

# Deliberation, Technical Deliberation and Good Deliberation in Aristotelian Ethics

René Alejandro Farieta

Universitaria Agustiniiana, Colombia

[rene.farietab@uniagustiniana.edu.co](mailto:rene.farietab@uniagustiniana.edu.co)

<http://orcid.org/0000-0001-6895-3113>

## Abstract

This paper faces the problem of how to determinate the framework in which, according to Aristotle, the deliberation and his results can be assessed: the decision and the consequent action. The problem emerges mainly because of what Aristotle calls “indetermination of deliberation,” since, in situations whose options about what to deliberate are blurred, it is difficult to determinate which is the framework that can be used to determinate if the decision resulting from the deliberation is accurate or not. To face this problem, in the first place, we distinguish between technical and moral deliberation. The distinction is framed in terms of the ends because in technical deliberation the end is extrinsic to the action itself, and for this reason it is possible to offer different assessments of the actions achieved. In moral deliberation, the ends are only intrinsic to the action, and they are determined only in behalf of their connection with good deliberation. So, it is only possible to establish an adequate normative framework to assess each deliberation based upon a “good deliberation model”, established by practical wisdom, and extended also for the community from which the subject takes part.

*Keywords:* Aristotle, *Nicomachean Ethics*, *Eudemean Ethics*, deliberation, technical deliberation, practical wisdom.

---

Received: 23 – 11 – 2017. Accepted: 26 – 01 – 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i56.991>

Tópicos, Revista de Filosofía 56, enero-junio, (2019), 11-48.

ISSN: 2007-8498.

## Deliberación, deliberación técnica y buena deliberación en la ética aristotélica

René Alejandro Farieta

Universitaria Agustiniiana, Colombia

rene.farietab@uniagustiniana.edu.co

<http://orcid.org/0000-0001-6895-3113>

### Resumen

El presente artículo se enfrenta al problema de determinar el marco en el que, para Aristóteles, se puede valorar la deliberación y los resultados de esta: la decisión y la acción que se realiza posterior a esta. Este problema surge en gran medida por lo que Aristóteles denomina “la indeterminación de la deliberación”, pues en situaciones en las que las opciones sobre las que se delibera son borrosas es difícil determinar cuál es el marco sobre el cual se puede valorar si la decisión resultado de la deliberación fue acertada o no. Para ello, en primera instancia distinguimos la deliberación técnica y la deliberación moral, distinción enmarcada principalmente en términos de los fines, pues para la deliberación técnica el fin es extrínseco a la deliberación misma, razón por la cual es posible que para esta se presenten diferentes tipos de valoración. En la deliberación moral los fines son solamente intrínsecos, y son determinados únicamente en función de su conexión con la buena deliberación. Así, solo con base en un modelo de “buena deliberación” determinado por la prudencia, y extendido además para toda la comunidad del cual el sujeto hace parte, es posible establecer un marco normativo adecuado para evaluar cada deliberación moral particular.

*Palabras clave:* Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemia*, deliberación, técnica, prudencia.

---

Recibido: 23 – 11 – 2017. Aceptado: 26 – 01 – 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i56.991>

Uno de los conceptos más complejos para la interpretación de la ética aristotélica es lo que Aristóteles llama “deliberar (τὸ βουλευέσθαι)”, y su relación con lo que podríamos llamar la “acción moral”. En general, para Aristóteles la deliberación es el proceso psicológico que conduce a la decisión para llevar a cabo una acción determinada. Así, el punto final de una deliberación es una decisión, aunque hay varias advertencias que hace Aristóteles al respecto. Primero que todo, no todas las decisiones que lleven a acciones exitosas podrían llamarse decisiones moralmente correctas (EN 1142b18-28).<sup>1</sup> La segunda advertencia es que no todas las decisiones llevan necesariamente a la acción, tal como sucede en particular con el incontinente, quien actúa en contra de sus propias decisiones (EN 1151a6-7). Dadas estas advertencias, surge el problema de determinar cuál es el marco normativo en el que es posible evaluar si una deliberación, y su consecuente decisión y acción fueron acertadas o no. Este problema se hace más patente por la insistencia de Aristóteles en que la deliberación se da en situaciones en las que las opciones sobre las cuáles decidir son indeterminadas e imprecisas (EN 1112b8-9; 1142b11).

Es claro que para Aristóteles la deliberación culmina en una decisión y en una consecuente acción, sin embargo, tal como acabamos de señalar, no solamente el éxito en la acción y la satisfacción del deseo que inició la deliberación es suficiente para valorar moralmente la deliberación y la decisión. Se requiere de elementos adicionales a la propia deliberación y la decisión para poderlas valorar moralmente. Pero ¿cómo establecer tales criterios en un campo como la ética, que es impreciso y que está lleno de incertidumbre, tal como afirma Aristóteles al inicio de la *Ética Nicomaquea* (EN I, 3)? ¿Ofrece Aristóteles un marco de valoración en el que esto siquiera sea posible? La respuesta que queremos defender es que sí, que, pese a la inexactitud propia de la ética, y a lo indeterminado que pueden ser el objeto de la deliberación, Aristóteles ofrece un marco normativo general para la valoración de la deliberación. Este marco

---

<sup>1</sup> Se seguirán las abreviaturas establecidas por Lidell, Scott & Jones (1996), usadas comúnmente para referirse a los textos aristotélicos: [DA] *De Anima*; [EE] *Ethica Eudemia*; [EN] *Ethica Nicomachea*; [MA] *de Motu Animalium*; [Ph.] *Physica*; [Pol.] *Politica*, [APo.] *Analytica Posteriora*, [Int.] *De Interpretatione*, [Metaph] *Metaphysica*. Para los libros comunes no utilizaremos abreviaturas, puesto que si bien se ha aceptado tradicionalmente que pertenecen a la EN, cada vez es más aceptado que fueron escritos originalmente para la EE, tal como proponen las más recientes traducciones de esta última (Kenny, 2011; Inwood y Woods, 2013).

tiene un doble aspecto: uno concreto, para las deliberaciones puntuales, pero que Aristóteles considera insuficiente por ser demasiado específico, aunque necesario para poder dar lugar al segundo aspecto, más amplio y más comprensivo, al cual Aristóteles denomina la “buena deliberación”. Es así como, a través de esta, Aristóteles plantea lo que podríamos llamar con pleno sentido un “marco normativo” para la evaluación de la deliberación; si bien este no va en contra de la inexactitud de la ética.

El recorrido que seguiremos será entonces hacer una primera presentación acerca de la deliberación en Aristóteles; examinaremos las diferencias entre aquello que es considerado como objeto de deliberación de lo que no lo es, tanto en *Ética Nicomaquea* como en la *Ética Eudemia*,<sup>2</sup> para lo cual concluiremos que, dado que la deliberación es principalmente aquello de lo cual puede considerarse al ser humano como *causa y principio* de acción, a diferencia de otras posibles causas, es principalmente el mecanismo psicológico y sus efectos en el mundo lo que prima en el análisis de la deliberación.

De ahí pasaremos a mostrar cómo es posible distinguir la deliberación técnica de lo que consideraremos la “deliberación moral” en sentido propio. Esta distinción es importante porque diera la impresión de que, al utilizar la deliberación, Aristóteles estuviera extrapolarlo equivocadamente su explicación de la técnica a un ámbito moral, más aún cuando para Aristóteles la técnica y la prudencia son dos disposiciones intelectuales completamente distinguibles, o que la deliberación no fuera propia o característica de la acción moral. Esta es la impresión que queda luego de que Aristóteles hace su primera presentación de la deliberación tanto en la *Ética Nicomaquea* (EN III, 4) como en la *Ética Eudemia* (EE II, 10). Mostraremos entonces que la distinción entre ambos tipos de deliberación no se da solamente en el proceso psicológico que lleva a cabo el agente, sino en cómo son valoradas en función de los fines que

---

<sup>2</sup> Pasaremos indistintamente tanto por la *Ética Nicomaquea* como por la *Ética Eudemia*, pues consideraremos en este texto que las diferencias que hay entre ambas son más de énfasis que profundas diferencias de contenido, tal como es defendido, entre otros, por Burnet (1900: xiii)—aunque este afirmaba que la *EE* no había escrita por el propio Aristóteles sino por algún alumno suyo, pero que seguía con detalle la doctrina de la *EN*—, también por Dirlmeier (1962), Gauthier & Jolif (1970), Kraut (1989: 3, n. 2), y más recientemente Reeve (2012) y Jost (2014). Trataremos, en este punto en particular, de mostrar con detalle cómo coinciden doctrinalmente ambas éticas.

se persiguen más allá de la deliberación y de la decisión tomada. Esto es debido a que ambos tipos de deliberación tienen modelos de evaluación considerablemente diferentes, aunque conectados principalmente con respecto al mecanismo psicológico que describe. Ahora bien, entre los efectos de dicha causa pueden distinguirse unos que son externos al agente, lo cual sucede con la deliberación técnica, en la cual se puede diferenciar al agente del producto. Pero también es posible que la acción solo repercuta en el agente mismo; en este caso se trata entonces de una deliberación moral —o, para precisarlo mejor, en el agente o en un grupo de personas o lugar en el mundo del cual el agente haga parte constitutiva. Así pues, la deliberación técnica es susceptible de presentar doble valoración: una en función de la intención del agente con respecto a la producción del artefacto, pero otra en función del uso del artefacto mismo, independiente de la intención del agente. Esto da lugar entonces a que, dada esta ambigüedad con respecto a la normatividad de la técnica, se tengan diferentes criterios de valoración en cada caso.

Sin embargo, con respecto a la deliberación moral la normatividad depende del agente mismo, por lo que intenciones y efectos en el mundo es preciso que coincidan, lo que hace que solo haya una posible valoración. De este modo, incluso las deliberaciones y las decisiones técnicas, aunque puedan ser valoradas desde el punto de vista de la técnica, también pueden ser valoradas moralmente, valoración que se realiza principalmente en función de los fines que alcanzan. Ahora bien, para determinar el marco general de valoración de la deliberación moral, Aristóteles presenta la “buena deliberación (εὐβουλία)”, la cual tiene la característica de ser la deliberación acerca de cómo alcanzar los fines sobre los que versa la prudencia. Pero esta “buena deliberación”, como mostraremos, no se trata tanto del proceso psicológico específico que se ponga en marcha para llevar a cabo una deliberación particular, o de un tipo específico de deliberación, sino que se trata más bien de una característica disposicional del sujeto para deliberar de cierta manera. En este sentido, la “buena deliberación” ya no es un proceso psicológico, sino más bien la valoración de una disposición a deliberar de cierta manera, a saber, de manera prudente. El prudente, por lo tanto, no es quien delibera todo el tiempo, sino quien tiene una actitud deliberativa ante la vida de manera tal que sus deliberaciones son con base en los factores adecuados, por el tiempo adecuado, y además para tomar las decisiones adecuadas. La buena deliberación se convierte así en una característica de un modo de vida más que en una actividad específica.

En conclusión, y como tesis central del presente escrito, mostraremos entonces que la “buena deliberación” es introducida como una especificación de lo que Aristóteles considera la “recta razón”. Y es introducida no como un criterio moral para la evaluación de las deliberaciones y de las decisiones —lo que conduciría a un nivel de exactitud no propio de la ética aristotélica—, sino como un “marco normativo general” que haga posible la evaluación de la deliberación. Es por esto por lo que se introduce la figura del prudente en este marco normativo, pues es a través de esta figura que es posible instanciar en casos particulares tal “marco normativo” que, por la propia naturaleza de la ética es inexacto. Así, el marco normativo que establece Aristóteles incluye tanto los elementos cognitivos propios del proceso deliberativo, pero también introduce los elementos motivacionales que impulsan la acción, los cuales están regidos principalmente por las virtudes de carácter, y los que hacen posible evaluar la deliberación no en tanto un proceso psicológico particular, sino en tanto una disposición para actuar de cierta manera en un contexto y en una comunidad específica. Por lo tanto, al introducir la figura del prudente y las virtudes de carácter, el marco normativo se extiende también a todos los sujetos en los que recae la acción que es producto de la deliberación, pues el prudente no solamente busca y evalúa lo que es bueno para él sino para toda su comunidad. En este sentido, el marco normativo que se puede establecer para la buena deliberación no es solamente un marco psicológico-moral, sino que necesariamente está vinculado con una normatividad mucho más general, podríamos llamar de carácter comunitario y político, pues la valoración solamente se puede llevar a cabo teniendo en cuenta los efectos, no solo sobre el sujeto que realiza la acción, sino también sobre la “polis” del cual el sujeto hace parte.

