

# La metodología utilizada en la búsqueda de la definición de virtud en *Ética nicomáquea* II de Aristóteles

## The methodology used in the search for the definition of virtue in Aristotle's *Nicomachean Ethics* II

Manuel Berrón<sup>1\*</sup>

Matías Kogel<sup>2\*\*</sup>

**Resumen:** El objetivo del trabajo consiste en realizar una lectura pormenorizada de *Ética nicomáquea* II con el propósito de esclarecer cuál es la metodología que utilizó en su escritura el Estagirita. En el marco de la polémica acerca de si sus escritos son de carácter dialéctico, tal como opinó la visión preponderante desde los años 1960, o si respetan los lineamientos metodológicos de los *Segundos Analíticos*, defendemos una interpretación integracionista que contempla la presencia de aspectos de la dialéctica así como del método de los *Analíticos*.

**Palabras clave:** Aristóteles, *Ética nicomáquea*, virtud, metodología, definición

**Abstract:** The aim of this paper is to carry out a detailed reading of *Nicomachean Ethics* II with the purpose of clarifying what is the methodology used in its writing by

---

<sup>1\*</sup> Profesor y Doctor en Filosofía. Profesor Adjunto de “Filosofía Antigua” en la Universidad Nacional del Litoral y Profesor Asociado de “Problemática Filosófica” en la Universidad Nacional de Entre Ríos. Ha realizado estudios de posdoctorado en Argentina (2012–14) y en la Università degli Studi di Macerata (2018). Es autor de diversos artículos en el área de la filosofía aristotélica y del libro *Ciencia y dialéctica en Acerca del cielo de Aristóteles* (2016). Es secretario de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (2021–2024) y fue presidente de la Asociación Argentina de Filosofía Antigua (2017–2021). Correo electrónico: [manuel.berron@gmail.com](mailto:manuel.berron@gmail.com)

<sup>2\*\*</sup> Profesor y Licenciado en Filosofía. Forma parte de proyectos de investigación desde 2016 y ha realizado dos adscripciones en la cátedra de Filosofía Antigua de la Universidad Nacional del Litoral (2016–2017). Además, ha recibido becas de iniciación a la investigación para estudiantes universitarios de grado: Cientibeca UNL (2017–2018) y Beca EVC–CIN–UNL (2019–2020). Actualmente tiene una Beca Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, 2021–2026). Correo electrónico: [matykogel11@gmail.com](mailto:matykogel11@gmail.com)

the Stagirite. In the context of the controversy about whether his writings are dialectical in nature, as the prevailing view since the 1960s believed, or whether they respect the methodological guidelines of the *Second Analytics*, we defend an integrationist interpretation that contemplates the presence of aspects of the dialectics as well as the method of the *Analytics*.

**Key Words:** Aristotle, *Nicomachean ethics*, virtue, methodology, definition

## Introducción

El libro segundo de la *Ética nicomáquea* (*EN II*)<sup>3</sup> es un texto clave en el desarrollo de la doctrina ética de Aristóteles porque, como es sabido, allí se desarrolla su concepto de virtud como término medio. La crítica generalizada del siglo XX sobre la metodología empleada en el ámbito de las *Éticas* sostuvo que esta era dialéctica y que se equiparaba con el procedimiento de tres pasos descrito por Aristóteles en *EN VII 1*, 1145b 2–7 conocido como el “método de los ἔνδοξα”.<sup>4</sup> Sin embargo, esta perspectiva ha recibido diferentes críticas a lo largo de las últimas décadas en diferentes y detallados puntos.<sup>5</sup> Los elementos centrales de la crítica apuntan a dos cosas: en primer lugar, (1) a limitar la presencia de la dialéctica a lo largo del *corpus*, es decir, a señalar que el declamado “uso masivo” de la dialéctica no es tal y que, además, cuando se encuentran rasgos de la dialéctica estos no se parecen a los del “método de los ἔνδοξα”. Y, en segundo lugar, (2) la revisión crítica apunta a señalar que existen importantes aspectos del llamado “método de los *Analíticos*” que pueden ser hallados en el *corpus* y que esto significa un serio límite a la visión

---

<sup>3</sup> Las abreviaturas de las obras clásicas son las del *Greek-English Lexicon* de Liddell & Scott.

<sup>4</sup> Los antecedentes de esta perspectiva se remontan a Burnet (1900) pero su auge se desarrolla con Owen (1961), Cooper (1975), Barnes (1980), Nussbaum (1986) e Irwin (1988) y (1999).

<sup>5</sup> Sin ser exhaustivos con la mención de autores, podemos nombrar a Zingano (2007), Salmieri (2009), Natali (2010) y (2017), Frede (2012) y Karbowski (2019) entre quienes han marcado los límites de la antigua ortodoxia.

precedente. Nuestro enfoque adopta aspectos de esta revisión de la ortodoxia en el estudio de *EN* II y, en ese sentido, buscamos precisar, por un lado, qué elementos propios del uso de la dialéctica podemos distinguir allí y, por otro, propiciamos una lectura que encuentre más elementos en defensa de la nueva perspectiva. De este modo, nuestro trabajo propone una hipótesis integracionista respecto de la metodología utilizada: “integracionista” significa una lectura que recoge la presencia tanto de aspectos de la dialéctica tal como es descrita en *Tópicos* (*Top.*) como de elementos de la teoría de la definición y de la demostración científica desarrollados en los *Analíticos* (especialmente *APo.* II 1–13). Además, asumiendo que esta nueva perspectiva está bien orientada, realizaremos algunas observaciones críticas y aportes que mejoren dicho enfoque. En particular, nos parece relevante incluir la dimensión empírica de la investigación aristotélica. Parece claro que el enfoque dialécticista puso esta dimensión en un plano secundario —esta es la oposición entre la *baconian picture* y el puro análisis conceptual de aporías propuesto por Owen (cf. 1961: 83–4)— por no decir que simplemente la eliminó de la tarea de búsqueda, establecimiento y confrontación de principios. En nuestro enfoque, la experiencia, y en el caso particular de las *Éticas* la experiencia humana, ocupa un lugar central tanto en el inicio de la investigación (que no se reduce a meras aporías) como en la confirmación de las hipótesis halladas (en contraposición a la idea de la mera coherencia como criterio de verdad, tal como llegó a proponer Nussbaum (1986)). En apoyo de esta hipótesis de lectura, hemos realizado un examen minucioso de *Ética nicomáquea* II<sup>6</sup> buscando detectar:

i) la presencia de elementos característicos de la dialéctica tales como (a) la apelación a  $\epsilon\nu\delta\omicron\zeta\alpha$ , (b) el uso del método diaporemático y (c) el uso de los instrumentos de la dialéctica descritos en *Top.* I;

ii) el seguimiento de las prescripciones de los *Analíticos*, es decir, (a) la búsqueda de la solución de las preguntas planteadas en *APo.* II 1, y (b) el establecimiento de las definiciones según *APo.* II 8–13; y

---

<sup>6</sup> Anticipamos que Natali (2017) ha realizado un trabajo semejante. Sin embargo, consideramos que hay algunos puntos y detalles de su texto que presentamos de mejor manera en nuestra propuesta.

iii) el modo en que aparece la referencia a fenómenos empíricos, es decir, a *phainómena* (y no como *éndoxa*, lo que supone un rechazo de la identificación *phainómena-éndoxa* realizada por Owen) que (a) son utilizados como punto de partida de la investigación y (b) que constituyen los casos que hay que explicar (siguiendo el método de los astrónomos sugerido en *APr.* I 30).

Si podemos mostrar la presencia de todos estos elementos funcionando de modo articulado en la exposición de Aristóteles, podremos sostener que el estagirita utiliza una metodología heurística que bien puede ser integracionista en el modo en que lo sugerimos previamente. Para lograr lo primero, hemos realizado una exposición articulada en cuatro partes: en las primeras tres (§1–3) estudiamos el texto y discutimos críticamente algunos puntos de la nueva visión heterodoxa para realizar, donde lo vemos conveniente, nuestro propio aporte. Estas tres primeras secciones se corresponden con una subdivisión de *EN* II en: §1 para *EN* II 1–4, §2 para *EN* II 5–6 y §3 para *EN* II 7–9. Finalmente, en §4 realizamos una reflexión general sobre la metodología propuesta y nuestra propia interpretación. Por último, realizamos algunas conclusiones.

## 1. *Ética Nicomáquea* II 1–4

Comenzaremos nuestro estudio con *EN* II 1–2, pero antes conviene señalar que Aristóteles se propone mostrar allí las siguientes tesis: (a) que las virtudes éticas no se originan ni por naturaleza ni contra naturaleza sino que somos naturalmente aptos para recibirlas y que las adquirimos por medio de la costumbre; (b) que las virtudes éticas nacen y se destruyen a partir y por medio de los mismos actos; (c) que las virtudes se destruyen a causa del defecto y el exceso y se preservan a causa de la medianía; y (d) que los actos mediante los cuales se adquiere las virtudes éticas son iguales a los que se realizan cuando la virtud ha sido adquirida.

