

Escribir un libro que tenga la pretensión de introducir al lector al pensamiento de un filósofo constituye sin duda una tarea difícil, sobre todo cuando se trata de un filósofo como Aristóteles, quien, como lo señala el doctor Vigo, se ocupó de todos los temas de la filosofía de su tiempo, y lo hizo de manera profunda. Por esto, si no se aborda adecuadamente, una introducción al pensamiento de Aristóteles, o de cualquier filósofo, podría convertirse en un resumen muy esquemático y poco sustantivo.

He intentado mostrar que esto no ocurre con la introducción a Aristóteles que nos presenta el profesor Vigo, en gran medida porque, como lo revelan sus diferentes publicaciones, tiene un conocimiento muy completo de su filosofía; pero, principalmente, porque, como hemos visto, se ocupa de los temas que tradicionalmente se han considerado fundamentales de la obra de este filósofo, desarrolla cada uno de ellos mediante una selección de los textos más relevantes, y los analiza de manera pormenorizada, leyéndolos en el original griego; se vale también de una bibliografía secundaria que ha elegido con mucho cuidado. Pero, además, en la exposición de cada tema, Vigo tiene en cuenta los principales problemas de interpretación que ellos han suscitado, así como las respuestas más destacadas que se han dado a los mismos, y señala, cuando es oportuno, las diferencias con la filosofía contemporánea.

La introducción a la filosofía de Aristóteles que Alejandro Vigo nos presenta proporcionará al lector una comprensión completa del pensamiento de Aristóteles, pero asimismo le permitirá, dado que cada capítulo es independiente de los demás, profundizar en un tema en particular, para lo cual encontrará los textos básicos donde Aristóteles lo desarrolla y la bibliografía secundaria más importante sobre el mismo.

LUIS GERENA

Departamento de Filosofía

Facultad de Humanidades

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

luisgerena@yahoo.com.mx

Marco Zingano, *Aristóteles. Ethica nicomachea I 13–III 8, tratado da virtude moral*, traducción del griego, notas y comentario de Marco Zingano, Odisseus, Sao Paulo, 2008, 222 páginas (Obras comentadas).

En este libro, Marco Zingano presenta el resultado de diez años de investigación en relación con lo que podría denominarse “el tratado de la virtud” de la *Ética nicomáquea* (I, 13–III, 8).¹ Zingano conjunta una cuidadosa traducción

¹ La división de los capítulos del *tratado de la virtud* (1102a5–1115a1) de Zingano difiere de las traducciones al castellano realizadas por Antonio Gómez Robledo (UNAM) y Julio Pallí (Gredos); para éstos, dicho estudio va de *Ética nicomáquea* I, 13 a III, 5.

con un detenido y profundo comentario que tiene por objetivo esclarecer qué es la virtud, tema central de la ética. En él pone de relieve que el pensamiento aristotélico sobre la virtud, deudor pero también crítico del de Platón, es una reflexión cuyos argumentos permanecen siendo válidos, sus conclusiones verdaderas y, por lo mismo, éstas y aquéllas son relevantes aún hoy día.

El libro se divide en tres partes: (1) un estudio introductorio, (2) la traducción del *tratado de la virtud* y (3) un detallado comentario sobre el texto traducido. En (1), el autor expone en primer lugar el propósito de su obra; a saber, comprender, de la mano de Aristóteles y dando cuenta eruditamente de la génesis y de la ordenación de las distintas partes de las *Éticas*, cómo se conforma la virtud en el ser humano. Dicho propósito, pues, pudiera formularse como el intento de responder al siguiente par de preguntas: ¿qué es la virtud? y ¿cómo se hace el hombre virtuoso?