## 1. Una primera aproximación a la deliberación

La deliberación es presentada brevemente en *EE II*, 10, en donde Aristóteles afirma lo siguiente:

De las cosas que es posible tanto que sean como que no, hay unas que son de tal clase que es admisible deliberar sobre ellas; pero con respecto a las otras no es admisible. En efecto, respecto de las cosas que pueden ser o no ser, pero su generación no depende de nosotros —sino que unas se generan por naturaleza y otras por otras

causas— nadie intentaría deliberar excepto que sea ignorante. Pero de las cosas que es posible no solamente que sean o no, sino que además los hombres pueden deliberar sobre ellas, son las que depende de nosotros hacer o no hacer (*EE*, 1226a21-28).<sup>3</sup>

En este pasaje queda explícito qué es lo que puede ser objeto de deliberación: lo que “depende de nosotros (ἐφ’ ἡμῖν)”. La deliberación es entonces una actividad que tiene como fin llevar a cabo una acción; pero solamente quien puede llevar a cabo la acción es quien delibera; así, el hecho de que sea posible llevar a cabo la acción —pero no la acción misma— es lo que determina si es posible realizar la respectiva deliberación. Vale la pena aclarar que no hay una completa correlación entre acción y deliberación, por lo que Aristóteles es enfático en señalar que hay casos en los que la realización de la acción no es suficiente para inferir que hubo una deliberación previa.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> ἔστι δὴ τῶν δυνατῶν καὶ εἶναι καὶ μὴ τὰ μὲν τοιαῦτα ὥστε ἐνδέχασθαι βουλευσασθαι περὶ αὐτῶν· περὶ ἐνίων δ’ οὐκ ἐνδέχεται. τὰ μὲν γὰρ δυνατὰ μὲν ἔστι καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἀλλ’ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν αὐτῶν ἢ γένεσις ἔστιν, ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ φύσιν τὰ δὲ δι’ ἄλλας αἰτίας γίνεται, περὶ ὧν οὐδεὶς ἂν ἐγχειρήσειε βουλευσασθαι μὴ ἀγνοῶν· περὶ ὧν δ’ ἐνδέχεται μὴ μόνον τὸ εἶναι καὶ μὴ, ἀλλὰ καὶ τὸ βουλευσασθαι τοῖς ἀνθρώποις, ταῦτα δ’ ἔστιν ὅσα ἐφ’ ἡμῖν ἔστι πρᾶξαι ἢ μὴ πρᾶξαι. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones de los textos griegos son del autor. Se ha decidido presentar traducciones propias debido principalmente a que algunos de los términos técnicos más examinados en este trabajo tienen diferentes traducciones en las distintas ediciones tanto de las *Éticas* como de otras obras que se revisarán en este trabajo. Este es el caso particular de “decisión (προαίρεσις)” que es traducido normalmente como “elección”, pero que como señalaremos, tiene un significado más enfático; podríamos, siendo más específicos, traducir como “decisión deliberada”, traducción que no se presenta en ninguna edición en castellano de la obra aristotélica. Además de esto, algunas de nuestras interpretaciones dependen directamente de cómo se han traducido ciertos pasajes, por lo que la traducción en estos casos se hace indispensable. Adicionalmente, en algunos casos haremos observaciones a diferentes lecturas de los manuscritos. Por lo tanto, y también por mor de unicidad y de coherencia entre los textos aristotélicos y de las interpretaciones que de estos presentamos, hemos preferido dar nuestras propias traducciones.

<sup>4</sup> Este tema es tratado en detalle por Aristóteles en particular en el libro *EN VII-EE VI*, principalmente a través de la figura del *incontinente* (ἀκρατής),

En el pasaje paralelo de la *Ética Nicomaquea* (1112a21-30) Aristóteles presenta con más detalle la clasificación de aquello sobre lo cual no hay deliberación: (1) las cosas eternas —como las matemáticas—; (2) las cosas que cambian pero suceden siempre de la misma manera —como el movimiento de los astros—; (3) cosas que suceden a veces de una manera, a veces de otra —como las lluvias—; (4) lo que se da por suerte —como encontrar accidentalmente un tesoro. Aristóteles concluye que

Deliberamos sobre lo que depende de nosotros, *i.e.*,<sup>5</sup> lo realizable, pues esto es lo restante. En efecto, las causas parecen ser la naturaleza, la necesidad y la suerte, pero además el intelecto y todo lo que se realiza a través del ser humano. Entre los seres humanos, cada uno delibera con respecto a lo que se puede realizar a través de sí mismo (*EN*, 1112a30-34).<sup>6</sup>

Aristóteles presenta aquí una clasificación general de tipos de “causas (*αἰτίαι*)”:<sup>7</sup> sobre el primer tipo no se puede deliberar, o no vale la pena, pues una posible “deliberación” sobre tales temas será vana, dado que no puede desembocar en acción; a lo sumo, podría considerarse como una “indagación (*ζήτησις*)” (cfr. *EN*, 1112b20-24). El segundo tipo de causa sí está relacionado con la deliberación: “el intelecto, y todo lo que

---

aunque también habría que incluir al *continente* (*ἐγκρατής*) (cfr. Bobzien, 2014: 101-105).

<sup>5</sup> Leemos este *καὶ* como epexegetico, tal como lo hacen Irwin y Zingano; este último, a propósito de este pasaje comenta: “No capitulo anterior, Aristóteles *ligou* o que está em nosso poder à escolha deliberada [decisión (*προαίρεσις*)]; aqui ele o liga ao objeto de ação; cfr. *Metaph. E* 1 1025b24” (2008: 177).

<sup>6</sup> βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῖν καὶ πρακτῶν ταῦτα δὲ καὶ ἔστι λοιπά. αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι’ ἀνθρώπου. τῶν δ’ ἀνθρώπων ἕκαστοι βουλεύονται περὶ τῶν δι’ αὐτῶν πρακτῶν.

<sup>7</sup> De acuerdo con Bobzien (2014: 91), se trata de una clasificación de “causas eficientes”. Esta clasificación no aparece de nuevo en el resto del *corpus*, sin embargo, ya Grant (1885, II:19) relacionaba esta división con la que aparece en *EN VI-EE V* 1140a10-16, con base en la cual se distinguen las disposiciones intelectuales. Valga la pena aclarar que en *EN III*, 3-5 la deliberación se da tanto en la técnica como en el ámbito puramente moral; no obstante, en los libros comunes se omite el papel de la deliberación en la técnica y se hace un énfasis mucho mayor en su relación con la prudencia.



se realiza a través del ser humano (νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου)".<sup>8</sup> Hay que considerar que en esta conjunción es necesario que se cumplan ambas condiciones: (1) que la actividad se dé "a través del ser humano", pero a su vez (2) que se origine en el intelecto. Si falla la primera, la actividad no es realizada por el hombre —tal vez por la naturaleza, o por alguna otra causa—; si falla la segunda, la actividad ni siquiera se puede considerar voluntaria —habría que considerarla, más bien, "forzosa (βίαια)" (cfr. *EN* 1110a1-3). La deliberación, entonces, se da a causa del intelecto; es el intelecto el origen de la acción. Esta afirmación sobre la relación entre intelecto y deliberación anticipa la explicación que da Aristóteles en *EN* VI - *EE* V 1-2. Aquí parece utilizarse el intelecto en un sentido más amplio para poder dar cuenta también de las acciones que podríamos llamar moralmente incorrectas; como afirma en *De Anima*, "en caso de que uno pudiera llamar a la imaginación un tipo de intelección; en efecto, muchos siguen su imaginación en contra de su conocimiento, así como en los demás animales no hay intelección ni razonamiento sino solamente imaginación" (*DA* 433a9-12).<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> De acuerdo con Zingano, la inclusión del intelecto dentro de las "causas" es una de las novedades más importantes de la filosofía aristotélica: "A reflexão filosófica sobre a liberação cênica da agencia humana tem um ponto culminante em Aristóteles, ou, para ser mais específico, encontra sua expressão própria nesta frase que, de uma só vez, implanta o homem, graças à sua razão, ao lado das causas plenas comumente aceitas [...] Antes de ser uma trivialidade, esta frase é o resumo de um longo percurso intelectual ateniense que Aristóteles endossa e reformula em sua significação filosófica: do que faz, o homem é plenamente causa, tanto de sua deriva e tragedia, quanto de sua grandeza" (Zingano, 2008: 177-178). En la *Ética Eudemia* Aristóteles es un poco más enfático al afirmar no solamente que el hombre es "causa", sino que además es "principio (ἀρχή)": "El hombre es el único de los animales que es *principio* de ciertas acciones (ὁ γὰρ ἄνθρωπος καὶ πράξεων τινῶν ἐστὶν ἀρχὴ μόνον τῶν ζώων)" (*EE*, 1222a19-20).

<sup>9</sup> εἰ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησιν τινα· πολλοὶ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμὸς ἔστιν, ἀλλὰ φαντασία. De acuerdo con Moss, (2012: 61 n. 32, 113), también el intelecto para actuar requiere de fantasía. Si seguimos esta conclusión de Moss con base en otros textos aristotélicos (*MA* 702a17-19) también la deliberación requiere de fantasía. Esto se puede explicar porque al tener que examinar diferentes posibilidades y cursos de acción, estos tienen que ser imaginados como posibles.

## 2. Los fines de la deliberación

Es preciso aclarar aquí el hecho de que para Aristóteles no se delibera sobre los fines sino sobre lo que conduce al fin —afirmación que aparece en *EN* III, 3 y en *EE* II, 9-10—:

No deliberamos sobre los fines sino sobre lo que conduce a los fines. En efecto, el médico no delibera si ha de curar, ni el orador si ha de persuadir, ni el político si ha de hacer buenas leyes, ni tampoco los demás en las demás —deliberaciones—, sino que sentado el fin se investiga cómo y a través de qué cosas se alcanzará (*EN*, 1112b12-16).<sup>10</sup>

De acuerdo con este pasaje, lo que es objeto de deliberación es “lo que conduce al fin (ὁ πρὸς τὰ τέλος)”, no el fin mismo; el fin está “fijado previamente (θέμενοι)” y el proceso deliberativo da por supuesto el fin, que es aquello que se pretende alcanzar por medio de la deliberación; el proceso mental de la deliberación se convierte entonces en encontrar un camino hacia el fin. Pero el fin mismo se da por sentado, como si fuera un punto de partida, un “principio (ἀρχή)”. De esta manera es presentado este punto en el pasaje paralelo de la *EE*:

El deliberador siempre delibera con vistas a algo determinado, y al deliberar siempre tiene un objetivo con respecto al cual examina lo que es provechoso; pero nadie delibera sobre el fin, sino que este es principio e hipótesis, como las hipótesis en los conocimientos científicos teóricos (de estos hemos hablado brevemente en el inicio,<sup>11</sup> y con más detalle en los

---

<sup>10</sup> Βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλος. οὔτε γὰρ ἰατρός βουλευέται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικός εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους· ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι·

<sup>11</sup> La referencia a la cual alude esta expresión es dudosa. De acuerdo con Woods (1992: 147), es el pasaje anterior (*EE*, 1226b10-12); por su parte, Dirlmeier (1962) propone como referencia el capítulo 2 de este segundo libro (*EE*, 1214b6-ff). Por nuestra parte, preferimos considerar, como lo hacen también Inwood y Woolf (2013: 37), que la referencia es al *EE* II, 6, capítulo en el que Aristóteles

*Analíticos*). La búsqueda es para todos sobre lo que conduce hacia el fin, tanto en la técnica como fuera de ella, *e.g.*, se delibera si hay que ir a la guerra o si no. Pero antes [de la deliberación] estará el “para qué”; *i.e.*, aquello con vistas a lo cual [se realiza] *e.g.*, la riqueza, el placer o algún otro de este tipo que resulte ser aquello con vistas a lo cual [se actúa]. En efecto, quien delibera, si ha examinado a partir del fin, lo hace con respecto a aquello que tiende a este [el fin], como encaminándose hacia este, o haciéndose capaz de [dirigirse] hacia el fin (*EE*, 1227a6-18).<sup>12</sup>

Una vez sentado el fin, se busca la manera de alcanzarlo; pero con respecto al fin mismo no hay posible deliberación. El “fin (τέλος)” es el principio mismo de la deliberación en tanto que —de manera análoga a como sucede con los principios de la ciencia— se tiene que dar por sentado; en la ciencia, para que haya demostración, y en la deliberación para que haya decisión. Al igual que en otros procesos naturales, en la acción moral —en sentido estricto, *i.e.*, como resultado de un proceso deliberativo y su consecuente decisión— coinciden la causa eficiente, la formal y la final (*Ph.*, 198a23-26). En este caso, que el hombre sea “causa eficiente” es condición necesaria para poder considerar la acción como algo que “depende de nosotros (ἐφ’ ἡμῖν)”. La causa final, —el “fin

---

afirma que hará un “nuevo inicio” y comienza todo el tema de las acciones voluntarias, la deliberación y la decisión; en este capítulo afirma justamente que el hombre es “principio” de las acciones, análogamente a los principios del conocimiento científico (*EE*, 1222b15-1223a9), y además hace una referencia similar a los *Analíticos segundos*.