Ahora bien, para argumentar a favor de estas tesis, Aristóteles no parte, como cabría esperar si su método fuera el “de los *ἔνδοξα*”, de opiniones reconocidas sino que presenta sus propios puntos de vista bien elaborados sin invocar en ningún momento una lista de *ἔνδοξα* y los problemas o aporías

que ellos conllevan. El único pasaje de esta sección en que Aristóteles partiría de una opinión reconocida es cuando aclara acerca de cómo deben realizarse las acciones. Esto se debe a que supone que la acción debe estar de acuerdo con la razón correcta, lo que es algo comúnmente (*κοινὸν*) admitido y se da por supuesto (*ὑποκείμεθω*) (cf. *EN* II 2, 1103b 31–32).<sup>7</sup> Exceptuando este pasaje, la mayor parte de los argumentos de *EN* II 1–2 no están basados en opiniones reconocidas sino en fenómenos (*φαινόμενα*).<sup>8</sup> Veamos con más detalle estos casos.

En primer lugar, para mostrar que las virtudes éticas no se originan ni por naturaleza ni contra la naturaleza, Aristóteles recurre a dos ejemplos que son evidentes empíricamente:<sup>9</sup> por un lado, el ejemplo de los cuerpos simples y su movimiento hacia sus lugares naturales, y, por otro lado, el ejemplo de los sentidos y su funcionamiento (cf. *EN* II 1, 1103a 18–23; 28–31).<sup>10</sup> En segundo lugar, para apoyar su tesis de que la virtud se adquiere por medio del hábito,

---

<sup>7</sup> Natali observa lo mismo (cf. Natali, 2017: 69).

<sup>8</sup> En su conocido artículo, Owen (1961) identificó *φαινόμενα* con *ἔνδοξα*, pero esto ha sido posteriormente puesto en duda. Berti (1995 y 2009) está de acuerdo con Owen en su identificación de *φαινόμενα* con *λεγόμενα*, *δοκοῦντα* y *δόξαι*, pero no con los *ἔνδοξα*. Éstos no son simplemente opiniones, sino que son opiniones reconocidas aceptadas por todos; los *ἔνδοξα* son una subclase muy precisa de *φαινόμενα*. Además, nosotros (2016) hemos criticado a Owen y defendido el sentido empírico de *φαινόμενα* (cf. 2016: 210–6). También en (2020) hemos sostenido esta diferenciación y reivindicado una noción ampliada de experiencia.

<sup>9</sup> Salmieri (2009) también discute la tesis de Owen (1961) y Barnes (1980) sobre el método de los *ἔνδοξα*. Nos parece relevante que en su crítica señale que “al diseñar y discutir estas aporías [las de *EN* VII 1], Aristóteles no muestra preocupación por preservar ningún conjunto de *φαινόμενα*, *λεγόμενα* o *ἔνδοξα*; simplemente plantea preguntas y se pone a responderlas, aprovechando los datos de la experiencia según sea necesario” (Salmieri, 2009: 332). Defendemos una noción amplia de experiencia que incluye la experiencia en el ámbito de la vida humana (cf. §4).

<sup>10</sup> Las dos teorías aludidas, cuerpos naturales y sensación, son, además de sólidas teorías físicas y biológicas, teorías con un importante basamento empírico. Sin embargo, aquí no sólo es relevante su basamento, su fortaleza empírica y teórica, sino el hecho de que conforman un apoyo certero a la tesis que quiere defender Aristóteles.

toma como testimonio lo que sucede en las ciudades (cf. *EN* II 1, 1103b 2-4). En tercer lugar, para dar cuenta de que las virtudes éticas nacen y se destruyen a partir y por medio de los mismos actos se refiere a tres diferentes situaciones que también pueden constatarse empíricamente, a saber: (1) las transacciones con los demás hombres, (2) las situaciones de peligro y (3) las manifestaciones del deseo y de la ira (cf. *EN* II 1, 1103b 15–21).<sup>11</sup> En cuarto lugar, para mostrar que las virtudes se destruyen a causa del defecto y el exceso y se preservan a causa de la medianía se vale de las cosas manifiestas (τοῖς φανεροῖς) como testimonio (μαρτυροῖς), tales como son los casos de la fuerza y de la salud. En quinto lugar, para mostrar que los actos mediante los cuales se adquiere la virtud ética son iguales a los que se realizan cuando la virtud ha sido adquirida, hace referencia a los casos más manifiestos (τῶν φανερωτέρων) como, por ejemplo, el de la fuerza (cf. *EN* II 2, 1104a 30–104b 3).<sup>12</sup>

A favor del uso de algún aspecto de la dialéctica tal cual es entendida en *Tópicos*, podemos mencionar el uso del cuarto instrumento de la dialéctica, esto es, el de la captación de las semejanzas (*Top.* I 17, 108a 7–17). En efecto, el estagirita capta la semejanza que existe en dos géneros distintos como lo son el arte y la virtud. La primera semejanza que se establece entre ambos es que a las virtudes, al igual que en las artes, “las aprendemos haciendo lo mismo que se debe hacer después de haberlas aprendido” (*EN* II 1, 1103a 31–33).<sup>13</sup> La segunda semejanza que se establece es que las virtudes, al igual que las artes, nacen y se destruyen a partir y por medio de los mismos actos (cf. *EN* II 1, 1103b 6–10).

En *EN* II 3 Aristóteles recurre tanto a algunas opiniones reconocidas como a fenómenos para argumentar a favor de que la virtud ética se relacione

---

<sup>11</sup> El deseo y la ira son afecciones (πάθη) que podemos considerar dentro del campo empírico (cf. *EN* II 5, 1105b 21–23).

<sup>12</sup> Natali tiene una opinión levemente diferente de la nuestra en este caso. En efecto, esta referencia a los casos manifiestos o a los más manifiestos como testimonio no es una referencia, a juicio de Natali, ni a un ἐνδοξον ni a un φαινόμενα, sino que se trata de “un tipo de observación científica, en la cual, a partir de un signo, volvemos a la realidad subyacente que lo causa (*APr.* II 27)” (Natali, 2017: 69).

<sup>13</sup> Tomamos la traducción de *EN* de Eduardo Sinnott (2007).

con el placer y el dolor. Por un lado, en los siguientes pasajes podemos observar distintas alusiones: en *EN II 3* se invoca a Platón: “por eso ya desde la niñez tenemos que haber sido guiados de cierto modo, como dice Platón,<sup>14</sup> para alegrarnos y dolernos por lo que se debe (*EN II 3*, 1104b 10–12). O luego: “es más difícil luchar con el placer que con la ira, como dice Heráclito” (*EN II 3*, 1105a 7–8). Y finalmente, “[los hombres] se vuelven malos a causa de los placeres y los dolores (...) Por eso [algunos] definen las virtudes como formas de apatía y de serenidad (...)” (*EN II 3*, 1104b 21–26).<sup>15</sup> De acuerdo con nuestra lectura, en estos tres pasajes habría una apelación a ἔνδοξα pues, en principio se pueden encontrar tres opiniones de personas reputadas. Sin embargo, dicha apelación no es para discutir a partir de ellas, sino que Aristóteles sólo las invoca para confirmar sus propios puntos de vista sobre el tema, tal como también destaca D. Frede (2012: 192). Cabe aclarar que, en los dos primeros pasajes se puede ver que el estagirita está apelando tanto a Platón como a Heráclito sólo para confirmar sus propios puntos de vista o tesis. En cambio, en el tercer pasaje Aristóteles menciona la opinión de Espeusipo para criticarla y oponerla a su propio punto de vista sobre el tema.

Por otro lado, en los siguientes pasajes Aristóteles parece basarse en fenómenos: “Lo revelan [μηνύουσι] también los castigos [κολάσεις] que se imponen por medio [del placer y el dolor], pues son una especie de medicina, y las medicinas por naturaleza obran por medio de los contrarios” (*EN II 3*, 1104b 16–18). Y este otro:

siendo tres las cosas [que mueven] a la elección y tres [las que mueven] a la aversión: lo bello, lo conveniente y lo placentero, y <tres> sus contrarios: lo feo, lo dañino y lo doloroso, respecto de todas ellas el bueno tiende a acertar, y el malo a errar, pero sobre todo [lo hacen] en relación con el placer, porque éste es común a todos los animales y acompaña a todo lo que depende de la elección, pues también *lo bello y lo conveniente se nos muestran [φαίνονται] como cosa placentera* (*EN II 3*, 1104b 30–1105a 1, cursiva nuestra).

---

<sup>14</sup> Cf. Platón, *República* 401e–402a; *Leyes* 653a ss.

<sup>15</sup> Posible referencia a Espeusipo (cf. Broadie–Rowe, 2002: 299).

