

JOSÉ DÍEZ DEUSTUA

EL CONCEPTO DE DELIBERACIÓN  
EN EL COMENTARIO DE  
SANTO TOMÁS DE AQUINO  
AL LIBRO VI DE LA *ÉTICA A NICÓMACO*

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González  
DIRECTOR

Agustín Echavarría  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA-2626-2011  
Pamplona

Nº 242: José Díez Deustua, *El concepto de deliberación en el comentario de Santo Tomás de Aquino al libro VI de la Ética a Nicómaco*

© 2011. José Díez Deustua

**Redacción, Administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)  
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)  
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

GRAPHYCEMS. Pol. Ind. San Miguel, 31132 Villatuerta. Navarra

## ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS .....	5
INTRODUCCIÓN .....	7
CAPÍTULO I. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA DELIBERACIÓN .....	11
1. La vida como un todo.....	11
a) Aristóteles.....	11
b) Santo Tomás de Aquino .....	14
c) Redescubrimiento de la ética de la virtud.....	17
2. El concepto de deliberación antes del libro VI.....	22
a) El ámbito de la deliberación .....	23
b) El objeto de la deliberación .....	25
c) El razonamiento práctico: medios-fines .....	27
d) Actividad esencialmente humana.....	31
3. Esquema del libro VI.....	33
4. Partes del alma .....	35
a) La tripartición del alma .....	35
b) La bipartición del alma.....	37
CAPÍTULO II. LA VIRTUD DE LA <i>PHRONESIS</i> :	
DELIBERAR BIEN .....	41
1. El ámbito de la deliberación en la <i>phronesis</i> .....	42
a) Razón práctica. Verdad práctica.....	42
b) Apertura al futuro .....	45
c) La actividad del hombre: <i>praxis-poiesis</i> .....	50
d) Santo Tomás de Aquino .....	52

2. El objeto de la deliberación en la <i>phronesis</i> : la <i>praxis</i> moral .....	59
a) Fin último, fines y medios .....	60
b) Fin y fines de la <i>praxis</i> como acción moral.....	62
c) Santo Tomás de Aquino .....	67
3. El proceso deliberativo.....	70
a) Necesidad de la experiencia .....	71
b) El silogismo práctico .....	72
c) La deliberación y el silogismo práctico.....	75
d) Santo Tomás de Aquino .....	78
CONCLUSIONES .....	83

## TABLA DE ABREVIATURAS

<i>EN</i>	<i>Ética a Nicómaco</i>
<i>EE</i>	<i>Ética a Eudemo</i>
<i>DA</i>	<i>De Anima</i>
<i>Met.</i>	<i>Metafísica</i>
<i>S.Th</i>	<i>Summa Theologiae</i>
<i>MA</i>	<i>De Motu Animalium</i>
<i>Reth.</i>	<i>Retórica</i>



## INTRODUCCIÓN

Saber escoger lo mejor en cada momento se presenta como una tarea no siempre fácil. Más todavía en la actualidad donde las posibilidades de elección han aumentado desmesuradamente. Paradójicamente, este aumento, lejos de haber favorecido la satisfacción de nuestras necesidades, se ha convertido más bien en fuente de ansiedad y preocupación. El supuesto aumento de libertad que debería haber traído consigo el crecimiento de posibilidades de elección, no se ha traducido en el aumento proporcional de felicidad esperado<sup>1</sup>.

En efecto, las propuestas éticas nacidas en la Ilustración y cristalizadas en la Modernidad –especialmente con el contractualismo y el utilitarismo– que pusieron en duda la capacidad de conocer la verdad centrándose en establecer una moral de conveniencia social normativista donde no importaba tanto que una cosa fuera buena o mala cuanto que se tuviera que cumplir, han acabado por desorientar totalmente al hombre. En este sentido, la máxima *el obrar sigue al ser* se resquebraja hasta la total separación en nuestros días. El hombre, al perder de vista quién es, se encuentra a oscuras en su actuar. El esplendor de la verdad –la *veritatis splendor*, es decir, la Belleza– no sólo permite al hombre saber quién es, sino saber hacia dónde debe dirigir sus pasos. Efectivamente, la luz no sólo nos permite ver sino que también nos permite conocer la verdadera proporción de las cosas. En cambio, en la oscuridad la desorientación es total. Tener un norte claro que dé continuidad a nuestro obrar se presenta como elemento esencial para una buena elección. Saber escoger en cada momento lo mejor para uno mismo se

---

1 Cfr. En la versión italiana, CAMPODONICO, A., *Saggezza pratica ed etica delle virtù nel pensiero anglosassone contemporaneo*, Università di Genova, se remite a: SCHWARTZ, B., *The Paradox of Choice. Why more is less. How the Culture of Abundance robs us of Satisfaction*, Harper Collins Publishers, New York, 2004. Cfr. CAMPODONICO, A., *Sagesse pratique et éthique de la vertu dans le pensée anglo-saxonne contemporaine, Le jugement pratique. Autor de la notion de phronèsis*, en D Loires (a cura di), Università di Genova, L. Rizzerio, Colletion: Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Vrin, Paris, 2008.

deberá apoyar en este elemento común. Bajo esta perspectiva se enmarca la importancia de la prudencia aristotélica que nos disponemos a tratar.

En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles afronta el tema de la elección en el libro VI. En ese libro –es una opinión ampliamente compartida– la intención es destacar el importante papel que juega la virtud de la prudencia (*phronesis*). Ésta tiene la “virtud” de saber determinar lo mejor en cada momento. Consigue, a través de la deliberación, dictaminar qué medios son los más adecuados para poder alcanzar una meta. Juegan por tanto un papel importante, el fin que se quiere alcanzar, los medios necesarios para alcanzar dicho fin y la efectiva posibilidad de su actuación. Y, como se verá un poco más adelante, también el tiempo. Entra en escena, por tanto, un factor importante para la toma de decisiones humanas: la deliberación.

Aristóteles la compara al cálculo, pues se trata de sopesar las posibilidades de acción que se tienen en un momento dado, para decidir y actuar. Esa función “calculadora” es subrayada por muchos autores en distintas tradiciones. En el pensamiento liberal, sobre todo en Hobbes, la deliberación se mantiene en un nivel más modesto que el que le atribuía Aristóteles: el Estagirita consideraba que la deliberación tiene en cuenta *la vida como un todo*, es decir, la valoración de las posibilidades de acción están subordinadas al proyecto personal de vida, que implica la felicidad.

El comentario de Tomás de Aquino ratifica el cuerpo de las nociones aristotélicas, con importantes retoques o correcciones en distintos momentos. Por su parte, santo Tomás de Aquino, comenta la *Ética a Nicómaco* teniendo en cuenta todas las obras de Aristóteles. En este sentido, consigue colmar vacíos que el Estagirita deja a lo largo de la *Ética a Nicómaco* quizás por considerar que son sabidos o que no merecen especial explicación. En la investigación se buscarán las distintas observaciones que modifican la propuesta aristotélica. Un factor que cambia en el autor medieval con respecto a Aristóteles, es la visión trascendente de la vida humana, con la cual se resuelven las conclusiones aporéticas del Estagirita con respecto al fin último del ser humano. Será éste uno de los puntos en los que se focalizará la investigación.

El estudio de la *phronesis* –más concretamente de la deliberación– se ha visto alentada también por la reciente rehabilitación de la ética aristotélico-tomista que se ha producido, tanto en ámbito europeo como anglosajón, a partir de la mitad del siglo XX.

Como apuntábamos poco antes, durante el estudio sobre el concepto de la deliberación, una cuestión que apareció clara al poco tiempo fue que, tanto en Aristóteles<sup>2</sup> como santo Tomás, tenían resuelto el tema del *telos*. La felicidad (*eudaimonia*) se presentaba como fin último, como meta del actuar humano. Este fin último va tener un papel clave el proceso deliberativo; aparece como realidad subsistente en cada una de las deliberaciones del hombre. Este iba a ser, por tanto, un de los temas a tratar. Sin la intención de ser exhaustivos, se ha procurado proporcionar los conceptos básicos sobre el fin último. Si se quiere entender qué es y en qué consiste la deliberación no se puede no considerar el tema del *telos*. Efectivamente, este es uno de las grandes “redescubrimientos” de las nuevas propuestas éticas del momento.

Este trabajo se ha dividido en dos grandes capítulos. El primero tiene como objetivo proveer todas aquellas herramientas necesarias para una mejor comprensión del concepto de la deliberación en el comentario de santo Tomás al libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Como decíamos en el libro VI el protagonismo lo copa la virtud de la prudencia (*phronesis*), por tanto la deliberación se estudiará a la luz de esta perspectiva. Por este motivo creímos importante analizar qué ha dicho Aristóteles y cuáles han sido los comentarios que ha hecho santo Tomás antes de llegar al libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Nos ha parecido interesante que la distribución de este primer capítulo tenga un cierto orden y que no sea simplemente un listado de conceptos y razonamientos. En este sentido el orden es por “aproximación” al tema de la deliberación.

Empezamos con el ya mencionado tema del *telos*, de la vida como un todo. En este apartado se estudia qué dice Aristóteles, qué comenta santo Tomás –en qué consiste su aportación al planteamiento aristotélico–, en qué ha consistido la rehabilitación del planteamiento clásico y quiénes son los principales autores. Es por tanto, un primer apartado con el que pretendemos delimitar el marco de la cuestión. Un segundo apartado es analizar qué ha dicho Aristóteles sobre el tema de la deliberación antes del libro VI y ver qué comenta santo Tomás al respecto. Después abordamos el libro VI en su conjunto con la intención de entender en qué marco se está poniendo el tema de la deliberación.

En cambio, en el segundo capítulo nos centramos en el concepto de deliberación exclusivamente del libro VI. Este capítulo se ha estructurado de la

---

2 Cfr. PAKALUK, M., *Aristotle's Nicomachean Ethics an introduction*, Cambridge University Press, 2005, p. 206.

siguiente manera. En primer lugar se estudia el ámbito de la deliberación, después cuál es el objeto de la deliberación y finalmente cuál es el proceso de la deliberación. En la primera parte surgen interesantes cuestiones acerca del tiempo y su posibilidad de ser gestionado por el hombre. En efecto, el hombre no *está* simplemente en el tiempo sino que, precisamente a través de la deliberación, es capaz, en cierta medida, de entrar en diálogo con el futuro determinándolo de alguna forma. También surgen interesantes cuestiones sobre el tema de la inmanencia moral –en el agente que las realiza– de las acciones cuando éstas son consideradas como medios para un fin. O la controvertida cuestión del silogismo práctico.

A lo largo del trabajo, como el texto principal es el comentario de santo Tomás a la *Ética a Nicómaco*, se ha establecido un tipo de letra que lo permita distinguir con facilidad del resto del cuerpo del texto. Para una mejor interpretación de los términos y para evitar al máximo confusiones de tipo semántico, se ofrece, en cada ocasión, el término en griego usado por Aristóteles y el término en latín usado por santo Tomás. Para los términos en griego hemos usado la *Ética a Nicómaco* editada por Natali. En cambio, para la versión latina de las obras de santo Tomás hemos usado la de Enrique Alarcón (Thomas de Aquino, opera omnia on-line).

Por último querría agradecer al equipo de MCE Project por darme la oportunidad de trabajar con ellos. Al profesor Prof. Mons. Martin Schlag y, muy especialmente, al Prof. Juan Andrés Mercado por su inestimable ayuda de dirección y apoyo.

## CAPÍTULO I

### CONTEXTUALIZACIÓN DE LA DELIBERACIÓN

#### 1. LA VIDA COMO UN TODO

##### a) Aristóteles

En el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles expone cuáles son las virtudes dianoéticas, es decir, aquellas que hacen referencia a la razón. En este sentido, el tema de la deliberación no lo trata de una manera directa. El concepto de deliberación parece referirse a aquellas virtudes intelectuales que afectan a realidades contingentes y, más concretamente, cuando trata de la virtud de la prudencia. Escribe Aristóteles: “parece propio del hombre prudente el poder deliberar rectamente bien sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general”<sup>3</sup>.

Sería interesante explicar, aunque sea brevemente, a qué se está refiriendo Aristóteles cuando habla de “bueno y conveniente”, qué concepto tiene de hombre, de naturaleza humana, etc. Algunos de estos aspectos se tratarán más adelante porque pueden ayudar a entender mejor nuestro propósito de explicar el concepto de la deliberación. Sin embargo, ahora querría detenerme en el final de la frase citada: “para vivir bien en general”.

Me parece de capital importancia no perder de vista esta idea: Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* está intentando dar un contenido concreto a lo que él entiende por felicidad (*eudaimonia*). Este carácter teleológico de la *Ética a Nicómaco* es fundamental para enmarcar y, de esta manera, poder entender con más claridad qué está intentando expresar el Estagirita con todo esto y, por tanto, también será importante no perderlo de vista cuando nos adentremos a estudiar un poco más de cerca qué entiende Aristóteles por deliberación.

---

3 *EN*, VI, 1140 a 25-28.

Aristóteles entiende la vida del hombre como un todo, tiene una concepción finalista del obrar deliberado<sup>4</sup>. Es decir que el hombre se mueve siempre en busca de un fin último. Fin que va a dar dirección a todas sus acciones y que sólo en su pleno alcance el hombre encontrará su total realización. Este fin último es la *eudaimonia*. La definición de felicidad exigirá buscar cuál es la acción propia del hombre<sup>5</sup> (*ergon*) ya que es en la acción donde residen el bien y la perfección<sup>6</sup>. Ésta consiste en la perfección de la actividad según la recta razón.

Por eso es importante detenerse en la afirmación “vivir bien en general”, en sentido global de la vida. La discusión no es sobre si el fin último es la felicidad o no; sino sobre en qué consiste esa felicidad, cómo se consigue esa vida buena. Aristóteles considera y compara las diversas opciones que los hombres tienen sobre la felicidad<sup>7</sup>. Que el hombre quiere ser feliz es un hecho evidente, sin embargo no es evidente que esa felicidad sea, como dice Aristóteles, “una actividad según la virtud perfecta”<sup>8</sup>. Lo confirma el hecho de que el mismo Aristóteles haya tenido que exponerlo en su *Ética a Nicómaco* para rebatir otras concepciones de felicidad.

Sin embargo, parece importante no perder de vista que cuando Aristóteles dice que la felicidad es según la virtud perfecta no está queriendo

- 
- 4 Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *La scelta etica. Rapporto fra libertà e virtù*, Ragione e Fede, collana di studi filosofico-teologici di base n 7, ARES, Milano, 1988, p. 38.
- 5 *EN*, I, 1097 a 21-24. “Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguirá esto, si se lograra captar la función del hombre”. *Ibid*, II, 1106 a 15ss. “Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que se realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo); igualmente la virtud del caballo hace bueno el caballo y útil para correr (...) Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual se realiza su función propia”.
- 6 Cfr. *ibid*, I, 1097 a 26.
- 7 *Ibid*, I, 1095 a 22-28. “Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquellos sean bienes”.
- 8 *Ibid*, I, 1102 a 5 - X, 1177 a 12. “Puesto que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta”. “Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre”.

identificar felicidad con virtud. Esta identificación llevaría a equiparar felicidad con moralidad, cosa que según Aristóteles no es exactamente así. De hecho, que la vida feliz sea según virtud es una conclusión a la que llega Aristóteles y no un punto de partida<sup>9</sup>. Aunque sí haya mucha afinidad entre la vida virtuosa y la felicidad, éstas para Aristóteles no se identifican. La fortuna, por ejemplo, juega un papel relativamente importante para obtener una vida plenamente feliz<sup>10</sup>.

Otra consideración que me parece importante es que a diferencia de la virtud –que es definida por Aristóteles como un hábito electivo–<sup>11</sup> la felicidad no se elige. En sentido propio, nadie elige ser feliz. La felicidad se desea. Y esta felicidad –también llamada Bien último del hombre– es el motivo por el cual los hombres hacemos todas las cosas<sup>12</sup>. Lo que nos empuja en último término a actuar.

Ahora bien, como se apuntaba poco antes, la consecución de esta felicidad no depende solamente de la acción del hombre. Por tanto Aristóteles es consciente de que la consecución del bien moral –que es el bien propio del hombre y que sí depende de las acciones libres del hombre– no agota todo el Bien. Lo que significa que el hombre, por sí solo, no podrá alcanzar la felicidad plena<sup>13</sup>. Esa plena felicidad es propiedad de los dioses<sup>14</sup>, no del hombre y consiste en la vida contemplativa<sup>15</sup>, y de manera especial de las cosas que son bellas y divinas<sup>16</sup>.

---

9 GONZÁLEZ, A. M., *La ética explorada*, Colección filosófica n 210, EUNSA, Pamplona, 2009, p. 36.

10 *EN*, I, 1099 b 2-8. “Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o el poder político, como si se tratase de instrumentos; pero la carencia de algunas cosas, como la nobleza del linaje, buenos hijos y belleza, empañan la dicha; pues uno que fuera de semblante feísimo o mal nacido o solo y sin hijos, no podría ser feliz del todo, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran completamente malos, o, siendo buenos, hubiesen muerto. Entonces, como hemos dicho, la felicidad parece necesitar de tal prosperidad...”.

11 *EN*, II, 1106 b 35. “Es por tanto la virtud un modo de ser electivo”.

12 *Ibid*, I, 1102 a 3. “Ya que a causa de ella, todos hacemos todas las demás cosas”.

13 GUTHRIE, W. K. C., *Una introducción a Aristóteles*, VI, Historia de la filosofía griega, Gredos, Madrid, 1993, 350.

14 *EN*, X, 1178 b 20-22. “Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación?”.

15 *Ibid*, X, 1178 b 7-8. “Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa será evidente también por lo siguiente...”.

16 Cfr. *ibid*, X, 1177 a 15.

Aunque el hombre no esté en condiciones de alcanzarlo, no significa para Aristóteles que tenga que dejar de quererlo. Por tanto el hombre, sin perder el deseo de alcanzar la plena felicidad<sup>17</sup>, deberá contentarse con una felicidad inferior. “De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz”<sup>18</sup>.

La conclusión obtenida hasta ahora es que el bien último o felicidad del hombre consiste en la contemplación de la verdad y secundariamente en la vida regulada por las virtudes éticas, sin perder de vista otros elementos que no dependen directamente del hombre como la fortuna, el destino y el favor de los dioses.

Estando las cosas así, lo que nos interesa saber ahora es cómo conseguimos ese bien moral, es decir, saber qué posibilidades concretas tiene el hombre de alcanzar la felicidad mediante sus acciones. Este bien moral, según el pensamiento aristotélico, es primeramente un bien práctico que perfecciona la capacidad tendencial humana<sup>19</sup> y redundante en la perfección de sus obras<sup>20</sup> y que permite al hombre alcanzar la felicidad que le corresponde. Y es precisamente en medio de este discurso donde entra en juego el importante papel de la prudencia (*phronesis*), y, consecuentemente, el de la deliberación (*bouleusis*).

#### **b) Santo Tomás de Aquino**

Santo Tomás de Aquino acoge la teoría aristotélica y la asimila dentro de la tradición cristiana. Por este motivo consigue dar a la vida moral más amplitud y profundidad. La propuesta moral de santo Tomás conserva una postura de matriz aristotélica que recientemente ha comenzado a ser llamada

---

17 *Ibid*, X, 1177 b 32-35. “Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que haya en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad”.

18 *Ibid*, X, 1178 b 22-25.

19 GONZÁLEZ, A. M., *La ética explorada, o.c.*, p. 39.

20 *EN*, II, 1106 a 14-17. “Mas no sólo hemos de decir que la virtud es un modo de ser, sino además de qué clase. Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función”.

“de primera persona”<sup>21</sup>. Versa, por tanto, también sobre el fin último o bien supremo de la vida humana<sup>22</sup>. Interpreta la *Ética a Nicómaco* como una ética de la felicidad imperfecta porque, como apuntaba el mismo Aristóteles, la felicidad perfecta no podía ser alcanzada por el hombre sino solamente deseada. Y es precisamente sobre esta cuestión donde santo Tomás va más allá. La felicidad imperfecta (la aristotélica), es una participación de la felicidad perfecta en esta vida, posibilitada por las virtudes morales. Para santo Tomás, la felicidad perfecta –que consiste en la contemplación de la esencia divina–<sup>23</sup> sí que puede ser alcanzada por el hombre. No es posible en la vida terrena pero sí en la otra, en la del cielo.

Esta afirmación, además de tener muchas implicaciones de carácter teológico, nos incumbe muy especialmente porque santo Tomás cambia el contenido del fin último del hombre. Mejor dicho, completa el contenido del Bien último. Aristóteles en cierta medida lo había incoado cuando distingue los dos tipos de felicidad (la contemplación de la verdad y la vida según las virtudes éticas). Ahora, con santo Tomás, el fin último del hombre trasciende de definitiva y completamente su naturaleza.

En este sentido, la felicidad imperfecta de santo Tomás engloba los dos tipos o grados de la de Aristóteles. El fin del hombre –la contemplación de Dios, la visión beatífica– es un fin sobrenatural, por encima de las solas capacidades del hombre. Se hace, por tanto, necesaria la actuación de una ayuda, también sobrenatural –la gracia– que permita al hombre poder alcanzar su fin. “En efecto, la identificación de la felicidad perfecta con la visión de la divina esencia, aun siendo acorde con la teleología de la razón humana, excede, sin embargo, las posibilidades de la sola naturaleza, de manera que, si se ha de salvar la proporción medios-fin, se precisa la elevación de la naturaleza por la gracia”<sup>24</sup>. Por tanto, esta elevación a un fin sobrenatural va a comportar consecuentemente una ampliación de virtudes, concretamente las teologales, y de dones por parte de Dios.

Decíamos que santo Tomás completa de contenido el fin último. Es decir, no vacía el contenido vertido por Aristóteles, sino que lo perfecciona. No sólo lo completa con la visión beatífica, sino que también lo hace reva-

---

21 Cfr. ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Libreria Ateneo Salesiano (LAS), Roma, 1995, pp. 34-73.

22 Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 1-5.

23 Cfr. *ibid.*, I-II, q.3, a.8.

24 GONZÁLEZ, A. M., *La ética explorada*, o.c., p. 42.

lorizando la vida moral. Ésta ya no es simplemente una vida resignada a una felicidad de segundo grado, sino presupuesto para alcanzar la felicidad perfecta<sup>25</sup>. Esta elevación de la naturaleza humana por la gracia no significa un cambio de naturaleza, no está esencialmente alterada. El hombre sigue conociendo las cosas, apeteciendo lo bueno, etc. de la misma forma de antes. Es decir, la estructura tendencial del hombre no cambia. El hombre sigue siendo hombre.

Resulta interesante tener presente que para santo Tomás, como lo era también para Aristóteles, la felicidad no se identifica totalmente con la moralidad. Sin embargo, a diferencia de Aristóteles, no hay dos felicidades sino sólo una. La felicidad es una actividad incoada en esta vida y alcanzada en plenitud en la otra. Ahora bien, esta vida moral no debe interpretarse como una instrumentalización de las virtudes morales. Éstas no sólo son medios para alcanzar la felicidad perfecta, sino que la hacen posible. Por eso, la moral tomista no es una moral instrumental. Es más, la elevación del fin del hombre reordena, dirige las virtudes morales, perfeccionándolas sin cambiar el objeto propio de cada una de las virtudes morales<sup>26</sup>.

Por eso, esta elevación al fin sobrenatural no ha pervertido lo humano, la felicidad en la tierra sigue consistiendo en la vida según virtud, sólo que con una intención trascendente.

Encontramos la importancia de las virtudes morales en el hecho de que, gracias a ellas, se rectifica en parte la voluntad, que es indispensable para poder disponerse hacia el fin último<sup>27</sup>, nos ayudan a desear mejor lo mejor. “En Tomás de Aquino, la moral sigue conservando el estatuto que tenía con Aristóteles, relativo al dinamismo tendencial humano, permitiendo interpretar el pensamiento moral del Aquinate también como una doctrina acerca de la perfección del tender humano”<sup>28</sup>.

