Epicuro vuelve luego a usar el término *kairos*, pero en un tiempo en el que el concepto había dejado de tener el valor y la importancia que había tenido anteriormente.

Habría que decir también algo de la personificación del *kairos*. Este fue considerado como un dios y tuvo un altar en la entrada del estadio de Olimpia, con una estatua, según nos refiere Pausanias. La estatua era de Lisipo.

Acerca de la representación original se han dado muchas opiniones, ya que se ha perdido y lo que quedan son copias diferentes, a lo largo de todo un milenio. Lo más probable sería que el *kairos* era representado como un efebo desnudo, con la cabeza afeitada y con un solo mechón sobre la frente. De ahí tal vez vendrían las expresiones: "A la ocasión la pintan calva"; o "coger la ocasión por los pelos".

Otras representaciones añaden otros elementos: El efebo va corriendo sobre una esfera, indicando que cuando pasa no puede volver atrás; lleva una navaja de afeitar en la mano, para indicar que la ocasión es como el filo del cuchillo. En otros casos se lo representa con alas, o con una balanza en la mano. Todos estos detalles indican más o menos lo mismo: La ocasión, el momento oportuno es un instante, hay que estar atentos y cogerlo cuando pasa. Si no se aprovecha se pierde, ya que no puede retornar.

Aquí nos interesa el significado del concepto de *kairos* en la ética. El hecho de que Aristóteles haya usado este concepto en su ética es muy significativo. Indica que en el sistema filosófico de Aristóteles no se da una certeza apodíctica tratándose de la moralidad de los hechos humanos. No hay normas universales y válidas para todas las circunstancias del mundo de la vida y de la acción humana, que vive en la temporalidad y en la contingencia. Y no habiendo esta certeza, tampoco la hay para determinar el justo medio, ni la virtud, ni la felicidad. Esto podría parecer extraño en el sistema aristotélico. Pero en realidad, las aporías y el misterio de la fundamentación última se da también en la metafísica del estagirita.

Pero Aristóteles tampoco admite un total relativismo en el que las circunstancias tengan el papel exclusivo para justificarlo todo. Hay ámbitos en los que existe conocimiento más o menos seguro; hay criterios para orientarse en los casos difíciles o menos claros; y hay normas concretas u orientaciones vivas en los hombres prudentes, aunque no tengan carácter absoluto. Y esta prudencia tendrá que tener en cuenta aún la relatividad histórica y las circunstancias concretas. La prudencia y el *kairos* son al final la norma de la acción.

---

<sup>79</sup> Et. Eud. VII,14,1248 a 32; P. AUBENQUE, *ibid.*, pp. 102-104