En estos dos pasajes Aristóteles parece basarse en fenómenos debido a que, en primer lugar y en relación con el primer pasaje, los castigos que se imponen son hechos que pueden ser observados empíricamente y, en segundo lugar y en relación con el segundo pasaje, para identificar lo bello y lo conveniente con el placer, hace alusión a un hecho que puede ser experimentado pues afirma, lo que destacamos en cursiva, que ciertas cosas se nos muestran como placenteras.

Más adelante, en *EN* II 4, se investiga si la virtud es causa del azar o bien el resultado de la imitación de alguien que ya posee la virtud. La elección por la segunda opción parece estar apoyada en una opinión reconocida (ἔνδοξα). En efecto,

*Se dice* [λέγεται], pues, que los actos [τὰ πράγματα]<sup>16</sup> son justos y moderados cuando son tales como los realizaría el justo o el moderado, y es justo y moderado no el que realiza esos actos sino [el] que además los realiza como los realizan los justos y moderados (*EN* II 4, 1105b 5–9, cursiva nuestra).

Luego de haber presentado la dificultad y de haberla analizado, Aristóteles da una solución a la misma, estableciendo su propia tesis: “Es, pues, acertado decir que [εἶ οὖν λέγεται ὅτι] el justo llega a ser tal por realizar actos justos, y el moderado, por [realizar] actos moderados; y si no realiza esos actos, nadie tiene siquiera la posibilidad de llegar a ser bueno” (*EN* II 4, 1105b 9–11). Ahora bien, aunque esta conclusión parece una opinión reconocida, también encuentra su apoyo en la experiencia. En efecto, se trata de una conclusión que resulta de la observación y de la comparación con las artes. Específicamente, Aristóteles compara las virtudes con el arte de la gramática. Sin embargo, en los capítulos previos pueden verse también comparaciones entre cómo se aprende a ser virtuoso y cómo se aprende a ser constructor de casas o a ser citarista (cf. *EN* II 1, 1103a 33–34). En este sentido, creemos que la resolución de esta aporía se da por el contraste con la experiencia.

---

<sup>16</sup> De acuerdo con Sinnott “τὰ πράγματα” sugiere quizá que son los actos vistos en su exterioridad (cf. 2007: 59, n. 302).



Luego de haber establecido su propia opinión, Aristóteles una vez más contrapone su propia tesis a lo que el común de los hombres cree y hace:

Con todo, *el común de los hombres [οἱ πολλοὶ] no practica esas acciones sino que, refugiándose en la teoría, creen que filosofan* y que así llegarán a ser virtuosos: *hacen algo semejante a los enfermos que escuchan con celo a los médicos pero no hacen nada de lo que se les ordena*; y así como éstos, si se tratan de ese modo, no tendrán sano el cuerpo, tampoco aquellos, si filosofan de ese modo, tendrán sana el alma (EN II 4, 1105b 12–18, cursiva nuestra).

Podemos notar que el común de los hombres cree que sólo con saber qué es lo correcto es suficiente para ser virtuoso. Esto podría expresarse así: “es suficiente saber qué es lo correcto para ser virtuoso”. Sin embargo, Aristóteles no está de acuerdo con esta opinión y, por ello afirma que “el común de los hombres no practica esas acciones sino que, refugiándose en la teoría, creen que filosofan” (EN II 4, 1105b) y, además, que “hacen algo semejante a los enfermos que escuchan con celo a los médicos pero no hacen nada de lo que se les ordena” (EN II 4, 1105b). Creemos que en ambas afirmaciones puede verse un contraste con la experiencia, pues, ambas afirmaciones son producto de la propia observación de Aristóteles sobre cómo actúan la mayoría de las personas, por un lado, y cómo actúan los enfermos, que escuchan a los médicos, pero no hacen nada de lo que se les ordena, por otro lado.

A partir de estas consideraciones podemos decir que (1) en EN II 4 encontraríamos un aspecto de la dialéctica que consiste en el análisis de las aporías. En efecto, puede observarse que Aristóteles estaría siguiendo los tres pasos del método diaporemático: primero se plantea una dificultad; segundo se analiza o desarrolla la aporía en ambos sentidos; y tercero se propone la solución (cf. *Metaph.* III 1, 995a 24–27). Sin embargo, cabe ser destacado que la aporía no surge de una opinión reconocida sino que surge de la propia tesis de Aristóteles expuesta previamente en EN II 1, 1103b 1–2. (2) Además, en su análisis de la aporía distingue dos sentidos: o bien uno es virtuoso por azar o bien uno es virtuoso por la imitación de alguien que ya posee la virtud. Se rechaza la primera opción como falsa y se toma la segunda como verdadera, pues, llegamos a ser justos y moderados realizando acciones que sólo desde su

aspecto externo son iguales al que es ya virtuoso. (3) En tercer lugar, la elección por la segunda opción parece estar apoyada en un *ἔνδοξον*. (4) Luego vemos cómo Aristóteles una vez que tiene presentado su propio punto de vista lo contrapone con las opiniones del común de los hombres. Esto nos muestra cómo el estagirita está argumentando no a partir de las opiniones reconocidas, sino a partir de su propia visión del tema. (5) Por último, dado que la resolución de la aporía de *EN* II 4 se da por el contraste con la experiencia, nos parece importante resaltar que en este caso el uso de la dialéctica está regulado o sometido a la contrastación con la información empírica. Eso aleja mucho a la dialéctica de un mero uso gimnástico, erístico o reducido a un análisis conceptual —como proponía Owen— para aferrarla al dato empírico propio del uso científico de tal herramienta.

## 2. *Ética Nicomáquea* II 5–6

Estos dos capítulos son de enorme relevancia para el libro y el tratado en su conjunto puesto que Aristóteles se ocupa aquí de definir la virtud. Desde una valoración metodológica de los mismos, nos resulta clave detectar en ellos si el trabajo de definir se realiza “usando la dialéctica” o, como ha sido recientemente defendido, utilizando el “método de los *Analíticos*”.<sup>17</sup> En este trabajo asumimos que el segundo enfoque es correcto —si bien esto no excluye la presencia de algunos elementos de la dialéctica— y por ello buscaremos enfatizar qué prescripciones de los *Analíticos* pueden ser observadas en estos pasajes. Este método se caracteriza por responder las cuatro preguntas establecidas en *APo.* II 1, pero hemos preferido en esta sección exponer con detalle el modo en que Aristóteles sigue las prescripciones de *APo.* II 13 donde se precisa cómo hallar una definición adecuada. Dejamos la discusión sobre el modo en que se responden estas preguntas para la sección §4, donde hacemos una evaluación de *EN* II en su

---

<sup>17</sup> Para una caracterización del “método de los *Analíticos*” se puede consultar Karbowski (2013), Natali (2017) y Berrón (2020). No obstante, recordemos que la génesis de esta nueva perspectiva está en la obra de D. Charles (2000) recientemente revisada y discutida por Bronstein (2016).

conjunto.

En *EN* II 5 podemos observar que Aristóteles pareciera estar siguiendo los tres pasos metodológicos que pueden distinguirse en *APo.* II 13, 96b 15–24 donde se precisa cómo es posible establecer una definición. El primer paso propuesto allí dice que “cuando uno trata de algo global, conviene dividir el género en las primeras cosas indivisibles en especies”<sup>18</sup> (96b 15–16) y es posible observar que en *EN* II 5 Aristóteles lleva a cabo una división tricotómica: “Tras eso debemos examinar qué es la virtud. Pues bien, como las cosas que se dan en el alma son [de] tres [clases]: afectos, capacidades y hábitos, la virtud será alguna de ellas” (1105b 15–21). La división que hace Aristóteles corresponde a las tres primeras especies (εἶδος-γένος) que pertenecen a la categoría de la cualidad (cf. *Cat.* 8).<sup>19</sup> La razón está en que él ya asumió que las virtudes son cualidades (cf. *EN* I 6, 1096a 23–25).<sup>20</sup> Sin embargo, ahora es necesario distinguir a qué especie del género de las cualidades pertenecen las virtudes éticas (cf. Natali, 2017: 73). Por lo tanto, una vez dividido el género en las primeras cosas indivisibles en especies, que en nuestro caso serían los afectos, las capacidades y los hábitos, la virtud pertenecerá a alguna de estas especies. En este sentido, esto acuerda con lo que Bronstein sostiene en el orden del descubrimiento de las definiciones de las especies del género: el investigador define o descubre el

---

<sup>18</sup> Las traducciones de *APo.* son de M. Candel Sanmartín.

<sup>19</sup> En *Cat.* 8 Aristóteles distingue cuatro especies de la cualidad. Cabe aclarar que se utiliza sólo una vez el término εἶδος, mientras que en los demás casos se utiliza el término γένος. En primer lugar, dice que una especie (εἶδος) de la cualidad (ποιότητος) podría llamarse *estado* (ἔστις) y *disposición* (διάθεσις). En segundo lugar, otro género (γένος) de la cualidad es aquel por cuanto se dice según una capacidad (δυνάμιν) o incapacidad (ἀδυναμίαν) natural (φυσικήν). En tercer lugar, un tercer género (γένος) de la cualidad lo constituyen las *cualidades afectivas* (παθητικαὶ ποιότητες) y las *afecciones* (πάθη). Por último, un cuarto género (γένος) de las cualidades es la figura y la forma que envuelve cada cosa (cf. *Cat.* 8, 8b 25–10a 26).

