

Aisthêsis en *Ética a Nicómaco*. La aprehensión de los fines

Resumen

Aristóteles utiliza en *Ética a Nicómaco* vocabulario aisthético con significaciones no asimilables a la tipología de la percepción expuesta en *Acerca del Alma*. Un ejemplo es su utilización en referencia a la aprehensión de los fines de las acciones. Dicha utilización parece responder al carácter situacional de acciones y fines y a la compleja conjunción de afectividad, deseo y conocimiento representada por los hábitos, a los cuales remite Aristóteles la aprehensión de los fines. Aristóteles se hace eco del uso ordinario del verbo *aisthanesthai* y *horan* en la vida práctica y de la reflexión tradicional de las técnicas en torno a la captación del *kairós* para poner de manifiesto esa compleja capacitación afectiva, desiderativa y cognitiva que otorgan los hábitos a los agentes racionales para enfrentar la *poikilia* de las circunstancias de la acción y proponerse fines de acciones congruentes con ellas y con su condición de agentes racionales.

Palabras clave: Aristóteles, hábitos, kairós, percepción, aprehensión de fines.

Abstract

Aristotle uses aesthetic vocabulary in *The Nicomachean Ethics* which meanings that did not match with the typology of perception, which was explained in *On the Soul*. An example is his utilization regarding the apprehension of the ends of the actions. Such utilization seems to answer the situational character of actions and ends, and the complex conjunction of emotion, desire and knowledge represented by the habits, to which Aristotle remits the apprehension of the ends. Aristotle is echoed of the ordinary use of the verb *aisthanesthai* and *horan* in the practical life and in the traditional reflections of the techniques in matters of grasping the *kairós*, in order to show that complex cognitive, desiderative, and emotional training offered by the habits to the rational agents, so that they can face the *poikilia* of the circumstances of action and suggest ends of actions that match with them and their rational agent conditions.

Keyword: Aristotle, habits, kairós, perception, apprehension of the ends.

* Universidad Simón Bolívar. Caracas.

Aristóteles utiliza en *Ética a Nicómaco* verbos de percepción e incluso el verbo αἰσθάνεσθαι, percibir, y el sustantivo αἴσθησις, percepción, con significaciones que no parecen tener un paralelo estricto en la tipología de la percepción desarrollada en *Acerca del Alma*. Esta terminología se presenta en dos grandes áreas temáticas. Una de ellas comprende los análisis en torno a las capacidades de las que están provistos los actores morales para afrontar el ineludible carácter singular y situacional de la praxis. Los principales objetos de estos análisis son la aprehensión de los fines de las acciones, la determinación de los medios para alcanzarlos y la evaluación de acciones y comportamientos. La otra área temática agrupa varios pasajes del libro IX que vinculan percepción, *energeia*, placer y amistad, y complementan las consideraciones sobre el percibir que percibimos y que somos, expuestas en *Acerca del Alma* y *Parva Naturalia*.

El presente trabajo constituye la primera parte de una investigación sobre el sentido y el alcance del vocabulario aisthético empleado en las áreas temáticas señaladas y su contribución a la teoría aristotélica de las facultades del alma. Se ocupa de uno de los casos más significativos del uso de este vocabulario: la aprehensión de los fines de las acciones.

Aristóteles, en efecto, utiliza el verbo ver, ὁρᾶν (*Et. Nic.* 1113a31, 1114b7), y la expresión «ojo del alma», ὄμμα τῆς ψυχῆς (1144a29-30), para referirse a la aprehensión que el hombre virtuoso tiene de los fines de las acciones. Los intérpretes, por lo general, subrayan el origen platónico¹ y el sentido metafórico de estos términos. Sin embargo, la reconstrucción de los planteamientos específicos en que se inscriben permite mostrar, a mi parecer, que su utilización no responde a una repetición de análisis platónicos ni a una descripción vaga e imprecisa de fenómenos, sino a un esfuerzo original por esclarecer capacidades del hombre que no pueden identificarse con una facultad determinada, porque representan modos complejos de interacción y concurrencia entre diversas capacidades cognoscitivas, afectivas y desiderativas. Tal parece ser el caso de los hábitos, a los que vincula Aristóteles la aprehensión de los fines de las acciones. La reflexión de Aristóteles sobre la praxis