Por esto es importante no perder de vista el carácter teleológico a la hora de afrontar el concepto de deliberación en el comentario de santo Tomás. Todo lo que vamos a tratar en este trabajo responde a la pregunta sobre qué tipo de persona quiere uno ser y, consecuentemente, de qué manera lo puede conseguir, qué posibilidades tiene de éxito, qué es lo bueno, cuál es el bien para mí, aquí y ahora.

---

25 Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 4, sol; I-II, q.5, a.7.

26 Cfr. *S. Th.*, I-II, q.23, a.8; I-II, q.65, a.2.

27 Cfr. *ibid.*, I-II, q.4, a.4.

28 GONZÁLEZ, A. M., *La ética explorada, o.c.*, p. 46.

### c) Redescubrimiento de la ética de la virtud

Otro motivo que nos ha empujado a emprender este trabajo ha sido el resurgir del interés por la ética de las virtudes experimentado, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo XX. La rehabilitación de la teoría clásica, especialmente la aristotélica, en el ámbito de la moral responde, por lo menos es sus inicios, al descontento de las propuestas más influyentes de la Modernidad: el deontologismo y el consecuencialismo. Ahora bien, el fracaso actual tiene sus raíces en el declive posmedieval. Con el Protestantismo y el Jansenismo (y otras corrientes afines) comienza la desconfianza en algunos elementos claves de este esquema. Se afirma la total corrupción de la naturaleza humana a partir del pecado original y, junto con esto, como lógica consecuencia, la razón práctica es concebida como incapaz de ofrecernos una comprensión del *telos* humano, y de los medios pasa realizarlo.

Sin embargo, se siguen sosteniendo (el Protestantismo no niega la Revelación) los mandamientos divinos y la exigencia de las virtudes. Pero ha habido un cambio sustancial: la ley divina se nos impone como un conjunto de preceptos arbitrarios que sólo la gracia divina nos permite seguir. El sistema ha pasado a ser bipartido: por un lado la naturaleza humana tal como es (para unos concebida como totalmente corrupta y para otros como totalmente sana) y, por otro lado, el sistema de preceptos y mandamientos; pero ha desaparecido el concepto teleológico: el fin al que apunta y en razón del cual los preceptos morales tenían su razón de ser.

Sobre esta tradición protestante se encarrila el proyecto filosófico de la Ilustración del norte de Europa. Un sistema moral bipartido y un concepto notablemente empobrecido de la razón, la cual ha pasado a cumplir una función puramente calculadora, matemática, ya que, desde este momento, ha perdido la función de descubrir el “fin” o “los fines” de las cosas (empezando por el fin del hombre).

Los ejemplos más importantes de este nuevo paso han sido la concepción de Hume de la “razón esclava de las pasiones” y la de Kant de la “razón puramente formal”. Para ellos, como para toda la filosofía moderna, la razón es incapaz de conocer la “naturaleza esencial” del hombre y de las cosas y es incapaz de ofrecer una lectura “teleológica”, es decir “finalista” del universo entero. La moral es concebida, desde este punto de vista, como un conjunto arbitrario de normas<sup>29</sup>.

---

29 Cfr. ABBÀ, G., *Ricerche di filosofia morale -I, o.c.*, cap. II-2 y cap. III.

En el campo social, la ética se limita a cumplir la función de salvaguardar, dentro de lo posible, la convivencia humana; pasa a ser un conjunto de normas de convivencia; lo moral pasa a identificarse con lo legal y la función de la ley es reducida a dictaminar una serie de preceptos destinados a ofrecer a cada sociedad un marco jurídico aceptable donde cada individuo (con su moral totalmente subjetiva y personal) pueda desarrollar cuanto le sea posible su propia idea de felicidad. La moralidad se separa de la felicidad<sup>30</sup>.

Las repercusiones de este proceso son notables en muchos otros campos, incluso el teológico, pues la misma idea de Dios cambia: pasa de un Guía paterno y providente que participa su plan en la razón humana (como es concebido en el pensamiento tradicional cristiano) a ser un Soberano Arbitrario que impone al hombre un “deber ser” sin fundamentos en la naturaleza del hombre.

El descontento provocado por este planteamiento de la ética fue el principal motivo que indujo a la búsqueda de una alternativa, más concretamente, la rehabilitación de la ética clásica. Un momento fundacional de esta reincorporación lo constituyó la publicación del artículo *Modern Moral Philosophy* de la filósofa inglesa Elizabeth Anscombe en 1958<sup>31</sup>. Afirmaba que superar una ética legalista implicaría la preocupación por mirar las condiciones morales de la persona que actúa y que dicho planteamiento –ética de las virtudes– era precisamente el que se había tenido en la época clásica. El uso de nociones como “justo” o “injusto” deberán desplazar a las de “correcto (right)” o “equivocado (wrong)” específicos de las éticas deontológicas o consecuencialistas propias de la Modernidad. De este modo se podrá analizar directamente lo que constituye la moralidad, es decir, la persona. No basta que una acción sea correcta, porque puede existir una acción correcta pero injusta. Por tanto se trata de volver al sentido verdaderamente moral propuesto por los clásicos –especialmente con Aristóteles– que se fundamenta en la virtud y en la excelencia humana. La brecha abierta por Anscombe será recorrida por otros pensadores que, junto con la crítica a las éticas del deber y al utilitarismo, proponen también recuperar dimensiones olvidadas por el imperativo moral o por el afán de prever las consecuencias de la acción.

---

30 Cfr. MATTEINI, M., *MacIntyre e la rifondazione dell'Etica*, Città Nuova, Roma, 1995, cap. II.

31 Cfr. ANSCOMBE, E., *Modern Moral Philosophy*, «Philosophy» 33 (1958), pp. 1-19.

De la mano de propuestas que presentan la vida como un todo, y que adoptan la perspectiva de la “primera persona”, se ha renovado la ética de las virtudes<sup>32</sup>. En este sentido sigue siendo un hito *After Virtue* de MacIntyre. Todo el mundo está de acuerdo en que el filósofo escocés ha sido el máximo exponente de esta rehabilitación. Especialmente después de la publicación de *After Virtue* (1981), MacIntyre contribuyó decisivamente en el debate sobre la ética al proponer una “tercera vía” con respecto al contractualismo y utilitarismo modernos. Esta “tercera vía” sería la recuperación de la ética de las virtudes.

Como decíamos, él no fue el primero en reproponer a Aristóteles. Ya lo habían hecho antes que él, Georg Gadamer, Joachin Ritter y sus discípulos con la denominada “rehabilitación de la filosofía práctica.” Pero la energía con la que MacIntyre propuso la alternativa “Nietzsche o Aristóteles” no ha habido nadie en Europa.

En efecto, para MacIntyre la única ética posible es precisamente la ética de las virtudes desarrollada en la antigüedad, especialmente por Aristóteles, y en el medioevo, especialmente por santo Tomás de Aquino y que luego fue olvidada y abandonada por la Modernidad. Esta ética, sobre todo, indicaba un fin para la vida del hombre (*telos*), es decir, un ideal de “vida buena” que en Aristóteles se concretaba en una mezcla entre vida política y vida teórica y que en santo Tomás se enriquecía por la aportación de la visión cristiana. Ahora bien, esta vida buena era precisamente el ejercicio de las virtudes. Consecuentemente, salía a relucir el papel fundamental que ha de jugar la virtud de la prudencia (*phronesis*). “La tradición aristotélica puede ser reformulada de tal manera que se restaure la inteligibilidad y racionalidad de nuestras actitudes y compromisos morales y sociales”<sup>33</sup>.

Por tanto, un aspecto importante de la aportación del filósofo escocés es la recuperación del planteamiento de la ética en la forma clásica, es decir, como una doctrina de la vida buena. Una de las diferencias fundamentales entre el modo de plantear la ética en el pensamiento clásico y el moderno, está en que éste último suele presentarse como una imitación del modelo científico, riguroso y completo, mientras que aquél se plantea la vida como

---

32 Cfr. CREMASCHI, S., *L'etica analitica dalla legge di Hume al principio di Kant*, en Angelo Campodonico (a cura di), *La ripresa dell'etica normativa nella filosofia anglosassone*, Il Melangolo, Genova, 2005, pp. 9-46.

33 MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Biblioteca de Bolsillo, Barcelona, 2004<sup>2</sup>, p. 318.

un todo, y la moral como la reflexión sobre cómo desarrollar esa misma vida plenamente<sup>34</sup>.

Según MacIntyre la ética filosófica, en la época moderna, desde que abandonó los conceptos aristotélicos de *telos* de la vida y de virtud, ha marchado hacia un inevitable naufragio. Sólo recuperando los conceptos aristotélicos de vida buena y de virtud podrá ser reformulada. De hecho, MacIntyre afirma que cualquier intento contemporáneo de querer encarar la vida humana como un todo –que es lo que da un *telos* a las virtudes– se encontrará irremediabilmente con dos obstáculos: uno de carácter social y el otro filosófico<sup>35</sup>. Superar la fragmentación a la que se ha visto sometida la vida humana, con el consiguiente aislamiento de los actos morales, se superará recuperando la virtud “y la unidad de la virtud en la vida de alguien es inteligible sólo como característica de la vida entera, de la vida que puede ser valorada y concebida como un todo”<sup>36</sup>.

El profesor Abbà argumenta, además, que es precisamente este fin último lo que permite continuidad y cierta coherencia al conjunto de las acciones durante la vida del hombre: “precisamente en la felicidad como fin último, y por tanto global, se encuentra la razón por la cual las acciones humanas no se suceden casualmente sino formando una conducta donde las acciones dirigidas a fines más globales explican e integran acciones dirigidas a fines más particulares y constituyen en su conjunto un medio de realización de la condición óptima o feliz para el hombre”<sup>37</sup>.

Entre otros autores importantes de este reflorecimiento de la ética clásica, destaca la figura de Martha Nussbaum. En su obra *La fragilidad del bien* hace hincapié en la originalidad de la propuesta aristotélica, especialmente el descubrimiento de la *phronesis* que en Aristóteles adquiere ese preciso significado de virtud de la razón práctica. Otra gran contribución se la debemos a Julia Annas. En su famoso libro *The Morality of Happiness* también resalta la importancia de la *phronesis*. Concretamente por lo que se refiere a las intuiciones éticas. En efecto, según Annas para Aristóteles las intuiciones éticas tienen que ser aplicadas en diversos contextos. La *phronesis* es

---

34 Cfr. ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud. Ensayo de filosofía moral*, EIUNSA, Barcelona, 1992, p. 34. Abbà añade incluso que el primer problema reside en las diferentes concepciones que se tienen de “filosofía” y consiguientemente de “filosofía moral”.

35 Cfr. MACINTYRE, A., *Tras la virtud, o.c.*, cap. 15.

36 *Ibid*, p. 253.

37 ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud. Ensayo de filosofía moral, o.c.*, p. 41.

precisamente esa virtud que permite someter las intuiciones éticas a la prueba de la puesta en acto –del ejercicio práctico– y aprender. También es precisamente la *phronesis* la que da unidad a las virtudes<sup>38</sup>.

Otros pensadores angloamericanos han preferido leer la ética de Aristóteles desde el punto de vista de santo Tomás de Aquino. En efecto la ética de santo Tomás es una ética de la virtud y una ética de la ley. Según santo Tomás, el hombre es medida de sus acciones gracias a la virtud de la prudencia (*phronesis*) porque él, a su vez, es medido por la ley natural, cuyos primeros principios el hombre es capaz de descubrir por sí solo y, en última instancia, en la ley divina revelada por Jesucristo. Ley y virtud pueden integrarse mutuamente precisamente porque encontramos en los principios de la ley una fuerte huella finalista. Dentro de esta corriente tomista aparecen diferentes interpretaciones. Todas se atribuyen –y se recriminan– ser ellos los que interpretan correctamente el pensamiento de santo Tomás. Entre otros destacaría a Germain Grisez y John Finnis por un lado y a Ralph MacInerny y Jean Potter por otro.

En cualquier caso, la ética propuesta por santo Tomás es una ética de la virtud que se fundamenta, en última instancia, en principios que son evidentes para todos, especialmente sobre el primer principio de la ley natural según el cual “hay que buscar y seguir el bien y evitar el mal”<sup>39</sup>.

Entre los diferentes autores que también han abordado el tema de la vida entendida como un todo, sin la intención de citarlos a todos, nos encontramos con nombres que, aun siguiendo caminos distintos, tienen claro el concepto de la vida como un todo. Así, además de MacIntyre con su propuesta de la narrativa, también nos encontramos con filósofos como Rhonheimer que, a través de la explicación de la psicología de la acción llega a la conclusión del fin último como felicidad<sup>40</sup>. O también con obras como la de Julia Annas, Enrico Berti y otros.

Esto permite entender la vida como *floreCIMIENTO*, una noción del desarrollo más ligada a la perfección personal que a los efectos externos<sup>41</sup>, a una

---

38 Cfr. ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, 1993.

39 *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

40 Cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Rialp, Madrid, 2000, p. 60.

41 Cfr. MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals*, Carus Publishing Company, Illinois, 1999, pp. 102, 132-134. Sobre el florecimiento del individuo ligado al de la familia y la sociedad.

consideración de las apariencias naturales como indicador de bienes o males<sup>42</sup>, a afrontar las tendencias naturales como soportes o erosionantes de las propias capacidades, etc. Philippa Foot, siguiendo las indicaciones de Anscombe sobre la filosofía aristotélica, sostiene en franca polémica con Hume –y con Locke– que las manifestaciones orgánicas de la vida no pueden ser indiferentes y que su sentido puede ser percibido racionalmente en términos de bien o mal<sup>43</sup>.

En el origen de las deliberaciones y de las elecciones, se encuentra una motivación originaria, también común, constante y universal, a saber, la voluntad (el querer) en una vida buena. “Sin esta motivación originaria por la vida buena no tendría sentido hablar del gobierno de la propia vida porque faltaría continuidad y una identidad y la existencia estaría despedazada en segmentos inconexos; cada acción y cada curso de acción estaría aislado y el hombre no podría dar un sentido a su propia vida”<sup>44</sup>.

Las dificultades para afirmar que la felicidad es el fin universal y necesario de la conducta humana proceden de los diversos contenidos que se le han ido atribuyendo al término felicidad. Por eso, nos sumamos a lo que decía Abbà: “para conseguir claridad en este punto conviene partir de un análisis de la deliberación y de la elección, en las que el hombre ejerce dominio sobre sus propias acciones y sobre la conducta de su propia vida; en efecto, cuando se dice que el hombre busca en cada cosa su propia felicidad, nos referimos al hombre precisamente en cuanto que es autor de conducta, de deliberación y de libre elección”<sup>45</sup>.

## 2. EL CONCEPTO DE DELIBERACIÓN ANTES DEL LIBRO VI

El bien según dice Aristóteles al inicio de la *Ética a Nicómaco* es “aquello hacia lo que todas las cosas tienden”<sup>46</sup>. Cada acción tiende a un fin. Y el fin de una acción es su bien. En este sentido, podemos decir que el

---

42 Cfr. ANSCOMBE, E., *Modern Moral Philosophy*, o.c., pp. 14-15. Anscombe esbozaba la idea al plantear que el número normal de piezas dentales del adulto humano sea 32.

43 Cfr. FOOT, Ph., *Moral Dilemmas*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 163-167; 199-200. IDEM, *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford, 2001, cap. 2, pp 25ss. IDEM, *The grammar of goodness. An interview with Philippa Foot*, «The Harvard review of philosophy 11» (2003), pp. 36-37.

44 ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud. Ensayo de filosofía moral*, o.c., p. 50.

45 ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud. Ensayo de filosofía moral*, o.c., p. 49.

46 EN, I, 1094 a 3.

hombre también tiene un fin, y éste será su bien. Por tanto los bienes de las acciones serán los fines de la acción misma. Esta concepción del bien como fin –marco teleológico– constituye el elemento principal de la teoría de la deliberación.

Para poder entender mejor el concepto de deliberación en el comentario que hace santo Tomás al libro VI de la *Ética a Nicómaco*, parece importante resumir brevemente qué ha dicho Aristóteles y qué ha comentado santo Tomás antes de llegar al libro VI. De esta forma se podrá arrojar más luz al tema que se está estudiando.

A lo largo de los cinco primeros libros de la *Ética a Nicómaco*, el concepto de deliberación (*bouleusis*) aparece siempre unido al de elección (*proairesis*)<sup>47</sup>. Hay que tener presente que en la época de Aristóteles *proairesis* podía significar la adopción de un modo de vivir o de actuar en general. En cualquier caso hacía referencia a la elección entre varias posibilidades; en este caso Aristóteles se centra en el segundo tipo de elección<sup>48</sup>.

En concreto, la deliberación se presenta como una de las características esenciales del acto de la elección. Éste se puede diferenciar de los demás actos voluntarios precisamente porque es fruto de una deliberación. Es decir, todos los actos elegidos son voluntarios, pero no todos los actos voluntarios son elegidos. El concepto aristotélico de acto voluntario es más amplio que el del acto de la elección, precisamente porque la elección precisa de la deliberación. En cualquier caso, es el libro III en donde Aristóteles trata específicamente el tema de la deliberación.

#### a) El ámbito de la deliberación

En el libro III de la *Ética a Nicómaco*, cuando Aristóteles se dispone a tratar el tema de la deliberación empieza delimitando su ámbito. Éste es el campo de la ética y de la política. En efecto, según Aristóteles las realidades sobre las que recae la deliberación son todas aquellas en las que deliberaría un hombre en su sano juicio<sup>49</sup>. En este punto santo Tomás aclara un poco

---

47 *Ibid*, V, 1135 b 8-11. “De los actos voluntarios, unos los realizamos eligiéndolos previamente y otros sin elegirlos; eligiéndolos, cuando son objeto de una deliberación previa; sin elegirlos, cuando no han sido objeto de esa deliberación”.

48 Cfr. NATALI, C., *Aristotele. Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari, 2007<sup>5</sup>, 470, nota nº 197.

49 *EN*, III, 1112 a 20-21. “Quizá debe llamarse objeto de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo que deliberaría un hombre de sano juicio”.

más: “tales hombres no deliberan, sino sobre lo que en su naturaleza es de tal manera que de él deba haber consejo y que se llama lo deliberable (*consiliabilia*)”<sup>50</sup> y por tanto sería de insensatos delibera sobre lo que no es deliberable.

Un poco más adelante continua señalando dónde no cabe la deliberación. En concreto hace cinco observaciones: nadie delibera sobre lo eterno –sobre el cosmos–, ni sobre las cosas que se mueven siempre del mismo modo, sea por necesidad, por naturaleza o por cualquier otra causa –movimientos de los astros–, ni sobre las cosas que ocurren ahora de una manera ahora de otra –las sequías y las lluvias–, ni sobre lo que sucede por azar –el hallazgo de un tesoro–, ni siquiera lo hacen sobre todos los aspectos humanos y pone el ejemplo de que los lacedemonios no deliberan sobre la mejor manera en la que, los lejanos escitas, deban convivir. Y es así porque nada de todo esto puede suceder por obra nuestra<sup>51</sup>. Queda excluido, por tanto, del ámbito de la deliberación tanto lo estrictamente accidental como lo necesario. Tampoco se delibera sobre el pasado, que es imposible cambiar, ni sobre lo que depende de otras personas.

Por fin señala en dónde sí recae la deliberación. Se delibera sobre aquello que está bajo el poder del hombre y es realizable por él<sup>52</sup>. De hecho, concluía la parte anterior –donde no cabe deliberación– explicando que el motivo era precisamente porque nada de todo aquello puede suceder por obra del hombre. Por tanto, la deliberación es una especie de investigación sobre cosas humanas, que dependen de la acción del hombre, reduciéndose en consecuencia a lo que Aristóteles describe como las cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, con relativa incertidumbre e indeterminación<sup>53</sup>. Se delibera sobre las cosas que dependen de nosotros y son realizables por nosotros. Es decir, del futuro, pero no cualquier futuro, sino sólo aquel que es posible<sup>54</sup>.

---

50 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Colección de pensamiento medieval y renacentista n.º 9, EUNSA, Pamplona, 2001<sup>2</sup>, p. 293.

51 Cfr. *EN*, III, 1112 a 21-30.

52 *Ibid.*, III, 1112 a 31. “Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable, y esto es lo que resta por mencionar”.

53 *Ibid.*, III, 1112 b 7-10. “La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado”.

54 *Ibid.*, III, 1112 b 27-28. “Entendemos por posible lo que puede ser realizado por nosotros...”.

Ahora bien, aquí santo Tomás hace un pequeño inciso para explicar con un poco más de detalle que no en todo lo que se puede deliberar se hace de la misma manera: “no siempre en lo determinado por medio nuestro deliberamos con el mismo o igual grado de duda, sino más en algo menos determinado y en lo cual es preciso considerar más cantidad de cosas exteriores”<sup>55</sup>.

Este pasaje nos muestra dos características de la deliberación. Antes que nada una cierta regularidad, que es condición para que haya deliberación. En segundo lugar la contingencia, característica intrínseca de la deliberación, ya que, como el mismo Aristóteles explicaba, no se delibera sobre lo necesario. Llegados a este punto me parece interesante una explicación de santo Tomás sobre lo necesario y su no deliberación. Cuando Aristóteles está exponiendo en dónde sí cabe la deliberación y en dónde no cabe<sup>56</sup>, el Santo hace la siguiente explicación: “Dice que tenemos más necesidad de deliberar con relación a las artes operativas que con relación con las ciencias especulativas. En éstas no hay deliberación, en cuanto a lo que tratan, pues es por necesidad o por naturaleza, sino que hay deliberación en cuanto a su uso, por ejemplo, de qué modo y en qué orden deba procederse en ellas. En lo cual, sin embargo, es menos necesario deliberar que en las ciencias prácticas, en las que tenemos más dudas en vista de la gran variedad que en estas artes tiene lugar”<sup>57</sup>.

Finalmente, Aristóteles dice que, ante materias importantes, es conveniente preguntar a las personas que saben para poder hacer un “buen diagnóstico”<sup>58</sup>, a lo que santo Tomás apostilla: “queda claro que el consejo no debe versar sobre menudeces, sino sobre algo importante”<sup>59</sup>.

## b) El objeto de la deliberación

Aristóteles parece tener muy claro cuál es el objeto de la deliberación: los medios que conducen al fin propuesto. Por tanto, no el fin sino los medios

---

55 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, o.c.*, p. 302.

56 *EN*, III, 1112 b 2-8. “Pero en cambio no deliberamos de la misma manera, por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y sobre la navegación más que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera es menos precisa, y sobre el resto de la misma manera, pero sobre las artes más que sobre las ciencias, porque vacilamos más sobre aquéllas”.

57 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, o.c.*, p. 303.

58 Cfr. *EN*, III, 1112 b 10-11.

59 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, o.c.*, p. 306.

para el fin<sup>60</sup>. Nos llevaría muy lejos adentrarnos en las abundantes interpretaciones que ha suscitado esta afirmación de Aristóteles. Para nuestro estudio es suficiente su significación más directa: se delibera sobre los medios para alcanzar un fin determinado. En cuanto al fin general, el fin no es objeto de deliberación. Aristóteles restringe la deliberación a los medios para un fin determinado. De hecho, dice que no se elige un fin, por ejemplo, el de ser felices, sino más bien se elige una acción que conduzca a ese fin<sup>61</sup>.

Por tanto, una consecuencia bastante inmediata es esta: sin un fin a perseguir no hay deliberación. Y, al menos en este contexto, en la determinación del fin no interviene la deliberación. El fin se convierte, de esta manera, en el elemento que pone en marcha la deliberación. De hecho, para explicar de manera gráfica estas consideraciones, Aristóteles toma como ejemplo los fines de algunas profesiones: “Pues, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo”<sup>62</sup>. Efectivamente, el médico que se dispone a operar a una persona, en la intervención no se para a pensar si el fin de esa intervención es o no la de curar al paciente. La da por supuesta, por eso opera. Y así con todas las profesiones, por eso, aunque parezca una verdad evidente, para que un profesional pueda ejercer bien su profesión debe tener claro cuál es el fin de su profesión, si no, no estará en condiciones de realizar esta profesión a través de actos concretos previamente deliberados.