<sup>20</sup> “Además, como ‘bien’ se aplica en el mismo número de modos que ‘ser’ (pues se lo dice en la [categoría de] substancia: por ejemplo, el Dios y el intelecto; en la [de] cualidad [ἐν τῷ ποιῶ]: por ejemplo, las virtudes [αἱ ἀρεταί] [...])” (*EN* I 6, 1096a 23–25, cursiva nuestra).

género antes de definir sus especies (cf. Bronstein, 2016: 194; *Top.* VI 4, 141b 31–32).<sup>21</sup>

El segundo paso metodológico sostiene que hay que “intentar tomar así las definiciones de [las primeras cosas indivisibles en especies]” (*APo.* II 13, 96b 17–18) y en el pasaje *EN* II 5, 1105b 21–28 Aristóteles define cada una de las especies de la cualidad, esto es, define a los afectos, a las cualidades y a los hábitos. El objetivo de esta minuciosa y exhaustiva caracterización es, como veremos, eliminar qué no puede ser la virtud. Podemos mostrar aquí que para llevar a cabo este procedimiento por eliminación<sup>22</sup> Aristóteles se sirve de *lo que se dice* acerca de la virtud y también de *lo que se experimenta*. En efecto, veamos los siguientes pasajes:

[T1] Ahora bien, ni las virtudes ni los vicios son afectos, [a] porque *no se nos llama* [οὐ λεγόμεθα] virtuosos o malos por los afectos sino por las virtudes y los vicios, y porque por los afectos *ni se nos elogia ni se nos censura* (pues *no se elogia* al que siente temor o al que se aíra, *ni se censura* al que está

---

<sup>21</sup> Bronstein dedica todo un capítulo de su libro al estudio de *APo.* II 13. Nos interesa destacar un punto en el que coincidimos: todas las sugerencias metodológicas de cómo debe ser realizada la división —que no es la platónica— debe estar permanentemente sometida al control de la experiencia: “her assumptions [las del investigador] are grounded in robust, non-intuitionist, empirical investigation.” (2016: 219). Esto es relevante porque el investigador científico, incluso en el área de la ética, no puede despegarse de los hechos que está tratando de explicar.

<sup>22</sup> Natali afirma que “el procedimiento que se sigue para argumentar la definición de la naturaleza de las virtudes morales no es reducible a un argumento en forma de silogismo como ocurre en *EN* I 7 sino que es más bien un procedimiento por eliminación” (Natali, 2017: 72). Irwin también afirma que Aristóteles se propone definir la virtud mediante un procedimiento por eliminación (cf. Irwin, 1999: 196). A juicio de Sinnott este procedimiento “es de sesgo dialéctico: se supone que la lista, que abarca tres especies, es exhaustiva, y se excluyen las dos que se comprueba que no corresponden, para quedarse con la restante” (Sinnott, 2007: 60, n. 308). Acordamos en que el procedimiento es por eliminación: pero este trabajo tan férreamente limitado por la experiencia no puede ser considerado meramente “dialéctico”.

airado sin más, sino al que lo está de una cierta manera): pero sí *se nos elogia* o *se nos censura* por las virtudes y los vicios. [b] Además, *nos airamos* y *tememos* sin elegirlo, mientras que las virtudes son formas de elección o no se dan sin elección. [c] A ello hay que añadir que *se dice* [λεγόμεθα] que somos movidos por los afectos, mientras que las virtudes y los vicios *no nos mueven* sino que *nos disponen* de un cierto modo (*EN* II 5, 1105b 28–1106a 6, cursiva nuestra).

[T2] Por esas razones no son tampoco capacidades, [a] pues no por el simple hecho de *poder experimentar afectos* [δύνασθαι πάσχειν] *se dice* [λεγόμεθα] que somos buenos ni malos <ni se nos elogia o se nos censura>. [b] Además, las capacidades están en nosotros por naturaleza; en cambio, no es por naturaleza como llegamos a ser buenos o malos [...] (*EN* II 5, 1106a 6–10, cursiva nuestra).

[T3] Si, por tanto, las virtudes no son ni afectos ni capacidades, resta que sean hábitos. Queda dicho, pues, lo que la virtud es desde el punto de vista del género (*EN* II 5, 1106a 10–12).

En primer lugar, podemos decir que en las secciones [a] y [b] del T1, Aristóteles tiene en cuenta lo que se dice en relación con la virtud y en relación con los afectos (πάθη) para diferenciarlos. En cambio, en la sección [c], por un lado, también toma lo que se dice en relación con los afectos, pero, por otro lado, tiene en cuenta lo que producen en nosotros las virtudes o los vicios, esto es, que nos disponen de cierto modo. Lo que queremos resaltar de aquí es que conocemos esta disposición por experiencia de vida. En segundo lugar, a la luz de T2, podemos observar que tanto el conocimiento de que “podemos experimentar afectos” como el conocimiento de que “las capacidades están en nosotros por naturaleza” es justamente algo que lo adquirimos por experiencia y no a partir de lo que se dice o se opina.

De acuerdo con Natali (2017), en esta distinción de la virtud de los afectos y de las capacidades que Aristóteles lleva a cabo en *EN* II 5, 1105b 28–1106a 10–12, el estagirita estaría basándose en lo establecido previamente en *EN* I y II. En efecto, se puede observar que Aristóteles pasa de los argumentos comunes acerca de los afectos y las capacidades establecidos anteriormente (cf. *EN* I 7, 1098a 10–15; I 12, 1101b 31–32; II 1, 1103a 23–26; II 4, 1105a 31–32) a unos argumentos específicos que muestran la distinción de las virtudes de los afectos y de las capacidades (cf. *EN* II 5,

1105b 28–31 y 1106a 7–8; II 5, 1105b 31–1106a 2 y 1106a 8–9; II 5, 1106a 2–4; II 5, 1106a 9–10) (cf. Natali, 2017: 75–76). Por esta razón, afirma que “la búsqueda de la definición de la virtud ética utiliza ampliamente los resultados de la investigación previa” (Natali, 2017: 76). Estamos de acuerdo con Natali en que Aristóteles establece la definición de la virtud desde el punto de vista del género teniendo en cuenta los resultados de la investigación previa. Sin embargo, creemos que para construirse esta definición Aristóteles también tuvo en cuenta *lo que se dice* y *lo que se experimenta* para establecer que la virtud es un hábito y no un afecto ni una capacidad.

Siguiendo con nuestro análisis, hasta aquí, podemos decir que en *EN* II 5 se cumplen los dos primeros pasos del procedimiento de *APo.* II 13, 96b 15–24. De acuerdo con el tercer paso, “una vez admitido qué es el género, *ng.*: si es de los *cuantos* o de los *cuales*, [hay que] observar las afecciones propias a través de las primeras <propiedades> comunes” (*APo.* II 13, 96b 19–21), observamos que Aristóteles lo sigue en *EN* II 6, cuando se propone considerar la cualidad específica [*ποιὰ τίς*] de la virtud (1106a 24–26). En otras palabras, una vez establecido el género al que pertenece la virtud, se debe añadir la diferencia específica. Ésta consiste en que la virtud es una medianía en relación con nosotros. Sin embargo, antes de establecer que la virtud es de tal clase, Aristóteles ha distinguido dos sentidos en que puede entenderse el punto medio: o bien en relación con la cosa (*πρᾶγμα*) o bien en relación con nosotros (*πρὸς ἡμᾶς*) (cf. *EN* II 6, 1106a 26–b 7). De modo que en esta distinción de los sentidos en que puede entenderse el punto medio se utilizó el instrumento dialéctico de la distinción de los diversos sentidos (cf. *Top.* I 15). Incluso en *EN* II 9 se afirma que se ha explicado *en qué sentido* la virtud es una medianía (cf. *EN* II 9, 1109a 20: *πῶς*).

Luego de que se ha establecido que la virtud es una medianía en relación con nosotros, Aristóteles propone la definición de virtud ética en *EN* II 6, 1106b 37–1107a 6 recogiendo las determinaciones establecidas arriba: “hábito” es una de las especies indivisibles del género de la “cualidad” y “medianía en relación con nosotros” es el rasgo específico, el que indica el *qué es*. De modo que, en *EN* II 5, Aristóteles define la virtud desde el punto de vista del género y en *EN* II 6 la define desde el punto de vista de la esencia (*διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν*

ἡ ἀρετή) (cf. *EN* II 6, 1107a 6–7, cursivas nuestras).