¹ Cf. *República* 518c, 533d, *Banquete* 219a, *Sofista* 254a, *Gorgias* 503d, 507e. Resulta interesante también la expresión τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν contenida en la defensa de la *doxa* que desarrolla el *Elogio de Helena* de Gorgias (Fr.11, lín. 82).

pareciera así complementar el examen de las facultades del alma desarrollado en los escritos psicológicos. Un índice de ello sería precisamente la receptividad que manifiesta en la filosofía práctica ante usos del lenguaje ordinario – profundamente anclado, como se sabe, en la vida práctica– del verbo αἰσθάνεσθαι, ὄρᾶν, el sustantivo αἴσθησις, o la expresión νοῶν ὅσιν, usos ampliamente documentados en la tradición literaria, pero, con alguna notable excepción, ausentes en la psicología aristotélica.²

Las expresiones arriba señaladas deben ser comprendidas a partir de los dos factores de los que Aristóteles hace depender los fines de las acciones. Uno es la situación, las circunstancias, ὁ καιρός. El otro, el carácter moral de los agentes, τὸ ἦθος. Al primero se refiere en estos términos: *el fin de la acción es en relación a la situación, τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν* (*Et. Nic.* 1110a13, cf. también 1104a8). He traducido τὸν καιρὸν como la situación, las circunstancias. Esta acepción de καιρός,³ al igual que la vinculación entre circunstancias y acciones que presenta el pasaje, es heredera de la temática iniciada en la segunda mitad del siglo V en torno a la multiplicidad y variabilidad –ποικιλία– de los factores que conforman las circunstancias concretas en las que, inexorablemente, ejecutan su saber el médico, el político, el estratega, el piloto, el orador, y, en mayor o menor medida, todo aquel que obra. En los textos hipocráticos, en Tucídides, en algunos fragmentos de los sofistas, en los discursos de los oradores se pone de relieve

² Cf. el uso de αἰσθάνεσθαι en *Et. Nic.* 1170b29ss.; αἴσθησις en *Et. Nic.* 1171b35, 1161b25-26, 1142a27-31, 1143b4-5, *Política* 1253a15-20, 1254b21-24, 1281b34-35, *Acerca del Alma* 433b7; ὄρᾶν en *Acerca del Alma* 433b10, *Et. Nic.* 1113a31, 1144a29ss, 1143b13; la expresión νοῶν ὅσιν en *Et. Nic.* 1110a10-11, 1112a19-21, 1115b6-8, 1143a27, 1143b5-7, *Metafísica* 994b13-16, 1009b5, 1010b10ss. Resulta significativo que los dos pasajes de *Acerca del Alma* incluidos en esta lista pertenezcan a un párrafo que toca un tema de filosofía práctica, el conflicto entre apetito y razón.

³ El trabajo de Monique Trédé, *Kairos. L'À-propos et L'Occasion (Le mot et la notion d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.C.)*, Klincksieck, Paris, 1992, constituye quizás la investigación reciente más completa sobre el término καιρός. Ella muestra que este término parece haber tenido originalmente una significación espacial, pues el adjetivo καιρῖος en la *Iliada* califica una parte del cuerpo, particularmente vulnerable, que tiene en la mira el enemigo provisto de armas arrojadas con el fin de causar la muerte. El adjetivo está referido a lugares o puntos decisivos, fatales, tanto para el atacado como para el atacante. Posteriormente el significado y el marco de aplicación del término καιρός sufrieron notables modificaciones. En la ética arcaica adquiere el sentido de medida, conformidad, adecuación. En la segunda mitad del siglo V, con el gran desarrollo de las técnicas, el término ha sido utilizado con el significado de circunstancias y oportuno y vinculado,

cómo, a pesar de que ningún saber puede abarcar y prever la multiplicidad de las situaciones, el que posee una técnica debe complementarla mediante la acumulación de experiencia para poder enfrentar las situaciones siempre singulares y reconocer si es posible en medio de éstas la oportunidad —otra acepción con la que se utiliza en este marco y también en Aristóteles (*Et. Nic.*1096a25, *Retórica* 1382b10-11) el término *καιρός*.⁴