Parece importante tener en cuenta que, cuando Aristóteles usa la expresión “los medios en relación al fin”, ésta no debe ser entendida en sentido estricto, es decir, como si los medios sólo tuvieran sentido de instrumento, cuya existencia sólo se entendería si a través de ellos efectivamente se alcanzara el fin propuesto; como si entre los medios y el fin existiera una relación de causa-efecto. Es decir, la expresión de Aristóteles tiene un significado más amplio que incluye “las cosas que contribuyen” o “promueven” o “favorecen” alcanzar un fin. De hecho Aristóteles usa esta expresión para significar no sólo los medios, los instrumentos, sino también para designar bienes que tienen valor en sí mismos y que contribuyen a la realización de la

---

60 *EN*, III, 1112 b 12-13. “Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines”.

61 Cfr. *ibid.*, III, 1111 b 26-30.

62 *Ibid.*, III, 1112 b 13-17.

felicidad, como por ejemplo: el honor, el placer, la inteligencia<sup>63</sup>. Más que instrumentos o medios, tales bienes constituyen las condiciones del sujeto que favorecen el logro de su fin<sup>64</sup>.

Siguiendo su exposición sobre el objeto de la deliberación, Aristóteles afirma, un poco más adelante, que el objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección<sup>65</sup>. Sin embargo hay una pequeña diferencia. En la deliberación se investigan todos los modos posibles de alcanzar un fin con la intención de escoger posteriormente uno de ellos. En cambio, en la elección ya se ha escogido. Ya no hay muchos modos sino sólo uno. En efecto la elección es la conclusión de la deliberación. En este sentido el objeto de la deliberación es más amplio que el de la elección.

### c) El razonamiento práctico: medios-fines

Aparentemente es un razonamiento muy simple. De hecho, se trata de averiguar, de entre los posibles, el mejor modo de alcanzar un fin. Es un proceso que llevará más o menos tiempo pero que no parece tener más complicación. Aristóteles describe de este modo el proceso deliberativo:

“Puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará, a través de éste, y éste, a su vez, mediante cuál otro hasta llegar a la causa primera que es la última en el descubrimiento. Pues el que delibera parece que investiga y analiza de la manera que hemos dicho, como si se tratara de una figura geométrica (sin embargo, es evidente que no toda investigación es deliberación, por ejemplo, las matemáticas; pero toda deliberación es investigación), y lo último en el análisis es lo primero en la génesis. Y si tropieza con algo imposible, abandona la investigación, por ejemplo, si necesita dinero y no puede procurárselo; pero si parece posible, intenta llevarla

---

63 *Ibid*, I, 1097 b 1-5. “Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que deseáramos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices”.

64 Cfr. COOPER, J. M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Indianapolis, 1975, p. 19.

65 *EN*, III, 1113 a 2-5. “El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación”.

acabo. Entendemos por posible lo que puede ser realizado por medio de nuestros amigos, lo es en cierto modo por nosotros, ya que el principio de la acción está en nosotros”<sup>66</sup>.

El proceso deliberativo empieza, por tanto, teniendo claro el objetivo final. Santo Tomás apunta que, de igual modo que en la investigación especulativa los principios se suponen, así debe suceder en la deliberación respecto al fin: es preciso suponer el fin<sup>67</sup>. Después se buscan las diferentes maneras de alcanzarlo hasta dar con la que parece óptima y de ésta surge la acción. Acción que debe ser posible realizar por parte del agente. Parece, por tanto, que la deliberación procede, por así decir, desde atrás, desde el fin, hasta llegar a la acción concreta. Y que acaba en el momento en el que se nos presentan las posibilidades –o en su caso la única– que podemos obrar *aquí* y *ahora* y así, posteriormente, desencadenar todo el proceso. Por tanto, lo último que alcanzamos en la deliberación es el medio o los medios operables aquí y ahora, es decir, lo primero que debemos realizar para alcanzar el fin querido.

Por lo demás, parece obvio que la secuencia medios-fin puede ser más o menos larga. También es importante advertir que en esta secuencia medios-fin pueden aparecer algunos medios cuya consecución requiera de otros medios y que por tanto se estén comportando como fines –*fines intermedios*– de estos últimos.

Cuando se presenten múltiples maneras de lograr un fin, se requerirá elegir la que se considera más accesible y mejor, sin que necesariamente exista una certeza absoluta sobre la eficacia del resultado. Por tanto, la deliberación siempre llevará consigo cierto riesgo; la equivocación no está descartada. Ahora bien, todo el recorrido desde la primera acción hasta la última con la que se consigue efectivamente el fin, debe ser realizable, posible. No basta con que cuadre a nivel especulativo.

Aristóteles hace una comparación geométrica para explicar un aspecto de la deliberación aparentemente evidente. Si se quiere construir una figura geométrica, habrá que empezar por una de sus partes –por ejemplo el triángulo– y, poco a poco, llegar a la consecución de toda la figura. Es este caso, el triángulo se comportaría como medio respecto a la figura geométrica final<sup>68</sup>. Análogamente ocurre en la deliberación, en la que el agente se con-

66 *Ibid*, III, 1112 b 15-29.

67 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, o.c., p. 307.

68 Cfr. *Met.*, 1032 b 6-10, b 18-26; MA, 701 a 2-23.

centrará en un fin singular –*fin intermedio* apuntábamos antes– en un momento determinado. La deliberación podría continuar también hasta que el agente encuentre la posibilidad real, a su alcance, y así empezar a actuar<sup>69</sup>. Por ejemplo, para poder dibujar este triángulo, quizá se debería deliberar sobre cómo conseguir los materiales necesarios para construir el triángulo.

Llega un momento en que se acaba el proceso deliberativo, pues no es infinito. Tiene dos maneras de finalizar. Una sería cuando, en la búsqueda del *recorrido*, uno de los pasos a seguir aparece imposible de realizar. La deliberación en esa dirección se detiene, no va adelante. En efecto, si durante este proceso, la razón tropezara con un medio imposible –usando el ejemplo que propone Aristóteles, si para alcanzar el fin propuesto hace falta una suma de dinero que no podemos conseguir–, se detendría el proceso. Y lo hace precisamente porque la deliberación es un razonamiento eminentemente práctico, ordenado a la acción, y, si la acción no es posible, la deliberación no tiene sentido. Sería tan absurdo pretender alcanzar un fin posible por un medio imposible, como pretender lograr un fin ya en sí mismo imposible. Sin embargo, a veces, el deseo de un determinado fin se hace práctico o bien se convierte en realizable, a través de la deliberación. Es decir que un fin que parecía en un principio inalcanzable gracias a una buena deliberación, se hace posible<sup>70</sup>.

El segundo modo de detener la deliberación es el siguiente. El proceso deliberativo –en la consideración de cada uno de los posibles medios actuables para conseguir el fin– se detiene efectivamente cuando el agente se da cuenta de que tal medio es actuable *aquí y ahora*, y que, por tanto, tal medio se convierte en el último eslabón de la cadena, aunque puedan existir diferentes cadenas y no ser la única. En definitiva, la percepción sensible del agente pone fin al proceso deliberativo en cuanto que indica que tal medio –o medios– pueden ser inmediatamente actuado. Pero será la elección la que hará efectiva la conclusión del proceso, pues mientras ella no elija no acaba propiamente la deliberación.

La conclusión de la deliberación es la elección (*proairesis*). Es la decisión de tomar una acción concreta –de entre las posibles– en vistas al fin propuesto. Tal conclusión es el último juicio de la razón práctica al que se

---

69 Cfr. EE 1226 b 12-13, 1227 a 17; *Met.* 1032 b 9.

70 Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 41, a. 4. Santo Tomás distingue entre “admiración” y “estupor” ante fines difíciles. “Maravillarse” lleva a buscar porque el fin se considera alcanzable, mientras que el “estupor” paraliza. Todo esto va asociado a la virtud de la esperanza.

añadirá, por la elección, un componente volitivo. Sin embargo, es importante recordar que Aristóteles define la *proairesis* como deseo deliberado o inteligencia deseosa, es decir, que no puede considerarse la elección tan sólo como una “orden de ejecución” de algo previamente decidido por la deliberación. En este sentido, podría decirse que la *proairesis* invade de algún modo el campo de la deliberación o, al menos, no puede pensarse sin una estrecha relación con ella.

Si, tal y como decíamos anteriormente, el proceso de la deliberación se detiene a causa de la imposibilidad de emprender una acción, también lo haría en ese caso la elección. Sin embargo, cuando se tiene la suficiente certeza sobre la posibilidad de realización de la acción, será el agente quien, llevándola a cabo, comprobará si la deliberación habrá sido eficaz según se haya conseguido el fin propuesto.

El momento preciso de realizar la acción lo determinará el agente cuando perciba que se dan las circunstancias más adecuadas para ello<sup>71</sup>. En este sentido, cada deliberación es una investigación cuyo último paso es el primero en la realización efectiva de la acción, “aunque no toda cuestión o búsqueda es una deliberación, como no lo es la búsqueda matemática. Sólo la búsqueda sobre lo operable es una deliberación”<sup>72</sup>.

Un buen resumen de la deliberación puede ser el esquema facilitado por Ross<sup>73</sup>, que reproducimos a continuación:

DESEO	Yo deseo A
DELIBERACIÓN	B es el medio para obtener A C es el medio para obtener B ... N es el medio para obtener M
PERCEPCIÓN	N es algo que puedo hacer aquí y ahora
ELECCIÓN	Elijo N
ACTO	Hago N

71 Cfr. COOPER, J. M., *Reason and Human Good in Aristotle, o.c.*, pp. 50-58.

72 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, o.c.*, p. 309.

73 ROSS, W. D., *Aristotele*, Feltrinelli, 1971.

Como se decía anteriormente, el proceso deliberativo comprende todos los caminos posibles para alcanzar un fin. En este sentido, por tanto, podríamos completar el esquema de Ross, pues no sólo B es el medio para obtener A, sino también B', B'', B''', etc. Que a su vez, cada uno de ellos podría desencadenar una sucesión de medios parecida a la producida por B. En cualquier caso, el esquema parece reflejar bastante bien “la cascada” de medios necesaria para la consecución de un fin.

#### d) Actividad esencialmente humana

En el libro III de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles presenta la deliberación como un proceso propio del hombre. Propio porque es un proceso de carácter racional en vistas a la acción. Según ciertos autores, la lectura de algunos textos del Estagirita podría llevarnos a pensar que la deliberación no es sino la consecuencia de la imperfección de la mente del hombre<sup>74</sup>. Aristóteles considera, sin embargo, que la deliberación es la manifestación principal del ejercicio efectivo y práctico de la inteligencia<sup>75</sup>. Efectivamente, mientras los animales se mueven hacia el objeto deseado, percibido como bueno, para alcanzarlo, el hombre –antes de actuar– puede considerar qué acción concreta, entre las posibles, es la más eficaz para conseguir el bien deseado y juzgado como tal por él.

Que el hombre pueda deliberar sobre la acción a seguir, no significa que la deliberación sea siempre necesaria para realizar cada acción humana. De hecho, hay acciones que no necesitan ningún tipo de deliberación, pues la acción queda prácticamente determinada por el fin mismo. El mismo Aristóteles pone el ejemplo de la acción de escribir: ésta no requiere la deliberación de cómo escribir o unir las letras<sup>76</sup>. Incluso hay muchas decisiones morales en las que se llega a la conclusión sin deliberación, por evidencia moral.

En este sentido es muy interesante cómo Aristóteles reconoce que mientras en las acciones previsibles uno puede decidirse por cálculo y razonamiento, las que se realizan con inmediatez se deciden según el carácter y

---

74 Cfr. O'DOHERTY, J. L., *La elección en la Ética a Nicómaco. Elementos para un estudio de la elección en Aristóteles*, Università Pontificia della Santa Croce, Roma, 1997, p. 20.

75 PAKALUK, M., *Aristotle's Nicomachean Ethics an introduction*, o.c., p. 137.

76 Cfr. *EN*, III, 1112 b 2-3.

pueden ser virtuosas<sup>77</sup> porque cualquier acción de una persona virtuosa, aunque se lleve a cabo súbitamente, se considera como según *proairesis*, por su disposición habitual al obrar: sabe lo que hace, elige las acciones por ellas mismas, las realiza con firmeza e inquebrantablemente<sup>78</sup>. Sin embargo, lo más normal es que tengamos que deliberar y que sea una actividad que por su misma naturaleza –reflexionar, consideran los pros y los contras de un asunto, etc.– sea laboriosa y lenta.

Ahora bien, de alguna manera, parece cierto que la deliberación sea una imperfección. Sería más perfecto no tener necesidad de deliberar, sino conocer intuitivamente –como de un golpe de vista– lo que hemos de obrar en cada momento. Sería posible si lo conociéramos todo perfectamente, también los sucesos futuros. Este es justamente el modo de proceder de la inteligencia divina: Dios conoce los futuros contingentes. También el hombre, cuando se encuentra ante situaciones de las que tiene repetida experiencia anterior, sabe con facilidad cómo ha de actuar, casi sin necesidad de deliberación, y concluye rápidamente.

Habría que admitir, por tanto, que la deliberación manifiesta la imperfección de nuestro conocimiento. Sin embargo, también tendremos que admitir que esta imperfección va íntimamente ligada al hecho de la contingencia del mundo. Si el mundo fuera necesario, si se rigiera por leyes inexorables, fácilmente podríamos prever los sucesos futuros<sup>79</sup>. Ahora bien, también es verdad que es la deliberación la que nos permite, por así decirlo, entrar en diálogo con el futuro<sup>80</sup>. Podríamos considerarla, en este sentido, una perfección del hombre. En efecto, el hombre, como resultado de cada deliberación, decide seguir un determinado modo de conducta de entre los muchos posibles en cada caso, y a continuación lo realiza efectivamente mediante la

---

77 *EN*, III, 1117 a 17-22. “Parece ser distintivo del hombre que sobresale en valentía no tener temor y mostrarse más imperturbable en los peligros repentinos que en los previsibles, porque esta actitud es resultado del modo de ser antes que de la preparación; pues las acciones previsibles pueden decidirse por cálculo y razonamiento, pero las súbitas se deciden según carácter”.

78 *Ibid*, II, 1105 a 29-32. “En cambio, las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justas o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente”.

79 Cfr. AUBENQUE, P., *Le Prudente chez Aristote*, PUF, Paris, 1976<sup>2</sup>, pp. 107 y 116.

80 Esta idea ya la había anticipado Aristóteles en la Retórica, donde decía que «el tiempo propio del que delibera es el tiempo futuro» (Cfr. *Reth.*, I, 1358 b 13).

elección. Por tanto, mediante la deliberación (junto con la elección) el hombre es capaz de construir su futuro, alcanza cierto grado de autodeterminación.

### 3. ESQUEMA DEL LIBRO VI

En el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles analiza las virtudes intelectuales. En los libros precedentes, ha explicado las virtudes morales y en diversas ocasiones ha dicho que éstas deben seguir el *justo medio* que viene determinado por la recta razón. Es en el libro VI donde aborda el tema de la recta razón y, consecuentemente, el de las virtudes intelectuales o dianoéticas. Sin embargo, antes de profundizar propiamente en cada una de estas virtudes, Aristóteles cree importante explicar el motivo por el cual se hace necesario tratar las virtudes intelectuales.

Sin embargo, antes de abordar específicamente el tema de las virtudes intelectuales, cree conveniente detenerse a estudiar la recta razón. Con este propósito retoma lo dicho en el libro II<sup>81</sup>. Y así lo recoge santo Tomás en su comentario: “en las virtudes morales es preciso elegir el medio y dejar de lado el exceso y el defecto, medio que es determinado por la recta razón. Por eso, ahora debemos dividir la recta razón y la virtud intelectual, que es la rectitud de la razón, en sus clases, de manera similar a como dividimos las virtudes morales”<sup>82</sup>.

Aristóteles se da cuenta de que no es suficiente lo dicho hasta el momento sobre la recta razón. En efecto, hasta llegar al libro VI, lo único dicho sobre la recta razón es que se trata de la determinación del justo medio. No parece suficiente, y por tanto “debe determinarse distintamente cuál sea la recta razón y cuál su término, es decir, la definición de recta razón; o también, cómo podría determinarse la recta razón”<sup>83</sup>.

Sin embargo, cree otra vez necesario dar un paso más atrás y así, antes de retomar la división de las virtudes del alma hecha en el libro I<sup>84</sup>, retoma el tema del alma “sin cuyo conocimiento no pueden conocerse las virtudes del

---

81 Cfr. *EN*, II, 1106 a 25-30 y 1106 b 25-30.

82 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, o.c., p. 796.

83 *Ibid*, p. 799.

84 *EN*, I, 1102 b 37-40. “También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia, pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y, así, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas”.

alma como se ha dicho al final del libro I”<sup>85</sup>. Es decir, según la división del alma en racional e irracional. La dotada de razón viene perfeccionada por las virtudes intelectuales y la parte irracional –que sigue a la razón– se perfecciona con las virtudes morales. Este es el momento en donde se bifurcaba el camino. Una vez explicadas las virtudes morales, Aristóteles regresa a la bifurcación y empieza a explicar las virtudes intelectuales. Para poder distinguirlas cree que “es preciso dividir la parte dotada de razón del modo que antes dividimos las partes del alma, no como propósito principal sino en la medida en que lo requiere lo propuesto. Por consiguiente, supóngase que la parte racional se divide en dos. Una, es la parte por la que consideramos los entes necesarios, cuyos principios no pueden ser de otra manera; otra es la parte por la cual consideramos lo contingente”<sup>86</sup>.

Es en esta división hecha por Aristóteles del alma racional donde aparece la primera divergencia entre él y santo Tomás de Aquino. Es un punto que parece tener su importancia a la hora de estudiar el concepto de la deliberación pero, como se explicará más adelante en qué consiste esta divergencia, quedémonos, por el momento, con la distinción entre entes necesarios y contingentes y que cada uno de ellos tiene una forma peculiar de ser tratados por el alma racional.

Hecha esta distinción –necesario, contingente– Aristóteles quiere saber cuál es la virtud intelectual principal de cada una de estas partes. Y como la virtud se reconoce por su actividad propia, antes de preguntarse sobre cuál es esta actividad propia, deberá detenerse antes para saber cuáles son los principios de los actos humanos. También aquí aparece un tema importante para el estudio del papel de la deliberación. Como veremos, las operaciones propias del hombre son el conocimiento de la verdad y el actuar, y tienen, como principio, respectivamente, el intelecto y el deseo. Éstos pueden llegar a concordar y es precisamente en este proceso en dónde también entra en juego la deliberación.

Llegados a este punto donde queda claro el motivo por el que es importante la explicación de las virtudes intelectuales, pasa a desarrollarlo. En un primer momento trata las virtudes intelectuales propiamente dichas. Empieza enumerándolas: “Cinco son los hábitos por los que el alma dice siempre la verdad, afirmando o negando, a saber: el arte, la ciencia, la prudencia,

---

85 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, o.c., p. 800.

86 *Ibid*, p. 802.

la sabiduría, el intelecto”<sup>87</sup>. De estas cinco virtudes, tres son hábitos que perfeccionan el entendimiento en relación con lo necesario –la ciencia, la sabiduría y el intelecto– y dos en relación con lo contingente: la prudencia y el arte. Luego, las compara entre sí para saber cuál de ellas es la principal tanto en ámbito de lo necesario o de lo contingente como en ámbito absoluto. Llegados a este punto, Aristóteles hace una larga explicación de la virtud de la prudencia. Y es precisamente en este punto del libro VI donde el concepto de deliberación adquiere su mayor importancia.

En un segundo momento tratará las virtudes anexas a la prudencia: *euboulia*, *synesis* y *gnome*. Las estudiará por separado y después las confrontará con la prudencia para saber de qué manera la ayudan en el ejercicio de su actividad específica. Para nuestro estudio, lógicamente, tiene gran relevancia la virtud de la *euboulia* o del buen consejo.

Finalmente, Aristóteles analiza en qué medida las virtudes morales necesitan de las virtudes intelectuales para su desarrollo, y viceversa.

#### 4. PARTES DEL ALMA

Como decíamos anteriormente, al principio del libro VI se retoma la cuestión de las partes del alma con el propósito de enfocar adecuadamente el camino hacia el estudio de las virtudes intelectuales. Aristóteles, en su tratado de ética, no tiene interés en hacer un estudio detallado sobre la naturaleza del alma<sup>88</sup>. Sin embargo, es interesante hacer una breve exposición acerca de la teoría del alma en Aristóteles para comprender mejor el tema de las virtudes intelectuales y consecuentemente el de la deliberación.

##### a) La tripartición del alma

En el *De Anima*, el alma ha sido definida como acto primero de un cuerpo orgánico que tiene vida en potencia<sup>89</sup>. Para llegar a esta definición de alma, Aristóteles ha seguido los principios de su teoría hilemórfica. Todas las cosas –también las vivas– están compuestas de materia y forma. La materia es potencia, en tanto que la forma es acto (*entelequia*). Los seres vivos tienen la vida pero no son la vida, hay en ellos algo que recibe la vida y algo que da la vida. Es decir, en los seres es preciso distinguir la materia o prin-

87 *Ibid*, p. 818: *ars, scientia, prudentia, sapientia et intellectus*.

88 Cfr. *EN*, I, 1102 a 25-26.

89 Cfr. *DA*, II, 412 a 19-22.

principio potencial, la forma o el principio según el cual la cosa recibe una determinación y, en tercer lugar, el compuesto que resulta de tales elementos. Con esto Aristóteles podrá decir que todo cuerpo natural o material dotado de vida es sustancia<sup>90</sup>.

Aristóteles distingue tres tipos o formas de vida: vegetativa, sensitiva y racional.

Hay vivientes cuya vida se manifiesta exclusivamente en la nutrición, la generación y el crecimiento; a estos les corresponde el alma vegetativa como principio de tales funciones. Los seres dotados de vida sensitiva, además de incluir las funciones anteriores, poseen las suyas propias ya que el alma sensitiva incluye las funciones de la parte vegetativa. Por último, los seres racionales exigen un principio, un alma, que distinguiéndose de las otras dos, explique el origen de su capacidad específica: ese principio es el alma racional.

De estos “tres tipos de almas”, el mismo Aristóteles explica que no están separadas unas de otras sino que a la manera de las figuras geométricas, en la sucesiva está contenida en potencia la antecedente. Así como por ejemplo, en el cuadrilátero está contenido el triángulo. Lo mismo ocurre con las facultades del alma, en la facultad sensitiva está contenida la nutritiva<sup>91</sup>.

El alma humana, a su vez, tiene tres partes: racional, irracional y vegetativa. La vegetativa se incluye en la irracional. Así que más que tres partes, suele hablarse de dos: racional e irracional (que obedece a la razón). De esta división, en racional e irracional, Aristóteles no hace una separación radical –por lo afirmado anteriormente de que la parte superior asume las inferiores– y hace una división equivalente a la anterior pero relacionándolas con la razón: “Que lo irracional se deja en cierto modo persuadir por la razón lo indica también la advertencia y toda reprehensión y exhortación. Y si hay que decir que también tiene razón, lo que tiene razón será doble, de un lado lo que la posee primariamente y en sí mismo, de otra parte lo que la posee como el niño que hace caso a su padre”<sup>92</sup>.

En cualquier caso, entre ellas más que separación hay distinción “la distinción que admite el alma –escribe Ross– no es en partes cualitativamente diferentes, sino en partes, tales que cada una tiene la cualidad de la otra. El

---

90 Cfr. *DA*, II, 412 a 6-15.

91 Cfr. *DA*, II, 414 b 28-33.

92 Cfr. *EN*, I, 1102 b 32-36.

alma, de hecho, forma como un todo; como un tejido y no como un órgano y aunque habitualmente se utilice la expresión “partes del alma”, la palabra más adecuada sería la de *facultades*”<sup>93</sup>.

### b) La bipartición del alma

Dice Aristóteles en el libro VI: “Dijimos antes que el alma tiene dos partes: la racional y la irracional”<sup>94</sup>. Ahora se dispone a hacer otra división, esta vez del alma racional. Aristóteles divide al alma racional, a su vez, en dos partes: una que hace referencia a lo necesario y la otra a lo contingente<sup>95</sup>. De esta forma “llamemos a la primera, la científica, y a la segunda, la calculativa, ya que deliberar y calcular es lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. De suerte que la calculativa es una parte de la racional”<sup>96</sup>.

