



ASESINAR, ROBAR Y FORNICAR: LOS ABSOLUTOS MORALES EN ARISTÓTELES

Leonardo Ramos Umaña

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Resumen

En el libro II de la Ética Nicomaquea (EN), Aristóteles menciona 6 casos para los cuales la fórmula según la cual la virtud es el término medio no aplica, esto es, 3 acciones y 3 pasiones donde no es posible pensar ocasión o modo correctos de realizarlas, acciones y pasiones que siempre estarán mal independientemente del contexto y del agente, lo que hoy día llamaríamos «absolutos morales». Dentro de la bibliografía secundaria tal afirmación no ha suscitado gran polémica, pero poco o nada se ha reparado en el hecho de que (1) la cualidad por la cual esas 6 son siempre reprobables la comparten muchas otras acciones y pasiones y que, por tanto, (2) habría que aceptar que en Aristóteles hay un listado relativamente extenso de «absolutos morales».

Palabras clave: *virtud; ética; absolutos morales; objetivismo moral; término medio.*

Recibido: 24 de marzo de 2017. **Aprobado:** 30 de octubre de 2017.

Murdering, robbing and fornicating: moral absolutes in Aristotle

Abstract

In book II of Nicomachean Ethics (NE), Aristotle mentions 6 cases for which the formula 'virtue is the mid-term' doesn't apply, i.e., 3 actions and 3 passions where it is impossible to think about a correct mode to execute them, actions and passions that will always be wrong regardless of contexts and agents, which is what we nowadays call "moral absolutes". Within secondary bibliography, such statement hasn't brought forward much controversy, but very few or nothing has been observed on the fact that (1) the quality that makes those 6 (actions and passions) reprehensible is also shared by many other actions and passions and, therefore, (2) we would be forced to accept that there's a quite large list of "moral absolutes" in Aristotle.

Keywords: *Virtue; Ethics; Moral Absolutes; Moral Objectivism; Mid-term.*

Leonardo Ramos Umaña. Profesor adjunto de la Universidad Nacional Autónoma de México. Algunas de sus áreas de trabajo son: filosofía antigua, ética, filosofía política y pedagogía.

E-mail: leonramosu@gmail.com

ASESINAR, ROBAR Y FORNICAR: LOS ABSOLUTOS MORALES EN ARISTÓTELES¹

Leonardo Ramos Umaña

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Introducción

¿Reconoce Aristóteles en su ética la existencia de absolutos morales? Por «absoluto moral» me refiero a algo que es considerado bueno o malo con independencia de cualquier circunstancia. *Prima facie* la respuesta sería negativa ya que –como veremos líneas adelante– lo virtuoso o vicioso de un acto depende de si está hecho según el *término medio* o uno de los extremos, pero qué es la medianía o el exceso o el defecto depende del contexto –esto es, para saber si «hacer x es bueno o malo» hay que considerar el cuándo, el dónde, el a quién, el con quién, el cómo, etcétera. No obstante, en *EN* II.6 Aristóteles menciona seis ejemplos que prueban que para él sí existen acciones y pasiones que son malas sin importar el cómo o el cuándo o el a quién, y nos deja dudando si la lista es exhaustiva o si esa puerta queda abierta y qué tanto. Entonces, el propósito del presente escrito es, primero, analizar qué es lo característico de los seis «absolutos morales» que deviene

¹Versiones anteriores de este escrito fueron presentadas entre abril de 2014 y agosto 2015 en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México), en la Universidad del País Vasco en el marco del XI International Ontology Congress (1-6 de octubre de 2014), y en la Universidad de Navarra por la amable invitación del profesor doctor Alejandro Vigo. Especiales gracias al Dr. Vigo por sus comentarios y objeciones, así como a Ricardo Salles, Laura Liliana Gómez Espindola, Elizabeth Mares Manrique y Alberto Bastard, quienes ayudaron a mejorar la última versión de este texto.

en su prohibición tajante, para luego, con esa característica en mano, ver cuántos «absolutos morales» más habría según la ética aristotélica.

1. Lo Bueno es el Término Medio (pero a veces no)

A través del libro II de la *EN* Aristóteles presenta su teoría sobre la virtud ética o del carácter (ἠθικὴ ἀρετή). En *EN* II.6, 1106a14-27, luego de recapitular muy generalmente las conclusiones de los capítulos previos (i.e., que adquirimos dichas virtudes por medio del hábito –ἔθος– (cf. II.1-4) y que no son facultades ni afecciones sino *disposiciones habituales* –ἔξεις– (cf. II.5)), procede a desarrollar lo que antes sólo había mencionado (cf. II.2 1104a11-27), a saber la relación entre la *virtud* y el *término medio* (cf. II.6, 1106b27-28). Empieza aclarando que *no se trata de un término medio “matemático” de la cosa misma*, esto es, para saber cuánto es bueno/virtuoso comer no basta con elegir la mitad entre 1 y 8 pollos asados. Más bien, el término medio se elige (1) con respecto al agente particular y (2) de cara a las circunstancias (cf. II.6, 1106a26-b7): por ejemplo, para el nadador Michael Phelps comer tres pollos al almuerzo mientras entrena para los Juegos Olímpicos será bueno, pero para él mismo en su temporada de descanso esos tres pollos es una cantidad gulosa y malsana, y si tengo diabetes beber un vaso de bebida de cola puede ser venenoso pero si tengo hipoglicemia beber el mismo vaso puede resultar medicinal.