Aristóteles se hace eco de esta temática desde el comienzo de *Ética a Nicómaco* para poner de relieve tanto el carácter inexorablemente singular y situacional de fines y acciones (1107a31, 1104a5-6, 1109b22-23) como el *status* epistemológico «tipológico» (1094b11-27, 1104a1-8, 1113a13, 1114b27, 1117b21, 1176a32, 1101a24-28) con el que ha de conformarse la filosófica práctica. Si la índole situacional de la praxis es un *factum* para el agente, cabe preguntarse qué capacita a éste para proponerse fines de acciones ante la *ποικιλία* de las circunstancias. La respuesta la hemos mencionado arriba: se trata del carácter moral de los agentes. El carácter moral es para Aristóteles expresión de la posesión plena o deficiente de un repertorio de hábitos. Aristóteles comprende la plena posesión como unidad y estabilidad del carácter y los modos deficientes como cierta disociación o escisión. De la primera es expresión el virtuoso (1166a10-28). El continente (1102b25-29) y el incontinente (1066b6-9) son exponentes de cierta disociación e inestabilidad del carácter que refleja precisamente una imperfecta consolidación de hábitos. El vicioso, finalmente, posee un alma profundamente escindida (1166b19ss.). La vinculación entre carácter y hábito es tan estrecha en la ética aristotélica que incluso el término *ἔξις*, hábito, sea en singular o bien en plural es utilizado como sinónimo de carácter (*Et. Nic.* 1114b2, 1114b22). Hemos de preguntarnos, en consecuencia,

por cierto, a un problema en el que se inscribe también el pasaje de Aristóteles citado: la tensión entre el carácter general de los conocimientos técnicos y la singularidad y variabilidad de las circunstancias concretas en que se tienen que ejercer.

⁴ Monique Trédé ha recopilado y analizado los pasajes más relevantes de los textos hipocráticos, *Op. Cit.*, págs. 147-188; Tucídides, págs. 205-230; Demóstenes, págs. 230-244; Alcidas, págs. 254-260, e Isócrates, págs. 260-282. Sobre los sofistas, aparte de la obra citada de Monique Trédé, págs. 247-253, son relevantes las observaciones de Thomas Bucheim, *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, F. Meiner, Hamburg, 1986, págs. 82-88, 130-133. Platón no fue ajeno a esta problemática, si bien le dio respuesta a partir de sus propios planteamientos, como resulta especialmente manifiesto en *El Político* 294ass. Cf. también *Fedro* 268a-272b, *Filebo* 55d-56d, y los comentarios a estos pasajes de Monique Trédé, *Op. Cit.*, págs. 282-294. Hans J. Krämer, *Arete bei*

por qué los hábitos capacitan para la aprehensión de los fines de las acciones, pues a través de esta pregunta aclararemos también la naturaleza de tal aprehensión y el vocabulario aisthético mediante el que Aristóteles se refiere a ella. Pero quizás la pregunta resulta más clara si tenemos presente otra de las denominaciones, además de la de principios de las acciones (*Et. Nic.* 1144a35, 1151a15ss), mediante la que se refiere a los fines: bienes (1097a21-22, 1113a14ss). Pues, en efecto, esta denominación, permite entrever que los hábitos y la captación de los fines que en ellos se asienta conjugan un componente afectivo-desiderativo y otro más bien cognitivo. De acuerdo al primero, algo se muestra como bueno, deseable, perseguible y nos afecta en cuanto tal. El segundo nos capacita para la comprensión de la situación y de la congruencia entre las circunstancias concretas y el fin de la acción.