En seguida enfatiza, también en (1), que Aristóteles sostiene que la acción buena y la virtud son el fruto de vincular convenientemente la razón con el deseo; es por ello que en el pensamiento ético del estagirita es posible dar cabida a la particularidad, a diferencia de un pensamiento ético sólo atento a la universalidad en abstracto. Para Aristóteles, a diferencia de lo que Zingano denomina “éticas modernas”, la concreción de la *praxis buena* no dependería únicamente de *las razones*, sino de un complejo entramado de deseos, circunstancias y, ciertamente, también razones. Escribe así Zingano: “la ética aristotélica es una ética que desafía el principio de la codificación generalizada de los principios prácticos” (p. 32). Aristóteles, pues, no admite ninguna concepción *a priori* del bien, lo cual se echa de ver desde la férrea crítica a la idea de “Bien” platónico hasta la madura y propia propuesta filosófica comprometida con el *télos* natural del ser humano, es decir, con la felicidad. El ser feliz como *télos* de la acción buena implica comprender que la virtud no es un mero derivado del “deber actuar bien”, incluso se puede decir, y Zingano lo entiende muy bien, que tanto la acción buena como la virtud se dirigen teleológicamente al logro de la felicidad. En consecuencia, es la felicidad el porqué de la virtud en Aristóteles.

Otro tema abordado por Zingano en el estudio introductorio es la pregunta, paradójicamente planteada, acerca de si la virtud es algo propio de la naturaleza o del hábito. Este problema surge porque *todos los hombres buscan la felicidad por naturaleza*, y puesto que la auténtica felicidad implica la virtud, se podría pensar que la virtud es algo correspondiente a la naturaleza. Pero, puesto también que los hombres no son espontáneamente felices, aunque sí *deseen* la felicidad, la virtud no puede reducirse a naturaleza, pero tampoco estar en contra de ésta; de ahí la exigencia de entender la voluntariedad de los actos. Si bien tanto la virtud como el vicio son voluntarios, y se pueden conformar a partir de las capacidades naturales, únicamente la virtud conduce a la *verdadera* felicidad.²

² Pues Aristóteles define la felicidad como “cierta actividad del alma según la *perfecta* virtud” (1102a5–7), línea que se comentará más adelante.

El autor termina su estudio introductorio indicando los temas que más le han interesado al hacer su comentario al texto de Aristóteles:

- (i) La noción de virtud aristotélica, que implica tanto los aspectos racionales, como los aspectos emocionales de la *acción buena* y de la virtud. Para nuestro autor, Aristóteles supera el antagonismo platónico entre las diversas partes del alma, proponiendo una relación en la cual el intelecto puede dirigir de manera recta los impulsos, los apetitos y el querer en circunstancias concretas y únicas; por esto último, la del estagirita sería un ejemplo de propuesta *particularista* en ética: la ética aristotélica, escribe Zingano, “representa la más extraordinaria reducción de las pretensiones de la racionalidad dentro de los límites de la propia razón” (p. 25).
- (ii) La cuestión de la elección deliberada, que permite afirmar que el hombre es libre al actuar, puesto que es capaz de deliberar y de elegir, pero que siempre busca la felicidad: “podemos deliberar sobre todo, no como fin, sino como un medio de un fin que es superior, excepto sobre el fin último que es la felicidad” (p. 26). La ética eudemonista, según Zingano, diferiría de la moderna porque en aquélla la responsabilidad moral descansa, más que en adoptar fines, en la elección de los medios para alcanzar la felicidad.
- (iii) La virtud como una disposición adquirida que se genera a partir de las acciones buenas, mismas que han sido fruto de la elección realizada mediante deliberación. Para Zingano, el que la razón se encuentre “abierta a los contrarios” permite pensar la relación entre virtud y libertad de manera paradójica. Si bien se puede constatar cierta libertad en la acción porque se tiene “el poder de actuar de manera diferente” (p. 27), en la medida en que las acciones constituyen disposiciones, las posibilidades de actuar de *diferente manera* disminuyen considerablemente. En consecuencia, la fijación de las disposiciones morales permite plantear el problema del determinismo, pues la virtud, al igual que el vicio, como disposiciones anteriores al obrar podrían predeterminar la acción. Zingano explica que el determinismo de la virtud en el pensamiento aristotélico ha sido un tema de constantes controversias, desde Alejandro de Afrodisia hasta estudiosos contemporáneos como David Furley; sin embargo, Zingano insiste en que Aristóteles no admite la virtud como una cualidad *a priori* capaz de determinar y delimitar la acción moral; para Zingano, “toda acción, en la medida en que se delibera sobre los medios, está abierta a la consideración de los contrarios. Puede ser psicológicamente difícil a un agente modificar sus hábitos, mas no le es imposible” (p. 30).