Como analizado anteriormente, en este momento aparece, por primera vez en el libro VI, un elemento importante relacionado con el concepto de deliberación: las realidades contingentes. “Pues se denomina consejo o deliberación a cierta búsqueda aún no determinada, como también lo es un razonamiento. La indeterminación sucede, sobre todo, con relación a lo contingente, respecto de lo cual sólo hay deliberación. Pues nadie delibera acerca de lo que no sucede que sea de otra manera”<sup>97</sup>. Sin embargo, antes de embarcarnos a desentrañar qué se entiende por contingente, es preciso saber quién es capaz de conocerlo y cómo. De hecho, es precisamente en este punto donde encontramos un primer desacuerdo entre Aristóteles y santo Tomás.

En un primer momento, santo Tomás recoge y expone de qué forma defiende Aristóteles esta división. Efectivamente, no parece descabellado pensar que “los diversos géneros de las partes del alma sean adaptados a los objetos que difieren por el género. Es claro que lo contingente y lo necesario difieren por el género, como se dice de lo corruptible y de lo incorruptible en la *Metafísica*. De lo cual se desprende que hay un género diverso de las partes del alma racional, por el cual se conoce lo necesario y lo contin-

---

93 ROSS, W. D., *Aristotele, o.c.*, p. 127.

94 *EN*, VI, 1139 a 4.

95 Cfr. *ibid*, VI, 1139 a 5-10.

96 *Ibid*, I, 1139 a 13-16.

97 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, o.c.*, p. 805.

gente”<sup>98</sup>. Aristóteles argumenta su teoría exponiendo que el conocimiento se realiza porque existe cierta afinidad entre lo conocido y lo que conoce. Por tanto, parece una consecuencia lógica el afirmar que, si lo contingente y lo necesario difieren en género y ambas son realidades conocidas por el alma, ésta deberá tener necesariamente una parte que sea afín a lo contingente y otra a lo necesario<sup>99</sup>.

Una vez recogidas las explicaciones de Aristóteles respecto a la división del alma razonadora, santo Tomás trae a colación un texto del libro III *De Anima*<sup>100</sup> en el que el mismo Aristóteles había hecho otra división del alma (del intelecto) que parece no cuadrar con la que acaba de definir. En este texto de *De Anima*, el Estagirita divide el intelecto también en dos partes: por un lado estaría el intelecto agente y por otro el intelecto posible. “Dice que el agente es el que hace todas las cosas y el posible es el que se hace todas las cosas. De esta manera, tanto el intelecto agente como el posible, según su razón, se hallan hacia todas las cosas”<sup>101</sup>. Por tanto, si tal y como afirma Aristóteles que tanto el intelecto agente como el posible hacen referencia a todas las cosas, contradice la afirmación hecha sobre que existe una parte del alma que conoce lo contingente y otra, distinta, que conoce lo necesario.

No es objeto de nuestro estudio saber cómo llega santo Tomás a la conclusión de que “la diversidad genérica de lo necesario y lo contingente no requiere diversas potencias intelectuales”<sup>102</sup>. Sin embargo, consigue resolver esta duda, dando unidad al alma y no separándola en dos partes, afirmando que las realidades contingentes se pueden conocer de dos formas diferentes: “de un modo, según las razones universales; de otro, según lo que es en particular”<sup>103</sup>.

Es decir, las realidades contingentes estarían compuestas de una parte universal y de otra contingente que sería precisamente la que le daría la singularidad respecto al resto de realidades. Mejor dicho, las realidades contin-

---

98 *Ibid.*, p. 803.

99 *EN*, I, 1139 a 10-13. “Porque, correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con género propio, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento”.

100 Cfr. *DA*, III, 430 a 10-23.

101 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, o.c., p. 805.

102 *Ibid.*

103 *Ibid.*

gentes se podrían conocer por lo que tienen de universal y de otro modo, por lo que tienen de contingente.

Quiere esto decir que, si tomamos la realidad contingente según lo que es por universal, las razones universales contenidas en la realidad contingente, precisamente por ser universales, serían inmutables y, por ese motivo, susceptibles de demostraciones y, consiguientemente, su conocimiento pertenecería al de las ciencias demostrativas. Y por eso concluye santo Tomás: “De lo cual claramente se desprende que lo contingente, así considerado, pertenece a la misma parte del alma intelectual, a la cual también pertenece conocer lo necesario, que es llamada ahora científica por Aristóteles, y así le convienen las razones aducidas”<sup>104</sup>.

Ahora bien, si tomamos la realidad contingente según lo que es particular, en opinión de santo Tomás sería tarea de las potencias sensitivas –en concreto la que viene llamada *razón particular o fuerza cogitativa*– el entendimiento de esta realidad contingente. Y es en este segundo sentido que, según santo Tomás, Aristóteles trata de lo contingente “pues así cae bajo la deliberación y la operación. Por eso, dice que a diversas partes del alma racional pertenecen lo necesario y lo contingente, como lo universal especulable y lo particular operable”<sup>105</sup>.

---

104 *Ibid.*

105 *Ibid.*



## CAPÍTULO II

### LA VIRTUD DE LA *PHRONESIS*: DELIBERAR BIEN

Después de haber diferenciado en la parte racional del alma un elemento que nos permite conocer las cosas cuyos principios no pueden ser nunca de otra manera de eso que son, y otro elemento que se fija en las cosas variables y contingentes, Aristóteles se centra en explicar qué es el conocimiento práctico, cuál es su naturaleza. Es práctico, explica, solamente el intelecto que es conforme al apetito sobre un objeto concreto.

La recta elección exige por tanto, dos elementos: el conocimiento y deseo rectos. La rectitud del deseo es garantizado por las virtudes éticas, en cambio la rectitud del intelecto corre a cargo de la virtud de la prudencia, de la *phronesis*. “Ya que la virtud moral es un hábito electivo, y la elección es un deseo asumido por la deliberación, es necesario por tanto que el razonamiento sea verdadero y que el deseo sea recto, si la elección debe ser moralmente buena, y que aquello que el razonamiento afirma y aquello que el deseo persigue sean la misma cosa. Estos son, por tanto, el pensamiento práctico y la verdad práctica”<sup>1</sup>.

La *phronesis* juega un papel predominante en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* y se convierte, de hecho, en el objeto del libro. La razón –el intelecto– de la que se habla viene identificada con la racionalidad práctica que coincide con la actividad de la *phronesis*. El elemento sobre el que se hace mayor hincapié en esta parte del libro es la interrelación entre el deseo y la razón para la elección, que viene en diversas ocasiones denominado como “deseo deliberativo o intelecto deseoso.”

Cuando Aristóteles se dispone a tratar el tema de la *phronesis* lo hace describiendo la naturaleza del hombre prudente. Destaca las siguientes características. En primer lugar, ser capaces de deliberar bien en lo que se refiere a nosotros mismos. En segundo lugar, ser capaces de deliberar no tanto sobre los fines privados, sino más bien sobre el mejor modo de vivir la vida,

---

1 *EN*, VI, 1139 a 23-26.

es decir, sobre el modo de alcanzar la felicidad. El tercer lugar, aclara que su objeto no son las cosas inmutables –de las que sí se ocupa la ciencia– sino más bien de las cosas mutables, de las que dependen de nosotros. En cuarto lugar, estas cosas no se verifican según demostraciones ya que en su ámbito las cosas pueden ser de otro modo<sup>2</sup>.

## 1. EL ÁMBITO DE LA DELIBERACIÓN EN LA *PHRONESIS*

### a) Razón práctica. Verdad práctica

En el libro III de la *Ética a Nicómaco* se apuntaba que el ámbito de la deliberación era el de lo contingente operable, de lo posible para el hombre. Ahora, se cierra un poco más el círculo, y ya no sólo es lo que es contingente operable para el hombre sino que es lo contingente operable *específico* del hombre, que sólo puede realizar el hombre por el hecho de ser de naturaleza racional<sup>3</sup>.

En este encontrarse del intelecto y del deseo se distingue claramente una manifestación de la naturaleza racional del hombre. La razón práctica, por ser razón, tiene como función principal la de conocer la verdad. Sin embargo, a diferencia de la razón teórica que conoce la verdad por sí misma, la razón práctica la conoce para actuar. La razón práctica mira hacia el actuar. Este actuar del hombre, según Aristóteles, es un actuar voluntario<sup>4</sup> pero distinto del movimiento animal, precisamente por su marcado carácter racional. Es un actuar propio del hombre, manifestación de su naturaleza racional.

La razón especulativa se dirige al conocimiento de las cosas, formulando juicios sobre su naturaleza y sobre sus cualidades. “La función propia de la razón práctica no es el conocimiento, sino la dirección de la conducta –que naturalmente presupone un momento cognoscitivo previo–, por el que se dice que el acto propio de la razón práctica es el precepto: haz esto, no hagas aquello, etc.”<sup>5</sup>. El ámbito de la deliberación en el libro VI viene delimitado

2 Cfr. ARENAS DOLZ, F., *Il concetto di deliberazione nella filosofia di Aristotele. Etica, Retorica ed Ermeneutica*, Università di Bologna, 2006, p. 79.

3 Cfr. YARZA DE LA SIERRA, I., *La racionalidad de la ética de Aristóteles*, Colección filosófica n.º 163, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 27.

4 Aristóteles utiliza el término *hekousion* para hablar de la acción voluntaria, caracterizada por tener su origen, su principio de movimiento, en el agente, de quien depende realizarla o no. Por tanto este término griego no equivale exactamente a lo que actualmente se entiende por voluntario.

5 RODRÍGUEZ LUÑO, A., *La scelta etica. Rapporto fra libertà e virtù, o.c.*, p. 133. La traducción es nuestra: “La funzione propria della ragione pratica non è la conoscenza, ma la di-

por el espacio en el que se mueve la razón práctica, es decir, el de la verdad práctica.

Aristóteles introduce la caracterización de la verdad práctica cuando dice: “lo que en el pensamiento es afirmación y negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que «la razón» diga el «deseo» debe perseguir. Esta clase de entendimiento y verdad son prácticos. La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues ésta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo”<sup>6</sup>.

Por consiguiente, de la verdad práctica –objeto de la razón práctica– se deducen las siguientes condiciones: 1) el deseo debe ser recto, 2) la determinación racional debe ser verdadera 3) y debe haber una cierta identidad entre lo que afirma la razón y lo que persigue el deseo<sup>7</sup>.

Por lo que se refiere a la “rectitud del deseo, éste debe interpretarse como una exigencia de bondad moral o por lo menos de aceptabilidad moral de los fines a los que apuntan en cada caso las acciones”<sup>8</sup>. Aunque Aristóteles se refiera a diferentes tipos de deseo, baste por ahora recordar que es precisamente el deseo el encargado de determinar el fin. Y éstos deben ser factibles, practicables. “Por tanto sólo habrá verdad práctica respecto de fines que son, como tales, practicables, ya que respecto de fines impracticables sólo es posible el mero deseo o anhelo, pero no la decisión o la elección racional, ni tampoco la acción eficaz encaminada a su consecución”<sup>9</sup>. Sin embargo, para garantizar la bondad moral de la *praxis* moral, no basta que los deseos sean practicables. Es importante que además se manifiesten como

---

reazione della condotta –che naturalmente presuppone un momento conoscitivo previo–, per cui si dice che l’atto proprio della ragione pratica e della prudenza è il precetto: “fa’ questo”, “non fare quello”, “e così via”.

6 *EN*, VI, 1139 a 21-31.

7 Cfr. VIGO, A., *Estudios Aristotélicos*, EUNSA, Pamplona, 2006, p. 302.

8 *Ibid*, p. 367.

9 *Ibid*, p. 303.

camino hacia el fin último del hombre, hacia la *eudaimonia*. Debe ser, por tanto, un deseo factible y que se dirija al logro de la vida buena<sup>10</sup>.

El segundo punto es que la razón debe ser verdadera. Este requisito debe entenderse como caracterización formal de la verdad práctica. Se trata de proveer los mejores medios para la consecución del fin propuesto por el deseo. Es decir: deliberar bien. Este requerimiento se exige como condición para que se dé efectivamente la verdad práctica, o sea en la acción misma, ya que se trata de una verdad que mueve a la acción.

Por lo que se refiere al tercer requerimiento, éste es el lugar de encuentro entre el deseo perseguido y los medios que lo consiguen. Los medios se muestran como deseables en la medida que alcanzan la realización del fin. Y el fin, por otra parte, se muestra como efectivamente realizable.

Como se verá más adelante, santo Tomás se ocupa de la naturaleza de la verdad práctica comentando las reflexiones que hace Aristóteles sobre la razón práctica en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. De hecho en la lección 2 del comentario, santo Tomás explica que la relación entre deseo e intelecto práctico es la relación entre la virtud moral y la prudencia.

Decir que la verdad práctica consista en la conformidad de la razón con el deseo es lo mismo que afirmar la dependencia de la prudencia respecto de las virtudes morales. Sin embargo, se instaura un círculo vicioso, ya que la prudencia presupone las virtudes morales y éstas a su vez presuponen la prudencia.

La solución de santo Tomás pone en evidencia los dos aspectos de la virtud, intencional y electivo: la intención del fin debido (aspecto intencional de las virtudes) es la regla de la prudencia, y esta a su vez es la norma de la elección de los medios (aspecto electivo de las virtudes). “La prudencia participa de la rectitud de la intención como la elección participa de la rectitud del dictamen de la prudencia; y, con precedencia sobre estas participaciones, la intención participa de la rectitud inextinguible de la *sindéresis*, de la que nace el acuerdo radical del apetito con la realidad de la cosas”<sup>11</sup>.

---

10 *EN*, VI, 1139 b 1-4. “La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; pues ésta gobierna, incluso al intelecto creador, porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo”.

11 RODRÍGUEZ LUÑO, A., *La scelta etica. Rapporto fra libertà e virtù, o.c.*, p. 134. La traducción es nuestra: “La prudenza partecipa della rettitudine dell’intenzione come l’elezione partecipa della rettitudine del dettame prudenziale; e, con precedenza su queste partecipa-

Es decir, el principio tomista de la verdad práctica como conformidad con el apetito recto debe entenderse juiciosamente. No basta simplemente una intención ni objetiva ni subjetivamente recta. Ésta es importante, pero no suficiente. “Es simplemente un momento inicial o incoativo de la *praxis*, un principio de rectitud, que debe ser completado por la debida apreciación de las circunstancias por parte de la prudencia. El recto imperio, el acto imperativo conforme a la recta intención, es un acto de la razón, una orden racional. Presupone un adecuado discernimiento de las cosas y de las circunstancias en relación con el fin”<sup>12</sup>, es decir, presupone “deliberar bien”, que es como define Aristóteles al hombre prudente.

Sin embargo, para algunos continua siendo un problema llegar a una noción adecuada de razón y de verdad práctica, ya que, según ellos, en el libro VI Aristóteles dibujó algunos de los trazos fundamentales, señalando la presencia del apetito y afirmando también que la recta razón es el elemento cognoscitivo de la *phronesis*, que se puede considerar como intelecto apetitivo o como apetito intelectual<sup>13</sup>.

#### b) Apertura al futuro

Dice Aristóteles: “Nada que haya ocurrido es objeto de elección, por ejemplo, nadie elige que Ilión haya sido saqueada; pero nadie delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible, y lo pasado no puede no haber sucedido”<sup>14</sup>. En estas líneas Aristóteles hace una advertencia muy interesante: no se puede deliberar sobre el pasado. No se puede porque el ámbito de la deliberación es el de las realidades que sí pueden ser de otra manera y no de las cosas necesarias. El pasado ha pasado. Ya no puede ser de otra manera. Por eso podremos decir que el pasado es “necesario”. Y si no se puede deliberar sobre el pasado, se llega a la conclusión que la deliberación

---

zioni, l'intenzione partecipa della rettitudine inestinguibile della sinderesi, dalla quale nasce l'accordo radicale dell'appetito con la realtà delle cose”.

12 RODRÍGUEZ LUÑO, A., *La scelta etica. Rapporto fra libertà e virtù, o.c.*, p. 135. La traducción es nuestra: “Questa è unicamente (...) un momento iniziale o incoativo della prassi, un principio di rettitudine, che dev'essere completato dal debito apprezzamento delle circostanze da parte della prudenza. Il retto imperio, l'atto imperativo conforme alla retta intenzione, è un atto della ragione, un ordine razionale. Presuppone un adeguato discernimento delle cose e delle circostanze nel loro rapporto al fine”.

13 Cfr. *ibid.*

14 *EN*, VI, 1139 b 5-9.

hace referencia al futuro, sobre aquello que es contingente y que puede ser de otra manera.

Durante mucho tiempo ha existido una fuerte tendencia en la Modernidad a identificar, sin más, la razón como tal como la razón teórico-especulativa<sup>15</sup>. Esta tendencia llevaba consigo una minusvaloración de la razón práctica y en cualquier caso siempre subordinada a la razón especulativa. Precisamente, una manifestación clara de esta concepción es que todavía ahora resulta extraña la posibilidad de relacionar razón y tiempo. Sin embargo, una de las características que ha distinguido el pensamiento filosófico contemporáneo ha sido precisamente el intento de recuperar la especificidad de la razón práctica y haciéndolo rehabilitando la vieja idea clásica de la filosofía práctica.

“Uno de los ejes fundamentales de tal redescubrimiento y rehabilitación de la razón práctica en su especificidad (...) está dado, precisamente, por el intento –que en nuestro siglo remonta en su origen a la obra de M. Heidegger– por esclarecer la estructura de la razón práctica a partir de la relación peculiar entre dicha razón y el horizonte del tiempo, en general, y del futuro en particular”<sup>16</sup>.

Es una opinión por todos aceptada que una de las características constitutivas de los agentes dotados de razón y de acción –de *praxis* en sentido amplio– sea precisamente su peculiar apertura a la temporalidad, apertura en la cual la referencia al futuro juega un papel muy especial y, en cierto modo prioritario.

“Tal apertura a la temporalidad, característica de los agentes racionales de *praxis*, consiste, por lo pronto, en una cierta pre-compresión inmediata, de carácter, en principio, no temático y no reflexivo, de la propia temporalidad”<sup>17</sup>. Es decir, el hombre se sabe en el tiempo, que es el lugar donde se extiende, por decirlo de algún modo, su historia pasada y también la futura. El hombre está en el tiempo. Se realiza en el tiempo. Tiene cierta autoconciencia de su condición temporal. Es precisamente este saberse en el tiempo lo que permite al hombre estar, de alguna manera, arrojado más allá de la situación en cada caso presente y referido a su propio horizonte futuro de posibilidades.

---

15 Cfr. BERTI, E., *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma, 1989, p. 141.

16 VIGO, A., *Estudios Aristotélicos*, o.c., p. 281.

17 VIGO, A., *Estudios Aristotélicos*, o.c., p. 282.

La acción, sin embargo, se realiza en el presente que está pasando, y sólo en el presente. Ahora bien, no quiere esto decir que las acciones carezcan de contexto temporal. Ninguna acción es una acción aislada. “En cada acción concreta se anuncian y están dados conjuntamente de manera peculiar también el pasado y el futuro, los cuales se presentan constituyendo una cierta unidad dinámica, experimentada como tal de modo inmediato y pre-reflexivo, en la forma de una cierta tensión entre facticidad y posibilidad”<sup>18</sup>.

Por tanto, no sólo en la acción está de alguna forma co-presente sino que además cada acción está comprendida siempre dentro de un proyecto. Y así la acción concreta del presente será concebida debidamente en su totalidad –es su singularidad propia– en la medida que sea comprendida dentro del proyecto al que pertenece. El presente práctico es iluminado en cada caso a partir del proyecto futuro. El futuro da luz al presente para que éste se realice adecuadamente<sup>19</sup>.

Sin embargo, no cualquier futuro es el que arroja la luz correcta sino sólo aquel que comprende el fin último del hombre. En efecto “sólo en referencia a un cierto proyecto total de la propia vida, por poco diferenciado que éste pueda ser en muchos casos y aspectos, puede un agente determinar, en definitiva, cuáles situaciones han de contar para él como triviales o insignificantes, y cuáles no”<sup>20</sup>.

Como se ha dicho en el primer capítulo, Aristóteles concibe la vida del hombre como un todo, con un proyecto global de futuro. Por tanto reconoce también esta característica propia de los seres racionales de la apertura a la temporalidad. Aunque no lo trate directamente en la *Ética a Nicómaco*, explica esta característica de los seres racionales cuando se dispone a diferenciar el movimiento animal de la acción del hombre. En efecto, aunque a los dos –animal y hombre– lo que les mueve a la acción es el deseo, en el hombre puede existir un cierto conflicto en el ámbito de los deseos, precisamente donde el principio racional y los deseos se oponen.

Por un lado, hay unos apetitos o deseos no racionales y, por otro, existen los deseos racionales. Se trata de los deseos que Aristóteles suele adscribir,

---

18 *Ibid*, p. 283.

19 El profesor Gahl, de la Pontificia Università della Santa Croce, ha desarrollado en varios de sus artículos y clases el concepto de “la narrativa”. Por ejemplo: cfr. GAHL, R. A. Jr., *Ética narrativa e conoscenza di Dio*, en Luis Romera (a cura di), *Dio e el senso dell'esistenza umana*, Armando Editore, Roma, 1999.

20 VIGO, A., *Estudios Aristotélicos*, o.c., p. 284.

respectivamente, al ámbito de la *epithumia* (satisfacción de las necesidades biológicas inmediatas) y al de la *boulesis* (deseo racional), en tanto que especies de la *orexis* (deseo). Explica que este aparente conflicto entre estos dos tipos de deseos (*orexis*) sólo se puede dar en los seres racionales precisamente porque éstos tienen una peculiar conciencia del tiempo.

Aristóteles explica en tal sentido: el conflicto de deseo tiene lugar allí donde por un lado el intelecto a la hora de considerar las posibles consecuencias de la acción en el futuro, ordena renunciar a determinados bienes inmediatos, más concretamente, placeres inmediatos. Sin embargo, por otro, los deseos o apetitos irracionales exigen lo contrario, al quedar, por decirlo de algún modo, fijados al presente inmediato. Por eso, el animal ante la comida no puede no comer. En cambio, el hombre ante la comida si puede no comer porque haya un deseo más apetitivo o superior que el inmediato de comer, como por ejemplo, el de querer ir a comulgar.

Ahora bien, esta “deliberación”, es obra de la razón. Y precisamente “en virtud de tal mediación racional, el agente está en condiciones de proyectarse más allá de la situación de acción inmediatamente presente, de distanciarse así de lo inmediatamente dado, y de considerarlo desde la perspectiva que abre la referencia a la representación de la propia vida, como una totalidad temporalmente extendida”<sup>21</sup>.

Efectivamente, si el hombre sólo tuviera deseo tipo *epithumia*, el acceso a todos aquellos fines o bienes a largo plazo le quedarían bloqueados. “Sólo la referencia al horizonte futuro, y con ello, a fines o bienes de largo plazo permite relativizar la ponderación de lo bienes a lo que apuntan los deseos inmediatos, al integrar tales bienes y deseo en una perspectiva más comprensiva, en la cual se apunta a la propia vida, como una cierta totalidad temporalmente extendida”<sup>22</sup>.

Resalta, como se apuntaba al inicio de este trabajo, la importancia del factor teleológico del actuar racional. Para Aristóteles actuar de manera racional es hacerlo en vistas a un proyecto total de la propia vida, considerada como un todo, y ello por referencia a una cierta representación de la vida buena o feliz. Esta vida, a su vez, va a ser el criterio o pauta que oriente y regule la producción de la actividad el hombre. Por tanto, la acción concreta será “racionalmente justificable allí donde contribuye positivamente a

---

21 VIGO, A., *Estudios Aristotélicos*, o.c., p. 285.

22 *Ibid*, p. 286.

la consecución de los fines de la vida buena o, al menos, allí donde no entra en craso conflicto con ellos”<sup>23</sup>.