El primer componente señalado muestra claramente la vinculación entre el carácter y la habituación respecto al placer y el dolor, es decir, respecto a la conformación de nuestra afectividad y nuestros deseos. Aristóteles pone de relieve este nexo refutando a quienes objetan que, como nadie está en capacidad de controlar lo que se le muestra como bien, como deseable, resultaría dudoso hablar de la imputabilidad de las acciones (*Et. Nic.* 1114b12-13). La respuesta de Aristóteles se centra en destacar que al ser cada agente moral responsable en buena medida de su carácter, también lo es en cierta medida *de lo que se le muestra, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πὼς αὐτὸς αἴτιος* (1114b2-3). En otras palabras, lo que se muestra como bien depende de la conformación de los hábitos del agente. Y puesto que estos últimos son resultado de nuestras acciones, podemos decir que por ser como somos nos proponemos el fin que nos proponemos (114b17-19). Aristóteles señalará en consecuencia que *lo que se muestra al virtuoso, τὸ φαινόμενον τῆ σπουδαίῳ* (1176a16-17), constituye una especie de medida (1176a17-20). En parecidos términos se expresa respecto al ver mediante el que el virtuoso aprehende los

Platon und Aristoteles, Carl Winter Univ., Heidelberg, 1959, págs. 220-232, e Hippocrate, *L'Antienne Médecine*, Introduction, trad. et commentaire par J. Festugière, Klincksieck, Paris, 1948, págs. 41-43. Alejandro Vigo, *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, K. Alber, Freiburg, 1996, págs. 87-100, ha analizado la relación entre los dos sentidos de *καίρως*—circunstancias y oportunidad— en la filosofía práctica aristotélica.

finés. También constituye una especie de canon y medida (1113a31-32). Esta calificación afín del ver y de la fantasía del virtuoso no es irrelevante, pues subraya precisamente el carácter aisthético de ambos.

Sin duda una de las razones para la utilización de vocabulario perceptivo ($\acute{\omicron}\rho\acute{\alpha}\nu$, $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$) en referencia a la aprehensión de los fines de las acciones es que ésta incluye el factor desiderativo al que acabamos de referirnos.⁵ Pero dicho vocabulario no parece traslucir exclusivamente este propósito. Tampoco el componente desiderativo-afectivo inherente a los hábitos parece estar referido únicamente a la captación de los fines. Voy a desarrollar ambas consideraciones, comenzado por la segunda.

Los hábitos están referidos a pasiones y acciones y cristalizan nuestra conformación respecto al placer y el dolor en torno a ellos. En el caso de las pasiones tal conformación es resultado de nuestra habituación a experimentarlas de modo correcto y en adecuación con las circunstancias. Aristóteles al comienzo del libro segundo de la *Retórica* destaca que como los hombres juzgan y modifican sus juicios en buena medida debido a sus pasiones, el orador ha de conocer todos los elementos que las constituye con el fin de poder inspirarlas y obtener así de los oyentes los juicios que desea (*Retórica* 1378a21-27). Estos conciernen a decisiones y acciones y Aristóteles muestra detalladamente en el tratado de las pasiones que contiene el libro segundo de la *Retórica* cómo influye cada una de las pasiones en las acciones.

Pero en este tratado, al igual que en las consideraciones sobre las pasiones desarrolladas en *Ética a Nicómaco*, se pone de relieve también que a las pasiones les es inherente una comprensión de circunstancias y situaciones. La habituación a experimentar las pasiones de forma correcta encauza su poder motivador para la acción pero provee asimismo al agente moral de una adecuada comprensión de las situaciones a las que está referida toda pasión. En relación a los bienes Aristóteles señalaba que cada uno es en cierto modo responsable *de lo que se le muestra*, $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\tau\eta\varsigma$ $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$ $\pi\omega\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ $\alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\varsigma$ (1114b2-3). Lo mismo cabría decir respecto de lo que a cada uno se le muestra, $\tau\eta\varsigma$ $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$, en las pasiones. Así, por ejemplo, el temor es resultado de que a alguien se le muestra, $\acute{\epsilon}$ $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$,