Sin embargo, una vez expuesta esta relación virtud-medianía, Aristóteles hace la siguiente aclaración: *no en todas las acciones y pasiones cabe hablar de un término medio*, sino que algunas de ambas son «*por sí mismas* (τῶ αὐτῶ)» malas y, por ende, *en ningún contexto deben ser elegidas* –son, diríamos hoy día, *absolutos morales*², *leyes morales*³ o, usando la terminología kantiana, *deberes perfectos/incondicionados*⁴. Menciona tres de cada género: *en las pasiones*, la malignidad⁵ (ἡ ἐπιχαιρεκακία), la desvergüenza (ἡ ἀναισχυντία) y la envidia (ὁ φθόνος); *en las acciones*, el adulterio (ἡ μοιχεία), el robo (ἡ κλοπή) y el asesinato (ἡ ἀνδροφονία) –cf. *EN* II.6, 1107a8-12. (Aunque la misma aclaración figura en los pasajes análogos de *Magna Moralia*⁶ (*MM*) y de *Ética Eudemia*⁷ (*EE*), en ambos

² Así lo hace, p.ej.: Winter, 1997: 170.

³ Así, p.ej.: Pakaluk, 2006: 377.

⁴ Así, p.ej.: Sherman, 1997: 273, 328.

⁵ Aún hoy, dentro de la definición de «maligno» en nuestro idioma (según la RAE), se conserva aquel rasgo del ἐπιχαιρέκακος que el Estagirita tiene en mente: «**maligno, -na:** [persona] Que tiende a hacer daño y desea el mal de otras personas o se alegra de él.»

⁶ Cfr. *MM* I.8, 1186a36-b3.

⁷ Cfr. *EE* II.3, 1221b17-26.

textos Aristóteles será demasiado parco con los ejemplos, mencionando en la una solamente al adulterio, en la otra al adulterio y al ultraje –ὑβρις⁸).

Aunque al hablar de las excepciones a la regla de la medianía los intérpretes suelen limitarse a los seis de *EN*⁹, en cierto modo a estos habría que agregar otras acciones que Aristóteles menciona en distintos lugares del *corpus* y que parecen tener una etiqueta de «absolutamente bueno» o de «absolutamente malo». Ejemplo de lo primero serían *respetar a los padres* u *honrar a los dioses*¹⁰; de lo segundo, aquellas acciones incluidas en el examen de las disposiciones habituales (*héxeis*) de lo no placentero por naturaleza sino por mutilación, hábito o perversión natural¹¹, de las cuales, por ende, no se podría pensar alguna situación en la que fuese lícito llevarlas a cabo. Los casos que él enuncia, pintorescos cuando no grotescos, son los siguientes: (1) abrirle el vientre a una embarazada y devorar su feto, (2) comer carne cruda, (3) comer carne humana, (4) asar hombres dentro de un toro de bronce –quizá para comerlos después–¹², (5) sacrificar a la

⁸ Si bien el significado de esta palabra es amplio, las más de las veces Aristóteles lo usa en el sentido de «humillar», de *deshonrar* al otro (cf. *Rhet.* II.2, 1378b22-31), pero, además, por el mero gusto de hacerlo (cf. *EN* VII.6, 1149b21). También, al menos un par de veces, lo usa en el sentido de «violar» (i.e. tener acceso carnal con alguien en contra de su voluntad), p.ej. en *Rhet.* I.12, 1373a34-36 y *EN* VII.5, 1148b30.

⁹ Cfr., p.ej., Chappell, 2006:148; Carr, 1999: 207; Anagnostopoulos, 1994:143, 211; Aubenque 1969: 114.

¹⁰ Cfr. *Top.*, I.11, 105a2-7, citado *in extenso* en nuestra nota al pie 47).

¹¹ Manejando una división que no es del todo clara, Aristóteles habla en *EN* VII.5 de disposiciones habituales *por defecto/mutilación* (διὰ πηρώσεις), *por hábito* (δι' ἔθην), y *por perversión de la naturaleza* (διὰ μοχθηρὰς φύσεις), esta última dividida en *héxeis por perversión bestiales* (μοχθηρία θηριώδης) y *héxeis por perversión morbosas* (μοχθηρία νοσηματώδης). A mi entender, al grupo de *héxis por perversión bestial* pertenece (1)-(4), más ciertos tipos de (10) –como el que teme incluso al ruido de un ratón– y de (11) –como aquellos que sólo viven a partir de su percepción sensible–; al grupo de *héxis por perversión morbosa* pertenece (5), (6) y otros tipos de (10) –como el que teme a una comadreja– y de (11) –como aquellos que padecen locura o epilepsia–; en un intermedio dubitativo entre las *héxeis* por perversión morbosa y las *héxeis* por hábito está (7) y (8); finalmente, adelantándose milenios a una polémica contemporánea, Aristóteles dirá que algunos casos de homosexualismo vienen de nacimiento –i.e. serían una *héxis* por defecto/mutilación–, otros de la costumbre –i.e. serían una *héxis* por hábito– (cfr. *EN* 1149b28-31 y especialmente [*Probl.*] IV.26, 879b20–880a4). Agradezco a Héctor Zagal por sus continuas preguntas sobre este tema, las cuales, eventualmente, me llevaron a replantear mi interpretación. Para una lectura distinta de toda esta división, véase los comentarios *ad loc.* de Reeve (2014: 296) o de Ross (1925: 1148b).