Como hemos visto, Natali (2017) defiende una visión semejante sobre *EN* 5–6 pero con la salvedad de que él conecta estos capítulos con el pasaje de *APo.* II 13, 97a 23–39. De acuerdo con dicho pasaje metodológico, el primer paso consiste en ser capaz de establecer los predicados a través del género (97a 26–28); el segundo paso consiste en ordenarlos (97a 28–34) y el tercero en asegurarse de que sean todos (97a 34–39). Según Natali, el primer paso (establecimiento de los predicados a través del género) se lleva a cabo en *EN* II 5<sup>23</sup> a través de una especie de silogismo disyuntivo excluyente, o *modus tollendo ponens*. En efecto, en primer lugar, el estagirita afirma que la virtud ética puede ser o bien un afecto, o bien una capacidad o bien un hábito.<sup>24</sup> En segundo lugar, muestra que la virtud ética no es ni un afecto ni una capacidad. Por lo tanto, y en tercer lugar, resta que la virtud ética sea un hábito. Además, muestra que este argumento se basa en el uso de un lugar (τόπος) descrito en *Top.* IV 2, 122a 10–30. También, como hemos mencionado un poco más arriba, Natali muestra cómo Aristóteles está utilizando los resultados de la investigación previa para establecer la definición de la virtud ética desde el punto de vista del género (cf. 2017: 74–75).

Luego de esto, Natali muestra cómo Aristóteles encuentra la diferencia específica de la virtud. Para encontrar la diferencia específica de la virtud y a partir de ella establecer la definición de virtud ética, Aristóteles lleva a cabo tres pasos. En primer lugar, retoma la tesis según la cual la virtud de algo es lo que le permite cumplir bien su función. Si esto es así en todos los casos, dice Aristóteles, “la virtud del hombre será el hábito (ἔξις) por el cual un hombre llega a ser bueno y por el cual cumplirá bien su función” (*EN* II 6, 1106a 21–24). Esta tesis de la virtud y su relación con la función de algo ya fue establecida en *EN* I 7, 1097b 21–1098a 19. En segundo lugar, Aristóteles establece que la virtud es una forma de medianía en relación con nosotros.

---

<sup>23</sup> Aclaremos que Natali (2017) sigue la notación de Bekker de los capítulos del libro de *EN* II. Por esta razón, en su libro hace referencia a *EN* II 4–5, que de acuerdo con la edición que utilizamos (de Bywater) la referencia sería *EN* II 5–6.

<sup>24</sup> Como destaca Natali, la división debe entenderse como en *PA* I 2, es decir, política, y no como una división dicotómica (cf. 2017: 74).

En *EN* II 2, 1104a 10–26 ya se había mencionado la teoría de la medida correcta, de modo que, como dice Natali, “la audiencia ya se está preparando para escuchar que la virtud ética está conectada con la idea de la medida correcta” (2017: 77).<sup>25</sup> En tercer lugar, Aristóteles tiene en cuenta nuevamente la analogía entre el arte<sup>26</sup> y la virtud. Así del mismo modo que toda arte desempeña bien su función mirando al punto medio, también lo hace la virtud que es más precisa y más valiosa que toda arte (cf. *EN* II 6, 1106b 7–16).

Una vez que se ha establecido que la virtud ética está relacionada con el punto medio, hay que mostrar que el punto medio está relacionado con el bien. Para ello, primero se afirma que en los afectos y en las acciones, que tienen que ver con la virtud ética, “el exceso es un error, y el defecto <se censura>, mientras que el punto medio se elogia, y es un acierto” (1106b 25–26). Luego, y haciendo referencia a los pitagóricos, se afirma que “es posible errar de muchas maneras (...), pero sólo es posible acertar de una manera” (1106b 28–31). De este modo, Aristóteles puede establecer qué es la virtud desde el punto de vista de la esencia: “la virtud es, en resumen, una forma de medianía, porque tiene en la mira al punto medio” (1106b 27–28). Por último, Aristóteles establece la definición de virtud ética en 1106b 37–1107a 6. Esta definición, dice Natali, “es formal, indica el género y la especie del objeto, y un poco más adelante se llama λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα, una definición que expresa la esencia de la cosa (II 6, 1107a 6)” (cf. 2017: 77).

Hay dos aspectos que nos parecen importantes: (1) la definición de virtud ética logra establecer las cualidades fundamentales de la virtud ética previamente establecidas por Aristóteles en *EN* I y II 1–4. Siguiendo la

---

<sup>25</sup> Esto concuerda con Salmieri quien sostiene que Aristóteles estaría llevando a su audiencia desde lo más conocido para nosotros a lo más conocido por sí (cf. 2009: 335 con *EN* I 4, 1095b 2–8).

<sup>26</sup> Cabe aclarar que en esta sección Aristóteles utiliza la palabra ἐπιστήμη (cf. *EN* II 6, 1106b 7). Sin embargo, aquí Aristóteles estaría utilizando las palabras “ciencia” y “arte” como equivalentes. En esto seguimos a Sinnott, 2007: 4, n. 5 que para justificar dicha equivalencia hace referencia a *Metaph.* IX 2, 1046b 2–4. Como vemos, Natali utiliza directamente la palabra “arte”.



exposición de Natali (con algunas modificaciones), dichas cualidades serían:

- la virtud es una cualidad del alma racional humana (*EN I 13, 1103a 3–10*);
- la virtud es un hábito de realizar acciones virtuosas y se deriva de realizar acciones del mismo tipo (*EN II 1, 1103b 21–25*);
- las acciones virtuosas están de acuerdo con la razón correcta (*EN II 2, 1103b 31–34*);
- la virtud es contraria al exceso y al defecto y consiste en la medida correcta (*EN II 2, 1104a 25–26*);<sup>27</sup>
- la virtud tiene que ver con el placer y el dolor; de hecho, son válidos como un signo de posesión de la virtud y como un asunto sobre el cual se ejerce la virtud (*EN II 3, 1104b 4–7*);
- quienes actúan virtuosamente lo hacen conscientemente, basándose en una elección del acto por sí mismos y sobre la base de una disposición firme e inmutable (*EN II 4, 1105a 28–1105b 2*).

Además de estos elementos, desde luego, aparecen también lo que fue establecido en *EN II 5–6*, esto es, que la virtud es una forma de medianía en relación con nosotros y que es un hábito electivo. No obstante, hay un elemento nuevo que no apareció previamente y es la referencia al prudente (cf. Natali, 2017: 79–80).

El segundo aspecto que queremos (2) destacar específica que los predicados que componen la definición de la virtud ética, si son tomados individualmente, se pueden aplicar a otros objetos de investigación, pero todos juntos sólo se aplican al objeto definido, esto es, a la virtud ética. Por ejemplo, la forma de medianía en relación con nosotros puede darse en cualidades no morales como la salud y la fuerza. Esto está de acuerdo con lo que el estagirita dice en *APo. II 13, 96a 32–34* (cf. Natali, 2017: 79–80).

Como vemos, Natali expone detalladamente cómo Aristóteles estaría siguiendo el primer paso del pasaje metodológico de *APo. II 13, 97a 23–39* y cómo los predicados establecidos en la definición de virtud serían aquellos que previamente Aristóteles había establecido, excepto, el modelo del

---

<sup>27</sup> Natali no pone esta referencia sino *EN II 2, 1103b 31–34*, pero el pasaje al que aludimos nosotros es más claro.

prudente que aparece como un elemento nuevo en la definición. Los dos siguientes pasos de dicho pasaje metodológico de *APo.* II 13 son comentados muy brevemente por Natali.

En relación con el segundo paso, esto es, con la ordenación de los predicados, Natali afirma que

en la definición de virtud moral, el género remoto es el ‘estado habitual’ (ἔξις), y entre ellos la diferencia está en ‘tomar decisiones’ (προαιρετική), entre las opciones la diferencia que caracteriza al virtuoso es la medianía (ἐν μεσότητι οὐσία), y entre las diversas medianías posibles, la diferencia es que esté determinada por la razón (ὠρισμένη λόγῳ) (cf. 2017: 80).

Se puede apreciar cómo los predicados estarían ordenados de acuerdo con su generalidad, esto es, desde el género remoto hasta la diferencia específica.

En relación con el tercer paso, esto es, el de asegurarse que sean todos los predicados que corresponden a la definición, Natali afirma que se encuentra en la definición de la virtud, pues “cada elemento de la definición es menos extenso que el anterior, y al final no es posible formular una nueva διαίρεσις” (2017: 80).

De este modo, si sumamos el análisis de Natali y el nuestro, podemos confirmar que el camino para llegar a los elementos esenciales de la definición, es decir, al *qué es*, es el de la división (aunque no la platónica). Además, puede verse que Aristóteles parece seguir las reglas metodológicas de *APo.* II 13. En efecto, la metodología empleada en *EN* II 5–6 parecería estar respetando los criterios tanto de las prescripciones de *APo.* II 13, 96b 15–24, según nuestro análisis, como de las propuestas en *APo.* II 13, 97a 23–39, según el análisis de Natali (2017). Entendemos que no hay contradicción en seguir unas u otras sino lo contrario, una sólida complementación. Otro aspecto relevante y sobre el que volveremos es el que toca a la limitación del proceso de la división al control empírico: una y otra vez Aristóteles muestra que el proceso está siendo llevado a cabo teniendo en cuenta la información empírica pertinente.