⁵ Cf. Michael Woods, «Intuition and Perception in Aristotle's Ethics», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4, 1986, págs. 146, 151-152.

un mal inminente, destructor y penoso (*Retórica* 1382a21-22); ahora bien, qué sea lo que se le muestra como temible dependerá en cierto modo de su carácter. Al cobarde todo le resulta temible, al temerario le ocurre prácticamente lo contrario (*Et. Nic.* 1115b6-1116a9). Ambos revelan una deficiente habituación respecto al temor que se traduce en evaluaciones erradas y en la distorsión de situaciones (115b14-15). Nuestro carácter moral en relación a las pasiones preforma así la comprensión y evaluación de las situaciones a las que están referidas. Lo que se muestra como temible al valiente, es decir, al que posee el hábito correcto en relación al temor, es medida y canon (1176a16-17, 1176a17-20).

Al estudiar la vinculación entre los hábitos y la aprehensión de los fines de las acciones hemos señalado que parece incluir una vertiente desiderativa-afectiva y otra más bien cognitiva que nos capacita para la comprensión de la situación y de la congruencia entre las circunstancias concretas y el fin de la acción. Las consideraciones sobre las pasiones muestran la estrecha dependencia existente entre esas dos vertientes, pues ponen de relieve la influencia que tienen nuestros hábitos con respecto al modo de experimentar las pasiones en la comprensión y evaluación de las circunstancias. Dado que las circunstancias constituyen un factor determinante de los fines de las acciones, en absoluto resulta irrelevante la evaluación que hagamos de ellas.

Hemos visto cómo el componente desiderativo-afectivo inherente a los hábitos no está referido únicamente a la captación de los fines de las acciones, pues también interviene en la comprensión y en la evaluación de las circunstancias de la praxis. Resta ahora desarrollar la segunda consideración anunciada arriba, a saber, que el componente desiderativo presente en los hábitos y en la aprehensión de los fines de las acciones no parece ser el único factor que da razón de la utilización de vocabulario perceptivo en referencia a dicha aprehensión.

La aprehensión del fin de la acción implica en el virtuoso la capacidad de comprender las circunstancias concretas y la congruencia entre la situación y el fin de la acción. Ahora bien ¿qué status epistemológico tiene esta capacidad? En cuanto asentada en hábitos, podemos calificarla por de pronto de «tipológica». Aristóteles, en efecto, destaca insistentemente que los hábitos se consolidan por la

⁶ Cf. Alejandro Vigo, *Op. Cit.*, págs. 240-241. Vigo destaca que el status categorial de los hábitos parece corresponder a la denominada en *Acerca del Alma* entelequia primera (412a27, b5). En cuanto tales, los hábitos constituyen una *cierta potencialidad determinada activa, eine Art aktiv bestimmte*

realización reiterada del mismo género de acciones, a cuyas diferencias corresponden también las diferencias entre los hábitos (1103b6-23, 1114a5-9). Subraya asimismo que sólo alguien totalmente carente de perspicacia puede ignorar tal dependencia entre tipos de acciones y hábitos (1114a9-11). Tal dependencia obliga a reconocer que los hábitos envuelven de alguna manera un tipo de memoria «funcional» que, a diferencia de la que pudiera denominarse reproductiva o representativa, Aristóteles no ha tematizado.⁶ No obstante, no ha desconocido su existencia e incluso ha subrayado su profunda identificación con el carácter moral, poniendo de relieve cómo, a diferencia de las *hexeis* racionales constituidas por las técnicas, los hábitos morales que implica la prudencia no están expuestos al olvido (1140b24-30). Curiosamente, es precisamente bajo la figura de la «memoria de acción» como, por lo general, se hace presente en Homero la memoria.⁷

En razón de la singularidad de las situaciones, de la infinitud y variabilidad de los factores que las conforman así como del carácter anticipatorio que conlleva la aprehensión de los fines, la capacidad de que le dotan los hábitos al virtuoso para comprender las situaciones y su congruencia con los fines no puede constituir una ciencia. Pues no hay ciencia de los singulares ni de las realidades futuras contingentes. Parece tratarse entonces de una capacidad cognitiva más bien conjetural, próxima a la *doxa*. Pero parece también compartir propiedades con la facultad perceptiva, como, por ejemplo, la inmediatez y singularidad de su objeto y el carácter inarticulable e intransferible. El conjunto de características señaladas pareciera presentarnos una capacidad cognitiva conjetural, pero también tipológica y perceptiva; en fin, una capacidad doxástica, perfectible mediante percepción, memoria y experiencia.