¹² Que el tirano Fálaris asaba hombres dentro de un toro de bronce, parece ser verdad histórica (hay testimonios de ello en otros autores como Polibio, *Historias* XII, 25 o Píndaro, *Pítica* I, 95-99). Que hacía esto para comerlos, parece ser más del santiscario de Aristóteles, quien desliza la acusación dos veces: al poner este ejemplo junto con todos los otros de antropofagia, y más abajo (cf. 1149a14) cuando menciona el apetito del tirano por devorar un niño.

progenitora y devorarla, (6) sacrificar e ingerir el hígado del compañero de faena, (7) arrancarse los pelos o comerse las uñas, (8) comer carbón o tierra, (9) el homosexualismo¹³ (cf. VII.5, 1148b15-31), y también (10) las cobardías, (11) imprudencias e (12) irritabilidades extremas (cfr. 1149a4-12). Sobra mencionar que estos casos, más que en sentido específico, deben tomarse en sentido amplio –i.e. no es que sea perverso morboso (y, por tanto, malo en toda circunstancia) degollar a alguien para ingerir su hígado pero permisible degollarlo para ingerir su corazón.

Ahora, ¿podríamos creer que las antedichas constituyen una excepción, y que, si bien *no todas* las acciones dependen del contexto para su evaluación moral, *sí casi todas*? Pareciera que sí. Exceptuando el pasaje que enuncia los seis “absolutos”, y el de las disposiciones habituales de lo no placentero por naturaleza, la mayor parte de la *EN* dedicada a las distintas virtudes del carácter (libros II al IX, salvo VI) una y otra vez resaltan la importancia del término medio según el agente y dependiendo del contexto, con lo cual la respuesta, hasta este punto de este escrito, debería ser esa, que para Aristóteles existen absolutos morales, pero que son excepcionales y se cuentan con los dedos de las manos. Sin embargo, antes de darnos por satisfechos con esta respuesta propongo que examinamos con detenimiento los seis «absolutos» en cuestión, *ver cuál es la causa de su prohibición total* y, si acaso es algo que comparten con otras acciones/pasiones, entonces agregarlos al listado de los seis.

2. La imposibilidad de actuar mal según la medianía

Lo que en esta sección intentaré sostener es que en Aristóteles *los «absolutos morales» sí existen mas no son excepcionales*, esto es, efectivamente hay ciertas acciones que el hombre bueno nunca debe practicar *pero no son seis o siete sino muchísimas más*.

Para explicar mis razones hará falta retomar el pasaje de las “excepciones” (*EN* II.6, 1107a8-27) pues considero que allí yacen varios detalles que ayudan a entender qué quería decir realmente Aristóteles. Empiezo citando el pasaje, para luego revisarlo con detenimiento:

[T1] Sin embargo, no toda acción ni toda afección admite el término medio, *pues hay algunas cuyo mero nombre implica maldad*: por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza y la envidia, y, entre las acciones, el adulterio, el robo y el asesinato. *Pues todas estas y aquellas como estas se dice, en*

¹³ Qué iba a imaginar Aristóteles que siglos más tarde un rumor lo haría culpable de aquello que él con tanta insistencia reprobaba: Diógenes Laercio cuenta *que cuentan* que el Estagirita fue amante (παιδικόν) de Hermias, tirano de Atarneo.

efecto, que son malas por serlo ellas mismas, y no sus excesos ni sus defectos. (EN II.6, 1107a8-14¹⁴ –énfasis mío)

Comienza entonces presentando el asunto como una pequeña salvedad, no en todos los casos aplica el justo medio pues algunas acciones/pasiones «son malas por serlo ellas mismas (τῶ αὐτὰ φαῦλα εἶναι)», o sea sin necesidad de hablar de exceso o defecto, y enuncia los seis ejemplos que ya hemos mencionado *más* «aquellas [acciones y pasiones] como estas», con lo cual deja abierta la puerta aunque no sepamos qué tanto. Resalto que Aristóteles afirme que aquellas acciones y pasiones «*tienen un nombre que implica maldad* (εὐθὺς ὠνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος)», más abajo explicaré la relevancia (engañosa) de este detalle. Continuemos con el pasaje:

[T2] *Por tanto, en relación con ellas no es posible acertar nunca, sino que se yerra siempre. Y no está el bien y el mal, cuando se trata de ellas, en cometer [por ejemplo] adulterio con quien se debe, cuando [se debe] y como [se debe], sino que hacer, sin más, cualquiera de estas cosas es errar. (1107a14-17¹⁵ –énfasis mío)*

Aristóteles hace explícito cuánto alcance tiene el veto a aquellas tres acciones y pasiones: *absoluto*, con ellas se «yerra siempre (ἀεὶ ἁμαρτάνειν)». Y el ejemplo es muy ilustrativo (por algo lo usará también en *MM* y *EE*): no depende de sus particularidades que el adulterio sea bueno o malo, es decir no es malo un adulterio si el agente seduce a muchas mujeres ni bueno si seduce a poquitas, sino que *siempre* está mal y *nunca* podremos hablar de cometer adulterio como se debe, y esto por una razón concreta:

[T3] *Es semejante a creer que en el actuar con injusticia, con cobardía o con intemperancia hay término medio, exceso y defecto, pues en ese caso habría término medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. (1107a18-21¹⁶ –énfasis mío)*

¹⁴ «οὐ πᾶσα δ' ἐπιδέχεται πρᾶξις | οὐδὲ πᾶν πάθος τὴν μεσότητα· ἔνια γὰρ εὐθὺς ὠνόμασται [1107a.10] συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος, οἷον ἐπιχαιρεκακία | ἀναισχυντία φθόνος, καὶ ἐπὶ τῶν πράξεων μοιχεία κλοπή | ἀνδροφονία· πάντα γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα λέγεται | τῶ αὐτὰ φαῦλα εἶναι, ἀλλ' οὐχ αἰ ὑπερβολαὶ αὐτῶν | οὐδ' αἰ ἔλλειψεις.»

¹⁵ «οὐκ ἔστιν οὖν οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν, [1107a.15] ἀλλ' ἀεὶ ἁμαρτάνειν· οὐδ' ἔστι τὸ εὖ ἢ μὴ εὖ | περὶ τὰ τοιαῦτα ἐν τῶ ἦν δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὡς μοιχεύειν, | ἀλλ' ἀπλῶς τὸ ποιεῖν ὅτι οὖν τούτων ἁμαρτάνειν ἔστιν.»

¹⁶ «ὁμοῖον οὖν τὸ ἀξιοῦν καὶ περὶ τὸ ἀδικεῖν καὶ δειλαίνειν | καὶ ἀκολασταίνειν εἶναι μεσότητα καὶ ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν· [1107a.20] ἔσται γὰρ οὕτω γε ὑπερβολῆς καὶ

Aristóteles remata su veto valiéndose de una analogía (*lo cual siempre puede ser problemático*): pretender que existiese un modo correcto de realizar los 6 en cuestión sería como sostener que hay modos correctos de ser injusto, cobarde o intemperante, lo cual es una absurdidad. ¿Por qué? *Porque los últimos 3 son extremos*: la injusticia es *extremo por defecto* del dar lo que corresponde a cada quien; la cobardía, *extremo por defecto* del afrontar los males y peligros «más nobles (κάλλιστοι)», es decir los de la guerra; la intemperancia, *extremo por exceso* en lo que respecta a los placeres del cuerpo. Así, dado que los últimos tres son *extremos* en la línea defecto-virtud-exceso, sostener que hay modos virtuosos de realizarlos implicaría sostener *que existe un término medio del exceso y del defecto, y lo que se sigue: que existe un exceso del exceso y una deficiencia del defecto*. Dicho *simpliciter*, y para que resalte más el oxímoron que a Aristóteles le pone los pelos de punta: no se puede hablar de un modo adecuado de ser injusto, intemperante o cobarde porque entonces *habría que admitir que se puede cometer una acción viciosa virtuosamente*.

Termina así el pasaje de *EN II.6* que veníamos citando:

206

[T4] Y tal como de la moderación y de la valentía no hay exceso y defecto, por ser el término medio en cierta manera un extremo¹⁷, del mismo modo *no hay de aquellas cosas término medio ni un exceso ni un defecto, sino que de cualquier modo que se hagan, se yerra, pues, genéricamente, no hay término medio del exceso ni del defecto, ni exceso y defecto del término medio*. (1107a22-27¹⁸ –énfasis mío)

Digámoslo de esta manera: en la línea de defecto-virtud-exceso no hay medias tintas, esto es, si vamos a realizar una acción (pensemos en algo como pagar a un empleado nuestro) no cabe introducir gradaciones como realizarla poquito justamente o justamente a secas o justísimamente, e igual con los opuestos, no hay injusticias poquito injustas o sólo injustas o injustísimas.

Ahora, ¿cuál es el alcance que Aristóteles pretende darle a la analogía de T3? Es válido preguntárnoslo ya que alguien podría argüir que la explicación al veto fue analógica y que en sentido estricto no abarca a los 6 absolutos morales, es decir que si bien ser cobarde, intemperante o injusto es siempre malo porque representa un *extremo* claro en la línea defecto-virtud-exceso,

ἐλλείψεως μεσότης | καὶ ὑπερβολῆς ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις ἐλλείψεως.»

¹⁷ La misma idea en *EN II.6*, 1107a6-8 y *IV.3*, 1123b13-14.