Como ya se indicó, la segunda parte es una traducción que Zingano hace del *tratado de la virtud*. Se trata de una traducción, cuidadosamente interlineada, después de la cual se da inicio a una tercera parte que consiste en un texto

original que se va encadenando como un comentario, frase por frase, del texto anteriormente traducido. Este comentario se caracteriza por: ser una exégesis materialmente exhaustiva que se demora competentemente en detalles filológicos del texto; dar muestra de un conocimiento profundo, tanto de una variedad amplísima de comentaristas y estudiosos de Aristóteles, como del resto de la obra del estagirita; aventurar cierta comparación polémica entre la éticas aristotélica y kantiana; y ser una reflexión comprometida, concentrada en la validez de los argumentos aristotélicos.

Dijimos, pues, que el propósito de Zingano es definir, en primer lugar, el concepto de virtud. Siendo la felicidad “cierta actividad del alma según la *perfecta virtud*” (1102a5–7), se ha de indagar qué es la virtud. Zingano explicita que la virtud perfecta se refiere a la “presencia de la razón en el interior de la virtud moral” (p. 77); en consecuencia, razón y virtud se encuentran siempre vinculadas. El papel de la razón en relación con la virtud es fundamental para el desarrollo de la ética, pues ésta, como quehacer filosófico, ha de ser capaz de desarrollar una argumentación racional sobre la acción buena. La racionalidad implícita en el desarrollo de la ética permite afirmar a nuestro autor que “conceptualmente al menos la política depende de las lecciones de la ética y no al contrario” (p. 80), pues la justicia, tema central de la *política*, se aborda en la ética. Dicha afirmación es importante porque Aristóteles afirma que la ética es parte de la política, y que los fines de ésta son superiores a los de aquella (*cf.* *EN*, 1.2, 1094a20–30). No obstante lo anterior, a mi juicio, Zingano debilita su propia tesis al enfatizar la particularidad como una característica propia de la virtud aristotélica. Me explico: si bien es cierto que es dentro de la ética donde se define qué es la justicia, ésta se realiza únicamente en circunstancias concretas *propias de la comunidad política*. Por lo tanto, en mi opinión, la superioridad teórica de la ética no es propia de ella en cuanto ética, sino, en dado caso, de ésta como parte de la política (*cf.* *EN*, 1.2, 1094 10); esto, porque la *política* presupone, asume y supera los contenidos racionales de la ética al considerarlos en circunstancias más complejas.

Por lo que toca a la relación entre virtud y felicidad, Zingano indica cómo Aristóteles propone un concepto de racionalidad que no antagoniza de manera absoluta con los deseos y las emociones. El que los tres tipos de deseo —a saber, el impulso (*epithymía*), el apetito (*thymós*) y el querer (*boúlesis*)— puedan ser gobernados por la razón, permite comprender que la virtud *no es siempre* el logro de la mejor parte del alma *en contra* de las otras, sino, simplemente, el gobierno de la razón sobre cualquier bien deseado.