### **3. *Ética Nicomáquea* II 7–9**

En estos capítulos vamos a encontrar que Aristóteles comienza con la exposición de los casos particulares de las virtudes éticas. En este sentido, consideramos que en dicha exposición hay un uso de la definición de virtud entendida como medianía entre dos extremos que le permite establecer en los diferentes casos particulares analizados cuál sería su punto medio.<sup>28</sup> Lo que interpretamos es que una vez que se halló la definición de virtud, buscada y alcanzada en *EN* II 5–6, el estagirita está en condiciones de explicar los casos particulares que pueden ser comprendidos como casos de “medianía”. Ahora bien, debido a que los casos particulares “no caen ni bajo un arte ni bajo regla ninguna, sino que los que actúan deben mirar [σκοπεῖν] siempre ellos mismos a la ocasión [καιρὸν], como ocurre en la medicina y en el arte del piloto” (*EN* II 2, 1104a 5–10), la exposición de los mismos tiene menos precisión que la exposición de lo general. Este proceso de “aplicación” del concepto alcanzado es crucial porque muestra la capacidad explicativa que tiene. Es relevante recordar que, tal como sostiene el conocido pasaje de *APr.* I 30,<sup>29</sup> primero hay que conocer las causas para luego proceder a explicar los fenómenos y, en estos capítulos encontramos a Aristóteles mostrando cómo la definición de virtud se aplica a los casos específicos de un modo adecuado. Al lograr esto, logra explicar por qué cada una de ellas, la valentía, la moderación, la apacibilidad, la generosidad, la magnificencia, la magnanimidad, etc., son realmente virtudes.

En relación con la metodología de *EN* II 8, podemos decir que para mostrar la relación de contrariedad que existe entre la virtud (el punto medio) y los vicios (extremos), Aristóteles parecería tener en cuenta lo teorizado en *Cat.* 11 sobre los contrarios. En efecto, podemos relacionarlo con el siguiente pasaje de *Categorías*, cuando dice que:

Lo contrario de lo bueno es necesariamente malo: esto es evidente mediante la comprobación en los casos singulares [τῆ καθ' ἕκαστον

---

<sup>28</sup> En §4 volvemos sobre esto para señalar que a lo largo de *EN* II se están respondiendo las cuatro preguntas de *APo.* II 1 y, en este sentido, se pasa del establecimiento del hecho a la explicación del porqué.

<sup>29</sup> En la próxima sección volveremos sobre este pasaje.

ἐπαγωγῆ], n. g.: de la salud, la enfermedad, y de la justicia, la injusticia, y de la valentía, la cobardía, y de manera semejante en los demás casos; en cambio, lo contrario de lo malo unas veces es bueno y otras veces malo: en efecto, de la deficiencia, que es un mal, lo contrario es el exceso, que también es un mal; de manera semejante, el término medio, que es un bien, es contrario de ambos (*Cat.* 11, 13b 37–14a 4, trad. de Miguel Candel Sanmartín).

A la luz de este pasaje se puede ver la relación de contrariedad entre la virtud y los vicios (tanto por defecto como por exceso). En efecto, desde el punto de vista de la virtud, que es un bien, lo contrario de ella necesariamente serán los vicios, que son males. En cambio, desde el punto de vista de los vicios, puede suceder o bien que lo contrario de un vicio sea otro vicio, o bien que lo contrario de cada uno sea la virtud, pues ésta es contraria de ambos. Ahora bien, en *EN* II 8 sólo parece haber una aclaración conceptual de cómo el punto medio representado por la virtud se contrapone a los extremos representados por el vicio.

En relación con la metodología en *EN* II 9 puede observarse que Aristóteles realiza primero un resumen de los temas que se han abordado, y luego simplemente vemos que nos da algunas indicaciones de cómo alcanzar el punto medio, es decir, la virtud. Para ello, utiliza como recurso a dos epopeyas como la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero para apoyar sus consejos. En efecto, por un lado, podemos observar que el consejo de Calipso —que en realidad es el consejo de Circe— se encuentra en *Odisea* XII 219, y, por otro lado, la referencia al pueblo de Troya en relación con Helena se encuentra en *Ilíada* III 156-160 (cf. Sinnott, 2007: 74–75, n. 374; n. 377; Broadie–Rowe, 2002: 311). Creemos que esta apelación a la poesía épica sirve para reforzar persuasivamente los argumentos desarrollados anteriormente.

Por último, en relación con *EN* II 7–9 en su conjunto, podemos señalar que Aristóteles comienza con la exposición de los casos particulares en relación con la virtud ética. En este sentido, creemos que en dicha exposición hay una aplicación de la definición de la virtud establecida en *EN* II 5–6 que le permite establecer en los diferentes casos particulares analizados cuál sería su punto medio. Luego, se observa que para mostrar la relación de contrariedad que existe entre la virtud (punto medio) y los vicios (extremos),

Aristóteles parecería tener en cuenta lo teorizado en *Cat.* 11 sobre los contrarios (en *EN* II 8). Sin embargo, como dijimos, Aristóteles sólo estaría llevando un análisis conceptual de la relación entre la virtud y los vicios. Con todo, toda esta sección pareciera corresponderse con el ideal del modelo de los astrónomos según el cual una vez que se ha recogido el dato fenoménico y se han encontrado las causas, es hora de realizar una explicación —lo que nosotros llamamos aquí “aplicación”— de los fenómenos que son materia de investigación. Por último, en *EN* II 9, Aristóteles ya no tiene un fin teórico sino uno práctico, pues nos da consejos de cómo alcanzar el punto medio, es decir, la virtud. Para ello, utiliza como recursos persuasivos pasajes de la *Iliada* y la *Odisea* para apoyar sus consejos. El hecho de que Aristóteles recurra a estos recursos persuasivos creemos que se debe a que, dado que el fin de la filosofía práctica no es la teoría sino la acción (cf. *EN* II 2, 1103b 27–29; *Metaph.* II 1, 993b 19–23), el estagirita estaría buscando que su audiencia ponga en práctica la teoría, pues no sólo basta con tener la teoría, sino que es necesario llevarla a la acción. De lo contrario, se procedería de manera semejante a los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que se les ordena (cf. *EN* II 4, 1105b 12–18). En este sentido, este último capítulo no tiene una finalidad teórica sino más bien práctica.

#### **4. Hacia una visión integrada del método científico de Aristóteles en *EN* II**

Como ya hemos mencionado, el método de los astrónomos caracterizado en *APr.* I 30, 46a 17–27 que Aristóteles elogia y escoge como modelo, supone que en toda investigación científica el primer paso consiste en la recolección de los *φαινόμενα* correspondientes a cada materia para luego, en un segundo paso, explicarlos por medio de las demostraciones correspondientes. Podemos afirmar que en *EN* II encontramos una recolección de los *φαινόμενα* que sirve para buscar los principios de las explicaciones para las cuestiones de ética tratadas. De modo que la ética, al igual que las demás ciencias, tiene un campo de investigación conformado por hechos concretos, esto es, el *ὄτι* de la investigación en ética. En efecto, recordemos que

Aristóteles afirma que en las cuestiones de ética “el principio es el hecho, y si éste se pone suficientemente de manifiesto, no habrá necesidad de la causa” (ἀρχὴ γὰρ τὸ ὄτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι, *EN* I 4, 1095b 6–7). Dicho de otro modo, lo que sugerimos es que Aristóteles da por sentado un conjunto de hechos, el que (τὸ ὄτι), que constituye el punto de partida de la investigación científica (a la luz de las cuatro preguntas planteadas en *APh.* II 1). Sin embargo, es manifiesto que los hechos en ética divergen de los hechos en ciencia natural (como es el caso de la astronomía mencionada en *APr.* I 30).<sup>30</sup> Ciertamente, los hechos que conforman el campo de estudio de la ética, de acuerdo a lo que puede verse en *EN* II 1–4, serían las acciones y cómo deben realizarse: “es necesario indagar, en lo que concierne a las acciones, cómo se las debe realizar” (*EN* II 2, 1103b 29–30). De este modo, el ὄτι de la investigación en ética, a nuestro juicio, tendría una doble dimensión porque, por un lado, (i) involucra las acciones de las personas, pero, por otro lado, (ii) involucra también cómo se deben realizar, es decir, la norma.<sup>31</sup> Por esta razón, creemos que la comprensión del ὄτι en la investigación en ética tiene, como ya indicamos, dos modos de acceso: en primer lugar, a partir de una experiencia sensorial, pues las acciones de las personas pueden ser observadas mediante los sentidos y, en segundo lugar, a partir de la experiencia de vida pues sabemos cómo se deben realizar las acciones gracias a esta experiencia de vida. Es cierto que no se trata de una observación de un sensible propio o de una

---

<sup>30</sup> Como bien señala Karbowski, para la evaluación de los hechos de las investigaciones teóricas sólo se necesitan fuentes epistémicas motivacionalmente neutrales como la percepción y la inducción. En cambio, para la evaluación de los hechos de las investigaciones éticas se cuenta también con la habituación ética que, claramente, no se trataría de una fuente epistémica motivacionalmente neutral. La habituación da lugar a hábitos que son “disposiciones complejas que tienen dimensiones cognitivas y motivacionales” (Karbowski, 2019: 171).