¹⁸ «ὡσπερ δὲ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας οὐκ ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ | ἔλλειψις διὰ τὸ τὸ μέσον εἶναι πως ἄκρον, οὕτως οὐδ' | ἐκείνων μεσότης οὐδ' ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις, ἀλλ' ὡς ἂν [1107a.25] πράττῃται ἀμαρτάνεται· ὅλως γὰρ οὐθ' ὑπερβολῆς καὶ | ἐλλείψεως μεσότης ἔστιν, οὔτε μεσότητος ὑπερβολὴ καὶ | ἔλλειψις.»

la maldad de los 6 absolutos puede obedecer a alguna razón diferente, a fin de cuentas ¿no dijo Aristóteles en T1 que los 6 absolutos estaban siempre mal porque «*tienen un nombre que implica maldad*» (1107a9-10)? ¿Es, en efecto, éste el motivo por el cual las 3 acciones y 3 pasiones quedan categóricamente vedadas? Aunque hay cierto fundamento para pensar que sí (en *Retórica (Rhet.)* I.13, 1374a1-18 –citado en nuestro T8–, hablando del robo, el ultraje y el adulterio, dice Aristóteles que en sus nombres va manifiesta la “intención” –προαίρεσις– con la cual se cometen dichos actos, concretamente *la intención de hacer el daño y cometer injusticia*), no creo que éste sea el motivo: si así fuera, incurriría el Estagirita en *tremenda trivialidad* al afirmar que *es malo realizar x porque en su definición está que x es malo*¹⁹; más bien –y creo que éste es el verdadero motivo del veto absoluto a las susodichas seis– *sostiene que es siempre malo realizar x porque en la línea defecto-virtud-exceso x representa uno de los extremos*. Dicho con otras palabras: el peso de la prohibición no depende de la definición de cada acto, depende de su ubicación antípoda al término medio (*lo cual el nombre y la definición se limitan a hacer manifiesto*).

Ahora, intentar sostener lo que he dicho merece (por lo menos) una objeción: *no es evidente que nuestros seis absolutos morales sean extremos* pues es claro que un extremo, para ser tal, debe serlo respecto de algo, tal como la cobardía es el extremo (la deficiencia) de una línea en cuya mitad –*grosso modo*– yace la valentía (el término medio) y, en el otro extremo, la temeridad (el exceso). *¿Acaso sostiene Aristóteles en algún lugar que la envidia, el adulterio, el asesinato o la desvergüenza colindan con un término medio y con otro extremo que se le opone? Mi respuesta es que sí*, y si podemos probar que, según la teoría aristotélica, los 6 absolutos morales son extremos, entonces (1) probamos que los extremos serían un “absoluto moral”, pero, además, que (2) no es que, según el Estagirita, esté absolutamente prohibido robar o matar, sino sólo hacerlo de determinado modo (el cual haría que el acto mereciese su ubicación en uno de los extremos).

¹⁹ Según Finnis (2011: 191), en esta mala lectura cae W. F. R. Hardie (1964). Tengo mis reservas de que así sea, pues aunque en efecto Hardie (1964: 190-191) sostiene que al tildar a estas acciones como siempre malas Aristóteles se limita a señalar un «aspecto meramente lógico» por cuanto su maldad va enunciada en sus sendas definiciones, también sostiene –aunque con mucho menos énfasis– que estas definiciones enuncian la posición «excesiva o defectiva» de dichas acciones, con lo cual –creo– Hardie termina por conceder que la prohibición no depende tautológicamente de la definición, sino de la posición de dichas acciones en la línea defecto-medianía-exceso.

Pasemos a ver, entonces, que en efecto malignidad, desvergüenza, envidia, robar, asesinar y fornicar son extremos, demostrando que existen acciones y pasiones emparentadas (pero según la recta medida).

3. Que los «absolutos morales» son extremos

Comprobemos, a la luz de algunos pasajes del *corpus*, que en verdad los «absolutos morales» son extremos señalando para ello el término medio y el extremo opuesto con el cual limitan.

En primer lugar, sobre la *malignidad* o *alegrarse del mal ajeno* (ἡ ἐπιχαιρεκακία), disertando en la *MM* sobre la medianía y los excesos en sus distintas manifestaciones, Aristóteles afirma lo siguiente:

[T5] *La correcta indignación* (Νέμεσις) es un término medio entre la envidia (φθονερίαις) y la *malignidad* (ἐπιχαιρεκακίας); pues ambas son censuradas, mas el que se indigna correctamente es elogiado. La *correcta indignación* es un tipo de dolor relacionado con las cosas buenas que llegan por suerte a quien no es digno [de ellas]. [...]. Y él mismo se dolerá más que otro, si ha visto que malamente le va a quien no lo merece. [...], pero *el envidioso* es contrario a éste, pues le duele indistintamente si a quien lo merece le va bien como [si le va bien] a quien no. Similarmente, *el maligno* sentirá placer cuando a otro le va mal, sea que éste lo merezca o no. (*MM* I.27, 1192b18-28²⁰ —énfasis mío; cf. *Rhet* II.9, 1386b9-16; *EN* II.7, 1108a35-b7)

208

Como podemos observar, hay tres modos de sentir pasión con respecto del bien o mal que acaece sobre el prójimo:

T. M.²¹

²⁰ «Νέμεσις δέ ἐστιν μεσότης φθονερίαις καὶ ἐπιχαιρεκακίας· ἀμφοτέραι γὰρ αὗται ψεκταὶ εἰσίν, ὁ δὲ νεμεσητικὸς [1192b20] ἐπαινετός. ἔστι δ' ἡ νέμεσις περὶ ἀγαθὰ, ἃ τυγχάνει | ὑπάρχοντα ἀναξίω ὄντι, λυπῆ τις. [...]. | καὶ ὁ αὐτός γε πάλιν οὗτος λυπήσεται, | ἂν τινα ἴδη κακῶς πράττοντα ἀνάξιον ὄντα. [...], | ὁ δὲ γε φθονερός [1192b25] ἐναντίος τούτῳ. ἀπλῶς γάρ, ἂν τε ἄξιός τις ᾗ ἂν τε | μὴ τοῦ εὖ πράττειν, λυπήσεται. ὁμοίως τούτῳ ὁ ἐπιχαιρέκακος | ἡσθήσεται κακῶς πράττοντι καὶ τῷ ἀξίῳ καὶ τῷ | ἀναξίῳ.» Todas las traducciones de la *MM* me pertenecen.