Como tema afín a este último asunto, se revisa también la relación entre virtud y naturaleza humana. Aunque el hombre naturalmente desee ser feliz, la virtud, en el pensamiento aristotélico, no se puede reducir al ámbito de aquello que surge *por naturaleza*. La razón, si bien es una facultad *natural* del ser humano, no asegura la virtud, porque “toda acción está lógicamente abierta a los contrarios” (p. 96). Por lo tanto, las acciones éticas posibles para el hombre son, tanto las acciones buenas, como las acciones malas. Esto mismo permite que Aristóteles considere que la responsabilidad de la acción moral radica en

el agente en la misma medida en que éste está posibilitado para hacer el bien o el mal. De acuerdo con Zingano, la apertura de la razón a los contrarios éticos (a saber, el bien y el mal) tiene una relación directa con la contrariedad que hay entre el placer y el dolor, y por ello la virtud requiere una educación que permita *complacerse y condolerse bien* (EN, 2.3, 1104b5–15). En consecuencia, la virtud aristotélica no se refiere a una racionalidad “apática” (como en el pensamiento de otros autores antiguos), sino a un hábito que se forja a partir de las acciones buenas que surgen de la elección del mejor bien deseado entre otros bienes.

La elección del mejor bien, como momento fundamental de la acción buena y de la virtud, implica que la razón, como la parte excelente y gobernante del alma, es capaz de conocer el “grado” de bondad de los objetos de deseo de la acción moral. En consecuencia, la acción buena permite ver que la virtud moral implica dos conocimientos: 1) el de las circunstancias particulares de la acción, y 2) el saber teórico de la virtud correspondiente. Aunque la virtud moral sea cierta disposición, ontológicamente hablando, y se la pueda definir en términos teóricos, siempre implica el ejercicio intelectual de la deliberación, y ésta se refiere a discernir en torno a cómo actuar en una situación concreta y particular. Zingano considera que el que la virtud no sea suficiente para asegurar la acción buena permite afirmar que la interpretación predeterminista no es convincente.

El segundo tema, como se ha dicho, es el de la deliberación. Para el autor brasileño, ésta sólo se comprende si se entiende que para Aristóteles el fin último es la felicidad. El que, según el estagirita, no se delibere sobre los fines está fundado en dos cosas: impedir una disquisición que yéndose hacia el finito no tenga término, y explicar cómo aunque fines próximos puedan determinar la acción de manera más inmediata, e incluso se puedan buscar cosas por sí mismas, todas las acciones humanas tienen por fin último *la felicidad*. El vínculo entre acción y felicidad es la deliberación y, también, la elección propia del virtuoso (la elección, *proairesis* —término propio de Aristóteles—, es el fin de la deliberación, pues es el medio juzgado como *el mejor* para obtener el fin propuesto).

La relación entre deliberación y virtud también se observa en la consideración acerca de la virtud como *justo medio*. El que las virtudes éticas, en su mayoría, estén entre el defecto y el exceso confirma que la razón es una facultad abierta a contrarios. Para Zingano es importante comprender que la medida propia de la virtud, es decir, en cuanto *justo medio*, “no es una medida aritmética, sino una relativa a nosotros” (p. 123). Para Zingano, Aristóteles entiende la virtud cualitativamente:

La virtud moral se refiere a las acciones y a las emociones: las acciones ocurren en función de las emociones que están en su origen, pues las emociones, que se dicen respecto del placer y del dolor, determinan el movimiento del deseo, que es el principio de la acción. Las emociones pueden ser tratadas cuantitativamente, mas las acciones se plantean a

través del deseo de aplicar las emociones *cuándo se debe o cómo se debe*, y ciertamente esto no es un tratamiento meramente cuantitativo. (p. 127)

La comprensión cualitativa de la virtud, en contraste con una interpretación meramente cuantitativa, se fundamenta en que únicamente el prudente es capaz de alcanzar la *justa* medida mediante su deliberación (cfr. 1106b36–1107a2). Según Zingano, la “determinación del medio término se da por reglas en donde es la decisión enraizada en el particularismo prudencial, que, a primera vista, parecía ser el elemento más importante” (p. 128). En esta parte de su comentario, el autor brasileño compara su traducción con otras, contraponiéndola a la de Gauthier y a la de Bodéüs, y comenta que si se comprende “medida” sobre todo como cantidad, entonces se podría interpretar la virtud como cierta técnica.