Sin embargo, es importante no perder de vista que este proyecto de futuro no está exento de riesgos. Es decir, el hombre en su actuar a través del tiempo y en busca de la vida buena, se topará de continuo con muchos factores que no dependerán de él, que no podrá controlar. Aunque se tenga claro el proyecto futuro, la posibilidad del fracaso no está descartada completamente, precisamente porque en un mundo en el que “las condiciones limitativas impuestas por la variabilidad del tiempo y las circunstancias, por la fuerza fáctica de los hechos, y por la ingobernabilidad de la contingencia, escapa por completo al poder y al control consciente del propio agente”<sup>24</sup>. De hecho, si no existiera este riesgo y el futuro estuviera ya determinado, la deliberación carecería de sentido.

Ante la idea moderna del espacio y del tiempo como estructuras fijas, la propuesta aristotélica presenta una razón abierta a un futuro que hay que “gestionar”, que hay que configurar. Un horizonte que por un lado implica incertidumbre y por otro la exigencia de determinar proyectos. Incluso las cosas sujetas a determinismo dependen en buena parte de la intervención del hombre. El ser humano de alguna forma está obligado a planificar su propia vida como un *conjunto significativo* en el que constantemente se resumen pasado y presente para *generar* un futuro más o menos lejano y alcanzable. Visto de este modo, el ser humano es un viviente que dispone de las cosas de manera original: para él el mundo no es mero ambiente, sino más bien un orden habitable y disponible.

El hombre no permanece simplemente inmerso en la realidad que lo rodea, sino que es capaz de modificarla y usarla en modos distintos a aquellos naturalmente previsibles.

Los seres humanos, de hecho, toman distancia del comportamiento meramente natural de las cosas y lo modifican, cambiándose a sí mismo contemporáneamente. Esta capacidad está presente en las funciones de la razón práctica como el deliberar ante una realidad, ante los propios deseos, ante las situaciones de otros, etc.<sup>25</sup>.

---

23 *Ibid*, p. 287.

24 *Ibid*, p. 298.

25 Cfr. MERCADO, J. A., *Promesse, ragione e bontà personale*, en Juan Andrés Mercado (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, in corso di stampa.

**c) La actividad del hombre: *praxis-poiesis***

A la hora de tratar la actividad del hombre, el mismo Aristóteles es el que hace la distinción entre actuar y producir, entre *praxis* –en sentido estricto– y *poiesis*<sup>26</sup>. La *poiesis* es un hacer constructivo orientado hacia un fin concreto y previsto, hacia una cosa o un estado. En cambio, la *praxis* es una acción humana que no se dirige a la consecución de un fin externo, sino a su misma realización. Es decir, su perfección no tiene una finalidad externa.

*Praxis* y *poiesis* se distinguen por tener fines diferentes. La *praxis* o acción moral, tiene como fin la acción misma<sup>27</sup>, no hay, por tanto, distinción entre el acto y el fin. Cuando se realiza el acto se realiza el fin de la *praxis*. El fin no está, por decirlo de algún modo, más allá de la acción. Por tanto, acción y fin se dan a la vez, en el mismo tiempo. Y esta peculiaridad la distingue del movimiento. En efecto, el movimiento es un proceso que requiere cierto tiempo para alcanzar su fin. En definitiva, no hay distinción temporal entre *praxis* y su fin. La *praxis* es una actividad que es elegida por sí misma<sup>28</sup>.

En cambio, la *poiesis* –la producción– tiene su fin más allá de su propia actividad. No se identifican. El fin es el resultado producido por la actividad: el producto. Por tanto sí hay distinción entre fin y acto, como hay diferencia entre el coche (fin) y su construcción (producción)<sup>29</sup>. En este caso sí que se puede equiparar al movimiento, porque se requiere un cierto tiempo para la consecución del fin; puede ser medido por un antes y un después respecto a la cosa producida<sup>30</sup>.

A diferencia de la *praxis*, la *poiesis* no se elige por sí misma sino por su fin, por lo que es producido a través del acto. La distinción entre *praxis* y *poiesis* supone para Aristóteles distinguir entre actividad instrumental y las acciones que encuentran su sentido en sí mismas. “La distinción entre acción (*praxis*) y producción (*poiesis*) la da Aristóteles casi siempre por sabida, y consiste en el hecho de que la acción no da como resultado ningún objeto diferente a sí misma, es decir, termina en sí misma, mientras que la

26 *EN*, VI, 1140 a 2. “La producción es distinta de la acción”.

27 Cfr. *ibid*, I, 1094 a 16-18.

28 *Ibid*, I, 1094 a 4-5. “Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y los otros obras aparte de las actividades”.

29 *Ibid*, VI, 1140 b 5-7. “Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin”.

30 Cfr. MALO, A., *Il Senso Antropologico dell'Azione*, Armando, Roma, 2004, p. 21.

producción sí da lugar a un objeto diferente a sí mismo, que es el producto”<sup>31</sup>.

Una consecuencia importante para nuestro estudio deriva precisamente de esta diferencia de fines. Como son dos actividades humanas con diferentes fines, su realización también será diferente y por tanto cada una de ellas tendrá su propia deliberación.

La deliberación del artista (agente racional que obra según *poiesis*) es sustancialmente distinta a la del hombre prudente (agente racional que actúa según *praxis*). En el caso del artista, será el arte el que le oriente según criterios exclusivamente técnicos. En cambio, en el otro caso, la prudencia señalará al agente lo que debe hacerse para la bondad tanto del acto como del agente que lo realiza y no, por tanto, para la perfección técnica del producto<sup>32</sup>.

Se destacan así otras diferencias: “primeramente «la orientación al producto de la actividad productiva o trabajo tiene como condición un saber antecedente de la cosa a producir en su determinación objetiva» (Bubner 1985: 69). En segundo lugar «la actividad está gobernada enteramente por un saber antecedente del producto» (Bubner 1985: 69)”<sup>33</sup>. Por tanto la *poiesis*, a diferencia de la *praxis*, es susceptible de tener una reglamentación técnica. De ser un saber que puede ser enseñado y que puede ser sometido a un proceso de verificación. Sin embargo, no se puede decir lo mismo de la *praxis* porque el género de la acción es diferente al de la producción<sup>34</sup>. Es decir, la *praxis* no puede someterse a una reglamentación técnica, no dispone de reglas de producción. Por tanto no se puede enseñar. Quizás por eso Aristóteles dice que las lecciones de ética no se dirigen a los jóvenes o a gente inexperta<sup>35</sup>.

31 BERTI, E., *Le ragioni di Aristotele, o.c.*, p. 153. La traducción es nuestra: “La differenza tra «azione» (*praxis*) e «produzione» (*poiesis*) è data per Aristotele quasi sempre per scontata, e consiste nel fatto che l'azione non dà luogo ad alcun oggetto diverso da se stessa, cioè termina in sé, mentre la produzione dà luogo ad un oggetto diverso da sé, che è il prodotto”.

32 Cfr. YARZA DE LA SIERRA, I., *La racionalidad de la ética de Aristóteles, o.c.*, pp. 68-69.

33 ARENAS DOLZ, F., *Il concetto di deliberazione nella filosofia di Aristotele. Etica, Retorica ed Ermeneutica, o.c.*, p. 45. La traducción es nuestra: “Per prima cosa «l'orientamento verso il prodotto dell'attività produttiva o lavoro ha come condizione un sapere precedente di ciò che deve essere prodotto nella sua determinatezza oggettiva» (Bubner 1985: 69). In secondo luogo «l'attività è interamente governata da un sapere precedente al prodotto» (Bubner 1985: 69)”.

34 Cfr. *EN*, VI, 1140 b 3-4.

35 Cfr. *ibid*, I, 1095 a 2-6; VI, 1142 a 12.

En cualquier caso, Aristóteles afirma que existe cierta subordinación de la *poiesis* con respecto a la *praxis*. Esta subordinación deriva del hecho de que el artista delibera en vistas a la producción que no es un fin absoluto. En cambio, el prudente delibera en vistas a la *praxis*, siendo la buena conducta fin en sentido absoluto. Por eso parece que el arte esté subordinado a la *phronesis*.

Por otra parte, aun siendo actividades distintas, tienen en común varias cosas. Las dos se refieren a lo contingente, por tanto son regidas por la parte del alma racional que se ocupa de las realidades contingentes, de las que pueden ser de otra manera. Tienen por tanto el mismo origen: la razón práctica. A los dos Aristóteles asocia una virtud intelectual: el arte para la *poiesis* y la *phronesis* para la *praxis moral*.

Como apuntado anteriormente, en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, incluye entre las virtudes dianoéticas –entre las formas de racionalidad–, también el arte (*techne*), que se debe entender en sentido griego, que incluye nuestro concepto de técnica. Como decíamos, esta virtud se refiere a objetos que pueden ser de distinta manera, que son contingentes. Por eso el arte forma parte de aquella parte del alma racional que Aristóteles ha denominado como "calculadora", en la que también se encuentra la *phronesis*. La diferencia entre arte y *phronesis*, como se ha dicho anteriormente, reside en el hecho que mientras que la *phronesis* se ocupa de aquello que puede ser practicado, la otra –el arte– se ocupa de aquello que puede ser producido, de la producción de objetos.

La *phronesis* es para él la virtud más importante de la parte del alma racional calculadora, es decir de la razón práctica. De hecho la concibe como la capacidad de deliberar bien, es decir de calcular exactamente los medios necesarios para alcanzar un fin bueno<sup>36</sup>.

#### d) Santo Tomás de Aquino

En este apartado se soluciona uno de los problemas que se plantearon en el resumen del libro VI propuesto en el primer capítulo. Concretamente el de la concordancia entre el apetito y el intelecto.

Se ha dicho que la razón práctica versa sobre lo contingente. Es importante no perder de vista lo que decía santo Tomás sobre qué entiende Aristóteles cuando habla de lo contingente. Se ha tratado este tema cuando se dis-

---

36 Cfr. BERTI, E., *Le ragioni di Aristotele*, o.c., p. 142.

cutía sobre la partición del alma racional. Baste ahora recordar que la realidad se puede conocer de dos modos: por lo que tiene de realidad universal y por lo que tiene de particular. Esto último es lo que lo singulariza y es a lo que se refiere Aristóteles cuando habla de las realidades contingente<sup>37</sup>.

Dice santo Tomás: “debe tenerse en cuenta que dos operaciones se consideran propias del hombre: el conocimiento de la verdad y el acto, que tienen como principio otros tres que hay en el alma, a saber el sentido, el intelecto y el apetito”<sup>38</sup>. Como dice Aristóteles, finalmente sólo quedan el intelecto. En cambio, santo Tomás destaca que las actividades de las que son principio el intelecto y el apetito son propias del hombre. Siguiendo el texto aristotélico, santo Tomás avanza es su comentario.

Efectivamente, también él recoge –remitiéndose al comentario hecho del libro III– cómo a la elección tienen que llegar tanto la razón (el intelecto) como el apetito. En su comentario aparecen los tres elementos de la verdad práctica: “Como a la elección concurren tanto la razón como el apetito, si la elección ha de ser buena, lo cual es requerido por la noción de virtud moral, es preciso que la razón sea verdadera (primer elemento) y que el apetito sea recto (segundo elemento), de manera tal que lo mismo que la razón dice o afirma prosiga el apetito (tercer elemento), pues para que haya perfección en un acto es preciso que ninguno de sus principios sea imperfecto. Ahora bien, esta mente o razón que así concuerda con el apetito recto y su verdad, es práctica”<sup>39</sup>.

Por tanto, el concordar del intelecto recto y del deseo recto origina lo que se conoce como verdad práctica. Sin embargo, surge un dilema porque, tal y como se ha dicho anteriormente, la rectitud del deseo se determina porque concuerda con la razón verdadera y ésta porque concuerda con el deseo recto. Aparece un círculo vicioso que lleva a Aristóteles a decir que la elección es intelecto deseoso o deseo inteligente y que esta clase de principio es el hombre<sup>40</sup>. Este dilema lo resuelve santo Tomás de la siguiente manera: “De esto se sigue que haya cierto círculo vicioso en dichas determinaciones. Por tanto, debe decirse que el apetito es del fin y de lo que es para el fin. Pero el fin es determinado en el hombre por naturaleza, como se vio en el libro tercero. Más, lo que es para el fin, no es determinado en nosotros

---

37 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, o.c., p. 805.

38 *Ibid*, p. 807.

39 *Ibid*, p. 810.

40 Cfr. *EN*, VI, 1139 b 3-4.

por naturaleza sino que debe ser inquirido por la razón. Así, es manifiesto que la rectitud del apetito respecto del fin es la medida de la verdad en la razón práctica. Según esto, se determina la verdad de la razón práctica, por su concordancia con el apetito recto. Pero la verdad misma de la razón práctica es regla de la rectitud del apetito con relación a lo que es para el fin. De acuerdo a esto, llamamos recto el apetito que prosigue lo que dice la verdadera razón”<sup>41</sup>.

Se desprenden de este texto interesantes conclusiones. El apetito es el que abre el juego, *él es del fin y de lo que es para el fin*. Como dice santo Tomás, el fin viene determinado por naturaleza y éste, aunque no lo diga aquí explícitamente, consiste en la felicidad (*eudaimonia*). Se remarca el hecho de que el hombre en todo su actuar busca la felicidad *naturalmente*, así es la estructura tendencial del hombre. Y aunque no se esté buscando directamente el fin último sino uno intermedio, éste será fin si y sólo si está dirigido hacia la consecución del fin último.

El otro elemento –lo que es para el fin– es el ámbito de la deliberación, porque es la búsqueda de los medios para la consecución del fin.

Para solucionar el dilema se remonta, por tanto, al cómo está hecho el hombre, cuál su naturaleza. El hombre siente una atracción (tendencia a la felicidad), analiza su conveniencia y posibilidad (deliberación) y actúa (elección).

A esta distinción –es del fin, para lo que es para el fin– aparece también en diversos momentos del comentario al Libro VI. Concretamente, cuando está comentando los pasajes del texto aristotélico sobre la necesidad que tiene la prudencia de las virtudes morales. Concretamente dice: “Pues dos rasgos son necesarios en la acción virtuosa: uno, es que el hombre tenga recta intención sobre el fin, que es lo que hace la virtud moral en cuanto inclina el apetito al fin debido. El otro, es que el hombre esté bien dispuesto sobre lo que es para el fin, y esto lo hace la prudencia que delibera bien, que juzga y preceptúa sobre los medios para el fin. Así, a la acción virtuosa concurre también la prudencia que es perfectiva de lo racional por esencia, y la virtud moral, que es perfectiva de lo apetitivo, que es racional por participación”<sup>42</sup>.

---

41 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, o.c.*, p. 811.

42 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, o.c.*, p. 901.

Hay otro texto en el que, comentando la *eubolia*, santo Tomás deja más claro esta distinción: “Pues, aunque en la intención el fin es como el principio y el término medio, sin embargo, en la vía de ejecución, que busca el que delibera, el fin se comporta como conclusión, y lo que es para el fin como término medio”<sup>43</sup>.

Ahora bien, hecha esta distinción, santo Tomás vuelve a referirse a la separación del alma racional hecha por Aristóteles por la que parece que el intelecto especulativo sea diferente del intelecto práctico, separación desmentida por el mismo Aristóteles en *De Anima*. Por tanto “debe decirse que el intelecto práctico tiene cierto principio en la consideración universal y, según esto, tiene el mismo sujeto que el especulativo, pero su consideración termina en lo particular operable”<sup>44</sup>. Que la razón práctica (intelecto práctico) sea de lo contingente, no significa que no sea de lo universal. Lo es al igual que la razón teórica, sólo que conoce lo universal en cuanto le lleva a actuar, que es siempre un conocimiento particular. Así lo remarca en diferentes momentos santo Tomás a lo largo de todo el comentario del libro VI. Dice por ejemplo: “Debe considerarse que el conocimiento de lo contingente no puede tener la certeza de la verdad que rechaza la falsedad por eso, en lo que pertenece al solo conocimiento, lo contingente es dejado de lado por el entendimiento que se perfecciona mediante el conocimiento de la verdad (a esto se dirige el conocimiento especulativo). Pero el conocimiento de lo contingente es útil según que es norma de la acción humana que versa sobre lo contingente”<sup>45</sup>.

Aparece un concepto repetido en varias ocasiones por santo Tomás para diferenciar la verdad práctica de la verdad especulativa. La verdad práctica es *útil* porque sirve para actuar. El conocimiento de lo contingente encuentra su razón de ser en que sirve para actuar. Si no, es *inútil*. Por ejemplo, al hablar del tipo de conocimiento que requiere la prudencia, dice: “Pues la prudencia no sólo considera lo universal, en lo que no hay acción, sino que es necesario que conozca además lo particular, porque la prudencia es activa, o sea, principio de acción, y la acción versa sobre lo singular”<sup>46</sup>.

También cuando explica que los jóvenes no pueden ser prudentes, porque no tienen conocimiento de lo particular: “que el signo de que la prudencia se

---

43 *Ibid*, p. 878.

44 *Ibid*, p. 811.

45 *Ibid*, p. 821.

46 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, o.c.*, p. 850.

refiere no sólo a lo universal sino también a lo particular, es que los jóvenes se hacen geómetras y aprenden disciplinas, pueden ser instruidos en matemáticas o en ciencias que se aprendan por enseñanza y hacerse sabios en tales ciencias, en lo que compete a la perfección de las mismas. Sin embargo, no parece que el joven se vuelva prudente. La causa es porque la prudencia versa sobre lo singular”<sup>47</sup>.

Queda claro a lo largo del comentario que, para la actividad del hombre, son necesarios los dos tipos de conocimiento, aunque especialmente el particular. Sobre el dilema de si la elección es intelecto apetitivo o apetito intelectual, santo Tomás, a diferencia de Aristóteles, sí opta por una de ellas. En cierta manera lo había ya anticipado al hacer la distinción de lo que es fin y de lo que es para el fin. El principio de la actividad del hombre –la elección– es un apetito intelectual. “Que esto es más verdadero se hace patente a partir de los objetos. El objeto de la elección es el bien y el mal, como en el apetito, pero no lo verdadero y lo falso, que pertenecen al entendimiento. El hombre es tal principio, el agente que elige debido a su entendimiento y apetito”<sup>48</sup>.

Cuando santo Tomás comenta el texto en el que Aristóteles afirma que no cabe deliberación sobre el pasado sino sobre el futuro, no se detiene a comentar nada específico sobre el futuro. En esta ocasión, concretamente, se detiene sobre todo en la cita propuesta por Aristóteles en la que se dice que ni siquiera Dios es capaz de cambiar lo ya hecho. En efecto santo Tomás explica esta verdad y dice: “Pues es necesario que el poder de cualquier cosa se extienda a todo aquello que puede ser contenido bajo el objeto propio de su virtud o poder, como el fuego puede calentar todo lo calentable. La virtud de Dios, causa universal de los entes, se extiende a todo ente, por tanto, sólo se sustrae al poder divino lo que repugna a la razón de ente, como lo que implica contradicción. Tal es que lo que ha sido no haya sido. Pues pertenece a la misma razón el que algo sea mientras es y haya sido mientras fue; y que no sea lo que es, y que no haya sido lo que fue”<sup>49</sup>.

El futuro no parece un tema en el que santo Tomás se fije con demasiada atención. Sí se encuentran algunos comentarios aislados respecto al control de las pasiones o deseos por las que el hombre es capaz de posponer un bien en vistas de uno mejor. Se había dicho que las dos operaciones propias del

---

47 *Ibid*, p. 860.

48 *Ibid*, p. 814.

49 *Ibid*, p. 815.

hombre –conocimiento de la verdad y acto– tenían su principio en el sentido, el intelecto y el apetito. Pues bien, cuando comenta por qué Aristóteles elimina el sentido, dice: “Se pone ciertamente de manifiesto en el hecho que las bestias, que poseen sentido, con todo, no participan de algún acto porque no tienen dominio de su acto. No actúan por sí mismas sino que se mueven por el instinto de su naturaleza”<sup>50</sup>.

En otro pasaje, en el que Aristóteles dice que hay animales que parecen ser prudentes, santo Tomás comenta lo siguiente: “De allí que, por cierta similitud con los hombres, algunos animales son considerados prudentes, pues parecen tener cierta capacidad previsiva sobre su propia vida”, sin embargo, santo Tomás añade un comentario en el que parece claro que esta similitud es, efectivamente, sólo una similitud “no ciertamente a partir de la razón, lo cual pertenece propiamente a la prudencia”<sup>51</sup>.

Los comentarios a la diferencia entre *praxis* y *poiesis* aparecen con antelación a los que se refieren a los textos de Aristóteles específicos a este tema. Concretamente, cuando remarcaba que la razón práctica mueve en razón de algo, de un fin operable. En este momento, hace hincapié en que la razón práctica no se refiere sólo a la acción sino también a la producción.

Dependiendo del fin, la actividad del hombre será o *praxis* o *poiesis*. “Y ésta es la mente o razón práctica, que no sólo es principio de operaciones activas, que no trascienden a la materia exterior y que permanecen en el agente, como desear o encolerizarse, sino también de operaciones productivas, que transitan a la materia exterior, como edificar, quemar o cortar”<sup>52</sup>. En este texto, en el que santo Tomás está comentando los textos de Aristóteles que versan sobre la razón práctica, ya aparece una de las principales diferencias entre estas dos actividades del hombre: la *praxis* no trasciende a la materia exterior y permanece en el hombre, mientras que la *poiesis* sí transita a la materia exterior. Un poco más adelante, siempre tratando la razón práctica, hace además un inciso sobre la diferencia entre el fin de la acción y el de la *poiesis*. La *razón de algo* de la *poiesis* habrá que buscarla “en lo que es propio de ese algo, que tiene algún uso, como el uso de la casa es servir de habitación”<sup>53</sup>.

---

50 *Ibid.*, p. 808.

51 *Ibid.*, p. 846.

52 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, o.c.*, p. 813.

53 *Ibid.*

Por lo que se refiere a la diferencia entre *praxis* y *poiesis*, dice santo Tomás que Aristóteles ya había tratado este tema en su *Metafísica*<sup>54</sup>. “En esta obra se muestra la diferencia entre acción y hacer. La acción permanece en el agente mismo que opera, como ver, entender y querer. En cambio, el hacer es una operación que transita o pasa a la materia exterior, a algo formado a partir de la misma, por ejemplo, edificar, quemar y cortar. Como los hábitos se distinguen por el objeto, en consecuencia, el hábito activo con razón, que es la prudencia, es diferente del hábito productivo con razón, que es el arte, y ninguno de ellos está contenido bajo el otro, porque ni la acción es hacer ni hacer es una acción. Se distinguen por tener opuestos diferentes, como se ve por lo dicho”<sup>55</sup>.

En relación con la materia del arte santo Tomás hace una explicación más sistemática de lo que dice Aristóteles. Concretamente dice que es preciso diferenciar dos aspectos: la acción del artista y la obra hecha. A su vez, distingue tres aspectos en la acción del artista: “Primero, considerar de qué manera algo debe hacerse. Segundo, obrar en relación con la materia exterior. Tercero, constituir la obra misma. Por eso, dice que todo arte se refiere a la generación o a la constitución y complemento de la obra, que se pone, primero como fin del arte. Se refiere también a las reglas de la acción artística que dispone la materia, y considera o estudia de qué manera algo se hace por medio del arte”<sup>56</sup>. En lo que se refiere a la obra de arte, afirma que deben distinguirse dos puntos: “El primero, es que lo hecho por el arte humano es contingente, es y no es. Se ve claramente porque cuando se hace comienza a ser de nuevo. El segundo, es que el principio de la generación de las obras de arte está sólo en el que las hace como extrínseco a ellas, pero no está en lo hecho como intrínseco”<sup>57</sup>.

Ahora bien, más adelante, cuando está tratando la prudencia como recta razón de lo operable, hace una indicación bastante significativa que diferencia la acción de la producción. Se he dicho varias veces que difieren en el fin: uno es inmanente y el otro exterior. Ahora, santo Tomás añade una valoración a cada uno de los fines. Para que haya prudencia se exige la rectitud del apetito, no así con el arte. “Aunque la prudencia esté en esta parte de la razón como en su sujeto, por eso, es llamada virtud intelectual; sin embargo,

---

54 Cfr. *Met.*, 1050 a 23ss.

55 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, o.c., p. 821.