<sup>12</sup> ἐπεὶ δὲ βουλευέται αἰεὶ ὁ βουλευόμενος ἕνεκα τινός, καὶ ἐστὶ σκοπὸς τις αἰεὶ τῶ βουλευομένῳ πρὸς ὃν σκοπεῖ τὸ συμφέρον, περὶ μὲν τοῦ τέλους οὐθεὶς βουλευέται, ἀλλὰ τοῦτ’ ἐστὶν ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις, ὥσπερ ἐν ταῖς θεωρητικαῖς ἐπιστήμαις ὑποθέσεις (εἰρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν μὲν τοῖς ἐν ἀρχῇ βραχέως, ἐν δὲ τοῖς ἀναλυτικοῖς δι’ ἀκριβείας), περὶ δὲ τῶν πρὸς τὸ τέλος φερόντων ἡ σκέψις καὶ μετὰ τέχνης καὶ ἄνευ τέχνης πᾶσιν ἐστίν, οἷον εἰ πολεμῶσιν ἢ μὴ πολεμῶσιν τοῦτο βουλευόμενοις. ἐκ προτέρου δὲ μᾶλλον ἔσται τὸ δι’ ὃ, τοῦτ’ ἐστὶ τὸ οὐ ἕνεκα, οἷον πλοῦτος ἢ ἡδονῆ ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον ὃ τυγχάνει οὐ ἕνεκα. βουλευέται γὰρ ὁ βουλευόμενος, εἰ ἀπὸ τοῦ τέλους ἔσκεπται, ὃ τι ἐκεῖ συντείνει ὅπως εἰς αὐτὸν ἀγάγη, ἢ αὐτὸς δύναται πρὸς τὸ τέλος.

(τέλος)” o “aquello para lo cual [se actúa] (οὐ ἔνεκα)” — es aquello que se *quiere* alcanzar con la deliberación; por esto, afirma Aristóteles,

Ya que el objeto de la decisión es algo deliberable, deseable y que depende de nosotros, también la decisión será un deseo deliberado de lo que depende de nosotros, pues cuando decidimos después de deliberar deseamos de acuerdo con la deliberación (*EN*, 1113a9-12).<sup>13</sup>

Así, el fin mismo no es susceptible de ser decidido; es el *deseo inicial*;<sup>14</sup> lo que se decide es aquello que “conduce (ἄγει)” al fin, *i.e.*, que conduce a la satisfacción del *deseo inicial*.<sup>15</sup> Los ejemplos ofrecidos por

---

<sup>13</sup> ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ’ ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλευέσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.

<sup>14</sup> El *deseo* (ὄρεξις) como principio de acción aparece acompañado del intelecto (νοῦς) también en *DA* III, 10 y en *MA* 7.

<sup>15</sup> Tuozzo (1991) presenta con detalle e intenta disolver la discusión según la cual en Aristóteles los principios morales son o principios puramente racionales o son deseos más bien irracionales. De acuerdo con Tuozzo, este problema se presenta o bien por hacer una lectura de la ética aristotélica cecana a Kant —en el primer caso—, o bien cercana a Hume —en el segundo caso. Según este autor, la adquisición de los principios morales se lleva a cabo por la razón, “but not of discursive reason: it is the work of *nous*” (Tuozzo, 1991: 204). Tal como ha sido explorado ya por McDowell (1979), Aristóteles no necesariamente está sujeto a un paradigma deductivista en su teoría de la acción: no se pueden “deducir” las acciones correctas a partir de los principios morales. Más bien, McDowell propone no que los principios sean “racionales” en este sentido fuerte y deductivista, sino más bien que sean principios psicológicos de carácter más motivacional que cognitivo. Esto no implica que estos principios no tengan, también, contenido cognitivo, sino que además de dicho contenido cognitivo, los principios morales tienen un importante contenido motivacional; de ahí que Aristóteles los considere *deseos* como principios de la acción. McDowell sigue a Wiggins en su explicación del silogismo práctico, quien propone que la primera premisa es de lo “bueno” o “deseable”; mientras que la segunda premisa es de lo “posible” o “realizable”, basándose principalmente en la presentación del silogismo práctico que se hace en *MA* 6-7 (Wiggins, 1980: 229-230). De acuerdo con Wiggins el silogismo práctico aristotélico no es ni puede identificarse con un modelo consecuencialista de la acción que tenga por base la relación medio-fin, ni tampoco con un modelo procedimentalista que suponga para la acción la

Aristóteles permiten aclarar mejor este punto: el médico tiene como fin curar; el médico no delibera si debe o no curar, sino que delibera acerca de cómo curar —si utilizar  $x$  o  $y$  medicamento o tratamiento. Su “fin” está establecido en tanto médico, y su deseo es *curar*, pero su deliberación tiene que ver con cómo curar —cómo *satisfacer* el deseo de curar. Es posible que el médico haya tomado la decisión de serlo en algún momento de su vida. Una vez decide ser médico ya no tiene que deliberar sobre si ser médico o no, sino sobre si curar con esto o con aquello. El ejemplo de la guerra, presentado de manera elíptica en este pasaje, apunta a algo similar: ir a la guerra se escoge solamente con miras a un fin: alcanzar la paz (cfr. *EN*, 1177b5, *Pol.*, 1334a11-16); la guerra no se escoge por sí misma, sino en la medida en la que a través de esta se puede obtener la paz.

En la teoría aristotélica de la deliberación puede haber, así, una cadena de deliberaciones organizada de manera jerárquica, lo que da lugar a lo que podríamos denominar “deliberaciones intermedias” —como ser o no ser médico, orador o político, en los ejemplos del texto aristotélico. Una vez estas deliberaciones son realizadas, y son tomadas estas decisiones más generales, se procede a deliberar sobre asuntos más puntuales, de manera que las decisiones anteriores se convierten en fines a alcanzar. Así, acciones como curar —curar una enfermedad concreta aquí y ahora— es lo que hace el médico; curar es “ser médico en acción”. El médico no se detiene a deliberar si debe curar o no, sino si debe aplicar  $x$  o  $y$  medicamento para alcanzar el fin de su acción puntual en tanto médico: curar. Pero antes pudo haber tomado la decisión de ser médico o ser algo distinto —como artesano, político, militar, etc.<sup>16</sup>

---

relación regla-caso; ninguno de estos dos modelos da cuenta de la inexactitud que Aristóteles atribuye a la ética, ni de la importancia que Aristóteles le da a la percepción para poder determinar la acción correcta.

<sup>16</sup> Como bien señala Vigo, (2012), estas “deliberaciones intermedias” y estas decisiones más generales tienen un carácter completamente distinto de las deliberaciones puntuales y de las decisiones para actuar “aquí y ahora”. Vigo las denomina “deliberaciones ascendentes”, porque estas “corresponde[n] a los procesos reflexivos, de carácter crítico y ponderativo, que apuntan a establecer prioridades, armonizar propósitos y fines más comprensivos o bien de orden superior” (Vigo, 2012: 75). Sin embargo, como señalaremos más adelante, y como el mismo Vigo reconoce, estas decisiones no necesariamente son “buenas deliberaciones” que estén asociadas con el “modo de vida prudente”. Como veremos más adelante, la “buena deliberación” es una deliberación de

Valga la pena aclarar también que el fin del proceso deliberativo es lo que determina si la acción se llevó a cabo de manera satisfactoria o no; así, si se alcanza el fin, se considera que la acción fue exitosa, y es el hecho de alcanzar o no el fin lo que permite “valorar” la acción y la deliberación previa. Cada deliberación está determinada por un objetivo plenamente determinado, *i.e.*, el fin; si dicho objetivo no está determinado, es imposible llevar a cabo valoración de la acción. Este papel del fin como “norma” es fundamental para examinar el carácter moral de la deliberación. Sin embargo, como señalamos unos párrafos antes, tanto en *EN III*, 1-5 como en *EE II*, 9-11 Aristóteles presenta una versión muy general de la deliberación que no examina con detalle la normatividad de la deliberación; solamente sus cuestiones generales, su papel en la intencionalidad de las acciones y su contribución a las virtudes de carácter.

### 3. Deliberación técnica y deliberación moral

Aclaremos mejor, con base en esta estructura jerárquica, la relación entre medios y fines en la deliberación<sup>17</sup>. Esta estructura jerárquica y la

---

este tipo, pero tiene unas características específicas que la distingue de otras “deliberaciones ascendentes”.

<sup>17</sup> Esta ha sido una controversia importante entre los comentaristas de esta obra aristotélica, en particular con respecto a la relación que hay de la relación medios-fines. Ya desde Greenwood (1909: 46-47) se ha intentado contraponer la teoría aristotélica con el consecuencialismo de corte utilitarista que supone de entrada que todo medio es externo al fin, independiente de este y puramente instrumental. Según Greenwood, en la ética aristotélica habría que entender el medio no siempre como algo externo, sino en algunos casos como un componente interno del fin. Esta posición ha sido defendida por muchos otros intérpretes más contemporáneos (Hardie, 1968: 256; Cooper, 1986 [1975]: 19-21; Nussbaum, 1978; Wiggins, 1980), pero el problema que queda de la posición de Greenwood es entonces lo difícil que es tratar de distinguir en qué casos el medio es un instrumento, y en qué casos es un componente del fin, y cuál es la relación medios-fines que hay con respecto al fin más importante de todos —la felicidad— y sus más cercanos medios —las virtudes. De acuerdo con la mayoría de inclusivistas —en particular con Ackrill (1980 [1974]), todas las virtudes, tanto morales como intelectuales, son medios en tanto componentes de la felicidad. Sin embargo, como ha mostrado recientemente Meyer (2011: 54-65) aceptar que los medios son componentes internos de la felicidad, tal como hace Ackrill, no necesariamente conduce a un inclusivismo de este estilo, sino

distinción entre tipos de fines será clave para distinguir a la deliberación moral de la deliberación técnica. En primer lugar, es preciso anticipar que la relación medios-fines aplica solamente a dos disposiciones intelectuales —técnica y prudencia— y es distinta en cada una de estas.<sup>18</sup> En la técnica la relación medios-fines es lo que podríamos llamar “instrumental”, debido a que es posible distinguir ontológicamente la actividad realizada y el fin alcanzado. El zapatero que realiza su actividad artesanal —y toda la técnica y los procedimientos que utilice en su actividad— es distinto del producto alcanzado, *i.e.*, el zapato; así, el fin es externo e independiente al medio, por lo que su *valoración* puede ser, así mismo, externa e independiente. Esto permite que en la técnica sea posible errar voluntariamente, pues las normas de creación de un objeto no necesariamente son determinadas por las normas de *uso* del mismo. Así, un artefacto que en un caso determinado sea considerado “defectuoso” puede ser considerado perfectamente útil en un contexto distinto o para un uso distinto. De esta manera, en la técnica tenemos dos normatividades distintas: una es la “normatividad de la producción”, que responde más bien a cuestiones técnicas relacionadas bien con el diseño o la ingeniería del artefacto; pero también tendríamos la “normatividad del uso”, según la cual se valora el objeto dependiendo de qué tan bien o mal cumpla una función. Así, la valoración de la deliberación técnica no es exclusivamente moral, o no depende exclusivamente del agente. El técnico solamente delibera sobre la manera de construir el artefacto,<sup>19</sup>

---

que es más acorde con la posición aristotélica según la cual el fin último de la vida humana es la contemplación, pues la contemplación es un fin de tipo normativo y no regulativo. Además, si bien la normatividad da cabida a una serie de posibilidades y de elecciones para el agente, debe considerar a cada acción o cada “medio” como interno al sistema normativo.