Todas las notas distintivas del conocimiento de las circunstancias que acabamos de señalar están presentes de diversas maneras en la tradición griega. La reflexión sobre la *hamartia* en la ética arcaica y la tragedia expresa la intuición del carácter irremediabilmente fragmentario y falible de nuestro conocimiento de las circunstancias de las acciones y del futuro al que, inexorablemente, remiten

Potentialität, que puede ser caracterizada como una unidad dinámica de pasado y futuro, págs. 175-178, 219-233.

⁷ Cf. Michèle Simondon, *La Mémoire et L'Oublie dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve. S. av. J.C.*, Les Belles Lettres, Paris, 1982, págs. 22-59, 306-307.

⁸ Cf. Thomas Buchheim, *Op. Cit.*, págs. 19-23.

los fines. Aristóteles ha puesto de relieve tal característica del conocimiento de las circunstancias que acompaña a los agentes morales al analizar las acciones involuntarias y el desconocimiento, ἄγνοια, que permite definir las (*Et. Nic.* 1109b30-111b3).

La insistencia en el carácter conjetural del conocimiento de las circunstancias de las acciones ha acompañado permanentemente a la reflexión sobre el kairós desarrollada en el ámbito de las técnicas. Está presente en la medicina hipocrática, en los minuciosos análisis de Tucídides sobre la conducta de estrategas y políticos, en la Sofística⁸ y, de forma aún más expresa y próxima a Aristóteles, en los discursos de Isócrates. Isócrates destaca que las circunstancias y oportunidades, οἱ καιροί, escapan a la ciencia y sólo una *doxa* asentada en práctica y experiencia puede captarlos y ser capaz, en la mayoría de los casos, de alcanzar lo conveniente. En Isócrates, al igual que en los escritos hipocráticos y en Tucídides, a la vez que se reconoce el carácter conjetural del conocimiento de las circunstancias y oportunidades de la acción, se insiste en que sólo una larga formación, la observación cuidadosa y el análisis racional, la práctica y la experiencia pueden capacitarnos para minimizar la incertidumbre.⁹

Como ya indicamos, Platón no fue ajeno al debate en torno a la ποικιλία de las situaciones concretas en que se ejerce todo saber técnico (Cf. *El Político* 294a-297bss., *Fedro* 268a-270e, 271d-272b, 572b, *Filebo* 55d-56d.). En el *Fedro* utiliza en relación a este problema la comparación del poder de la técnica con una urdimbre que deja huecos (268a). En el *Filebo* (55d-56c, cf. también *Protágoras* 356a-357c) clasifica las técnicas a partir del tema tradicional del «peso, número y medida».¹⁰ Las técnicas que contienen más *epistême* y resultan, en consecuencia, más puras, exactas y firmes, son las que utilizan peso, número y medida. Sin tales instrumentos una técnica se reduce a utilizar conjeturas, ejercitar los sentidos a fuerza de experiencia y rutina, en fin, confiar en capacidades estocásticas, cuya eficacia no proviene sino de dedicación y esfuerzo (*Filebo* 55e). No es difícil reconocer en esta

⁸ Cf. Isócrates, *Contra los Sofistas*, 16-17, *Elogio de Helena*, 5, Sobre el término εἰκόσις y el verbo εἰκόζειν en Tucídides cf. Pierre Huart, *Le Vocabulaire Psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, Klincksieck, Paris, 1968, págs. 231-234. M. Trédé, *Op. Cit.*, págs. 207-217, 154-156. Sobre el conjeturar basado en experiencia y razonamiento en la medicina hipocrática cf. M. Trédé, *Op. Cit.*, págs. 154-156, 172-177.