56 *Ibid.*, p. 823.

57 *Ibid.*

no funciona con la sola razón, como el arte o la ciencia, sino que requiere la rectitud del apetito”<sup>58</sup>. Y como es tarea de las virtudes morales respetar el recto juicio en los fines, santo Tomás califica a tales virtudes como guardianas de los fines que persigue la prudencia: “De ahí que la prudencia que se refiere a los bienes humanos, por necesidad, tenga anexas las virtudes morales como guardianas de sus principios, no así el arte que se refiere a los bienes exteriores. Pues, una vez que se adquiere un arte, todavía es requerida la virtud moral que rectifique su uso”<sup>59</sup>.

Por tanto es necesario que la virtud moral rectifique el uso del arte, en cambio no se necesita virtud moral para el uso de la prudencia, se exige previamente como protectoras de los fines que son los principios de la prudencia. “Esto se debe a que la prudencia requiere la rectitud del apetito sobre los fines para que le sean salvaguardados sus principios. De lo cual se sigue con claridad que la prudencia no es un arte, como consistiendo sólo en la verdad de la razón, sino que es una virtud al modo de las virtudes morales, que requiere la rectitud del apetito”<sup>60</sup>. No hay prudencia sin virtudes morales. En cambio, sí puede haber arte sin virtudes morales.

## 2. EL OBJETO DE LA DELIBERACIÓN EN LA *PHRONESIS*: LA *PRAXIS* MORAL

Aristóteles apuntaba en el libro III que no se delibera sobre los fines sino sobre los medios para alcanzar los fines. Ahora, en el libro VI, Aristóteles restringe un poco más el círculo, dejando el papel de la deliberación para la generación de la actividad del hombre que puede concretarse en *praxis* o en *poiesis*. Sin embargo, parece claro que la finalidad principal del libro sea la de remarcar la importancia de la *phronesis*, virtud intelectual asociada a la *praxis* moral.

Por tanto, por lo visto hasta el momento, el objeto de la deliberación en la *phronesis* consistirá en la investigación sobre qué medios son los más adecuados para que la *praxis* consiga el fin deseado. Ahora bien, cuando se habla de medios es corriente que lo primero en lo que se piensa sea en herramientas –un martillo, dinero, medicamentos, etc.–, sin embargo no se encuentra en los textos de Aristóteles ningún término que corresponda a esta

---

58 *Ibid*, p. 839.

59 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, o.c., p. 837.

60 *Ibid*, p. 838.

noción de medio. Santo Tomás de Aquino cuando habla de los medios se refiere a *aquello que se ordena al fin*. “Eso que se ordena al fin no es otra cosa que una acción humana concreta, elegible o elegida. Los medios, y así queremos emplear esta expresión, son acciones concretas que se eligen y ejecutan para alcanzar un determinado fin”<sup>61</sup>.

#### a) Fin último, fines y medios

En el capítulo primero se ha visto que, respecto a la relación entre fin y medios, Aristóteles precisa que el objeto de la deliberación no son los fines, sino lo que contribuye a los fines<sup>62</sup>. Se apuntaba también en el capítulo precedente que lo que contribuye al fin tiene un significado más amplio que el de simple medio para el fin, como si sólo hubiera entre ellos una relación causa-efecto. Como se decía, estos medios se pueden designar también como bienes que tienen valor en sí mismos y que contribuyen a la realización de la felicidad, como el honor, el placer, la inteligencia<sup>63</sup>; tales bienes constituyen condiciones del sujeto que favorecen el logro de su fin<sup>64</sup>.

Sin embargo, la negación de la deliberación sobre el fin ha generado algunos problemas de interpretación que, sustancialmente, pueden reconducirse a dos lecturas del texto.

Por un lado, Aristóteles parece afirmar que el objeto de la deliberación sea, sobre todo, los medios que conducen al fin, quedando el fin de algún modo incluido dentro del proceso de la deliberación, y así, en cierto modo, confirmado. Mientras nuestra voluntad está fuertemente orientada hacia algunos fines sobre los que no es posible deliberación alguna, sin embargo, parece que haya otros sobre los que sí podemos deliberar y decidirnos<sup>65</sup>.

61 RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica, o.c.*, p. 109.

62 *EN*, III, 1112 b 12-13. “Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines”.

63 *Ibid*, I, 1097 b 1-5. “Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos por sí mismos (puesto que deseáramos todas esas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices”.

64 Cfr. ARREGUI, J. V., *El carácter práctico del conocimiento moral según santo Tomás*, «Anuario Filosófico» XIII (1980), pp. 123-124.

65 Cfr. GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y., *L'Éthique à Nicomaque*, II/2, Publications Universitaires de Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1970, p. 201.

Según esta interpretación, parece que Aristóteles deje implícita la idea de que hay un fin que es meta para la elección de otros fines que le son subordinados, como cuando pone el ejemplo del médico que no se plantea si va a curar o no, sino cómo lo va a conseguir<sup>66</sup>.

La segunda interpretación supone que cuando Aristóteles dice que no cabe deliberación del fin, sólo se está refiriendo al fin último. Por tanto, sí cabe la deliberación sobre otros fines que conducen al fin último y en cierto modo lo configuran. Como ya se explicó en el primer capítulo, para Aristóteles el fin último del hombre es la felicidad, la *eudaimonia*<sup>67</sup>.

Se delibera, por tanto, sobre aquellos fines que conducen al fin último. Es decir, retomando la idea apuntada en el capítulo anterior sobre la concatenación de medios, hay medios cuya consecución implica el uso de otros medios, por tanto se comportan con respecto a estos últimos como fines. La deliberación origina una cadena de *términos* en la que cada uno de ellos es fin para los medios sucesivos y medio del precedente, *términos* que son cada vez más practicables y menos generales, hasta llegar al último eslabón de la cadena que es el *término* inmediatamente practicable. Por tanto, la deliberación produce una *transmisión* del deseo<sup>68</sup>. Es en este sentido que se defiende la idea de que sí cabe deliberación sobre los fines.

Consecuentemente, Aristóteles estaría afirmando dos cosas: por un lado que no cabe la deliberación sobre si perseguir o no el fin último, la felicidad. Todo hombre persigue siempre, sin necesidad de deliberación, ser feliz. Por otro lado, sí cabe deliberación sobre lo que lleva al fin último, por tanto, es tarea de la deliberación la de determinar los medios –fines subordinados– para su consecución. De hecho, el mismo Aristóteles, pone el ejemplo de cómo la elección de la profesión no está al margen de la búsqueda de la felicidad. La *eudaimonia* es nuestro fin incondicional ligado a nuestro modo de ser, que no podemos cambiar a través de la acción, y sobre el cual, por tanto, no cabe deliberación; podemos cambiar lo que hacemos, pero no lo que somos. Sobre las cosas que, en cambio, nos llevan a la *eudaimonia* y que están a nuestro alcance, sobre éstas deliberamos para después elegir. La deliberación nos ayuda a alcanzar la *eudaimonia*, cuando ésta ya está clarificada como ideal de vida.

---

66 Cfr. *EN*, III, 1112 b 13-15.

67 Cfr. *ibid.*, I, 1095 a 14-20.

68 Cfr. ARENAS DOLZ, F., *Il concetto di deliberazione nella filosofia di Aristotele. Etica, Retorica ed Ermeneutica*, o.c., p. 93.

Por tanto, la afirmación de Aristóteles de que no se delibera el fin sino lo que contribuye al fin, debe interpretarse en el sentido de que no está en nuestro poder deliberar y decidir ser o no felices (*eudaimon*), sino que deliberamos y decidimos sobre lo que nos conduce a la felicidad a través de nuestro actuar. Así, habrá que examinar si aquello a lo que apunta el deseo racional es realizable ya que la voluntad puede querer también cosas imposibles, como por ejemplo la inmortalidad<sup>69</sup>.

En este sentido, dentro de todo lo que contribuye a la *eudaimonia* hay fines respecto a otros, que vienen determinados por la deliberación como resultado de ejercer el razonamiento práctico para la consecución de la vida buena. Ahora bien, estos medios que se convierten en fines para otros medios, una vez asumidos como fines, no admiten ulterior deliberación, como la profesión en los ejemplos de Aristóteles. En efecto, antes de llegar a ser médico, el agente debe deliberar sobre la profesión que mejor le permitirá alcanzar su *eudaimonia*; pero una vez que se decide por esa profesión y adquiere el arte médica, no delibera cada vez que trata a un enfermo si debe buscar su salud o no, sino que deliberará sobre el modo más eficaz de curarlo como el mejor medio de ejercer su profesión.

Por tanto, debe existir entre todo lo que contribuye a la *eudaimonia* una subordinación clara entre medios, fines y fin último para una correcta aplicación de la deliberación. Es decir, a la hora de dar contenido a esta felicidad, habrá que tener en cuenta no sólo los diferentes ámbitos en los que se desenvuelve la vida de un hombre –vida familiar, vida profesional, vida social, etc.–, sino también su desarrollarse a lo largo del tiempo.

La tarea de la deliberación va a ser por tanto no sólo la consecución de fines puntuales en la vida del agente, sino también la coordinación más coherente de esos fines concretos en el conjunto de su vida. En este sentido, la deliberación en la *praxis* moral puede y debe abarcar todos estos fines en vista del fin último del agente.

#### **b) Fin y fines de la *praxis* como acción moral**

Cuando se hacía la distinción entre *praxis* y *poiesis* se enfatizaba sobre todo en la diferenciación de fines. En el caso de la *praxis*, el fin era la realización de la misma acción, en cambio en la *poiesis*, el fin perseguido es el producto resultante de la realización de la acción y no la acción en cuanto tal. Esto parece contradictorio con el fin de la deliberación. En efecto, se in-

---

<sup>69</sup> Cfr. *EN*, III, 1111 b 20-21.

vestigan los medios (*praxeis*) que conducen a un fin distinto de ellos. Sin embargo ahora se dice que los fines de las *praxeis* son su propia realización.

Ahora bien, la *praxis* en su sentido más propio no se limita a la acción moral. De hecho Aristóteles diferencia dentro de la *praxis*: la perfecta (*theoria*) y la ética. También en este caso el criterio de la distinción entre una y otra actividad lo procura en primer lugar la finalidad, pues “sólo esta actividad –la *theoria*– se ama por sí misma, ya que nada se saca de ella aparte de la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos siempre algo, más o menos, aparte de la acción misma (EN, X, 1177, b 1-4)”<sup>70</sup>.

Este criterio de distinción será válido sólo bajo condición de no confundir los dos modos diversos en que Aristóteles habla de finalidad de la *praxis*, esto es en el orden de la ejecución (lo que la acción realiza) y en el orden de la intención (aquello a lo que mira la acción)<sup>71</sup>.

La *theoria* se distingue de la *praxis* por ser fin en los dos sentidos. Es fin en el orden de la intención, y se diferencia por ello no sólo de las *praxeis* éticas, sino de cualquier acción humana: sólo esta actividad se ama por sí misma; pero se distingue también de la *praxis* por ser fin en el orden de la realización: nada obtiene de ella aparte de la contemplación.

El carácter final de la *praxis* perfecta (*theoria*) en el orden a la intención, quizá no sirva como criterio para distinguirla de la *praxis* ética. Lo es sobre todo el segundo<sup>72</sup>.

Se ha dicho ya varias veces cómo las acciones del hombre deben estar encaminadas hacia la búsqueda del fin último, que es el único fin que se busca por sí mismo. Ahora bien, que todas las acciones miren necesariamente a la *eudaimonia* no implica que estas acciones, a través de las cuales el hombre se encamina hacia su fin último, no puedan ser elegidas por sí mismas. En efecto, Aristóteles señala que aunque mirando a la felicidad, sí podemos elegir las acciones por ellas mismas<sup>73</sup>. Es más, para que una *praxis* ética lo sea efectivamente, debe haber sido elegida por sí misma<sup>74</sup>.

---

70 YARZA DE LA SIERRA, I., *Sobre la praxis aristotélica*, «Anuario Filosófico» XIX (1986), pp. 143-144.

71 Cfr. *Met.*, VII, 1072 b 1-3.

72 Cfr. YARZA DE LA SIERRA, I., *Sobre la praxis aristotélica*, o.c., p. 145.

73 Cfr. EN, X, 1176 b 6-7.

74 Cfr. *ibid.*, II, 1105 a 31; III, 1110 a 18.

Que una acción sea elegida por sí misma significa que se elige por lo que ella es y no por algún aspecto accidental que resulte de su ejercicio. Que se elija por ella misma no significa tampoco que no esté ordenada hacia la consecución del fin último. El ser elegido por sí misma no es ser excluida, aislada, separada del resto. Una cosa puede ser querida por sí misma y a la vez *propter aliud*. “Ni las praxeis perfectas ni las éticas parecen ser, por tanto, de modo absoluto fin es sí mismas en el orden de la intención, a excepción de la más excelente de las praxeis perfectas, la felicidad”<sup>75</sup>.

Ahora bien, tanto las praxeis perfectas como las éticas, deben ser elegidas por sí mismas sólo que de un modo diferente. De manera plena sólo las perfectas y de manera parcial las éticas. Y esta inmanencia es lo que se busca cuando son elegidas. Que las praxeis éticas también tengan este carácter inmanente lo deja claro Aristóteles al inicio de la *Ética a Nicómaco* cuando explica que hay acciones cuyo fin es la acción en sí misma, mientras que el fin de otras son ciertas obras de ellas. Es lo que se ha tratado anteriormente al diferenciar *praxis* –en sentido amplio– y *poiesis*.

Por tanto, la inmanencia de la *praxis* ética consiste en ser fin de sí misma. Hasta aquí son como las *praxeis* perfectas, ellas también son fin de sí mismas. Lo que diferencia la *praxis* ética de la perfecta es que la *praxis* perfecta es fin de sí misma en manera absoluta, mientras que la *praxis* ética no lo es. La consecución del fin de la *praxis* ética se debe realizar en el tiempo, en cambio la posesión del fin de las praxeis perfectas es inmediata. “La diferencia entre una y otra radica, por tanto, por el modo en el que cada una de ellas es término de sí mismo”<sup>76</sup>.

Las praxeis éticas miran a la realización del fin, pero de una forma todavía no poseída, de manera que la acción –que es ella misma fin– no se identifica con el fin. La acción es la realización del fin, no el fin mismo. El fin es el resultado, el efecto de la acción, sólo que tal efecto es la acción terminada. Así que, en el caso de la *praxis* moral su inmanencia no es perfecta como la de la *theoria*.

Por tanto, en primer lugar, el fin de la *praxis* moral en el orden de la intención, además de identificarse con la acción misma, puede ser otro

---

75 YARZA DE LA SIERRA, I., *Sobre la praxis aristotélica, o.c.*, p. 146.

76 *Ibid*, p. 148.

distinto de ella. Como se decía antes, la *praxis* moral puede ser querida por sí y, al mismo tiempo, por otra cosa. En concreto, este es el fin al que apunta directamente la deliberación, buscando los mejores medios para su consecución. Y, además, ese fin, que se busca siempre a través de una acción concreta, está en estrecha relación con la felicidad del agente.

En segundo lugar, el fin de la *praxis* moral en el orden de la realización, siendo una acción inmanente, se presenta con aspectos que indican una cierta procesualidad y que hacen imposible su absoluta identificación con las *praxeis* perfectas. Por una parte, la *praxis* moral es una acción inmanente y no produce nada distinto de ella, por el hecho de que su fin consiste en la buena actuación misma; el resultado de la acción no se transmite a ninguna cosa externa, sino que se produce en el sujeto que la realiza<sup>77</sup>. Por otra parte, las *praxeis* morales no son término de sí mismas como lo es la *theoria*, pues aunque su término no sea otro que la acción, se trata de la acción terminada, distinguiéndose, como se decía anteriormente, en ellas la realización misma del resultado final. Así que se puede afirmar que las *praxeis* morales “son acciones inmanentes que se realizan transitivamente”<sup>78</sup>.

Estas consideraciones sobre el fin de la *praxis* moral nos llevan a pensar en la existencia de varios tipos o niveles de fines respecto a ella. En realidad, cuando Aristóteles se dispone a tratar el tema del fin superior del hombre, ha mencionado también diversidad de fines. Concretamente habla de tres tipos fines: un primer tipo que es el fin puramente instrumental, desde el punto de vista práctico; un segundo tipo, aquel que puede ser querido tanto por sí mismo como en vista de otra cosa; un último tipo, es aquel que es deseado siempre por sí mismo y nunca en vista de otra cosa diferente, es decir, es autosuficiente y el tipo de fin más perfecto<sup>79</sup>. Lógicamente, el bien supremo del hombre, la felicidad (*eudaimonia*), deberá ser del tercer tipo, un fin deseado por sí y nunca por otra cosa<sup>80</sup>. Como se apuntaba ya en el primer capítulo, un problema distinto será la demostración de su existencia y, sobre todo, la determinación de su contenido, pues aunque parece claro que todos los hombres aspiran a la felicidad, se manifiestan en desacuerdo sobre su contenido.

---

77 Cfr. *ibid.*, pp. 147-148.

78 YARZA DE LA SIERRA, I., *Sobre la praxis aristotélica, o.c.*, pp. 148-149.

79 Cfr. *EN*, I, 1097 a 30-34.

80 Cfr. *ibid.*, I, 1097 a 24 - b 18.

En consecuencia, la *praxis* moral, estrictamente hablando, es en parte fin de sí misma, tanto en el orden de la intención como en el de la realización. Esto significa que se busca y se realiza en cuanto buena acción o acción virtuosa aunque su fin propio –el de la *praxis* moral– no se posea inmediatamente. Es decir, se lleva a cabo en vista de un fin concreto y, a la vez, en vista del fin último: se realiza para la consecución del objetivo de la acción, en cuanto fin verdadero al que tiende y al que se dirige la deliberación.

Sin embargo es importante no perder de vista que estos fines que hemos distinguido en una misma *praxis* moral existan separadamente en la realidad. Se pueden distinguir, pero no separar. Es más, son aspectos del mismo fin, que es la bondad misma de la *praxis*; la bondad moral de la *praxis* no se realiza sin apuntar a un objetivo concreto, un bien verdadero, ni sin apuntar al fin último del hombre. Por tanto, esta bondad moral de la acción, que se consigue en el momento en que la acción se ha realizado, también puede no llegar, no está exenta de la posibilidad de toparse con el fracaso.

En resumen, la *praxis* moral tiene una inmanencia peculiar respecto al fin en el orden de la intención, por haber diversos fines sin separación real entre ellos, y en el orden de la realización por realizarse transitivamente. Ahora bien, el fin último del hombre, el ser feliz, no se consigue de manera definitiva sólo con una *praxis* moral acabada, sino que se realiza en el curso de la vida por medio de muchas acciones virtuosas, en cuanto adquisición y ejecución estable de la virtud.

En este sentido, parece que debe haber cierta subordinación de los fines particulares de las acciones del agente al fin último, es decir, que los fines que constituyen bienes concretos elegibles se conformen al fin último; los fines son como medios o condiciones para conseguir de manera estable el fin último, la felicidad, que de alguna manera el agente debe concretar como ideal de su vida para configurarla con arreglo a un proyecto global y realizar la unidad de sentido de la vida práctica en y a través de la sucesión temporal<sup>81</sup>. Así, el conjunto de todas las acciones de un mismo sujeto adquiere sentido, como un todo coherente o no, con base al fin que señala para su vida; el sujeto agente puede integrar cada una de sus acciones en el marco más amplio de su vida entendida en dimensión unitaria, y este fin

---

81 Cfr. VIGO, A., *Estudios Aristotélicos, o.c.*, pp. 296-297.

último al que se dirige su vida puede ordenar y dar sentido a todo lo que hace<sup>82</sup>.

Esto no implica que el fin inmanente deba apuntar al fin último en cada acción como su fin inmediato. Lo que sí es necesario es una “integración de los fines de cada acción en una cierta articulación total de sentido, basada en una determinada representación de la vida buena: los fines de las acciones particulares sólo pueden ser justificadas racionalmente, en la medida en que, de modo directo o indirecto, pueden ser armónicamente integrados en un cierto ordenamiento jerárquico y puestos así en conexión con una determinada representación de la vida buena o feliz, que resulte a su vez, acorde a las posibilidades esenciales del sujeto de *praxis*, en cuanto ser dotado de facultades racionales”<sup>83</sup>.

En resumen, se puede decir que la acción moral, con toda su peculiaridad, se debe realizar de manera que llegue a su fin intrínseco en cuanto *praxis*, es decir, la bondad moral, que sólo consigue cuando se realiza de modo acabado la acción, y la acción concreta, a su vez, tiene su fin particular que debería estar conforme al fin último del hombre.

Una buena deliberación, por tanto, será aquella que consiga reunir todo esto: determinar el mejor medio para alcanzar el fin deseable, sin perder de vista el contexto de la vida del agente. La deliberación debe proveer el mejor medio para conseguir el fin propuesto por el “deseo”, comparando las posibles alternativas y, si hace falta, examinando también la posibilidad de la realización de los fines deseados por el “deseo” y su conformidad con el fin último, puesto que puede haber conflictos entre los diferentes tipos de deseo, tal y como se ha visto anteriormente.

### c) Santo Tomás de Aquino

En su comentario, santo Tomás no hace la distinción explícita entre *praxis* moral y *theoria*. Por tanto, todas las observaciones en las que glosa las diferencias entre *poiesis* y *praxis* se podrían aplicar casi directamente a la *praxis* moral.

Sin embargo, sí que aparecen indicaciones que de alguna manera dan a entender que la *praxis* aun siendo acción –es decir, el fin es inmanente y que por tanto no trasciende a la materia exterior como en la *poiesis*– sí que son

---

82 Cfr. YARZA DE LA SIERRA, I., *La racionalidad de la ética de Aristóteles*, o.c., pp. 119-120.

83 VIGO, A., *Estudios Aristotélicos*, o.c., p. 367.

elegidas en vistas a un fin distinto de ella misma. Por ejemplo, cuando está tratando el tema de la razón práctica, dice santo Tomás: “que de la elección como apetito deliberativo se sigue que sea principio del acto de donde viene el movimiento, es decir, a modo de causa eficiente, pero que no sea principio en razón del cual, es decir, a modo de causa final”<sup>84</sup>.

Más adelante, cuando está comentando los pasajes relativos a la prudencia que versa sobre el bien y el mal del hombre mismo, santo Tomás hace un comentario en el que, efectivamente, no excluye la posibilidad de que la acción no sea escogida por ella misma sino que se ordene hacia otro fin: “Pero el fin de la acción no siempre es algo distinto de la acción, porque a veces la acción buena (eupraxia) es fin para sí misma o en sí misma, o es fin del que actúa, aunque no siempre. Nada prohíbe que una acción se ordene a otra como a un fin, como la consideración de un efecto se ordena a la consideración de su causa. Pero el bien es el fin de cada uno. Así, es patente que el bien de una acción está en el mismo que actúa. De allí que la prudencia que versa sobre las acciones, se refiere al bien del hombre”<sup>85</sup>. Aun no negando la posibilidad de un fin distinto de la misma acción, en este pasaje, se remarca con claridad que la acción permanece en el hombre y que por tanto su *utilidad* no puede valorarse simplemente por su eficacia en relación a la consecución del fin. Es necesario que la acción –la *praxis* moral– esté bien realizada. Por tanto, no sólo se puede tener un criterio instrumental de los medios que se eligen, sino que la realización del medio en sí mismo es también importante. Es decir, aunque el criterio de eficacia (consecución del fin) de alguna manera está por encima del criterio de eficiencia (óptima realización) éste no puede minusvalorarse. “El que delibera bien, en sentido absoluto, y, en consecuencia, es prudente, es aquél que, razonando, puede conjeturar qué es lo mejor para el obrar humano”<sup>86</sup>.