<sup>31</sup> Que el ὄτι de la investigación en ética (y también de la investigación en política) sea la norma, seguimos a Bertí (cf. Bertí, 2008: 129). Sin embargo, que el ὄτι de la investigación en ética sean las acciones, como hechos observables, es algo que sostenemos nosotros.

percepción accidental y en este sentido no se captan *stricto sensu* ya que nuestro acceso a un hecho moral no está desligado de un encuadre conceptual y necesariamente dóxico y lingüístico de los mismos. En efecto, como indica Karbowski, en el transcurso del desarrollo de los hábitos se van acumulando creencias evolutivas. En este sentido, los hechos morales no son sin más como los hechos de la ciencia natural porque tienen además un elemento valorativo. Sin embargo, esto no quiere decir que no haya que distinguir los fenómenos de las opiniones en ética (cf. 2019: 168).

Además de lo anterior, en este primer estadio de la investigación y relacionado con la comprensión del  $\delta\tau\iota$ , podemos observar que en *EN II 1–2* la mayor parte de las argumentaciones no están basadas en opiniones reconocidas ( $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\alpha$ ) sino en  $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$  de carácter empírico. Por ejemplo, para dar cuenta que las virtudes éticas nacen y se destruyen a partir y por medio de los mismos actos, Aristóteles se refiere a tres diferentes situaciones que pueden observarse empíricamente, a saber: las transacciones con los demás hombres, las situaciones de peligro y las manifestaciones del deseo y de la ira (cf. *EN II 1*, 1103b 15–21). También para mostrar que las virtudes se destruyen a causa del defecto y el exceso y se preservan a causa de la medianía se vale de las cosas manifiestas ( $\tau\omicron\iota\zeta\ \varphi\alpha\nu\epsilon\rho\omicron\iota\zeta$ ) como testimonio ( $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\omicron\iota\zeta$ ), como lo constituyen el caso de la fuerza y de la salud. Este detalle de la exposición sirve para constatar el no uso del método de los  $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\alpha$  que, sin embargo, no excluye que se utilicen algunos elementos de la dialéctica.

Ahora bien, teniendo en cuenta que para el estagirita conocemos científicamente cuando logramos explicar los hechos (cf. *APr.* I 30, 46a 17–27; *APo.* I 2, 71b 17–20; *APo.* I 13, 78a 31–b 3; *APo.* II 1, 89b 29–31), y que para explicar hay que contar con principios, es evidente que luego de la captación de los fenómenos debemos proceder a elaborar los principios. Además, según las prescripciones del método de los *Analíticos*, los principios de las demostraciones son las definiciones y, por ello, Aristóteles está dirigiéndose hacia ellas. Podemos entonces afirmar que a partir de *EN II 5–6* Aristóteles comienza un segundo estadio en la investigación que consiste justamente en la explicación o justificación de por qué las acciones que son virtuosas son las que tienden al punto medio y no a los extremos (exceso y

defecto) (cf. *EN* II 2, 1104a 10–26).<sup>32</sup> Sin embargo, para lograr ello necesita primero encontrar un principio que le permita explicar esto y por ello en *EN* II 5–6 Aristóteles emprende la búsqueda de la definición de la virtud. Ahora bien, de acuerdo con los interrogantes de *APo.* II 1, el *qué*, el *porqué*, *si es* y *qué es*, Aristóteles debería primero preguntarse si la virtud existe, *si es* (εἰ ἔστί). No obstante, esta cuestión parece darse por hecho sobre todo a partir de *lo que se dice* acerca de la virtud,<sup>33</sup> de *lo que se experimenta* y de lo que *se observa* en el comportamiento de los sabios.<sup>34</sup> Comprueban esto, además del pasaje de *EN* II 5, 1105b 28–1106a 6 ya citado, pasajes como: “El elogio [lo es], en efecto, de la virtud, pues gracias a ella [los hombres] son capaces de practicar las acciones nobles” (*EN* I 12, 1101b 31–32) y “[...] elogiamos al sabio por su hábito, y entre los hábitos llamamos ‘virtudes’ a los que son elogiados” (*EN* I 13, 1103a 8–10). Teniendo en cuenta que se toma como dada la existencia de la virtud, se pasa al siguiente interrogante puesto que, si sabemos que algo *es*, nos preguntamos *qué es* (cf. *APo.* II 1, 89b 31–35; *APo.* II 8, 93a 21–29). Aristóteles, entonces, directamente se pregunta *qué es* (τι ἔστιν) la virtud ética. En relación con esto, hemos mostrado que en *EN* II 5–6 Aristóteles parecería estar siguiendo los tres pasos metodológicos que pueden distinguirse en *APo.* II 13, 96b 15–24, estableciendo la definición de la virtud tanto desde el punto de vista del género como de la esencia. También, hemos mostrado que dicho pasaje, según el análisis de Natali, puede ser analizado a partir de los tres pasos metodológicos que pueden distinguirse en *APo.* II 13, 97a 23–39. Si esta lectura es correcta podríamos afirmar entonces que Aristóteles estaría intentando resolver la cuarta pregunta de *APo.* II 1 y, entonces, esforzándose por definir lo que la virtud ética es.

---

<sup>32</sup> En este sentido, estamos de acuerdo con Berti cuando afirma que el significado del *porque* en filosofía práctica consiste en la justificación de la norma, es decir, de por qué debe hacerse una cosa (cf. 2008: 129).

<sup>33</sup> Es muy importante tener en cuenta que las opiniones que se vierten sobre la virtud son hechos que manifiestan su existencia.

<sup>34</sup> Aristóteles no procede siempre del mismo modo: un caso diferente y muy relevante es el establecimiento de la existencia del éter en los capítulos iniciales de *Acerca del cielo*. Allí Aristóteles no da por supuesta dicha existencia sino que se ocupa de probar que el éter existe (cf. Berrón, 2016: 95 ss.).



Ahora bien, una vez definida la virtud ética, Aristóteles ha logrado remontarse a lo más conocido en absoluto y por lo tanto estaría en condiciones, a nuestro juicio, de justificar por qué las acciones que son virtuosas son las que tienden al punto medio y no a los extremos (exceso y defecto). En este sentido, el estagirita estaría esforzándose por responder la segunda pregunta de *APo.* II 1, el *διότι*. Creemos que esto puede encontrarse reflejado en *EN* II 7 pues, luego de establecerse que la virtud es una medianía entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto, Aristóteles explica cómo esta definición de la virtud ética se aplica a los casos particulares: “no sólo se debe decir eso en general [*καθόλου*] sino también aplicarlo a los casos particulares [*καθ’ ἕκαστα*]” (*EN* II 7, 1107a 28–29). Esto puede observarse en su análisis y enumeración de las doce virtudes éticas que se desarrolla en *EN* II 7, 1107a 29–1108a 36. Es cierto que esta “aplicación” de la definición de la ética a los casos particulares no constituye en sentido estricto una demostración a partir de la causa puesto que, en efecto, no hay aquí demostraciones expuestas con el formato del silogismo. Nuestra sugerencia de lectura es que, como ha sido referido por A. Gotthelf (1987) y W. Detel (1997), sería posible realizar una reconstrucción silogística<sup>35</sup> que conduzca desde la definición general a las definiciones de las virtudes particulares. Aristóteles no utiliza dicho método explícitamente pero sí podría admitirse un uso implícito del mismo, tal como sugieren los autores mencionados.

Ahora bien, un aspecto que podemos caracterizar como propio de la investigación en ética, y en filosofía práctica en general, es que el fin de la investigación en ética no es la teoría pues no se investiga para saber qué es la virtud sino para hacernos buenos (cf. *EN* II 2, 1103b 27–29; *Metaph.* II 1, 993b 19–23). Por esta razón, aunque pueda reconocerse una metodología científica en *EN* II que alcanza un conocimiento de rango universal (las definiciones), también es importante resaltar que el fin de la filosofía práctica es la acción buena (cf. *EN* II 2, 1103b 27–29). En relación con esto, puede entenderse por qué en *EN* II 9 Aristóteles, mediante algunos recursos de persuasión, nos da consejos de cómo alcanzar la virtud.