¹⁰ Cf. Felix Heinemann, «Mass-Gewicht-Zahl» en *Museum Helveticum*, 32, 1975, págs. 183-196.

descripción la conjunción de elementos mediante los que la tradición griega ha conceptualizado el conocimiento del kairós al que puede aspirar el hombre.

Además de la calificación conjetural del conocimiento de las circunstancias de las acciones, la tradición ofrecía el propio uso del verbo αἰσθάνεσθαι¹¹ en el lenguaje ordinario y en la literatura. En la reciente investigación lexicográfica de Thomas Schirren sobre αἴσθησις aparecen recogidos numerosos ejemplos en los que el verbo αἰσθάνεσθαι y otros verbos de percepción, especialmente ὄρᾶν, ver, se utilizan para expresar la comprensión –e incluso, pudiéramos decir, la comprensión «prudente»– de las circunstancias y la captación de fines practicables de acciones en respuesta a ellas. Al respecto, la utilización del verbo ὄρᾶν, resulta especialmente significativa, pues pareciera haber estado dirigida a enfatizar el estrecho vínculo existente entre el que percibe y la situación, acentuando precisamente que ésta es también el presente en el que se encuentra el que percibe.¹²

En suma, la tradición ofrece a Aristóteles dos importantes elementos para conceptuar el conocimiento que capacita a los agentes morales para la comprensión de las circunstancias y la aprehensión de los fines de las acciones. Por un lado, la calificación conjetural del conocimiento de circunstancias y situaciones y la insistencia en los requisitos para alcanzarlo: larga práctica, observación y análisis cuidadosos, experiencia. Por otro lado, el uso en la vida ordinaria, eminentemente práctica, del verbo αἰσθάνεσθαι y de otros verbos de percepción, especialmente ὄρᾶν, para expresar la comprensión de las circunstancias y la captación de los fines de las acciones.

Hemos puesto de relieve la presencia de este vocabulario aisthético en las expresiones mediante las que Aristóteles se refiere a la aprehensión de los fines de las acciones. No obstante, también se refiere a ella mediante verbos vinculados a la tradicional calificación conjetural del conocimiento de las circunstancias y de los fines. Utiliza así el verbo ὀρθοδοξεῖν, opinar correctamente (1151a20) –mención que constituye por cierto un hapax en el *corpus aristotelicum*–, los giros ὑπολαμβάνων

¹¹ Cf. Thomas Schirren, *Aisthesis vor Platon. Eine semantisch-systematische Untersuchung zum Problem der Wahrnehmung*, Teubner, Leipzig, 1998, págs. 8-10, 21-29, 34-45, 62, 67, 73,82. Cf. también sobre αἰσθάνεσθαι, Pierre Huart, *Op. Cit.*, págs. 171-173; sobre el uso de ὄρᾶν en relación a la comprensión de las circunstancias y la acción, págs. 175-177.

¹² Cf. Thomas Schirren, *Op. Cit.*, págs. 21-25. Cf. asimismo las observaciones de R. Brague, *Aristote et la Question du Monde*, PUF, Paris, 1988, págs. 9-13, sobre el verbo ὄρᾶν y el término testigo ocular, αὐτόπτης.

ὀρθῶς, juzgando correctamente (1145b22), κρίνει ὀρθῶς, juzga correctamente (1113a29) y κρίνει καλῶς, juzga acertadamente (1114b7), lo cual constituye un índice de la receptividad de Aristóteles a la tradición señalada pero también una prueba, adicional a las ya expuestas, de la complejidad que reconoce en la aprehensión de los fines de las acciones. Quizás se pudiera objetar que epistemológicamente parece existir una notable diferencia entre tales verbos y los verbos de percepción. A lo que habría que replicar que tanto al referirse a la aprehensión de los fines como a otras capacidades ligadas a la praxis Aristóteles en *Ética a Nicómaco* se desliza de unos a otros imperceptiblemente. Por ejemplo, al utilizar el inusual verbo ὀρθοδοξεῖν, opinar correctamente, insiste precisamente en las notas que parecen fundamentar, según hemos visto, el uso del verbo ὀρᾶν, ver, en referencia a la aprehensión de los fines, a saber, la remisión de dicha aprehensión a los hábitos y la insistencia en que no puede ser alcanzada mediante enseñanza (1151a17-19).¹³