<sup>18</sup> Como es señalado desde el inicio de *EN*, “parece haber alguna diferencia entre los fines: unos son actividades, mientras que otros son ciertas obras aparte de estas [actividades] (διαφορὰ δὲ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ’ αὐτὰς ἔργα τινά)” (1094a3-5). En tanto el fin es la *norma*, tenemos entonces dos tipos de normatividades: una para las actividades prácticas y otra para las creativas.

<sup>19</sup> Si bien habría que aclarar que para Aristóteles la “técnica” no se reduce simplemente a construir artefactos; de hecho considera ciertas técnicas en las que no parece haber artefactos de por medio, como la navegación, la gramática, la gimnasia, incluso la medicina. Sin embargo, para todas estas técnicas vale igualmente la distinción entre dos normatividades, una de la producción —en el

pero solamente el usuario del artefacto es quien evalúa qué tan funcional es.

En el caso de las “deliberaciones no técnicas” —tal vez podemos llamarlas, más bien, “deliberaciones morales”, en tanto que a todas ellas solamente les cabe valoración moral— la situación es distinta: no es posible hacer una distinción ontológica entre la actividad realizada y el fin alcanzado. No es posible, *e.g.*, distinguir la actividad de “caminar” del fin “haber caminado”, cuando se hace —por mor del ejemplo— por tener un estado físico saludable. En este caso, solo es posible distinguir conceptualmente la actividad del fin, y es posible “describir” la acción realizada ya sea como la actividad —o como el medio— de manera distinta a como se describe como fin alcanzado.<sup>20</sup> Así, llevar a cabo una actividad y alcanzar el fin que se propone la actividad se pueden evaluar desde una misma normatividad y no, como sucede en el caso de la técnica, con dos normatividades distintas. De nuevo, el hecho de que en la técnica haya una doble normatividad es lo que hace que en la técnica haya lugar para la suerte (*EN* 1040a17-19); pero en las deliberaciones no técnicas —tal vez haya que decir, deliberaciones moralmente valorables— solamente habría, según Aristóteles, una única normatividad, por lo que no habría lugar para la suerte.

Cabe aclarar que distinguir entre una “deliberación técnica” y una “no técnica” —o “moral” — no se debe precisamente a que en determinadas situaciones se deba recurrir a un tipo de deliberación y en otras al otro tipo. Siempre hay casos borrosos, como el caso de las acciones “mixtas” a las que se refiere Aristóteles en *EN* III, 1, en particular el ejemplo del navegante que bota la carga en una tormenta; si bien su acción parece forzada, él escoge llevar a cabo esta acción (*EN*, 1110b1-7) —se podría

---

caso de la navegación, llegar al destino puede considerarse “lo que se produce”, en la gramática la escritura, en la gimnasia la figura, y en la medicina la salud. En todos estos casos el “fin” —o el resultado alcanzado— se puede distinguir del procedimiento utilizado para alcanzar dicho resultado.

<sup>20</sup> Esta es la manera en la que Davidson (1995 [1971]: 65-67) propone que se analicen las acciones y los sucesos; no como acciones propiamente dichas, sino como “descripciones de acciones”. Esto se debe a la opacidad semántica de las atribuciones de intención: hay acciones que, descritas de una manera, no resultan intencionales, pero descritas de otra, sí lo son; *e.g.*, “Edipo intencionalmente se casa con Yocasta” es verdad, pero de aquí no se puede inferir que “Edipo se ha casado intencionalmente con su madre”; cuando Edipo se casa con Yocasta, no sabe que es su madre.



decir, incluso, que delibera para realizar esta acción. La navegación es una técnica, pero ¿fue su deliberación puramente técnica o fue, más bien, “no técnica”? Si hubiera decidido no botar la carga, y hubiera hecho que se hundiera el bote junto con toda su tripulación, dicha decisión no se hubiera valorado como una mera maniobra incorrecta en la navegación, sino que hubiera tenido consecuencias “inmorales”: su acción se habría condenado como “codiciosa”, y posiblemente se le hubiera enjuiciado por la muerte de la tripulación. Así las cosas, si bien es posible distinguir la deliberación “técnica” de la “no-técnica”, al estar subordinada toda la técnica y todas las actividades productivas a disposiciones más directivas —como la política, y por lo tanto la prudencia—, toda deliberación técnica se realiza en función de una disposición no técnica, y por lo tanto, el fin de la deliberación técnica no es la técnica misma, sino más bien la prudencia y la política, la cual es *arquitectónica* y comprende el fin de todas las demás actividades (EN, 1094a27-bb7). Las deliberaciones morales cumplen por lo tanto un papel de mucho mayor alcance que el de las deliberaciones puramente técnicas.

Este papel normativo está asociado con lo que podemos llamar la *estructura jerárquica de las deliberaciones*. Cada deliberación es realizada con un fin determinado; pero dicho fin puede ser considerado a su vez el “medio” de un fin superior. Esta estructura jerárquica viene siendo planteada por Aristóteles desde el inicio de cada una de las éticas, sobre todo desde EN I, 1, y posteriormente hace repetidas alusiones a esta estructura jerárquica —principalmente en el libro I. Sin embargo, esta estructura jerárquica se encuentra atada principalmente al papel moral de la deliberación; más exactamente, a la deliberación del *prudente*. Pasaremos ahora a mirar cuál es, con más detalle, la deliberación que lleva a cabo el prudente, la cual es la “buena deliberación”; primero, para diferenciarla de las demás deliberaciones técnicas, y segundo, para distinguirla tanto de las deliberaciones morales intermedias, así como de otras deliberaciones “moralmente defectuosas”, como la del vicioso o el incontinente. Dada la estructura jerárquica de la deliberación, el prudente no solamente tendrá la capacidad para tomar estas decisiones de carácter superior en la jerarquía, sino que además tendrá que tomar las decisiones “vitales”, no solamente para él, sino para toda su comunidad. Veremos ahora en qué consisten estas decisiones vitales que el prudente debe tomar, que son las que conducen al prudente y a toda su comunidad hacia la felicidad.

#### 4. Qué no es la “buena deliberación”

La deliberación del prudente, también llamada “buena deliberación (εὐβουλία)” es estudiada por Aristóteles en *EN VI-EE V*, 9. Allí descarta que la buena deliberación sea conocimiento científico (ἐπιστήμη), puesto que “no investigamos lo que ya sabemos (οὐ γὰρ ζητοῦσιν περὶ ὧν ἴσασιν)” (1142a34-b1). Si la buena deliberación fuera conocimiento científico, ya se sabría previamente, pero “deliberar es una manera de indagar (τὸ γὰρ βουλευέσθαι ζητεῖν τι ἐστίν)” (1142a31-32). Así, de acuerdo con Aristóteles, si la deliberación fuera conocimiento científico no habría necesidad de indagar, puesto que ya se sabría qué se tendría que hacer.<sup>21</sup>

La buena deliberación tampoco es “buen tino (εὐστοχία)”,<sup>22</sup> puesto que “el buen tino se da sin razonar y rápidamente, mientras que deliberar toma tiempo, y se dice que hay que realizar rápidamente lo que se ha deliberado, pero hay que deliberar despacio” (1142b2-5).<sup>23</sup> Aristóteles aquí se distancia de la analogía del arquero utilizada al inicio del libro común *EN VI-EE V*. Si bien la analogía del arquero sirve para presentar algunas características del virtuoso y de las virtudes intelectuales —como el “cálculo” que requiere acertar en la acción—,

---

<sup>21</sup> Esta es una razón adicional para no considerar la propuesta ética aristotélica como procedimentalista según la cual se “deducen” las acciones a realizar a partir de reglas generales. Para Aristóteles, la acción particular no puede ser “deducida” por medio de silogismos como si se tratara de la aplicación de una regla general a un caso particular. Sobre este punto también son importantes las conclusiones de Nussbaum, que afirma que Aristóteles “does not characterize the system of ends as closed and consistent or as a deductive framework depending on a priori first principles”(1978: 220). La distinción entre deliberación y conocimiento científico es importante para Aristóteles para distanciarse de un modelo deductivista de la moral, a partir del cual la acción correcta se “deduce” de los principios morales adecuados.

<sup>22</sup> Preferimos esta traducción para la expresión griega εὐστοχία, y no las más utilizadas en otras traducciones inglesas, como *guesswork* (Broadie & Rowe, 2002; Reeve, 2013; 2014;), *guessing* (Irwin, 1999). Nuestra preferencia obedece al sentido literal de la expresión εὐστοχία como “buena puntería”.

<sup>23</sup> ἀνευ τε γὰρ λόγου καὶ ταχύ τι ἢ εὐστοχία, βουλευόνται δὲ πολὺν χρόνον, καὶ φασὶ πρᾶττειν μὲν δεῖν ταχύ τὰ βουλευθέντα, βουλευέσθαι δὲ βραδέως.

aquí Aristóteles reevalúa esa idea y muestra una limitación importante de la analogía, puesto que el prudente al deliberar actúa de manera mucho más sopesada y menos espontánea que el arquero experto cuyo entrenamiento le permite actuar de manera casi mecánica. A diferencia del que actúa por buen tino, el buen deliberador tiene claras las razones de su acción en el momento mismo de su acción; quien actúa con base en su buen tino actúa espontáneamente, lo que no da lugar a considerar las razones de su acción.

Aristóteles distingue también la buena deliberación de la opinión (δόξα). Las razones para esta distinción, y para rechazar que la buena deliberación sea opinión son un poco más complejas que las anteriormente expuestas; si bien están relacionadas con lo expuesto sobre el conocimiento científico. En primer lugar, afirma Aristóteles lo siguiente:

Ya que quien delibera mal yerra, y quien delibera correctamente acierta, es evidente que la buena deliberación es un tipo de rectitud, pero ni el conocimiento científico ni la opinión son [tal rectitud]; en efecto, no hay rectitud del conocimiento científico — pues no hay yerro [de este] —, y la rectitud de la opinión es la verdad (1142b7-11).<sup>24</sup>

El argumento es bastante elíptico, y hay que suponer varios elementos. En primer lugar, con respecto al conocimiento científico (ἐπιστήμη) no hay posibilidad de acertar o errar, pues este versa sobre lo necesario (1139b22-25), y en tanto necesario no cabe el error —i.e., no es posible el “conocimiento científico” errado—, mientras que sí hay deliberaciones erradas. Solo es posible aplicar las valoraciones “acertado” y “errado” cuando es posible que se den ambas —como en la deliberación—; pero dado que en el conocimiento científico solamente se puede dar una de estas —el acierto—, no es posible realizar esta valoración. La opinión parece un mejor candidato, principalmente porque es posible valorarla como “acertada” o como “errada”. A esto hay que añadir el hecho de que la deliberación pertenece a la “capacidad calculativa (λογιστικόν)”

---

<sup>24</sup> ἀλλ' ἐπεὶ ὁ μὲν κακῶς βουλευόμενος ἀμαρτάνει, ὁ δ' εὖ ὀρθῶς βουλευέται, δῆλον ὅτι ὀρθότης τις ἢ εὐβουλία ἐστίν, οὐτ' ἐπιστήμης δὲ οὔτε δόξης ἐπιστήμης μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὀρθότης (οὐδὲ γὰρ ἀμαρτία), δόξης δ' ὀρθότης ἀλήθεια).

del alma, que es la misma “capacidad deliberativa” (1139a6-15), pues, “tanto la opinión como la prudencia pertenecen a lo que puede ser de otra manera (ἢ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις)” (1140b27-28), por lo que tendríamos una similitud importante entre la opinión y la deliberación: pertenecen a lo que puede ser de otra manera.