Por último, podríamos dejar en claro la siguiente cuestión: ¿qué lugar

---

<sup>35</sup> Esto sería, desde luego, materia de otro trabajo.

ocuparía la dialéctica dentro de esta metodología científica de Aristóteles en *EN II*? En primer lugar, consideramos que la dialéctica es útil para la elaboración del conocimiento científico, es decir, de las definiciones, de modo que consideramos que ocupa un lugar importante, sobre todo, en el nivel de la observación empírica y la recolección y aclaración de los *φαινόμενα*. En otras palabras, la dialéctica es un método que ayuda a la comprensión del *ὄτι* de la investigación. En segundo lugar, dado que por el concepto de dialéctica entendemos mucho más que el “método de los *ἔνδοξα*”, consideramos que dicho concepto incluye también su función examinativa, su función refutativa y sus instrumentos. Por esta razón, al haberse diferenciado la práctica dialéctica de los *Tópicos* del “método de los *ἔνδοξα*” (cf. Salmieri, 2009), pudimos pensar en un uso de la dialéctica en *EN II*, pues consideramos, además de sus funciones examinativa y refutativa, qué instrumentos dialécticos utilizó Aristóteles en el desarrollo de su argumento en *EN II*.

## Conclusiones

Como hemos anticipado, defendemos una lectura integracionista de la metodología utilizada por Aristóteles en *EN II*. Hemos hecho un punteo (i–iii en la introducción) de los principales elementos que conforman este método integrado y hemos recorrido el texto mostrando en qué pasajes podríamos leer cada uno de ellos. Respecto de (i) vimos que, si bien hay una apelación a distintos *ἔνδοξα* a lo largo de *EN II*, esto no implica que esté presente el método de los tres pasos propuesto por Barnes (1980). En §1 vimos que los *ἔνδοξα* sólo son utilizados como elementos de apoyo para los propios puntos de vista de Aristóteles. Vimos también que hay en *EN II* 4 una discusión de una aporía (método diaporemático) pero esta aporía depende de las propias tesis de Aristóteles y se resuelve por apelación a lo empírico (y no mediante una discusión dialéctica o por medio de un análisis conceptual, como sería dable esperar si se tratara de una dialéctica en sentido estricto). También es destacable allí que se use el instrumento dialéctico de la “diferenciación entre los sentidos” y la “captación de las semejanzas”, algo que anticipamos en (i). Fue importante, además, el modo en que se utilizan los instrumentos de la dialéctica (la diferenciación entre los sentidos) en el

establecimiento de la definición de la virtud en §2. Sin embargo, el estudio de *EN* II 5–6 fue más relevante en relación con los objetivos (ii) y (iii). En efecto, siguiendo el enfoque de Natali y complementado por un aporte nuestro, vimos con detalle de qué modo Aristóteles estaría respetando las prescripciones de *APo.* II 13 tendientes a precisar cómo debe elaborarse una definición (un aspecto central del método de los *Analíticos*). Por otra parte, hicimos hincapié en que todo este proceso estuvo signado por el apego a la experiencia humana. En efecto, el quirúrgico proceso de definir la virtud como medianía es llevado a cabo siguiendo los pasos de *APo.* II 13, pero siempre confrontando con la información empírica relevante (que es lo propio del método de los astrónomos, punto (iii)). Por otra parte, si los desarrollos de §2 y §3 son correctos, podemos decir que en *EN* II Aristóteles utiliza una metodología científica que se corresponde con las cuatro preguntas relacionadas con la investigación científica presentadas en *APo.* II 1-2 y 8-13 (punto ii) y, en este sentido, habríamos presentado un avance respecto de los artículos de Salmieri (2009) y Frede (2012) en la misma dirección que y Natali (2017). También observamos en §4 que el desarrollo de la investigación se hace respondiendo las preguntas de *APo.* II 1 que, como dijimos, conforman la estructura principal del método de los *Analíticos*. Allí desarrollamos además conexiones con el método de los astrónomos de *APr.* I 30, 46a 17–27. Esto fue relevante para apoyar el punto (iii), tanto en lo referido a la recolección de los fenómenos (no entendidos como  $\epsilon\nu\delta\omicron\zeta\alpha$ ) como punto de partida (también desarrollado en §1) como a los fenómenos que son materia de explicación. Sobre esto se hizo hincapié en §3, donde mostramos que Aristóteles utiliza la definición de virtud como medianía para explicar los casos particulares de las distintas virtudes. En fin, creemos que estamos en condiciones de decir que hay en Aristóteles una pluralidad metodológica que integra distintos elementos desarrollados tanto en *Tópicos* como en los *Segundos Analíticos* y, por ello, quizá la mejor solución a la polémica sobre la discusión metodológica sea aquella que ofrezca una propuesta intermedia e integradora de las distintas estrategias utilizadas por el estagirita.

## Bibliografía

- Aristóteles: *Ética Nicomáquea*. Buenos Aires: Colihue. 2007. Traducción, introducción y notas de Eduardo Sinnot.
- Aristotle: *Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press. 2002. Transl. introd. and comm. by Broadie, Sarah–Rowe, Christopher.
- Aristóteles: *Tratados de lógica (Órganon) I*. Madrid: Gredos. 1994. Trad. M. Candel San Martín.
- Aristóteles: *Tratados de lógica (Órganon) II*. Madrid: Gredos. 1995. Trad. M. Candel San Martín.
- Barnes, J. (1980): “Aristotle and the Methods of Ethics”, en *Revue Internationale de Philosophie* 133–134. pp. 490–511.
- Berrón, M. (2016): *Ciencia y dialéctica en Acerca del cielo de Aristóteles*. Santa Fe: Ediciones UNL.
- Berrón, M. (2020): “Aristotle's *Politics* I and the Method of *Analytics*”, en *Rhizomata*. Vol. VII.1. pp. 83–106.
- Berti, E. (1995): “L'uso “scientifico” della dialettica in Aristotele”, *Giornale di Metafisica* (N.S.) XVIII: 169–190.
- Berti, E. (2008): *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos. Trad. H. Gianneschi.
- Berti, E. (2009): “‘Phainomena’ ed ‘endoxa’ in Aristotele”, en W. Lapini, L. Malusa, L. Mauro (ed.): *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Mario Battagazzore*. Genova: Glauco Brigati, pp. 107–119.
- Bronstein, D. (2016): *Aristotle on Knowledge and Learning*. Oxford: OUP.
- Broadie, S. y C. Rowe (2002): *Aristotle Nicomachean Ethics, Translation, Introduction and Commentary*. Oxford: OUP.
- Burnet, J. (1900): *The Ethics of Aristotle* London: Methuen and Company.
- Charles, D. (2000): *Aristotle on Meaning and Essence*. New York.

- Cooper, J. M. (1975): *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge.
- Detel, W. (1997): “Why all animals have a stomach: Demonstration and Axiomatization in Aristotle’s *Parts of Animals*”, en W. Kullmann y S. Föllinger (Eds.) (1997): *Aristotelische Biologie, Intentionen, Methoden, Ergebnisse*. Stuttgart: Verlag. pp. 63–84.
- Frede, D. (2012): “The *Endoxon* Mystique: What *Endoxa* Are and What They Are Not.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43 (2012): 185–216.
- Gotthelf, A. (1987): “First Principles in Aristotle’s *Parts of Animals*”, en A. Gotthelf y J. Lennox (Eds.) (1987). *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*. Cambridge. pp. 167–198.
- Irwin, T.H. (1988): *Aristotle’s First Principles*. Oxford.
- Irwin, T.H. (1999): “Traducción y notas”, en *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Indianapolis: Hackett. 2da. Ed.
- Karbowski, J. (2013): ‘Aristotle's Inquire into Natural Slavery’. *Journal of the History of Philosophy* Vol. 51, N° 3, July 2013. pp. 331–353.
- Karbowski, J. (2019): *Aristotle’s Method in Ethics*. Cambridge University Press.
- Kogel, M.E. (2020): *Filosofía práctica y metodología en Aristóteles: el problema de la aplicación de las normas metodológicas de los Tópicos y de los Analíticos en Ética Nicomáquea II* (tesis de grado). Universidad Nacional del Litoral. (Inédito).
- Natali, C. (2010): “*Posterior Analytics* and the Definition of Happiness in *NE I*”, en *Phronesis* 55 (4). pp. 304–324.
- Natali, C. (2017): *Il metodo e il trattato. Saggio sull’Etica Nicomachea*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura.
- Nussbaum, M.C. (1986): *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Owen, G.E.L. (1961): “Τιθέσθαι τὰ φαινόμενα”, en Mansion, S. (Ed.) (1980): *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain-la-neuve: Editions de L’Institut supérieur de philosophie. pp. 83–103.

- Salmieri, G. (2009): “Aristotle’s Non-‘Dialectical’ Methodology in the *Nicomachean Ethics*”, en *Ancient Philosophy* 29, pp. 311–35.
- Zingano, M. (2007): “Aristotle and the Problems of Method in Ethics”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume XXXII, Summer 2007. pp. 297–330.

*Recibido:* 06/2020; *aceptado:* 08/2020