Este texto, además permite entrar en el debate de si cabe deliberación del fin o sólo de los medios para la consecución del fin. Como ha explicado santo Tomás cuando distinguía entre lo que es del fin de lo que es para el fin, ése viene determinado por la naturaleza. En este sentido, también afirma que sobre lo que es del fin no cabe deliberación. Éste viene dado, no se delibera si se quiere ser feliz o no. Del texto citado anteriormente se desprende que sí podría hablarse de cierta deliberación del fin cuando trata de la

---

84 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, o.c.*, p. 812.

85 *Ibid.*, p. 834.

86 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, o.c.*, p. 849.

posibilidad de que una acción se realiza en vista de otra. Hace referencia, por tanto, de la concatenación de fines-medios del que se ha tratado antes: el medio para un fin se convierte, a su vez, en fin de los medios posteriores.

Como se ha visto anteriormente, el intelecto y el apetito encuentran la propia rectitud en el otro. Por eso, a lo largo del tiempo tanto el apetito como el intelecto van perfeccionándose en la medida que se dirigen al fin último. En este sentido santo Tomás retoma la idea que se apuntaba en el capítulo anterior, es decir, la posibilidad de educar el deseo. En efecto, cuando comenta los pasajes relativos a la diferencia entre política y prudencia afirma: “Debe considerarse que, como se dijo, la prudencia no está en la razón solamente, sino que también en el apetito hay algo de prudencia. Por ende, todo lo que ahora menciona es parte de la prudencia que, como tal, consiste en la razón y algo en el apetito”<sup>87</sup>.

Siguiendo los comentarios sobre la prudencia como recta razón de lo operable, aparece sutilmente una idea que Aristóteles no trata en el libro III sino sólo al final del libro VI, concretamente cuando se detiene a explicar la *eubolia*. Hasta el momento se daba por descontado que el fin que se perseguía era bueno, sólo se había preocupado de que fuera posible y operable. Ahora aparece una valoración del fin: para que haya buena deliberación (acción prudencial) el fin que se busca debe ser bueno. En efecto, el fin también puede ser malo. Dice santo Tomás: “los llamados prudentes, no en absoluto sino en un sentido particular, son los que pueden razonar bien sobre qué es lo bueno y útil para un fin determinado, con tal que sea un fin bueno. Pues razonar sobre lo que incumbe a un fin malo es contrario a la prudencia”<sup>88</sup>. El contexto es el de la diferenciación entre la *phronesis* y el arte. En efecto, en la *phronesis* no cabe la búsqueda voluntaria del error, en cambio sí cabe en el arte.

En cualquier caso, según los comentarios hechos por santo Tomás, no parece que considere un verdadero problema la posibilidad de deliberar el fin o no. Seguramente será debido a que tiene muy claro que el actuar humano es teleológico. Es decir, lo clave es que el contenido de la felicidad que se busca sea el correcto y no tanto la discusión de si es posible o no tal fin o tal otro. Lo importante es que lo que se elija se encamine lo mejor posible hacia la consecución del fin último.

---

87 *Ibid*, p. 854.

88 *Ibid*, p. 831.

### 3. EL PROCESO DELIBERATIVO

Tal y como se ha afirmado repetidamente, Aristóteles explica que la acción tiene como principio la elección, que a su vez es el resultado del encuentro entre el deseo de alcanzar un fin y el cálculo de los medios necesarios para alcanzarlo, o deliberación. Cuando el deseo es recto, es decir, se dirige hacia un fin bueno y el cálculo es verdadero, es decir indica los medios realmente necesarios, es cuando se da la verdad práctica. Este cálculo de los medios es la tarea específica de la virtud de la prudencia. “Ésta, en efecto, es concebida por él como la capacidad de deliberar bien, es decir de calcular exactamente los medios necesarios para alcanzar un fin bueno”<sup>89</sup>.

La *phronesis*, además, recae sobre las realidades contingentes, es decir aquellas realidades que no se dan siempre, ni siquiera en la mayoría de los casos, por eso la *phronesis* no es una ciencia y se diferencia por tanto de la ciencia práctica, que sí tiene por objeto las realidades cuyos principios se dan, por lo menos, en la mayoría de los casos. Existe una notable diferencia, en efecto, entre la contingencia que caracteriza el objeto de la *phronesis*, constituido (...) por los medios, que son siempre concretos y mutables, y la relativa variabilidad que caracteriza el objeto de la filosofía práctica<sup>90</sup>, constituido, (...) por los bienes, es decir, por los fines, que son universales y, si no propiamente inmutables, por lo menos válidos la mayoría de las veces<sup>91</sup>.

Esto no significa que la *phronesis* no tenga una verdad que le pertenezca, la verdad práctica, que es definida por el mismo Aristóteles como “un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”<sup>92</sup>. Prestigiosos intérpretes han enfatizado que la verdad práctica debe verse, en Aristóteles, como una verdad de la acción como tal, y no una verdad de determinadas proposiciones acerca de la acción<sup>93</sup>.

Ahora bien, existen varias afinidades entre la ciencia práctica y la *phronesis*: por ejemplo ambas necesitan tener cierto control de las pasiones<sup>94</sup>.

---

89 BERTI, E., *Le ragioni di Aristotele, o.c.*, p. 142. La traducción es nuestra: “Essa, infatti, è da lui concepita come la capacità di deliberare bene, cioè di calcolare esattamente i mezzi necessari per raggiungere un fine buono”.

90 Cfr. *ibid.*, pp. 113-125.

91 Cfr. *EN*, I, 1094 b 22.

92 Cfr. *ibid.*, VI, 1140 b 2-5.

93 Cfr. VIGO, A., *Estudios Aristotélicos, o.c.*, p. 310, nota al pie nº 9.

94 Cfr. *EN*, VI, 1140 b 11-16.

Concretamente, Aristóteles habla de la necesidad de la virtud de la templanza para la subsistencia de la *phronesis*<sup>95</sup>. Otra de las afinidades es que las dos necesitan de una cierta experiencia de la vida, por eso difícilmente podrán ser poseídas por los más jóvenes.

#### a) Necesidad de la experiencia

“Tampoco la prudencia está limitada sólo al universal, sino que también debe conocer lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular. Por esa razón, también algunos sin saber, pero con experiencia en otras cosas, son más prácticos que otros que saben; así, no quien sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero sabe cuáles son ligeras, producirá la salud, sino, más bien, el que sepa qué carnes de ave son ligeras y sanas. La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares. Sin embargo, también en este caso debería haber una fundamentación”<sup>96</sup>.

El carácter práctico de la *phronesis* exige, por tanto, el conocimiento de los casos individuales precisamente porque la acción se da siempre en casos particulares. Por eso la *phronesis* exige una cierta experiencia de la vida, que es precisamente conocimiento del caso individual, concreto<sup>97</sup>. En este sentido la experiencia no debe ser entendida como simple conocimiento sensible, es decir, de sensaciones, sino como experiencia de la vida, es decir conocimiento repetido de ciertas situaciones debidas al hecho de haberlas vivido. Por eso es un conocimiento que no es propio de los jóvenes, porque éstos no han “vivido” tales experiencias, necesitan asimilar lo que ocurre durante largo tiempo<sup>98</sup>. La necesidad de esta experiencia confiere al agente dotado de *phronesis*, cierto carácter, ya que, aun no siendo filósofo, sabe cómo debe comportarse en cada situación concreta<sup>99</sup>.

Ahora bien, la *phronesis* exige también de alguna forma el conocimiento de lo universal tal y como se refleja en el ejemplo propuesto por Aristóteles sobre las carnes de las aves. Es decir, hay que saber aplicar al caso individual una característica universal. No basta, para producir la salud (la

---

95 Templanza viene llamada por Aristóteles como *sophronyne*, porque salva (en griego *sozei*) la *phronesis*.

96 *EN*, VI, 1141 b 14-23.

97 Cfr. YARZA DE LA SIERRA, I., *La racionalidad de la ética de Aristóteles*, o.c., p. 35.

98 Cfr. *EN*, VI, 1142 a 11-20.

99 Cfr. BERTI, E., *Le ragioni di Aristotele*, o.c., p. 121.

acción), saber que las carnes ligeras son sanas (característica universal) si no se sabe que las carnes de las aves son ligeras (caso concreto, individual) y que, por tanto, las carnes de ave son sanas (aplicación del universal al particular). Se trata por tanto de la capacidad de aplicar la regla general al caso particular<sup>100</sup>. De hecho Aristóteles propone otro ejemplo en el que aparece cómo la *phronesis* abraza tanto lo universal como lo particular: “Finalmente, en la deliberación se puede errar tanto en lo universal como en lo particular; y así, podemos equivocarnos en el hecho de que todas las aguas gordas son malas o en que estas aguas son gordas”<sup>101</sup>. Sin embargo, es importante señalar, que aunque si la *phronesis* incluye el conocimiento del universal, su peculiaridad no es ésta sino la del conocimiento de las realidades individuales.

#### b) El silogismo práctico

Tanto en este ejemplo de las aguas gordas como en el de las carnes de ave, Aristóteles presenta el razonamiento hecho por la *phronesis* como una especie de silogismo, que luego ha sido denominado “silogismo práctico”. Efectivamente se puede identificar de un lado una premisa universal (“todas las carnes ligeras son sanas” o “todas las aguas gordas son nocivas”), una premisa particular (“las carnes de los pájaros son ligeras” o “esta agua es gorda”) y una conclusión que es la acción misma (“comer carne de ave o evitar esa agua en concreto”).

Que se trate de un silogismo es bastante claro desde el momento en el que el mismo Aristóteles usa el término “silogismo” precisamente para hacer referencia a que se puede hacer un “silogismo erróneo”<sup>102</sup> y de que el mismo Aristóteles hable de “razonamientos de las cosas practicables” (*sylogismoi ton prakton*)<sup>103</sup>. Parece, por tanto, que la *phronesis silogiza*, aunque a su manera. De hecho se le califica de práctico porque su conclusión es la acción misma.

Sin embargo, Aristóteles desarrolla su idea del silogismo práctico como modelo que explica cómo se produce la acción humana –y también del movimiento animal– fundamentalmente en dos textos que no forman parte

---

100 Cfr. *ibid*, p. 146.

101 *EN*, VI, 1142 a 20-22.

102 Cfr. *ibid*, VI, 1142 a 22-23.

103 Cfr. *ibid*, VI, 1144 a 31-32.

de la *Ética a Nicómaco*. Éstos se encuentran en *De Anima* III 9-13 y en *De Motu Animalium* 6-7. Por eso parece que, cuando trata este tema en la *Ética a Nicómaco*, da muchos aspectos por sabidos y no se detiene a explicarlos con detalle.

Lo esencial de este modelo explicativo de la producción de la acción –es decir, del silogismo práctico–, consiste básicamente en la convergencia de dos elementos o factores: un factor desiderativo y un factor cognitivo. Es decir, la producción de la acción es el resultado que se deriva de la conjunción de un deseo y una creencia. “La estructura del silogismo práctico refleja claramente la posición general de Aristóteles respecto al problema de la producción de la acción”<sup>104</sup>.

Dentro de la estructura del silogismo práctico, al factor desiderativo le corresponde la posición de fin, mientras que al factor cognitivo el de la determinación de los medios. Un aspecto importante de este modelo explicativo reside en el hecho de que “sólo la conjunción de ambos factores provee las condiciones necesarias y suficientes para la producción de la acción, mientras que cada uno de ellos por separado expresa sólo una condición necesaria, pero no suficiente, de dicha producción de la acción”<sup>105</sup>. Sin embargo, aunque los dos factores sean necesarios, parece que lo sean de forma distinta. Es decir, parece que el factor desiderativo tenga cierta prioridad respecto al factor cognitivo, porque es el responsable directo de la motivación de la acción, es la que pone en marcha todo el proceso, ya que, entre otras cosas, como el mismo Aristóteles afirmaba, el intelecto por sí sólo no mueve a nada.

Esta prioridad permite hacer un paso hacia delante muy significativo. El mismo Aristóteles afirma que el intelecto sólo mueve allí donde apunta a la consecución de un fin puesto por el deseo<sup>106</sup>. Por tanto “el intelecto adquiere una dimensión práctica recién allí donde opera dentro del espacio de juego

---

104 VIGO, A., *Estudios Aristotélicos, o.c.*, p. 365. Incluso E. Anscombe, después de un sesudo análisis de los elementos del silogismo práctico en el que salen a relucir muchos puntos discutibles, concluye que lo importante es que el razonamiento práctico da *forma* a las acciones. Es decir, orienta, dirige y ejecuta en un orden (el de la recta razón). Cfr. TORRALBA, J. M<sup>a</sup>, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, EUNSA, Pamplona, 2005, pp. 155-163.

105 *Ibid*, p. 289.

106 Cfr. *EN*, VI, 1139 a 35ss.

abierto por la motivación del deseo”<sup>107</sup>. Es aquí donde reside la primacía del factor desiderativo respecto del cognitivo.

Esta primacía del factor desiderativo permite hacer un salto más adelante relacionándolo con la temporalidad del hombre de que se ha tratado anteriormente. Es decir, si el intelecto llega a ser práctico, es decir, que opera, sólo en el espacio abierto por el deseo, “implica asumir, desde la perspectiva temporal, que la racionalidad práctica sólo puede operar y desplegar su acción como tal sobre la base de ciertas proyecciones anticipativas, particularmente, en la forma de deseo, las cuales apuntan, de uno u otro modo, hacia un horizonte futuro de posibilidades”<sup>108</sup>.

Volviendo al tema del silogismo práctico, se apuntaba antes que Aristóteles lo presenta de la siguiente manera: la premisa mayor sería el fin al que se tiende y la premisa menor, serían los medios para alcanzar tal fin<sup>109</sup>. De hecho afirma: “ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo «puesto que tal es el fin, que es el mejor» sea cual fuere (supongamos uno cualquiera a efectos del argumento), y este fin no es patente al hombre que no es bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que es evidente que un hombre no puede ser prudente, si no es bueno”<sup>110</sup>.

De este texto se deduce no sólo que la premisa mayor indica el fin, es decir el bien supremo y por eso constituye el principio práctico, sino que exige la bondad, es decir, la virtud moral, que, a su vez, es presupuesta por la *phronesis*. “Parece, entonces, que la *phronesis*, dando por supuesta la indicación del fin, proporcionada por la virtud, tenga como prestación peculiar suya indicar el medio, es decir la premisa menor”<sup>111</sup>.

Sin embargo, esta interpretación ha sido fuente de gran discusión. Por una parte algunos sostienen que la *phronesis*, en Aristóteles, comprende el

107 VIGO, A., *Estudios Aristotélicos, o.c.*, p. 289.

108 *Ibid*, p. 290.

109 Cfr. *ibid*, cap. XII. El autor hace un paralelismo (no una equiparación completa) entre el esquema de la verdad práctica –deseo recto, deliberación recta y acción– con el esquema del silogismo práctico –factor desiderativo, factor cognitivo y conclusión. Su tesis fundamental es que el papel de la *phronesis* no se identifica con ninguna de las premisas sino que es la *transición* de las premisas a la conclusión.

110 *EN*, VI, 1144 a 31 - b 1.

111 BERTI, E., *Le ragioni di Aristotele, o.c.*, p. 148. La traducción es nuestra: “Sembra, dunque, che la *phronesis*, dando per presupposta l’indicazione del fine, fornita dalla virtù, abbia come sua prestazione peculiare l’indicazione del mezzo, cioè la premessa minore”.

conocimiento del fin y otros que ésta sea esencialmente conocimiento de los medios. Tal discusión se complica más debido al siguiente texto de Aristóteles: “si el deliberar rectamente es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio.” Pues bien, la palabra “cuya” puede hacer referencia tanto al fin como a “lo conveniente con relación al fin”, es decir, los medios. Por eso no está claro que la *phronesis* sea asunción recta del fin o de los medios<sup>112</sup>.

### c) La deliberación y el silogismo práctico

Que la deliberación sea un tipo de razonamiento práctico está claro. Que se comporte de manera silogística, se discute fuertemente. Para algunos autores el silogismo práctico no forma parte de la deliberación, para otros el silogismo práctico sigue cronológicamente a la deliberación y consiste en la aplicación del resultado de ésta en un caso particular. En cambio, otros autores sostienen que el silogismo práctico sirve porque proporciona un modelo teórico de la acción humana. En cualquier caso parece demasiado atrevido equiparar la deliberación al silogismo práctico<sup>113</sup>.

El hecho de que la conclusión del silogismo práctico sea una acción es fuente también de debate. Muchos autores así lo piensan y defienden su postura basándose en textos aristotélicos. Sin embargo también hay textos de Aristóteles que permiten poner en duda que la conclusión del silogismo práctico tenga que ser una acción<sup>114</sup>. Para nuestro estudio sólo interesa resaltar que no se puede identificar sin más silogismo práctico con deliberación.

El silogismo práctico es un modo analítico para exponer las principales características de la concepción sobre el conocimiento práctico. En efecto, Aristóteles utiliza el silogismo teórico como herramienta para explicar los aspectos fundamentales del silogismo práctico. Efectivamente en los dos se

---

112 Las interpretaciones opuestas han sido sostenida respectivamente por GAUTHIER, R. A., en el comentario a Aristóteles, *Ethique à Nicomaque*, Louvain-Paris, 1958-1959, y en *La morale d'Aristote*, Paris 1958, pp. 82-96. Y por AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1963, pp.7-30 y *La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur les fin ou sur les moyens?*, en «Revue des études grecques», 78, 1965, pp.40-51.

113 Cfr. ARENAS DOLZ, F., *Il concetto di deliberazione nella filosofia di Aristotele. Etica, Retorica ed Ermeneutica, o.c.*, p. 85.

114 Cfr. *ibid*, p. 91.

verifica la necesidad de que confluyan las premisas y que conecten con la conclusión. Tanto el silogismo práctico como el teórico se componen por tanto de enunciados son portadores de verdad bajo la forma de una afirmación o negación<sup>115</sup>.

En relación con las premisas surge una clara diferencia entre los dos silogismos. Por una parte parece que, tanto en uno como en otro, a partir de premisas falsas se puede llegar a una conclusión verdadera<sup>116</sup>. Sin embargo, no sucede lo mismo si partimos de premisas verdaderas. Es decir, es imposible sacar una conclusión falsa de premisas verdaderas.

Ahora bien, no es así siempre en el silogismo práctico. Aparentemente parece posible que a partir de premisas verdaderas se concluya falsamente. Es el caso del incontinente, que “se encuentra más bien frente a un conflicto entre la parte irracional y la parte racional del alma, en la cual la racional se somete a la irracional”<sup>117</sup>. Que la conclusión del silogismo práctico del incontinente no sea correcta no significa que no sea posible llegar a ella, es decir, en el caso del razonamiento práctico se puede extraer de premisas verdaderas conclusiones contradictorias, según se trate de un agente continente o incontinente. Por tanto, “algo que el ámbito de la silogística teórica no resultaría consistente o está excluido en el caso de la silogística práctica”<sup>118</sup>.

El tema es que, aunque objetivamente la conclusión que deriva de premisas verdaderas sea falsa, para el incontinente ésta misma le aparece como verdadera. Por eso se dice que ante premisas verdaderas puede haber conclusiones contradictorias según el agente sea continente o no y no falsas. “El valor de verdad de la conclusión depende de la sustitución que se haga en cada caso en el lugar de la premisa menor”<sup>119</sup>.

El silogismo práctico explica formalmente la producción de la acción humana como su conclusión; pero para llegar a la conclusión, es necesaria

115 Cfr. BERTÓK, R.; ÖFFENBERG, N., *Observaciones sobre el así llamado silogismo práctico*, «Anuario Filosófico» XXXII/1 (1999), p. 151.

116 Cfr. EN, VI, 1142 b 22-26. “Pero es posible también alcanzar un bien mediante un razonamiento falso, y alcanzar lo que se debe hacer no a través del verdadero término, sino por término medio falso; de modo que será buena deliberación ésta en virtud de la cual se alcanza lo que se debe, pero no por el camino debido.”

117 BERTÓK, R.; ÖFFENBERG, N., *Observaciones sobre el así llamado silogismo práctico*, o.c., p. 152.

118 *Ibid*, p. 153.

119 *Ibid*, p. 154.

una deliberación para elegir el medio adecuado para lo que se desea o lo que debe realizarse. La deliberación puede ser larga, sobre todo cuando está en juego no solamente la dimensión técnica de la acción, sino su valencia moral. En este sentido, descargar completamente el elemento cognitivo, y por tanto la deliberación, en la premisa menor, parece un poco forzado.

En el silogismo práctico así descrito, una vez puestas las dos premisas, parece que la conclusión deba surgir inmediatamente, porque la premisa menor tiene la función de la percepción práctica de lo particular, sin instancias de deliberación. La elección, sin embargo, no se realiza siempre con semejante rapidez, pues requiere una deliberación previa y un análisis minucioso, que pueden exigir tiempo.

La deliberación no tiene la forma del silogismo, aunque en su análisis Aristóteles parezca, también por los términos que usa –premisas, conclusión, silogismo–, dar la impresión de que sea así. Sería una equivocación usar esta expresión sin un oportuno análisis crítico, para referirse sin restricción al razonamiento práctico en general<sup>120</sup>.

Por otro lado, hay silogismos que no acaban con una acción inmediata. Por ejemplo: una persona necesita algo para cubrirse. La manta cumple ese papel y, por tanto, tendrá que hacerse con una. Sin embargo, al no poder disponer inmediatamente de una manta, se verá obligado a deliberar de qué modo podrá producirla. Aunque muy simple, este ejemplo muestra que no todo silogismo práctico acaba en una acción concreta inmediatamente realizable, por tanto la producción de la acción requiere otra explicación.

En resumen, el silogismo práctico y el análisis de la deliberación medios-fines, no se contradicen; el descubrimiento de lo posible es necesario para satisfacer lo deseable, y el reconocimiento de lo particular es necesario para aplicar lo universal. Se deduce silogísticamente la propiedad de lo particular de ser deseable, pero no la existencia de lo particular que se sabe por la percepción práctica del *phronimos* en una situación concreta en orden a la acción; hace falta un virtuoso, *hic et nunc*.

La deliberación no puede identificarse con el silogismo práctico. Y esto por dos motivos: “En primer lugar, nuestro autor habla siempre de deliberación como método para determinar una acción todavía por realizar. En segundo lugar, la estructura lógica de la búsqueda directa para la justifi-

---

120 Cfr. VIGO, A., *Estudios Aristotélicos*, o.c., p. 311, nota a pie nº 10.

cación de una acción ya realizada es en parte diferente de la deliberación de una acción que debe todavía realizarse”<sup>121</sup>.

La complejidad de un verdadero razonamiento práctico muestra que la reducción a un silogismo práctico es una esquematización útil pero no definitiva. Además de la complejidad de los elementos racionales, está el factor desiderativo y, envolviéndolos a todos, la sucesión temporal.

#### **d) Santo Tomás de Aquino**

La razón práctica mueve a la acción. Ésta, además del conocimiento universal, requiere sobre todo el conocimiento particular que es el que es más próximo a la acción. Por este motivo la experiencia es importante, porque confiere conocimiento particular. Santo Tomás recoge esta idea aristotélica en el siguiente pasaje: “Pues la prudencia no sólo considera lo universal, en lo que no hay acción, sino que es necesario que conozca además lo particular, porque la prudencia es activa, o sea, principio de acción, y la acción versa sobre lo singular. De ahí que algunos que no poseen ciencia de lo universal sean más activos en torno a algo particular que los que poseen ciencia universal, pues tienen experiencia de los distintos casos particulares. (...) Luego, por ser la prudencia razón activa, es preciso que el prudente posea ambos conocimientos, tanto el universal como el particular, y de tener uno de los dos, debe poseer más el conocimiento de lo particular, que está más próximo a la acción”<sup>122</sup>.