El que la virtud implique la deliberación conduce a analizar la voluntariedad de la acción moral y la responsabilidad. “Lo voluntario” en Aristóteles es un concepto problemático, porque él afirma que puede haber actos voluntarios no deliberados, y que algunos actos de los animales y de los niños son voluntarios. En conclusión, Zingano advierte que la voluntariedad de las acciones se refiere a que hay algo “deseado” que no es suficiente para la virtud, porque ésta conlleva además la elección deliberada. Es ésta la que indica el grado de responsabilidad de la acción. Alguien es responsable en la medida en que alguien conoce las circunstancias y decide actuar de una manera u otra; sin embargo, si se trata de una acción o de un vicio en el cual de algún modo se eligió la ignorancia de las circunstancias, o bien, se determinó la incontinencia del agente, entonces, quien lleva a cabo la acción es igualmente responsable.

La deliberación como un uso en el que la razón reflexiona y profundiza sobre los diversos modos de alcanzar un fin mediante la acción moral implica los tres tipos de deseo: el impulso, el apetito y el querer, pero únicamente este último es exclusivo del ser humano. Aunque Zingano tenga en cuenta esto último, afirma que el querer “como tipo de deseo, pertenece a la parte no-racional del alma, que puede, a pesar de eso, obedecer a la razón, la cual se contrapone a la razón deliberativa, que constituye la parte racional práctica que opera sobre los tres tipos de deseo (impulso, apetito y querer)” (p. 164). Al profundizar en esto, Zingano menciona que Tomás de Aquino, a diferencia de él, considera que el querer es racional porque en su interpretación *boulesis* es *voluntas*. A mi juicio, es posible que la opinión de Zingano se derive de que, para Aristóteles, como se ha dicho, no todo lo voluntario es “plenamente racional”; sin embargo, la interpretación del brasileño no sólo difiere de la de Tomás de Aquino, sino también de la siguiente afirmación del *Tratado del alma* del propio Aristóteles: “el querer se origina en la parte racional, así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional; luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo” (III, 10, 432b5–8).

En consecuencia, no sólo el deliberar domina sobre los deseos porque es racional, sino que hay deseos que son propiamente racionales. Aunque esta última afirmación no es la interpretación de Zingano, en el fondo apoya la

tesis del brasileño que sostiene que las emociones, junto con la razón, son elementos indispensables y, a veces, concordantes, de la acción moral y que, por ello, quien delibera tiene poder sobre una acción que no está plenamente determinada. Aunque algunos, como Irwin y Rassow, consideren que esto hace de la ética una *ciencia inexacta*, Zingano juzga que la imprecisión epistémica es una característica de la acción moral, porque ésta es un “contingente indeterminado”, un *to aóriston*, en sus propias palabras: “Esta tesis de la indeterminación de la acción en relación con los contrarios es pieza fundamental de la ética aristotélica” (p. 183). No obstante lo anterior, Zingano acepta que la indeterminación propia de la ética aristotélica no es absoluta porque siempre se delibera sobre *cómo ser feliz*.

Para Zingano, la ética eudemonista-teleológica de Aristóteles es superior a las propuestas elaboradas durante la modernidad porque no aspira a alcanzar “fines puros, como quería Kant”, además de que conlleva “en gran parte moderar las exigencias excesivas que fueron atribuidas a la razón como generadora de sus propios fines” (p. 187). Aunque concuerdo en que, para Kant, *la Ética aristotélica* no es una ciencia, discrepo con Zingano porque se podría decir que Aristóteles, al deliberar sobre el contenido de la felicidad, admite que el hombre se propone a sí mismo fines (es decir, el ser humano determina su fin, no porque no busque la felicidad, sino porque delibera sobre cuál es la verdadera felicidad y cómo es posible alcanzarla), y, también, porque Kant sostiene que toda acción buena en su concreción implica un juicio teleológico. Además de lo anterior, habría que decir que tanto desde Aristóteles, como a partir de Kant, es posible afirmar que una acción virtuosa no conlleva forzosamente la felicidad.