No obstante, en seguida Aristóteles muestra que es distinto el acierto y el error en la opinión y en la deliberación: “De igual manera [que con el conocimiento científico], todo aquello de lo que hay opinión es ya determinado (ἀμὰ δὲ καὶ ὠρισται ἤδη πᾶν οὐ δόξα ἐστίν)” (1142b11-12). Esto implica que algo que diferencia la opinión de la deliberación es que lo que es objeto de la primera es determinado, mientras que el de la segunda es indeterminado. Aclaremos un poco mejor en qué sentido dice Aristóteles que el objeto de la opinión es determinado, para poder comprender la indeterminación de la deliberación:

La buena deliberación no se da sin razón [razonamiento].  
Queda que sea un tipo de pensamiento; en efecto, este no es todavía [una afirmación], pues la opinión no es una investigación, sino ya una afirmación, y quien delibera, ya sea bien o mal, investiga y razona [calcula] (1142b12-15).<sup>25</sup>

Decir que es determinado aquello de lo que hay opinión es decir que aquello de lo que “habla” la opinión —*i.e.*, aquello a lo que se “refiere”— es determinado, por lo que es posible asignar valores de verdad a cualquier opinión. Así presenta Aristóteles su definición de opinión: “La opinión es con respecto a lo verdadero y a lo falso, pero que es contingente y es posible que sea de otra manera; *i.e.*, [la opinión] es la admisión de la proposición inmediata y no necesaria” (*APo.*, 89a2-4).<sup>26</sup> Toda opinión es susceptible de ser valorada como verdadera o como falsa, aunque sea admitida por quien la cree como verdadera; si bien, quien la cree considera que no es necesaria y que es posible que sea de

---

<sup>25</sup> ἀλλὰ μὴν οὐδ’ ἄνευ λόγου ἢ εὐβουλία. διανοίας ἄρα λείπεται αὐτῇ γὰρ οὐπὼ φάσις· καὶ γὰρ ἡ δόξα οὐ ζήτησις ἀλλὰ φάσις τις ἤδη, ὃ δὲ βουλευόμενος, ἔάν τε εὖ ἔάν τε καὶ κακῶς βουλευῆται, ζητεῖ τι καὶ λογίζεται.

<sup>26</sup> δόξαν εἶναι περὶ τὸ ἀληθές μὲν ἢ ψεῦδος, ἐνδεχόμενον δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. τοῦτο δ’ ἐστὶν ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως καὶ μὴ ἀναγκαίας.

otra manera *i.e.*, que la opinión sea falsa.<sup>27</sup> Pero la deliberación no puede ser “determinada” de esta manera —a saber, como “verdadera” o como “falsa”. El acierto o el error en la deliberación son de un orden distinto, principalmente porque una deliberación no es una “proposición”. Desde el punto de vista psicológico, para quien opina su opinión es “verdadera” —aun cuando no lo sea, e incluso si considera que aquello sobre lo que versa su opinión es contingente y esta puede cambiar después—, y en esta medida la opinión es “determinada”.

En una deliberación se pretende alcanzar el fin, en tanto que este es lo que debe ser descubierto. Sin embargo, hay dos maneras de caracterizar el fin en la deliberación: una primera, en la cual el “fin proyectado” es el elemento motivacional de la deliberación —como en el ejemplo de Aristóteles: querer ir hacia alguna parte. En este sentido es que señala Aristóteles que no es sobre el fin que se delibera (*EN*, 1112b11-12; 33-34, *EE*, 1226b10-11). No obstante, se habla de fin en un segundo sentido,

---

<sup>27</sup> Suponer que cualquier opinión puede de hecho ser valorada como verdadera o como falsa parece implicar un tipo de realismo que conduce al problema de los futuros contingentes, que Aristóteles trata en *Int.* 9. Presentar este problema y la solución que ofrece Aristóteles está más allá del propósito del presente trabajo (cfr. Ackrill, 1963: 132-142; Sorabji, 1979, cap. 5; Crivelli, 2004: 198-233); aunque hay dos puntos que vale la pena mencionar en nuestra presente discusión. En primer lugar, una cosa es suponer que toda opinión sea susceptible de ser valorada como verdadera o como falsa, pero es distinto asumir que toda opinión tiene, de hecho, un valor de verdad necesariamente establecido. En efecto, uno es el aspecto psicológico de la opinión, según el cual quien tiene la opinión cree que es verdad, pero no “conoce científicamente” lo que cree (*APo.*, 89a6-10), pero otro es el valor de verdad de la proposición misma que se afirma en la opinión; en el caso que estamos exponiendo, el importante es el aspecto psicológico. En segundo lugar, si fuera cierto que todas las proposiciones tienen necesariamente un valor de verdad, dice Aristóteles, “entonces no habría necesidad de deliberar, ni de llevar a cabo ninguna acción, como [es el caso que] si realizamos esto entonces se da, o si no lo realizamos, entonces no se da (ὥστε οὔτε βουλευέσθαι δεῖο ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς ἂν μὲν τοῦ ποιήσωμεν, ἔσται τοδί, ἂν δὲ μὴ τοδί, οὐκ ἔσται)” (*Int.*, 18b31-33). Aristóteles es enfático en señalar que la eliminación de los futuros contingentes eliminaría también la posibilidad de la deliberación, pues la deliberación da por supuesto que “hacemos (ποιήσωμεν)” algo o no. Pero el principio de ambivalencia —verdadero o falso— no aplica a la deliberación. No se puede afirmar de una deliberación que sea “verdadera” o “falsa”; ni siquiera a la decisión que se tome, solamente al estado resultante de cosas.

aquel al cual conduce la deliberación y que se logra por medio de la decisión; es decir, como “fin alcanzado” y no como “fin proyectado”.<sup>28</sup> Así, toda evaluación del proceso deliberativo y de la subsecuente decisión se realiza en términos de adecuación del “fin alcanzado” con respecto al “fin proyectado”. Si ambos fines coinciden, se podría afirmar que la deliberación —y la consecuente decisión y acción realizada— fue exitosa, y, por lo tanto, acertada. Pero si no coinciden, la acción se considera como fallida, justamente porque no alcanzó el fin propuesto o proyectado. De este modo, toda deliberación requiere tener claro desde el comienzo el fin al cual apunta o se dirige, para así poder evaluar la deliberación. Sin este “fin proyectado” la evaluación es imposible, pues no hay elemento alguno contra el cual contrastar para determinar su adecuación o inadecuación con respecto al fin alcanzado.<sup>29</sup>

## 5. La indeterminabilidad de la deliberación

Sin embargo, el hecho de que la deliberación sea indeterminada hace suponer un elemento adicional: el número de opciones posible en una deliberación es, igualmente, indeterminado. Expliquemos esto con un breve ejemplo: Un sujeto *S* tiene sed —*i.e.*, tiene un deseo— y está en una tienda. Frente a *S* hay varias opciones para satisfacer su sed: agua, gaseosas de distintas marcas, té frío, jugos de frutas, cerveza, etc. Casi todos ellos podrían cumplir con el fin de calmar la sed, por lo que *S* delibera con respecto a qué quisiera tomar. *S* tendría que contemplar *todas* las posibilidades que tiene para calmar su sed antes de tomar una decisión, lo que haría su proceso de deliberación más completo.

No obstante, hay dos problemas que este análisis presenta y que es preciso examinarlos para poder dar cuenta de la indeterminabilidad de la deliberación. En primer lugar, se encuentra el problema epistemológico con respecto a si *S* cuenta con toda la información relevante para tomar la mejor decisión; es posible que no haya visto la bebida hidratante

---

<sup>28</sup> De acuerdo con Segvic, “To say that deliberation is not of the end, but that the end is laid down in deliberation, is to affirm that deliberation starts from an actual practical commitment to some end. Without such a commitment there is no deliberation—those who do not lay down some end are not deliberators” (2011: 170). El papel puramente proyectivo —o “hipotético”, como afirma Segvic— del fin es fundamental para dar inicio a la deliberación misma.

<sup>29</sup> Tendríamos, en este caso, lo que Aristóteles llama al inicio de la *Ética Nicomaquea*, un “deseo vano y vacío” (EN, 1094a21).

que se encuentra en la parte alta del mostrador, o que no haya visto el agua con gas que el tendero acaba de comprar y que se encuentra en el suelo aún empacada. El problema es entonces ¿cómo está seguro *S* que cuenta con toda la información necesaria para tomar la mejor decisión posible? Es posible que, debido a no contemplar todas las posibilidades, *S* termine tomando una mala decisión, o al menos no la mejor decisión que hubiera querido tomar.

El segundo problema sería más de tipo pragmático: ¿hace falta *tener en cuenta* toda la información posible para tomar la mejor decisión? ¿No puede ser suficiente con contemplar los dos o tres casos más relevantes? En nuestro ejemplo, si *S* no puede tomar bebidas alcohólicas descartará de entrada la cerveza y cualquier otra bebida de este tipo; si es diabético descartará las bebidas azucaradas, y así sus opciones se verán reducidas. O simplemente tiene sed, quiere una bebida fría pero sus dos bebidas favoritas son el agua y el té helado. En este caso ve ambas y omite todas las demás, pero finalmente se decide por el té helado. ¿Puede ser considerada una “mala decisión” por el hecho de haber omitido información que podría ser relevante? Tal vez este requisito de considerar toda la información posible para tomar una decisión resulte exagerado e innecesario.

Estos dos problemas son importantes para mostrar qué tipo de teoría de deliberación, y, sobre todo, qué tipo de teoría de la decisión racional es la que sostiene Aristóteles.<sup>30</sup> Volvamos al ejemplo: el sujeto *S* tiene que

---

<sup>30</sup> Hablar de una “Teoría de la decisión racional” en Aristóteles puede tener ciertas connotaciones que es preciso señalar, principalmente para aclarar en qué consistiría esta teoría aristotélica. En primer lugar, casi todas las teorías de la decisión racional suponen la máxima utilitarista, según la cual toda decisión se debe tomar con base en alcanzar la mayor felicidad para el mayor número de personas. Antes hemos señalado algunas diferencias importantes entre una teoría utilitarista y la teoría aristotélica (cfr. n. 16), pero ahora es preciso añadir que estos dos problemas que hemos acabado de presentar son propios de una teoría de tipo consecuencialista o utilitarista. Una presentación clásica de la teoría de la decisión con base en el principio utilitarista, recurriendo a la probabilidad bayesiana se encuentra en Jeffrey (1983), y las críticas que acabamos de señalar al consecuencialismo se encuentran en Wiland (2005) y Feldman (2006). Al aclarar en qué sentido estos problemas no se presentan o se pueden solucionar en la teoría aristotélica queremos mostrar una distancia mucho mayor entre la ética aristotélica con el utilitarismo y el consecuencialismo en general, aun sosteniendo una “teoría de la decisión racional” que, como veremos, tiene unas

decidir entre distintas opciones para satisfacer su sed y se encuentra en una tienda. Las opciones son  $a, b, c, d, e, f, g, h$ . Una teoría utilitarista de la decisión racional supondría que hay una opción —supongamos,  $a$ — que sería la mejor opción —la que maximice el bienestar de  $S$ . Sin embargo, la primera de las críticas que señalamos unas líneas más arriba muestra que es posible que haya una opción  $i$  que desconozca  $S$ , y que es posible que sea una mejor opción que  $a$ . Dado que  $S$  no sabe de la existencia de  $i$ , y dado que es posible que  $i$  sea una mejor opción que  $a$ ,  $S$  no sabe —no tiene certeza— de que está tomando la mejor opción posible. Si  $S$  escoge  $a$  ¿habría tomado una buena decisión? ¿Cómo valorar esta decisión, si como acertada o como errada? La respuesta a estas preguntas tiene que pasar, en primer lugar, por rechazar una imagen “cientificista” de la deliberación, según la cual hay una manera de “calcular” —con precisión científica— la decisión correcta que se debe tomar en una deliberación. Este “cálculo” supondría sopesar cada una de las opciones  $a, b, c, d, e, f, g, h$ , asignando a cada una de ellas una valoración cuantitativa, de manera que la mayor de todas — $a$ — sea la opción acertada. Pero esta imagen “cientificista” desdibuja por completo la ética aristotélica, en particular en su carácter inexacto y en su vaguedad, tal como lo expresa el mismo Aristóteles al inicio de la *Ética Nicomaquea*:

Expondremos adecuadamente si aclaramos tanto como corresponde a la materia, pues no tenemos que buscar la misma precisión en todos los discursos —así como no <lo hacemos> en los trabajos manuales [...]. Por lo tanto, al hablar acerca de este tipo de cosas y de lo que proviene de ellas, es suficiente que exponamos la verdad de manera burda y esquemática, y al hablar sobre lo que sucede la mayor parte de las veces, también se concluye a partir de esto [lo que sucede la mayor parte de las veces] de manera semejante. De este mismo modo se ha de admitir cada cosa que digamos; en efecto, es propio de una persona bien educada buscar en estas cosas la exactitud que corresponde con cada clase [de investigación] de acuerdo con la [exactitud] que la naturaleza de cada asunto admite. Pues evidentemente

---

características bastante particulares en la figura del prudente, quien es el que posee la “buena deliberación”, o la “excelencia deliberativa”.



es lo mismo pedir argumentos persuasivos a un matemático que exigir demostraciones a un retórico (*EN*, 1094b11-14, 19-27).<sup>31</sup>

Estas apreciaciones que hace Aristóteles al inicio de la *Ética Nicomaquea* valen también en lo que respecta a la deliberación y la decisión: no es necesaria la precisión matemática para poder elegir la opción correcta. De hecho, hablar de la “opción correcta” se desdibuja por completo la posición de Aristóteles con respecto a la imprecisión de la ética. Que la ética sea imprecisa se debe, en buena medida, a que tal cosa como la “opción acertada” no se puede determinar con toda certeza en un caso particular. En esto consiste la “indeterminación” de la deliberación: las opciones mismas, que se tienen en cuenta en el momento de hacer la deliberación, son indeterminadas; pero aun cuando las opciones sean indeterminadas, se puede tomar una “buena decisión”, porque no es necesario que haya una única buena decisión. Las mejores posibilidades pueden ser varias —las opciones *a* y *b* pueden ser igual de aceptables, convenientes, deseables— pero ¿escoger *a* en lugar de *b* hace que necesariamente *b* sea de menor valor? No parece ser necesario, pues hay casos en los que es indiferente si escoger *a* o *b*, siempre y cuando a través de ambos se alcance el fin propuesto desde el comienzo de la deliberación, o incluso hay casos en los que es indistinguible para el mismo agente saber si su elección fue *a* o *b*. En el ejemplo que hemos dado antes es claro distinguir entre *a* o *b*, pero supongamos ahora este otro ejemplo. Una persona (*S*) ha pedido para tomar una taza de café; no está acostumbrado a tomar café sin endulzar, pero su médico le ha recomendado reducir considerablemente la cantidad de azúcar que consume. La persona decide, entonces, tomar la taza de café solamente con media cucharadita de azúcar. Supongamos, por mor del ejemplo, que una cucharadita tiene 200 granos de azúcar, por lo que la media

---

<sup>31</sup> Λέγοιτο δ' ἂν ἰκανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθεῖν τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις [...] ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθές ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι. τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἀποδέχεσθαι χρεῶν ἕκαστα τῶν λεγομένων· πεπαιδευμένου γὰρ ἔστιν ἐπὶ τοσοῦτον τὰκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται· παραπλήσιον γὰρ φαίνεται μαθηματικῷ τε πιθανολογούντος ἀποδέχεσθαι καὶ ῥητορικὸν ἀποδείξεις ἀπαιτεῖν.

cucharadita que  $S$  ha decidido tomar tendría aproximadamente 100 granos. ¿Hará alguna diferencia significativa para  $S$  escoger entre  $a$  (100 granos) o entre  $b$  (101 granos)? En un caso como este, la diferencia parece completamente irrelevante, e incluso se vuelve indistinguible para  $S$  saber si ha escogido  $a$  o  $b$ .

Este ejemplo nos puede servir para ilustrar mejor los dos problemas que señalamos unas líneas más arriba. El primero tendría que ver con si  $S$  sabe *todas* las opciones que podría tomar —en este caso las 200 opciones que tendría si la adición de cada grano de azúcar fuera una opción distinta. Para que  $S$  supiera efectivamente todas las opciones que tiene, tendría que contar los granos de azúcar. El segundo problema señala que, en términos prácticos, no es necesario —y en algunos casos inviable—, para tomar una *buena decisión*, tener en cuenta *todas* las posibilidades.

En el ejemplo del azúcar en la taza de café, aunque las opciones sean muchas, las podemos enumerar; pero incluso podríamos tener casos en los que las opciones mismas ni siquiera sean enumerables. Por ejemplo, un corredor de Fórmula 1 en una carrera tiene que escoger la ruta adecuada —la *línea de carrera* adecuada. Un circuito promedio tiene entre 8 y 12 mts de ancho mientras que el automóvil utilizado mide alrededor de 2,5 mts de ancho. ¿Cuántas posibles líneas de carrera habría en un circuito normal? Tal vez haya dos o tres que sean las más adecuadas, o las que la mayoría de pilotos utilizan, pero no por ello solamente hay dos o tres. De hecho, sería muy difícil de precisar efectivamente cuántas líneas de carrera hay. ¿Cómo estableceríamos la diferencia entre dos distintas líneas de carrera? ¿Por unos metros más hacia un lado? ¿O por unos centímetros? El ancho de una pista de Fórmula 1 es un continuo, que se puede dividir *infinitamente*, y hay una cantidad *infinita* —valga la pena decir, *indeterminada*— de recorridos posibles, o de líneas de carrera.<sup>32</sup> Es muy probable que cuando Aristóteles afirme que la deliberación es *indeterminada* se deba a que esta ocurre en lo que es “continuo y divisible (*συνεχῆς καὶ διαιωετός*)”, “en lo que hay exceso, defecto y término

---

<sup>32</sup> No es extraño que Aristóteles haya puesto a la navegación (*κυβερνητική*) entre una de las técnicas en las que más imprecisión hay (*EN*, 1112b5-7), si tenemos en cuenta justamente los grandes niveles de imprecisión que se permite al trazar una ruta; pero pese a esta imprecisión es posible confiar en un “experto navegante” (*Pol.*, 1282a8-10), quien es el que “elige acertadamente” en lo que a estas cuestiones se refiere.

medio (ἔστιν ὑπεροχή καὶ ἔλλειψις καὶ μέσον)” (EE, 1220b21-22)” o en lo que “es posible tomar lo más, lo menos o lo igual (ἔστι λαβεῖν τὸ μὲν πλεῖον τὸ δ’ ἕλαττον τὸ δ’ ἴσον)” (EN, 1106a26-27); lo indeterminado no es solamente la deliberación, sino también las opciones mismas sobre las cuales se delibera.

Para una teoría estándar de la decisión racional poder evaluar una decisión se hace imposible si las opciones son indeterminadas; no obstante, Aristóteles está pensando en un tipo de análisis distinto de la deliberación; para Aristóteles la deliberación es “racional” en un sentido distinto. Cuando Aristóteles afirma que la deliberación es un tipo de “pensamiento (διάνοια)”, y que “quien delibera, ya sea bien o mal, investiga y razona (ὁ δὲ βουλευόμενος, ἔάν τε εὖ ἔάν τε καὶ κακῶς βουλευῆται, ζητεῖ τι καὶ λογίζεται)” (1142b14-15), hemos de entender la expresión “razonar (λογίζομαι)” en un sentido bastante particular. Al utilizar esta expresión Aristóteles está volviendo a la distinción planteada en EN VI-EE V, 1 entre dos “capacidades del alma”: una científica y una calculativa o deliberativa,<sup>33</sup> y la deliberación es propia de la parte de la “capacidad calculativa (λογιστικόν)” (1139a11-14), por lo que la expresión “razonar (λογίζομαι)” la podríamos entender como “calcular”, en este sentido de la deliberación: de considerar diferentes posibilidades —aunque tales posibilidades sean indeterminadas. ¿Cómo valorar entonces la deliberación en medio de un sinfín de posibilidades? La respuesta de Aristóteles es entonces pasar a analizar, no la deliberación como una actividad específica, sino que hay que examinar, en general, en qué consiste la “buena deliberación”.

## 6. La “buena deliberación”

El prudente, en tanto buen deliberador, no hace bien una deliberación puntual —o una serie de deliberaciones puntuales—, sino que su “buena deliberación” se relaciona con su vida como un todo; el prudente lleva a sí un modo de vida “bien deliberado”. Es por esto que señala Aristóteles que el prudente delibera bien sobre “lo que conduce a

---

<sup>33</sup> Generalmente se traduce la expresión λογίζεται como “calcular” (Irwin, 1999; 2011; Aristotle. *Eudemian Ethics*, 2013) o “calcular racionalmente” (Broadie & Rowe, 2002; Reeve, 2013). Unas líneas antes hemos mostrado el problema de entender la expresión “calcular” en el sentido matemático del término, por lo que vale la pena advertir que el uso que Aristóteles da a esta expresión en mucho más pragmático.

vivir bien en general (ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως) (1140a27). Este es tal vez el principal aporte que le hace el análisis de la “buena deliberación” con respecto a la deliberación: mientras la segunda tiene que ver con acciones particulares, la “buena deliberación” tiene un alcance mucho más amplio: tiene que ver con la “vida entera”. Así presenta Aristóteles la diferencia:

También hay buena deliberación sin más y buena deliberación con respecto a un fin particular. La [buena deliberación] sin más es la que conduce exitosamente al fin sin más, mientras que la otra conduce a un fin particular. Por lo tanto, si deliberar bien es propio de los prudentes, la buena deliberación será la rectitud con respecto a lo provechoso para el fin, del cual la prudencia es la creencia verdadera (1142b28-33).<sup>34</sup>

Aristóteles distingue así “fines particulares” de “fin sin más”, y afirma que la buena deliberación que posee el prudente es con respecto a “lo provechoso para el fin (τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος)”.<sup>35</sup> —i.e., para el “fin sin más (τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς)”. Y tal “fin sin más” no puede ser otro que la felicidad; así, el prudente tiene una “verdadera creencia (ἀληθῆς ὑπόληψις)” de esta, —i.e., del “fin sin más”. Es importante el énfasis que Aristóteles hace sobre el “fin sin más”, pues en este caso se está intentando superar una visión particularista de la felicidad, en la que se haga énfasis principalmente en las acciones puntuales, para pasar a un análisis más amplio, en el que se examine, de manera más bien holística, la vida humana, en especial el “buen vivir” y el “buen actuar”, tal como era caracterizada la felicidad ya desde el primer libro de la *Ética Nicomaquea* (EN, 1195a18-20). Así pues, el “buen vivir” y el

---

<sup>34</sup> ἔτι ἔστι καὶ ἀπλῶς εὖ βεβουλευσθαι καὶ πρὸς τι τέλος. ἢ μὲν δὴ ἀπλῶς ἢ πρὸς τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς κατορθοῦσα, τις δὲ ἢ πρὸς τι τέλος. εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευσθαι, ἢ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἔστιν.

<sup>35</sup> Aceptamos aquí la lectura de Bywater (1894) quien sigue los manuscritos K<sup>b</sup> y Γ, en lugar de la lectura de Bekker “πρὸς τι τέλος”, principalmente porque sin la corrección no tendría mucho sentido la distinción que acaba de hacer Aristóteles entre “fin sin más (τὸ τέλος ἀπλῶς)” y “fin particular (τι τέλος)”. Al introducir esta variante queda explícito que la prudencia tiene que ver directamente con el “fin sin más”, tal como ya lo reconoce Stewart (1892, II: 83).

“buen actuar” no se trata solamente de llevar a cabo satisfactoriamente “buenos actos”; se trata, más bien, de que el “principio” de estos actos sea lo que conduzca en general al “buen vivir”. Del mismo modo, la relación entre cada acción y la vida entera no es una conjunción en la que el todo se reduzca simplemente a la suma de las partes, de manera tal que el examen del todo —la vida— sea simplemente el resultado de agrupar el examen de cada una de las partes —las acciones particulares.