Como se ha mencionado ya en alguna ocasión, a lo largo del comentario de santo Tomás se remarca con insistencia la necesidad que tiene la prudencia tanto del conocimiento universal como el particular, especialmente de éste último. Por eso, cuando argumenta que los jóvenes no pueden ser prudentes porque les falta conocimiento particular, vuelve a aparecer la importancia de la experiencia, de haber vivido casos concretos, y para esto se requiere tiempo: “que los jóvenes se hacen geómetras y aprenden disciplinas, pueden ser instruidos en matemáticas o en ciencias que se aprendan por enseñanza y hacerse sabios en tales ciencias, en lo que compete a la per-

121 ARENAS DOLZ, F., *Il concetto di deliberazione nella filosofia di Aristotele. Etica, Retorica ed Ermeneutica, o.c.*, p. 93. La traducción es nuestra: “In primo luogo, il nostro autore parla sempre della deliberazione come metodo per determinare un’azione ancora da compiere. In secondo luogo, la struttura logica della ricerca diretta alla giustificazione di un’azione già realizzata è in parte differente della deliberazione di un’azione che deve ancora compiersi”.

122 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, o.c.*, p. 850.

fección de las mismas. Sin embargo, no parece que el joven se vuelva prudente. La causa es porque la prudencia versa sobre lo singular que nos es conocido por la experiencia. Ahora bien, el joven no puede tener experiencia porque para adquirirla se requiere mucho tiempo”<sup>123</sup>.

Más adelante explica que este conocimiento particular indispensable para poder actuar, también se puede conseguir de otra manera además de por la experiencia: escuchando a los que ya la tienen. “De ahí que sea preciso escuchar lo que opinan y dan a conocer sobre lo agible los hombres de experiencia, tanto los ancianos como los prudentes. Por más que no aleguen o presenten demostraciones debemos tenerlos en cuenta, no menos, sino aún más que a las demostraciones mismas. Estos hombres, por tener experiencia de ver, por tener un recto juicio acerca de lo operable, ven los principios de lo operable”<sup>124</sup>.

Por lo que se refiere al silogismo práctico no parece que santo Tomás se plantee demasiados problemas al respecto. La primera vez que menciona la palabra “silogismo” es cuando está glosando las dos maneras de enseñanza que se da en la ciencia: por inducción o por silogismo. La inducción sería un método ascendente y el silogismo descendente. En este caso afirma que el silogismo que enseña es aquel que es demostrativo, es decir, que de premisas necesarias concluye cosas necesarias. En este sentido no tiene nada que ver con el silogismo práctico.

Ahora bien, cuando se refiere a la prudencia, concretamente de las personas a las que se llama prudentes, afirma que es el que delibera bien a “causa de la disposición de su hábito”<sup>125</sup>. En este sentido parece dejar claro que el deliberar no es un automatismo, una acción mecánica, priva de razonamiento, sino todo lo contrario. Por eso, implícitamente, se podría de-

---

123 *Ibid*, p. 860.

124 *Ibid*, p. 892.

125 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, o.c.*, p. 829. Estamos de nuevo ante la gran cuestión del crecimiento y de la vida: acciones que van perfeccionando en el tiempo a quien las cultiva. Por eso la distinción praxis-poiesis es insuficiente para explicar el “crecimiento hacia el interior”. Cfr: *DA*, II, 417 b 10-15. “En cuanto al ser que, partiendo de un estado de pura potencia, aprende y recibe la ciencia de parte del ser en acto y capaz de enseñar, hay que decir o bien que no padece más que en el anterior, como acabamos de decir de este, o bien que hay dos tipos de alteración: una que es cambio a las alteraciones privativas, y otra que es cambio a los estados positivos y a la naturaleza misma del sujeto.”

cir que santo Tomás no aceptaría que la deliberación fuera el resultado inmediato de la aplicación de un silogismo.

Esta idea queda más clara cuando comenta el tercer requisito para que se dé la *euboulia*: deliberar en el tiempo oportuno. Dice concretamente: “a veces, alguien emplea mucho tiempo deliberando, de tal manera que pierde la oportunidad de ejecutarlo. Otras veces, sucede que alguien delibera con demasiada velocidad y precipitadamente. Estos casos no muestran la verdadera eubolia, sino que lo es aquella rectitud de consejo que alcanza lo que es útil al fin debido, del modo y en el tiempo debidos”<sup>126</sup>. En este pasaje es más claro que la deliberación no es un proceso inmediato como si entre los fines y los medios se relacionaran como causa-efecto.

Sin embargo, no parece que rechace netamente el silogismo como método explicativo. Es más, lo usa como ejemplo para ilustrar la posibilidad de alcanzar el fin perseguido a través de medios equivocados. “A veces, también, en lo operable sucede llegar a un fin bueno por un medio malo. A esto se refiere cuando dice que sucede, a veces, acertar un fin bueno por un silogismo falso, por ejemplo, cuando alguien, deliberando, llega a lo que debe hacer, pero no por el medio debido, como robar para ayudar a un pobre. Es como si alguien, razonando para llegar a una conclusión verdadera, tomara algún falso término medio”<sup>127</sup>.

Cuando santo Tomás ha comentado los ejemplos a partir de los cuales se ha empezado la discusión sobre la validez del silogismo práctico, no ha hecho ningún comentario al respecto. Es más, el ejemplo de las carnes ligeras lo ha usado para iluminar la importancia de la experiencia como camino para conocer lo particular, indispensable para la acción. En cuanto al ejemplo de las aguas gordas se detiene más en corregir el error que no en el modo en que se ha producido: “Ha dicho que la operación del prudente es deliberar bien, en lo cual de dos maneras acontece cometer falta. De un modo, en universal, por ejemplo, dar como verdadero que todas las aguas pesadas son malas. De otro modo, en particular, por ejemplo, que esta agua es pesada. Por consiguiente, es preciso que la prudencia sea directiva tanto en lo universal como en lo particular”<sup>128</sup>.

Sin embargo, sí habla de silogismo práctico en otro pasaje. Concretamente cuando está comentando los textos a una de las virtudes anexas a

---

126 *Ibid*, p. 879.

127 *Ibid*, p. 878.

128 *Ibid*, p. 862.

la prudencia (*euboulia*, *synesis* y *gnome*), más específicamente a la *gnome*. Dice santo Tomás: “Es preciso que en el silogismo operativo, según el cual la razón mueve para actuar, la menor sea singular y que también lo sea la conclusión, que concluye lo operable mismo que es singular”<sup>129</sup>.

Cuando se ha querido diferenciar la razón práctica de la especulativa se ha dicho que la práctica ordena “haz esto”, “no hagas aquello”. En efecto, la prudencia, virtud principal de la razón práctica ordena, manda. Hay dos pasajes en los que aparece claro este papel ordenador de la prudencia. Uno de ellos es aquel en el que es precisamente el carácter ordenador de la prudencia la que la diferencia del intelecto (se refiere a la virtud dianoética que conoce los primeros principios, no a la razón): “El intelecto no es inquisitivo y la prudencia sí lo es, pues es deliberativa”<sup>130</sup>.

Otro pasaje es aquel en el que está diferenciando la prudencia de una de las virtudes anexas, la *synesis*. Allí se dice: “Por eso, dice que la prudencia es preceptiva en cuanto su fin es determinar lo que deba hacerse o no hacerse. En cambio, la *synesis* es sólo judicativa”<sup>131</sup>. En este pasaje se está queriendo remarcar el papel deliberativo de la prudencia. Es por tanto el carácter prescriptivo lo propio de la prudencia<sup>132</sup>. Sin embargo, no es lo principal. Lo principal es deliberar. El precepto es distintivo, la deliberación esencial, nuclear. “Se considera que la operación principal de la prudencia es deliberar bien”<sup>133</sup>.

---

129 *Ibid*, p. 891.

130 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, o.c., p. 865.

131 *Ibid*, p. 884.

132 Cfr. SELLÉS, J. F., *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico n.º 90, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999, p. 13. Cfr. TROZZO, R., *La prudencia: madre y medida*, Colección de ensayos doctrinales, Matro, Guadalajara (México), 1995, p. 39.

133 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, o.c., p. 849.



## CONCLUSIONES

Como es sabido, la *Ética a Nicómaco* no quiere ser un tratado sistemático del pensamiento aristotélico sobre la ética. Aristóteles sale al paso proponiendo y razonando su idea de ética ante las propuestas platónicas y sofistas del momento. En este sentido, podríamos decir que, en el fondo, en este tratado se limita a responder dos grandes preguntas: ¿Qué busca el hombre? Y luego, ¿cómo lo consigue? La primera pregunta la resuelve rápidamente en el primer libro. El hombre busca la felicidad, la *eudaimonia*. En este sentido no parece tener que aclararlo mucho porque en la época clásica era una idea aceptada por los grandes pensadores del momento. En cambio, el gran esfuerzo es explicar en qué consiste esa *eudaimonia*.

En los nueve libros restantes, Aristóteles se dedica a explicar cómo conseguir esa felicidad. En este sentido podríamos decir que la *Ética a Nicómaco* responde al esquema de la deliberación: puesto un fin se estudia el modo de alcanzarlo. Por eso no sería muy aventurado decir que la *Ética a Nicómaco* sea toda ella una gran *deliberación*.

En cualquier caso santo Tomás sí hace un trabajo más sistemático de la *Ética a Nicómaco*. A la hora de hacer sus comentarios está teniendo en cuenta toda la obra aristotélica y no sólo la *Ética a Nicómaco*. En este sentido el trabajo de santo Tomás no es unidireccional y discursivo sino global y explicativo. Es decir, Aristóteles va enlazado, a lo largo de la *Ética a Nicómaco*, una idea tras otra como formando una gran red; va tejiendo su idea de ética en donde, por decirlo de algún modo, el resultado va haciéndose presente a lo largo del libro y no alcanza su totalidad sino hasta el final.

En cambio, santo Tomás ya tiene el resultado desde el principio. Teniendo en cuenta todas las obras aristotélicas, afronta la *Ética a Nicómaco* con la intención de explicar la motivación de cada uno de esos enlaces de ideas. Por este motivo se detiene a explicar ideas que Aristóteles daba por supuestas, estira otras para que se entienda el porqué del enlace entre conceptos o remite a explicaciones ya dadas a lo largo del comentario. En este sentido, por ejemplo, el comentario al libro VI en la parte que se detiene

específicamente al tema de la deliberación, está salpicado de referencias al comentario que ya ha hecho sobre la deliberación del libro III.

Por lo que se refiere específicamente al comentario al libro VI, entre otras cosas, querría destacar un comentario de santo Tomás en particular. En un primer momento puede parecer que sea un comentario marginal por no tratar el tema que se está discutiendo en ese momento de forma directa. Se trata del *reproche* que el Santo hace a Aristóteles cuando éste hace la división del alma racional en dos partes: una que se refiere a las realidades necesarias y otra que se refiere a las realidades contingentes.

En este momento hemos visto cómo santo Tomás, que conoce las obras aristotélicas, ve una posible contradicción entre lo expuesto por Aristóteles en *De Anima* y lo que dice en ese momento en la *Ética a Nicómaco*. Es el único momento, por lo menos a lo largo de todo el comentario al libro VI, en el que santo Tomás se enfrenta a una posible contradicción en la teoría aristotélica. Santo Tomás sale al paso y explica que todas las realidades tienen un parte universal (necesaria) y un parte contingente (que la singulariza); y que Aristóteles, por tanto, con su división del alma racional no está queriendo dividir el alma como si fueran dos partes independientes, sino que hay una única alma racional que conoce todo y que sabe distinguir en ese todo su parte universal y su parte contingente. Es decir, toda realidad particular siempre tiene algo de universal y algo de particular que lo singulariza.

Que sea una realidad particular contingente no implica por tanto total independencia de las demás realidades. De esta forma adquiere mayor relieve la importancia de la propia experiencia. Si no hubiera nada en común entre las diferentes realidades en las que el hombre se encuentra, no serviría de nada tener experiencias anteriores similares. Por otro lado, la experiencia no tiene la última palabra precisamente porque cada realidad tiene su peculiaridad, su parte contingente. Aquí reluce mejor el papel fundamental de la *phronesis* –de la deliberación– que consigue aprovecharse del conocimiento común aportado por las diferentes experiencias y aplicarlo en cada caso según convenga. En este sentido, me parece, queda más claro que el conocimiento teórico y el práctico no sólo no son independientes el uno del otro sino que están íntimamente relacionados. Especialmente en el caso de la razón práctica, el conocimiento universal extraído por la experiencia permite ser explicado científicamente y por tanto ser aprovechado por otros que, de esta forma, podrán sacar mejor partido a su proceso deliberativo. Sin embargo, este conocimiento experiencial nunca podrá dar la solución a cada caso concreto. Esto corresponderá a la *phronesis*.

En este sentido, en una época caracterizada por el consumismo, por los rápidos cambios tecnológicos –con sus inevitables riesgos– y por el impacto del pluralismo cultural, se impone con mayor razón la importancia de la *phronesis* tanto para el ámbito de la ética como de la política o de la economía. En efecto, como apuntábamos poco antes, la prudencia (*phronesis*), enraizándose en las virtudes éticas del carácter, permite responder de manera elástica y creativa a los actuales retos del nuevo presente, pero siempre salvaguardando la unidad y la identidad de la persona.

Elasticidad y creatividad no hay que entenderlas como elementos contradictorios a la estabilidad y la continuidad en el tiempo. Esta *unidad de vida* es posible precisamente porque el hombre está buscando en todo su quehacer la felicidad, su bien último, su *telos*. Y es precisamente la existencia de un *telos* en la naturaleza del hombre que permite la creatividad y la elasticidad propias de la prudencia a la hora de elegir qué medios son los más eficaces y eficientes. Es decir, la búsqueda del fin último no es una *estrategia* o una idea genial para dar coherencia al actuar humano y así superar el escollo de las acciones inconexas y arbitrarias. El *telos*, el fin último, responde a una exigencia propia de la naturaleza del hombre.

La rehabilitación del fin último, y consecuentemente de la razón práctica, ha permitido recuperar y encauzar la sinergia en el hombre entre la dimensión afectiva y la dimensión racional, después de una Modernidad muchas veces caracterizada por una antropología dividida. El hombre, como hace notar Aristóteles, se caracteriza esencialmente por ser “una razón que desea y un deseo que razona.” En la *phronesis*, en efecto, tiene lugar la paradoja de una disposición de la racionalidad (virtud dianoética), que madura esencialmente con la intensificación y el “agudizarse” (visión más profunda y completa) de las disposiciones afectivas del carácter (virtudes éticas) que tienden al bien de la persona en su sentido pleno, global.

Gracias a la *phronesis* las pasiones informadas por la razón (virtudes éticas) asumen una nueva fisonomía y motivan el comportamiento moral, colmando de esta forma el vacío ampliamente conocido por las éticas contemporáneas entre las razones y motivaciones del actuar. Moralidad y felicidad vuelven a encontrarse, identificándose.

La existencia por tanto, de un *telos* en el hombre, es lo que permite que se dé una continuidad en el tiempo en el actuar humano. Continuidad que, como apuntábamos poco antes, no es sinónimo de *línea recta* sino que, mediante la deliberación, habrá que encontrar la mejor manera de seguir el camino que no tiene porque ser siempre la más directa.

Se puede pensar entonces a la capacidad deliberativa y de toma de decisiones como si fuera un sujeto que calcula riesgos y oportunidades ordenadas hacia la consecución de un bien a su alcance. La regularidad nos reasegura sobre la efectividad de nuestros propósitos pero siempre queda un espacio para la incertidumbre. En cualquier caso la toma de decisiones siempre comportará invertir recursos y exponerse a ciertos peligros. Cuando programamos el futuro haciendo propósitos concretos es siempre un estado de cosas que no son todavía; es más, ese programa ni siquiera es completo en todas sus dimensiones, sino que es, más bien, un propósito en el que, siendo nosotros los protagonistas de ese futurible, nos hace capaces de mejoramiento o de empeoramiento. En cualquier caso, el riesgo es ineludible.

Para afrontarlo se hace necesario poder controlar nuestras inclinaciones y así poder transformar el “ideal de vida” en un verdadero “estilo de vida”. En este sentido da muchas luces el resumen que Alejandro Vigo hace el contrvertido texto de Aristóteles que trata sobre el incontinente. Éste es capaz de mirar al futuro pero es incapaz de alcanzarlo. Su falta de consistencia viene interpretada como una “recaída en el presente”, es decir, como una total incapacidad de traducir las perspectivas del conocimiento en el actuar presente.

Por otra parte tenemos que tener en cuenta que, normalmente, no existe la respuesta o la solución mejor. Ésta se configura a lo largo de la actuación. Normalmente no estamos en condiciones de prever todas las consecuencias de nuestras acciones, que por otro lado no están aisladas, y la realidad no es nunca una “fotografía” sino una continúa realidad dinámica. En este sentido, se puede dar un sentido claramente antropológico a la famosa máxima de San Agustín “si dices basta estás perdido. Mira siempre hacia delante, camina siempre, progresa siempre”<sup>1</sup>.

Ahora bien, esta visión global de la vida del agente nos ayuda a completar la idea aristotélica de cómo llevar a cabo la deliberación. Hemos visto que la deliberación se concluye con una elección, concretamente en una acción. Si hay diversos medios y modos alternativos de alcanzar el fin, se tiene que elegir aquella acción –conjunto de acciones– que sea accesible y más eficaz: el mejor. Los medios y el fin normalmente no suelen ser los únicos posibles, suele haber más de un modo de alcanzar el fin.

---

1 Sermo 169, 15 (PL 38, 926).

En cualquier caso, las acciones se determinan con frecuencia por este criterio de eficacia.

Según este criterio, como se ha referido antes, la *bondad* de la deliberación se mediría sólo en términos de eficacia en cuanto destreza, capacidad que hace posible determinar las acciones que tienden a promover cualquier fin asumido para alcanzarlo. La deliberación podría ser una mera capacidad técnica de encontrar lo que promueva de manera eficaz cualquier fin del agente. Sin embargo, sin la orientación de los fines hacia el fin último, como medios moralmente adecuados al objetivo final de la vida, la elección procedente de una deliberación de ese tipo no se puede decir que sea auténtico principio de *praxis* moral, pues no estaría interesado a la bondad moral de la acción.

En este sentido, la elección debe formarse a partir de un proceso deliberativo en el que el agente considera diversos fines-intermedios, de distintos niveles, de manera que se pueda promover más eficazmente el conjunto de los fines-intermedios a través de la promoción de aquellos valores últimos, más relevantes, en orden al fin último. El agente deberá responder a esta pregunta: ¿qué fin inmediato tengo que promover *aquí y ahora* para ser feliz?

El valor relevante del medio para el fin propuesto no se fija por la fuerza de deseo, ni por la firmeza de la creencia, ni por la concepción de probabilidades subjetivas, excepto en el caso en que estas sean relevantes para el fin que concibe él mismo (el valor del deseo se determina por su contribución al fin propuesto). En una elección moral, la deliberación exigirá unos cálculos relativos a distintos fines.

La valoración de un fin se realiza en base de otros fines. El paso se realizará de la siguiente manera: si es razonable abandonar un fin, cuando no hay medios disponibles, así igualmente es razonable abandonar un fin cuando otros fines lo superan. La buena deliberación estará condicionada por estas consideraciones que versan sobre más allá de un fin, y la coherencia con ellos forma parte de la valoración racional de un fin inicial.

La deliberación debe permitir que se elija el mejor modo con el que se pueda promover los fines a la luz de otros fines y a la luz de una visión de conjunto. Esto implica que habrá necesidad de cambiar o revisar estos fines con la experiencia y la reflexión. Así la deliberación determina la concepción de felicidad en unos fines concretos y, a la vez, los revisa.

Por otro lado, en el proceso de la deliberación, se considera el mejor modo de llevar a la práctica el bien propuesto por el deseo racional, resolviendo los posibles conflictos entre el bien concreto y el bien global del agente. El fin último mismo, entendido como felicidad, no se delibera, aunque cada agente en sus deliberaciones y elecciones implementa su contenido como “ideal de vida”, convirtiéndolo luego en un “estilo de vida”. La deliberación se debe realizar en el contexto de una visión global de la vida, compuesta por una red de fines de distintos niveles y ámbitos, que de alguna manera se subordinan al ideal de vida buena que es la felicidad.

En la deliberación sobre el mejor modo de realizar el fin concreto propuesto, la razón práctica tendrá que considerar tal fin en el contexto de la vida buena y, por tanto, como un medio o condición para el fin último, que deberá ser comparado y valorado a la luz de otros posibles fines que también concurren a la felicidad y con los que en ocasiones podría entrar en conflicto. La deliberación puede ser larga y compleja, empeñar algún tiempo, por abarcar un campo amplio de medios-fines de la vida.

En repetidas ocasiones se ha tratado el binomio fin-medios. La buena deliberación es aquella que, puesto un fin bueno consigue determinar los medios oportunos para alcanzar dicho fin en un tiempo adecuado. Sin entrar ahora sobre si se deliberan o no los fines, me gustaría detenerme en los criterios para determinar los medios. En efecto, en primera instancia parece evidente que un medio es adecuado cuando, a través de él, se consigue el fin propuesto. Si en el proceso de la deliberación se descubre que un medio no consigue el fin propuesto, en ese mismo instante el proceso deliberativo se detiene y busca otra alternativa. Como ya se había apuntado a lo largo de este estudio, también se detiene el proceso cuando el medio, aunque eficaz, no es realizable por el sujeto.

Por tanto un criterio claro y fundamental es de eficacia: que el medio sea eficaz será sinónimo que a través de él se consigue el fin propuesto. Sin embargo, aun siendo un criterio fundamental de selección de medios durante el proceso deliberativo, no es el único. En efecto, me parece que se podría hablar de un criterio de eficiencia con respecto al proceso. Es decir, el criterio de eficacia miraría al resultado (consecución del fin) y el de eficiencia miraría el proceso (armonía entre medios). Asegurada la consecución del fin, este segundo criterio analizaría los medios en su conjunto y en su singularidad.

Por lo que se refiere al conjunto significa que los medios serán elegidos en función de su compatibilidad con los demás medios. No basta que un medio sea óptimo en sí mismo, es preciso que sea capaz de confraternizar

con los demás. De tal manera que aunque un medio individualmente analizado sea el mejor, puede darse la situación de que no sea elegido por su posible incompatibilidad con el resto de medios. Por lo que se refiere a su singularidad, me refiero a que, a la hora de escoger los medios, no basta que funcione, que sea eficaz y que sea compatible con los demás medios. Es preciso tener en cuenta la ontología del medio y respetarla; si no se caería en la instrumentalización de los medios.

Como decíamos, hablamos de medios para conseguir el fin, pero su ontología no se acaba en su *ser-para* sino que es importante no perder de vista su ontología en sentido global. Una primera aproximación ha sido tratada al diferenciar *praxis* moral de *theoria*, aunque en ese momento se tratara particularmente de acciones. Sin embargo, mi intención se quería detener un poco más en el hecho de que no por cumplir el *ser-para* el fin significa que ese medio sea el más eficiente. Sí es eficaz, pero que sea eficiente no es tan inmediato. Tanto más cuando los medios sobre los que se deliberara hace referencia a personas.

En efecto, debido a la concepción ética deontológica propia de nuestro tiempo, concretamente en el ámbito económico, la persona no es considerada en toda su entidad, sino parcialmente.

En definitiva, los medios que elegimos para que nos lleven al fin, deben ser considerados en su singularidad y en su totalidad. La deliberación, por tanto, deberá tener en cuenta la ontología de los medios para que realmente sea *euboulia*.



**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO**  
**SERIE UNIVERSITARIA**

*(Los números que no aparecen están agotados)*

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html](http://www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html)
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Genova/cua45.html](http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html)
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)

- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M<sup>a</sup> Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)

- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M<sup>a</sup> Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)

- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Socorro Fernández (2002)
- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)

- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)

- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, “*Primalidades*” de la amistad “de amor” (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O’Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro*

- de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Pre-establecida"versus" Influjo Físico. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756)* (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, *'Pulchrum', Origen y originalidad del 'quae vista placent' en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la naturaleza y mecánica cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La "Refutación del idealismo" en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)
- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2011)
- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y Estudios* (2011)
- 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelectual racional en la persona humana* (2011)
- 238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)
- 239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (2011)
- 240 Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana, desde la teleología de Tomás de Aquino* (2011)
- 241 Ángel Luis González (Ed.), *La intermediación de filosofía y teología (Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Suárez)* (2011)