Hasta el momento hemos estudiado varias características de la capacitación que los hábitos otorgan a los agentes morales para la aprehensión de los fines de las acciones. Su examen nos ha permitido aclarar bajo diversos aspectos el lenguaje aisthético que utiliza Aristóteles al referirse a la aprehensión de los fines. Pero cabe preguntarse si las consideraciones expuestas esclarecen plenamente el uso de este lenguaje, o, dicho de otro modo, si ponen al descubierto apropiadamente las capacidades implícitas en el ver y el ὀρθοδοξεῖν del virtuoso en que se expresa, de acuerdo a Aristóteles, su aprehensión de los fines de las acciones.

Quizás la mejor manera de responder a esta pregunta y completar la tarea desarrollada es reparando en el modo cómo Aristóteles se refiere al desconocimiento, ἄγνοια (1110b25), al equivocarse, διαψεύδεσθαι (1144a34), al engaño, ἀπάτη (1113a32-33), respecto a los fines que imputa al vicioso y en cierto modo también a ese malo a medias, ἡμιπόνηρος (1152a18-20, 1151a5-6), que ve en el incontinente. Pues, en efecto, hemos de suponer en la aprehensión de los fines del virtuoso la disposición contraria a la que traslucen esas deficiencias.

¹³ Ocurre un «deslizamiento» parecido en el uso del verbo κρίνειν, juzgar, o, para ser más precisos, del sustantivo κρίσις, juicio. Aristóteles observa que, dado que acciones y comportamientos son realidades singulares, no es posible establecer una definición que nos permita determinar con

En efecto, en los hábitos parece expresarse la representación que tiene éste del fin último –de la felicidad– y de la jerarquía de fines que comporta. En el caso del virtuoso, a juicio de Aristóteles, se trata de un fin último y una jerarquía de fines aceptables racionalmente. Sus hábitos representan, como hemos visto, la conformación del carácter moral en relación al placer y al dolor, al modo de experimentar las pasiones y a la comprensión de las circunstancias, pero bajo todos estos aspectos son esencialmente para Aristóteles expresión de la condición racional del agente moral que comprende su vida como un todo temporal dotado de cierto sentido. Ello explica por qué Aristóteles destaca, casi al final del libro VI de *Ética a Nicómaco*, que sin un carácter moral bueno, es decir, sin la plena posesión de hábitos virtuosos, no se puede ser prudente (1144a29-36).

Pero tal $\hat{\eta}\theta\omicron\varsigma$, al igual que la prudencia, ha de ejercerse ante situaciones siempre singulares y variables. El vocabulario aisthético mediante el que Aristóteles se refiere a la aprehensión de los fines de las acciones pretende hacer justicia a este inexorable carácter situacional de la praxis. No obstante, por cuanto dicha aprehensión se asienta en hábitos, es también expresión del carácter racional de los agentes morales que los hábitos traslucen. En consecuencia, el vocabulario aisthético mediante el que Aristóteles se refiere a ella también expresa, además de los componentes expuestos arriba, la particular capacitación que los hábitos otorgan a los agentes morales para comprender y evaluar situaciones singulares y fines a partir de la representación más o menos clara de su propia vida como un todo temporal orientado en cierto sentido. No en vano ha vinculado a esa representación una expresión que ya hemos destacado: $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\upsilon\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\nu$ (*Acerca del Alma* 433b7). También al estudiar la prudencia, la deliberación y la realización de la acción se enfrenta Aristóteles al inexorable carácter situacional de la praxis. En esos análisis encontramos, ya no terminología aisthética, sino el propio término $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ (*Et. Nic.* 1142a26-31, 1143a35-1143b5).