El examen de la “buena deliberación” difiere cualitativamente del examen de la “deliberación” en este sentido particular: la “buena deliberación” no es una conjunción o colección de deliberaciones particulares correctas —o acertadas—; es un tipo especial de “corrección (ὀρθότης)” diferente; más exactamente, es la corrección de lo “provechoso para el fin (τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος)”. Provechoso (τὸ συμφέρον), en este caso se trata no solamente de lo que es útil y beneficioso para alcanzar la felicidad, sino además de lo que contribuye a alcanzarla; se trata del “medio” para alcanzar la felicidad. Este “medio” hay que entenderlo en un sentido muy amplio:<sup>36</sup> todo aquello que puede contribuir a la consecución del fin —a saber, *la felicidad*. En efecto, el “buen deliberador” no es el que lleva a cabo un tipo de deliberación determinada; sino, más bien, el que “dirige” todas sus deliberaciones hacia este fin: alcanzar *la felicidad*; es este “el fin” que quiere alcanzar con cada una de sus deliberaciones particulares. Así, cada acción deliberada es, para el prudente, una contribución para alcanzar la felicidad; es

---

<sup>36</sup> Tal como lo hemos señalado en varias ocasiones, en este caso la expresión “medio” no hay que entenderla ni como algo externo en un sentido puramente consecuencialista, ni como un componente interno, como ha propuesto Greenwood (1909: 46-47), sino que más bien hay que entender cómo estos “medios” integran todos el fin último, si bien tampoco como la postura inclusivista de Ackrill (1980 [1974]) supone. Seguimos aquí la propuesta de Meyer según la cual el papel normativo de la felicidad deja un “espacio de permisos (*space of permissions*)”: “While it is easy to dream up circumstances in which something ethically significant would be at stake in these choices, this is not invariably the case in these as well as myriad other choices that we make in the course of our lives. What an ethical person chooses in such situations, even though it is regulated by the norms of the *kalon*, is not required by them; nor is it even a means to that ultimate end. The pursuit of the *kalon* as an ultimate goal leaves open a very wide range of options in life, large-scale and small, which are indifferent with respect to their bearing on the *kalon*. We may call this the ‘space of permissions’ left open by that ultimate commitment” (Meyer, 2011: 58).

una “instanciación” de la felicidad en ese momento y lugar en el que se realiza la acción. Esto permite que la felicidad no sea una “última” actividad que realice —en un sentido puramente temporal—, sino que sea, más bien, una actividad cuya realización es constante a lo largo de la vida del prudente.

Se trata, entonces, de tener una actitud deliberativa constante en la vida, de manera que esta actitud deliberativa adecúe cada deliberación particular al “fin”; al “gran fin”:<sup>37</sup> la felicidad. Hablar de una “actitud deliberativa constante” puede parecer una racionalización extrema de la propuesta aristotélica; sobre todo cuando el mismo Aristóteles reconoce que en ocasiones parece que no se requiere deliberar para llevar a cabo una acción virtuosa. Este sería, por ejemplo, el caso de la valentía, con respecto al cual afirma Aristóteles lo siguiente:

Por eso parece ser más valiente quien no tiene miedo y se mantiene imperturbable en los peligros repentinos que en los previsibles, pues, [la valentía] se da más a partir de la disposición, porque depende menos de la preparación. En efecto, las acciones previsibles pueden ser decididas a partir del cálculo y de cierto razonamiento, pero las [que suceden] repentinamente, [se deciden] de acuerdo con la disposición (*EN*, 1117a17-21).<sup>38</sup>

Este pasaje ha sido leído como si se indicara que el valiente no delibera ni decide, sobre todo en contextos en los que la acción tiene que darse repentinamente y no hay tiempo para deliberar. No obstante, valdría la

---

<sup>37</sup> Seguimos aquí a quienes defienden la idea del “Gran fin” en la prudencia en contra de las objeciones a esta idea planteadas por Broadie (1991: 198-202); en particular a Meyer (2011) e Inglis (2014), quienes han mostrado que defender un “Gran fin” no necesariamente supone asumir una posición intelectualista fuerte, como la defendida por Kraut (1993). Tal como afirma Inglis, “Aristotle’s exalted conception of full virtue rests on his reasonable assumption that the best practical rational capacities, a development that involves a reflective appreciation of reason’s central place in the good life” (2014: 286).

<sup>38</sup> διὸ καὶ ἀνδρειοτέρου δοκεῖ εἶναι τὸ ἐν τοῖς αἰφνιδίοις φόβοις ἄφοβον καὶ ἀτάραχον εἶναι ἢ ἐν τοῖς προδήλοισι: ἀπὸ ἕξεως γὰρ μᾶλλον ἦν, ὅτι ἦττον ἐκ παρασκευῆς: τὰ προφανῆ μὲν γὰρ κἂν ἐκ λογισμοῦ καὶ λόγου τις προέλοιτο, τὰ δ’ ἐξαίφνης κατὰ τὴν ἕξιν.

pena hacer una precisión sobre las palabras de Aristóteles en este pasaje: una cosa es decidir “a partir del cálculo y de cierto razonamiento (ἐκ λογισμοῦ καὶ λόγου τις)”; pero otra cosa distinta es decidir “de acuerdo con la disposición (κατὰ τὴν ἔξιν)”. En ambos casos hay que suponer que el verbo de la oración es “decidir” (προαίρειν); es decir, que en ambos casos se trata de una decisión que supone cierto tipo de proceso deliberativo. El hecho de la acción repentina se realice “de acuerdo con la disposición” no implica que no hubiera habido deliberación en lo absoluto;<sup>39</sup> esto supondría que la acción fue puramente espontánea y que no hubo ningún tipo de elección en la misma, lo que resulta absurdo dado que todo prudente se caracteriza por llevar a cabo sus acciones de manera deliberada; o, peor aún, que el valiente del que habla Aristóteles no podría ser, al mismo tiempo, un prudente.<sup>40</sup>

¿Qué tipo de “deliberación” es la que lleva a cabo un valiente en estas condiciones? Es una deliberación que se da “de acuerdo con la disposición (κατὰ τὴν ἔξιν)”; es decir, que su disposición es determinante para dar lugar a la acción correspondiente. En este caso,

---

<sup>39</sup> Según Cooper (1986 [1975]: 9 -10), un caso como este es muestra de que la deliberación es un proceso meramente hipotético, pero no necesariamente es llevado a cabo de manera explícita. En este punto seguimos a Segvic, quien afirma que, dado que la decisión necesariamente requiere de la deliberación, esta no puede ser simplemente un recurso explicativo hipotético sino que debe ser un proceso psicológico que de hecho se da en el agente (2011: 162-165).

<sup>40</sup> Más aún cuando, tal como hemos caracterizado la buena deliberación, se trata de una actitud vital constante a lo largo de la vida. En este punto seguimos igualmente a Segvic, quien afirma que “Aristotle believes that if ethical deliberation, whether narrowly or broadly construed, is to be carried out properly, it is of importance that the agent’s overall conception of *eudaimonia* be available at every point during the deliberative process” (2011: 172). Suponer que una acción valiente es el resultado un mero impulso que no se puede conectar racionalmente de ninguna manera con otro tipo de acciones en la vida puede conducir a que la valentía sea considerada simplemente como una disposición irracional, cosa inaceptable en la teoría aristotélica. Nuestra estrategia es, más bien, mostrar cómo, si bien la acción misma puede resultar “repentina”, no por eso se puede considerar puramente instintiva, dado que toda disposición, en la medida en que esta sea virtuosa, tienen que estar necesariamente conectada con la prudencia (1144b16-17). Tal como hemos señalado anteriormente, (cfr., n. 16), tenemos aquí lo que Vigo denomina un segundo tipo de deliberación y decisión; en este caso, la decisión del valiente es justamente una decisión “de acuerdo con la disposición (κατὰ τὴν ἔξιν)”.

se trata de la virtud misma de la valentía: el valiente delibera y decide de cierta manera determinada; el que no lo es, no. ¿De qué manera delibera y decide el valiente? Habría que decir que su deliberación es muy rápida. No podríamos decir que la deliberación es inmediata, pues eso supondría que la deliberación fue espontánea —y, por decirlo así, automática, lo cual va en contra de la idea de que la deliberación es un proceso psicológico complejo. Sobre la duración de la deliberación dice Aristóteles lo siguiente:

Se puede deliberar durante mucho tiempo, pero también [se puede deliberar] rápidamente. Pero aquel [modo de deliberar] no es buena deliberación, sino es correcto de conformidad con lo provechoso, y con respecto a lo que es preciso, y al modo y al tiempo (1142b26-28).<sup>41</sup>

Aristóteles en este caso intenta separar el factor del tiempo con respecto a si hay o no buena deliberación. Es preciso mencionar aquí que al inicio de *EN VI-EE V 9* (1142b2-5), Aristóteles afirma que la deliberación no es buen tino (εὐστοχία), principalmente porque el buen tino se realiza rápidamente y sin hacer uso de razón, mientras que la buena deliberación requiere tiempo. Pero ahora está afirmando que si bien llevar a cabo de manera rápida una acción no es signo de que se haya deliberado, de igual forma tomar mucho tiempo tampoco es signo de buena deliberación; el tiempo de la “buena deliberación” está en función de lo provechoso (τὸ ὠφέλιμον), pero no lo provechoso en general, sino lo provechoso con respecto a lo que es preciso alcanzar (οὐ δεῖ).<sup>42</sup> Así, lo que tenemos en el caso de una persona valiente no es que

---

<sup>41</sup> ἔτι ἔστι πολὺν χρόνον βουλευόμενον τυχεῖν, τὸν δὲ ταχύ. οὐκοῦν οὐδ' ἐκεῖνη πω εὐβουλία, ἀλλ' ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὐ δεῖ καὶ ὥς καὶ ὅτε.

<sup>42</sup> De acuerdo con Eustracio, en este pasaje “lo provechoso” y “lo que es preciso alcanzar” son lo mismo (*in EN*, 362), opinión a la que se opone Stewart (1892, II: 82), quien cree más bien que la expresión “lo provechoso (τὸ ὠφέλιμον)” es especificada de tres maneras distintas: el fin (οὐ δεῖ), los medios (ὥς) y el tiempo (ὅτε). Tal vez no se trate de tres elementos independientes de la deliberación sino más bien de tres aspectos de la deliberación que deben ir todos interrelacionados; por esto, en función del tipo específico de deliberación habría que señalar cuáles serían los medios y cuánto tiempo debería durar la deliberación. También es claro que en Aristóteles la distinción entre medios y fines no es una distinción de tipo puramente instrumental, sino que hay cierta



tenga simplemente buen tino (εὐστοχία) —pues tal cosa supondría que el valiente actúa sin uso de razón—, sino que sí hay deliberación en su acción; pero esa deliberación es muy rápida. El valiente es capaz, gracias a una disposición que tiene con respecto a la deliberación, de identificar en un corto tiempo los factores relevantes en ese instante preciso para poder llevar a cabo la acción. Esto es entonces que este tenga una “disposición (ἔξις)” a deliberar: no solo sus deliberaciones son exitosas, sino que también sabe cuándo deliberar y cuándo no, qué elementos tener en cuenta en cada caso, y cuánto demorarse en la deliberación. La buena deliberación no se trata solamente de un proceso cognitivo, sino más bien de un asunto actitudinal con respecto a la deliberación misma.

Tenemos entonces que la “buena deliberación” tiene un vínculo mucho más estrecho con las virtudes de carácter del que hemos venido mostrando hasta el momento, pues esta, así como las virtudes de carácter (EN, 1106a10-12), también es una “disposición (ἔξις)” que se adquiere a través del hábito y no simplemente a través del cálculo (λογισμός) —aunque esto no quiera decir que no requiera cálculo. Por lo tanto, en la “buena deliberación” tenemos el mismo componente motivacional que tienen las virtudes de carácter. Así, la “buena deliberación” y las virtudes de carácter no son independientes: están estrechamente conectadas, y a medida que una se va adquiriendo, las otras también. Su surgimiento es separable en términos conceptuales y cognitivo-evolutivos, pues las virtudes de carácter se adquieren por hábito mientras que la prudencia por aprendizaje (EN, 1103a14-18).<sup>43</sup> Pero si se dieran de manera separada, tendríamos disposiciones completamente distintas.

---

relación entre ambas, pues los medios también son susceptibles de ser evaluados en términos de buenos o malos; no solamente los fines.