²¹ Diversos especialistas han notado que en la formulación nicomaquea de esta tríada (cfr. II.7, 1108b1-7), que T5 reproduce con pocas diferencias, Aristóteles parece cometer dos errores: uno, al definir a la malignidad como *regocijarse* en exceso a causa de —se entiende por el contexto— *lo bueno* que le sucede a todos (i.e. a quienes lo merezcan o no); otro, al elegir tres pasiones que no encajan. Ross (1925) *ad loc.* (y en el mismo espíritu Urmson, 1973: 228; Taylor, 2006: 120-121) señala que si bien Aristóteles debió decir que el maligno se regocija del *mal* acontecido sobre aquel que no lo merece, hacerlo hubiera puesto en evidencia que *en realidad no existe una verdadera oposición en esta tríada*, pues mientras que la envidia y la correcta indignación se explican en términos de *dolor* (dolerse adecuada

Envidia-----Correcta indignación-----Malignidad
 (φθόνος/φθονερία) (νέμεσις) (ἐπιχαιρεκακία)

Nos habíamos propuesto examinar caso por caso empezando por la malignidad pero Aristóteles se nos ha adelantado agregando *la envidia* a la ecuación, otro de los «absolutos morales» mencionados en *EN* II.6. Lo importante es que, frente a lo que le sucede al otro, podemos sentir buenamente de un solo modo –i.e. doliéndonos por los fortunios o infortunios de quien no los merece (= correcta indignación)– pero malamente al menos de dos –ora doliéndonos por los fortunios de quien sí los merece como de quien no (= envidia), ora regocijándonos por los infortunios de quien los merece o no (= malignidad)²².

Y Aristóteles lo adelantó, pero no sobra agregar algo respecto de *la envidia* (φθόνος), máxime si lo hacemos desde la *EE* (digo, en caso de que alguien pretenda desestimar nuestro anterior argumento por apoyarse en la *MM*):

[T6] [...] *envidia es afligirse de los que prosperan por su merecimiento, mientras que la pasión del que se regocija del mal ajeno (τοῦ ἐπιχαιρεκάκου) carece ella misma de nombre*²³, pero el que la posee es claro que se regocija

o inadecuadamente) con respecto del *bien* que sucede al otro, la malignidad se explica en términos de *placer*; y no respecto del bien, sino *del mal* que sucede al otro (concretamente, a quien no lo merece). Aunque la crítica es válida hasta cierto punto, creo que se desarma en buena medida si tenemos en cuenta el tratamiento sobre dicho asunto en *EE* III.7 (nuestro T6), algo que explico mejor en la nota al pie 26. Por otra parte, para no enloquecer con el error textual de II.7 es bastante atractiva la alternativa de Sauppe recogida en la edición crítica de la *EN* de Susemihl (1887: 39) quien parte de suponer una laguna en el texto griego para sugerir una pequeña enmienda antes de la afirmación final, dejando el pasaje así: «el que se indigna correctamente se aflige de la prosperidad de los que no la merecen, el envidioso, yendo más allá que éste, se aflige de la de todos, <el que se indigna correctamente se duele de aquellos a quienes les va mal inmerecidamente> y el maligno se queda tan corto en dolerse [de aquellos], que hasta se regocija (ὁ μὲν γὰρ νεμεσητικός λυπεῖται ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὖ πράττουσιν, ὁ δὲ φθονερός ὑπερβάλλον τούτων ἐπὶ πᾶσι λυπεῖται, <καὶ ὁ μὲν νεμεσητικός ἐπὶ τᾶς ἀναξίως κακῶς πράττουσι λυπεῖται> ὁ δ' ἐπιχαιρεκάκος τοσοῦτον ἐλλείπει τοῦ λυπεῖσθαι ὥστε καὶ χαίρειν)».

²² Para Aristóteles ambos extremos hacen parte de un mismo carácter, pues suele pasar que aquel que se duele de lo bueno que merecidamente le llega a su prójimo, se regocije cuando una fatalidad inmerecida se lo arrebatase (cf. *Rhet.* II.9, 1386b33-1387a2).