Por último, el tema de la virtud, mediante la deliberación, se relaciona con el ser *dueño de la acción de principio a fin*. La elección deliberada es el deseo deliberativo (*órexis bouleutiké*). Se delibera sobre los medios a partir de un fin, porque éste aparece como bueno al intelecto. El problema que se suscita es que se debe explicar en qué se diferencian las acciones buenas de las malas si ambas tienen por motivo el deseo. La única respuesta posible es que los bienes, como objetos de deseo, pueden ser aparentes o verdaderos, y hay que preferir éstos a aquéllos. Nuevamente, sólo el prudente es capaz de llevar a cabo esto, el que tiene el conocimiento del bien verdadero y se ha propuesto como fin el ser virtuoso buscando la auténtica felicidad: “para cada situación hay una y únicamente una cosa que debe ser hecha” (p. 198). Como bien dice Zingano: “Aristóteles no abandona la objetividad del bien, lo que él abandona es la naturalidad del bien, ahora para siempre inmerso en un contexto intencional” (p. 198).

El alcanzar intencionalmente la virtud permite que la acción buena como *práxis* se vincule con su agente, haciendo que éste sea dueño de sí; es decir, permite que el hombre se determine de un modo u otro conforme a las decisiones que él ha tomado en relación consigo mismo. Para Zingano, en esta ética se encuentra una noción “moderada de la libertad” (p. 206), pues al deliberar y elegir no hay propiamente otra causa de la acción más que nosotros mismos; es por ello que, tomando la afirmación aristotélica de que somos dueños de nues-

tras acciones “de principio a fin” (III, 8, 1114b31), el comentario del pensador brasileño concluye: “distinguimos entre acción básica y acción compleja, en tanto el hombre es soberano de la acción compleja porque es soberano de cada acción básica” (p. 210). De este modo, Zingano refrenda la argumentación aristotélica sosteniendo, en última instancia, que cada uno de los seres humanos es capaz de ser virtuoso acercándose así, al menos, a la auténtica felicidad.

ELISA DE LA PEÑA

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
elisapepl@yahoo.com

Claudia Jáuregui, *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008, 180 páginas.

En este libro, Claudia Jáuregui aborda el problema del autoconocimiento en la filosofía teórica de Kant a partir de un conflicto de ideas que se encuentra en la “Deducción trascendental de las categorías”. En este capítulo de la *Crítica de la razón pura*, Kant sostiene que la síntesis categorial, gracias a la cual pensamos en objetos de la experiencia, es una condición necesaria para que nuestras representaciones formen parte de la unidad de la conciencia (para que puedan ser consideradas como objetos de la conciencia). Sin embargo, en la primera versión de esta deducción (A), Kant parece coincidir con la perspectiva cartesiana, conforme a la cual el objeto primordial de la conciencia son las propias representaciones en cuanto modificaciones de nosotros mismos. En efecto, en la segunda sección de este capítulo, Kant adopta como punto de partida para argumentar a favor de la objetividad de las categorías una síntesis que parece no depender de la aplicación de categorías: la mera aprehensión de las representaciones en el tiempo en cuanto sentido interno. La postulación de un tipo especial de juicios, los “juicios de percepción”, en los *Prolegómenos* parece confirmar esta convicción, expresada en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, según la cual existe una conciencia subjetiva que no requiere síntesis categorial. Hay, pues, un conflicto en las ideas expuestas en la “Deducción trascendental”: por un lado, Kant pretende condicionar la unidad de la conciencia al uso de categorías; por el otro, sigue aceptando con Descartes que la conciencia subjetiva de nuestros estados mentales es el conocimiento más básico de todos. Éste es el problema que guía a Jáuregui en su exposición de las ideas de Kant sobre el autoconocimiento.

Jáuregui considera que este conflicto desaparece en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, gracias a la nueva concepción del sentido interno y del autoconocimiento que Kant ofrece en su teoría de la autoafección y en la “Refutación del idealismo”. De acuerdo con algunas de las ideas acerca de lo que Kant llama “autoafección”, la conciencia empírica de nosotros mismos se