<sup>43</sup> En este punto seguimos en parte a McDowell, quien a propósito afirma lo siguiente: “Aristotle is strikingly casual about the precise significance of the partitioning of the soul that structures the treatment of the excellences (see 1102a28-32). The division into excellences of character and intellectual excellences looks like a mere expository convenience. There is no reason not to suppose he means a more complex picture of the relation between character and intellect to emerge as his account takes shape. By the time practical wisdom is prominently on the scene, it is clear that the excellences of character, in a strict sense that can now be made explicit, involve the intellectual state that is practical wisdom, not a mere non-rational desiderative propensity. And we need not take the intellectual and desiderative aspects of excellence of character, in the strict sense, to be even notionally separable components of a composite state” (1996:

Así, Aristóteles afirma que al adquirir la capacidad cognitiva de la prudencia cambia también la manera como el sujeto actúa, y cambia también las motivaciones del sujeto. Estas motivaciones, que son expresadas en términos emocionales, se ven afectadas por la inclusión de la deliberación; las motivaciones originales son la materia prima de la deliberación, pero se ven transformadas por el ejercicio cognitivo de la deliberación. Cambia así la acción, no tanto en su resultado o en sus efectos, sino en el modo en que el sujeto la realiza: cambia, básicamente, la motivación del sujeto.

Pero esta inclusión de las virtudes morales conlleva necesariamente a que para la valoración moral de cualquier resultado de deliberación haya que tener en cuenta siempre a aquellos sobre los cuales recae la acción. Así, por ejemplo, es imposible hacer justicia si no es teniendo en cuenta la posición del otro, sin tener en cuenta los efectos que tiene la acción deliberada sobre la vida de los demás. Es en este sentido que la figura del prudente es fundamental: es quien hace no solo lo bueno para sí sino para toda la polis. La buena deliberación adquiere así entonces un carácter no solamente moral, sino también político: se da para una sociedad determinada y sus efectos recaen sobre unas personas determinadas, las cuales también hacen parte del marco normativo en el cual se evalúa la deliberación. En buena medida la valoración de la deliberación depende de qué tanto “bien” se alcance para la comunidad.<sup>44</sup>

## 7. Conclusiones

La deliberación es así un proceso psicológico que es utilizado por Aristóteles para dar cuenta de cómo se alcanza una decisión. Sin

---

27-28). Tal vez haya cierta exageración en la presentación de McDowell al señalar que las virtudes de carácter y las intelectuales no son separables ni siquiera conceptualmente (*notionally*). Aristóteles hace un esfuerzo considerable en sus dos éticas para exponer de manera separada las virtudes de carácter y las intelectuales, por lo que habría que suponer que la diferencia es conceptual y expositiva, pero en términos de desarrollo moral, como afirma McDowell, hay una interconexión que es inseparable; pues es imposible desarrollar un tipo de virtudes sin desarrollar, al menos, la prudencia.

<sup>44</sup> En este punto aceptamos la tesis de MacIntyre, quien a propósito de la deliberación, y del “buen razonador práctico” afirma lo siguiente: “En el contexto de las prácticas concretas, el ser humano no suele tener en quien apoyarse para corregir sus errores, a excepción de sus compañeros de trabajo, que son quienes pueden ayudarle a darse cuenta tanto de los errores concretos

embargo, tal como acabamos de mostrar, los criterios de evaluación de la deliberación no son necesariamente precisos. De hecho, dado el carácter impreciso de la ética, ni siquiera tienen que serlos. ¿Cómo se evalúa entonces si una deliberación fue completamente acertada o no? Tal vez para Aristóteles esta pregunta puntual sobre una deliberación particular no tenga mucho sentido, si no se establece la evaluación en un marco mucho más amplio, a saber, en un contexto puntual y asociado a un sujeto con ciertas características, y en una comunidad con ciertas condiciones específicas. Aun así, determinar si una deliberación puntual fue la adecuada o no podría dejar un amplio margen de error, el cual es determinado por el agente, pero también, por el contexto específico y todo aquello en lo cual cuál recae la acción, lo que incluye no solamente a los demás seres humanos sino a todo el ambiente de la polis. En la medida en que, para la deliberación, la valoración sea interna a la acción misma, no quiere decir esto que la valoración dependa solamente del sujeto que realiza la acción sino también de aquellos en los que recae la acción, como sucede, por ejemplo, con las acciones justas, que en general son con respecto a los demás (1103b1-3). Pero, a diferencia de la deliberación técnica, la deliberación de una acción que se califique como injusta o justa depende siempre de factores internos; pero en este caso no se trata de internos al sujeto sino a la comunidad en la que este sujeto vive. La valoración es, así, colectiva. Y esta es en buena medida la gran habilidad del prudente: poder ver cómo las acciones particulares engranan en el bien de la comunidad. El prudente no tiene entonces una actitud deliberativa en su propia vida individual, sino que su preocupación es por el bien de toda la ciudad, y su buena deliberación

---

que comete en la práctica como del origen de esos errores, debidos a la falta de virtudes y habilidades necesarias. Fuera de esos, contextos de práctica, hace falta apoyarse en los amigos y los miembros de la familia para corregir esas mismas deficiencias [...]. En ningún momento del desarrollo, ni en el ejercicio del razonamiento práctico independiente, se deja de depender por completo de otras personas" (MacIntyre, 2001 [1999]: 115-116). La tesis de MacIntyre, evidentemente comunitarista, muestra claramente cómo la "buena deliberación", en tanto marco normativo de la deliberación, tiene un componente intersubjetivo considerable: las acciones morales deben estar no solamente en concordancia con nuestros propios pensamientos y motivaciones, sino que deben de alguna manera también ajustarse a las necesidades y deseos de la polis misma, pues la felicidad, eso que busca el prudente, no se alcanza de manera individual sino de manera colectiva.

está referida, entonces, a ver cómo cada acción se inscribe en ese marco de referencia interno que es la propia polis. En últimas, el marco normativo con el que se pueden evaluar las deliberaciones no solamente es entonces psicológico y moral, sino que es necesariamente también un marco normativo de carácter político.

## Referencias

- Ackrill, J. L. (1963). *Aristotle Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.
- Ackrill, J. L. (1980 [1974]). Aristotle on Eudaimonia. En A. O. Rorty (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. (15-33). Berkeley: University of California Press.
- Aristotle. (2011). *The Eudemian Ethics*. A. Kenny (trad.) Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Eudemian Ethics*. B. Inwood, & R. Woolf (trads.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristóteles. (1894). *Ethica Nicomachea*. I. Bywater (ed.) Oxford: Oxonii.
- \_\_\_\_\_. (1949). De Interpretatione. En L. Minio-Paluello (ed.) *Categoriae et Liber de Interpretatione*. (16-24). Oxford: Oxonii.
- \_\_\_\_\_. (1957). *Metaphysica*. W. Jaeger (ed.) Oxford: Oxonii.
- \_\_\_\_\_. (1957). *Politica*. W. Ross (ed.) Oxford: Oxonii.
- \_\_\_\_\_. (1962). *Aristotle Eudemische Ethik*. F. Dirlmeier (trad.) Berlín: Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1964). Analytica Posteriora. En W. D. Ross (ed.) *Analytica Priora et Posteriora*. (71-100). Oxford: Oxonii.
- Aristóteles.
- \_\_\_\_\_. (1966). *Aristotelis Physica*. W. D. Ross (ed.) Oxford: Oxonii.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Ethica Eudemia*. R. R. Mingay, & J. M. Walzer (Eds.) Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Aristotle Eudemian Ethics I, II & VIII. Trans. & comm.* (2<sup>a</sup> ed.) M. Woods (trad.) Oxford: OUP.
- Bobzien, S. (2014). Choice and Moral Responsibility (NE iii 1-5). En R. Polansky (ed.) (81-109). *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Duquesne University, Pittsburgh: Cambridge University Press.
- Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Broadie, S., & Rowe, C. (2002). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: OUP.
- Burnet, J. (1900). *The Ethics of Aristotle, Edited with an Introduction and Notes*. London: Methuen & Co.

- Cooper, J. M. (1986 [1975]). *Reason and Human Good in Aristotle*. (2<sup>a</sup> ed.) Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Crivelli, P. (2004). *Aristotle on Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, D. (1995 [1971]). De la acción. En *Ensayos sobre acciones y sucesos*. (63-84). México: UNAM-Crítica.
- Eustracio. (1892). In *Ethica Nicomachea Commentaria*. En G. Heylbut (ed.) *Commentaria in Aristotelem Graeca* (Vol. XX). Berlin: Reimer.
- Feldman, F. (2006). Actual Utility, The Objection from Impracticality, and the Move to Expected Utility. *Philosophical Studies*, 129(1), 49-79.
- Gauthier, R. A., & Jolif, J. Y. (1970). *L'Éthique à Nicomaque: Introduction. Traduction et Commentaire*. Louvain: Publications Universitaires.
- Grant, A. (1885). *The Ethics of Aristotle, with Essays and Notes* (4<sup>a</sup> ed.) London: Longmans, Green & Co.
- Greenwood, L. H. (ed.) (1909). *Aristotle Nicomachean Ethics, Book Six, With Essays, Notes and Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hardie, W. (1968). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Inglis, K. (2014). Philosophical Virtue: In Defense of the Grand End. En R. Polansky (ed.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. (263-287).
- Irwin, T. (1999). *Aristotle's Nicomachean Ethics. Translated with Introduction, Notes and Glossary*. (2<sup>a</sup> ed.) Cambridge: Hackett Publishing Co.
- Jeffrey, R. C. (1983). *The Logic of Decision*. (2<sup>a</sup> ed.) Chicago: The University of Chicago Press.
- Jost, L. (2014). The *Eudemian Ethics* and Its Controversial Relationship to the *Nicomachean Ethics*. En R. Polansky (ed.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. (410-427).
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_ (1993). In Defense of the Grand End. Review of «Ethics with Aristotle» by S. Broadie. *Ethics*, 103(2), 361-374.
- Liddell, H. G., Scott, R., & Jones, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon* (9<sup>a</sup> ed.) Oxford: Clarendon Press.
- McDowell, J. (1979). Virtue and Reason. *The Monist*, 62(3), 331-350.
- \_\_\_\_ (1996). Deliberation and moral development in Aristotle's Ethics. En S. Engstron, & J. Whiting (eds.) *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. (19-35). Cambridge: Cambridge University Press.

- Meyer, S. S. (2011). Living for the sake of an ultimate end. En J. Miller (ed.) *Aristotle's Nicomachean Ethics: A critical guide*. (47-65). Cambridge: Cambridge University Press.
- Moss, J. (2012). *Aristotle on the apparent Good. Perception, phantasia, thought and desire*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1978). Practical Syllogism and Practical Science. En Aristóteles. *De Motu Animalium. Text with Translation, Commentary and Interpretive Essays*. (165-220).
- Reeve, C. D. (2012). *Action, Contemplation and Happiness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_ (2013). *Aristotle on Practical Wisdom: Nicomachean Ethics VI*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_ (2014). *Aristotle Nicomachean Ethics. Translated with introduction and notes*. Indianapolis: Hackett.
- Segvic, H. (2011). Deliberation and Choice in Aristotle. En M. Pakaluk, & G. Pearson (eds.) *Moral Psychology and Human Action in Aristotle* (159-186).
- Sorabji, R. (1979). *Necessity, Cause and Blame*. Ithaca: Cornell University Press.
- Stewart, J. A. (1892). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Tuozzo, T. M. (1991). Aristotelian Deliberation is not of Ends. En J. P. Anton, & A. Preus (eds.) *Essays in Ancient Greek Philosophy IV - Aristotle's Ethics*. (193-212). Albany: SUNY Press.
- Vigo, A. (2012). Deliberación y decisión según Aristóteles. *Tópicos*(43), 51-92.
- Wiggins, D. (1980). Deliberation and Practical Reason. En A. O. Rorty (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. (221-240).
- Wiland, E. (2005). Monkeys, Typewriters and Objective Consequentialism. *Ratio*, 18(3), 352-360.
- Zingano, M. (2008). *Aristóteles Ethica Nicomacheia I 13– III 8. Tratado da Virtude Moral. Tradução e comentário*. M. Zingano (trad.) São Paulo: Odysseus.