²³ Es importante resaltar que más de una vez Aristóteles afirma que no todos los extremos, ni todos los términos medios, tienen nombre (cf. p.ej., *EN* II.7, 1107b1-2; III.7, 1115b25-26), lo cual no implica la negación de su existencia. Ahora, extrañamente aquí esta pasión se enuncia como anónima pero, como vimos en T5 y como se puede deducir de este mismo pasaje (justo en esa misma línea –b21–, y dos más arriba, Aristóteles menciona al ἐπιχαιρεκάκος), la pasión con aquella descripción se llama *malignidad* (ἐπιχαιρεκακία).

de las desgracias inmerecidas. *El intermedio entre ellos es el que se indigna correctamente* [ὁ νεμεσητικός] *y lo que los antiguos llamaban la correcta indignación* [τὴν νέμεσιν]: afligirse por las desgracias y prosperidades inmerecidas y alegrarse por las merecidas. (*EE* III.7, 1233b19-25²⁴ –énfasis mío; cf. *EN* II.7, 1108a35-b6; *Rhet* II.9, 1386b17-21; *EE* II.3, 1221a38-b4, donde figuran algunas diferencias²⁵)

Gracias a este pasaje tenemos un poco más de información: aunque niega nombre a lo que ni en *MM* ni en *EN* es anónimo (i.e. la malignidad), aquí aparece que la *némesis* no sólo (1) es *dolerse* por causa de aquel que obtiene cosas buenas sin merecerlas (como afirmó en *MM*) sino que también (2) es *dolerse* por causa de aquel a quien le sucede lo malo cuando no lo merece, pero, además, que (3) es *regocijarse* tanto por las cosas buenas o malas que acaecen sobre quienes sí lo tienen merecido²⁶.

210 Tercera pasión: la *desvergüenza* (ἀναισχυντία). Para demostrar que nuestro punto aplica también con respecto a ésta, recurrimos a *Rhet.*, de la cual tomo el siguiente fragmento, no sólo en aras de la argumentación sino por su sensatez y belleza: «[...] desvergüenza es negar lo evidente, y *desvergüenza es desdén y desprecio*, puesto que ante los que desdeñamos

²⁴ «[...] ὁ μὲν φθόνος τὸ [1233b.20] λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς κατ' ἀξίαν εὖ πράττουσιν ἐστίν, τὸ δὲ τοῦ | ἐπιχαρεκάκου πάθος ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀνόνημον, ἀλλ' ὁ ἔχων | δῆλος, ἐπὶ τὸ χαίρειν ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίαις. | μέσος δὲ τούτων ὁ νεμεσητικός, καὶ ὁ ἐκάλουν οἱ ἀρχαῖοι | τὴν νέμεσιν, τὸ λυπεῖσθαι μὲν ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν [1233b.25] κακοπραγίαις καὶ εὐπραγίαις, χαίρειν δ' ἐπὶ ταῖς ἀξίαις:» --- Tomo todas las citas de la *EE* de la traducción de Carlos Megino Rodríguez (Madrid: Alianza, 2002), con algunas modificaciones.

²⁵ La diferencia es que allí afirma que el opuesto sin nombre de la envidia consiste en indignarse nada con lo bueno que sucede tanto a quienes no lo merecen como a los que sí, tomándolo con excesiva indulgencia (cf. *EE* II.3, 1221a38-b4), afirmación que a todas luces va en la misma línea de *EN* II.7, 1108b1-7, pasaje cuyas dificultades hemos indicado más arriba.

²⁶ Teniendo en cuenta estas dos últimas características de la *némesis* enunciadas en *EE* III.7, que no reproducen ni la *EN* ni la *MM*, creo que se desarma en buena medida el reproche central de Urmson (1973: 228) a la –según él– arbitraria composición de este esquema deficiencia-medianía-exceso, algo que pone en evidencia el hecho de que envidia y correcta indignación estén definidas en relación con el modo de *dolernos* frente a *lo bueno* que sucede al otro (el envidioso se duele del bien merecido, el *nemesētikos* del bien inmerecido), mientras que la malignidad ni con el dolor ni con lo bueno sino con el *regocijo* por el *mal* inmerecido. Al incluir en la definición de la correcta indignación al regocijo y al mal (i.e. *némesis* también es regocijarse por lo malo que le sucede a quien sí lo merece), parece mucho menos arbitraria la definición general de la malignidad, pues así sí se le ve como un exceso de aquello que la medianía hace correctamente. Curiosamente, el propio Urmson acude a uno de los pasajes donde aparece esta tríada en la *EE* (cf. II.3, 1221a38-b4), pero sólo para darse un motivo más para atacarla reprochando que allí Aristóteles llame anónimo a lo que en *EN* no.

mucho no sentimos vergüenza» (*Rhet.* II.3, 1380a19-21²⁷ –énfasis mío). Agrega más adelante, en contraposición con la afección virtuosa emparentada: «Consideremos *la vergüenza* una cierta pena y turbación acerca de los vicios presentes, pasados o futuros, que parecen llevar a perder el honor; *la desvergüenza* es cierto desdén e indiferencia acerca de esto mismo» (*Rhet.* II.6, 1383b13-15²⁸). Por su parte, reza la *Eudemia* de esta manera, recogiendo lo anterior pero haciendo manifiesto el esquema defecto-medianía-exceso en el cual se posiciona:

[T7] *El respeto/vergüenza* (αἰδώς)²⁹ *es un estado intermedio entre la desvergüenza y la timidez extrema*, pues el que no se preocupa de ninguna opinión es desvergonzado; el que [se preocupa] por igual de todas es tímido en extremo; y el que [se preocupa] de la [opinión] de los que parecen honrados es respetuoso/vergonzante. (*EE* III.7, 1233b27-30³⁰ –énfasis mío; cf. *MM* I.29, 1193a1-11; *EN* II.7, 1108a32-35)

T. M.

Timidez extrema-----Vergüenza/Respeto----Desvergüenza
(κατάπληξις) (ἀναισχυντία / αἰδώς) (ἀναισχυντία)

Una vez más queda en evidencia lo que deseábamos demostrar en la presente sección: colindando con un término medio yacen los absolutos morales de *EN* II.6; eran ellos, entonces, *extremos*, y *por eso mismo era apenas natural que Aristóteles nos dijera que en ningún caso y por ningún motivo el hombre virtuoso debía permitirse tales pasiones*³¹.

²⁷ «[...] ἀναισχυντία | τὸ τὰ φανερὰ ἀρνεῖσθαι, ἢ δ' ἀναισχυντία ὀλιγοῦρα καὶ καταφρόνησις: ὧν γοῦν πολὺ καταφρονοῦμεν, οὐκ αἰσχυνόμεθα.» - - - Todas las citas de *Rhet.* de la traducción de Antonio Tovar (Madrid: Centro de Estudios Político y Constitucionales, 1971), con modificaciones.

²⁸ «ἔστω δὴ αἰσχύνῃ λύπη | τις ἢ ταραχὴ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν, ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, ἢ δ' ἀναισχυντία | ὀλιγοῦρα τις καὶ ἀπάθεια περὶ τὰ αὐτὰ ταῦτα.»

²⁹ El Liddell-Scott registra que «αἰδώς» puede significar tanto «*shame*» o «*sense of honour*» como también «*respect* (*regard for others*)». Aristóteles usará ambos términos como sinónimos, cf. *EN* IV.9, 1128b10-35.

³⁰ «αἰδῶς δὲ μεσότης | ἀναισχυντίας καὶ καταπλήξεως: ὁ μὲν γὰρ μηδεμίαν φροντίζων | δόξης ἀναισχυντος, ὁ δὲ πάσης ὁμοίως καταπλήξῃ, | ὁ δὲ τῆς τῶν φαινομένων ἐπεικῶν αἰδήμων.»

³¹ Vale la pena agregar que en lo que va de este numeral, *no hemos hablado de virtudes o vicios*. La *EN* es clara en afirmar que *la vergüenza no es una virtud*, aunque sí algo digno de elogio *pues en ella cabe hablar de excesos como de término medio*. Más adelante (cf. IV.9, 1128b10-18), ratificará esta idea, agregando que la vergüenza no es una virtud *aunque sí nos*

Ahora bien, habiendo cubierto nuestro objetivo hasta la mitad, ¿podremos demostrar lo mismo en el ámbito de las acciones? ¿Qué sucede con asesinar, robar, y fornicar, hay textos en donde Aristóteles exprese que también son extremos de algún término medio? Explícitamente no, aunque existen varios pasajes de donde apoyarnos. Por ejemplo, *Rhet.* I.13, en donde justo aparece 3 de las 4 acciones “absolutamente malas”:

212

[T8] [...] muchas veces el acusado reconoce haber hecho [algo], pero no está de acuerdo sobre la calificación o acerca del delito al que la calificación refiere; así, admite haber *agarrado* algo, pero *no robado*, y haber *golpeado* primero, pero *no ultrajado*, y haber *tenido trato con una mujer*, pero *no haber cometido adulterio*, o haber *robado*, pero *no sacrílegamente* (pues la cosa no era propiedad de un dios), o haber *tomado tierra ajena*, pero *no tierra pública*, o haber *conversado con los enemigos*, pero *no cometido traición*; [...]. Pues todas estas discusiones son acerca de si algo es injusto y malo, o no es injusto; y en la intención (*prohairesis*) está el daño y la injusticia, y los tales nombres como ultraje o robo muestran la intención, pues *si simplemente golpeó, no siempre cometió ultraje, sino sólo si golpeó por causa de algo como deshonrar al otro o darse él mismo un gusto. Ni siempre si se agarra algo a escondidas es robo, sino sólo si se agarra en perjuicio (de aquel al que se quita) y para apropiárselo uno mismo. Igualmente ocurre en las demás cosas que en éstas.* (*Rhet.* I.13, 1373b38-1374a7; a13-17³² —énfasis mía; cfr. *EE* II.3, 1221b23-26)

El pasaje es tremendamente diciente: en los alegatos de los acusados va implícito el reconocimiento a modos *no viles* de realizar acciones emparentadas con las “absolutamente malas”, esto es, así como puedo *fornicar* con mi subalterna, también puedo —permítaseme la cursilería

ayuda a ser virtuosos —por cuanto gracias a ella nos abstenemos de cometer malas acciones—, especialmente en el caso de los jóvenes. Por su parte, en *EE* III.7, 1234a24-28 dirá lo mismo mas no sólo de la vergüenza, también de la correcta indignación, la amabilidad, la dignidad, la sinceridad y la eutrapelia; son, pues, todas éstas y sus extremos *páthē*, no virtudes o vicios (*por cuanto ser afectado por ellas acontece sin prohairesis*) aunque contribuyen a unos u otros (p.ej.: la envidia a la injusticia, la vergüenza a la moderación).

³² «[...] ἐπεὶ δ' ὁμολογοῦντες [1374a.1] πολλακίς πεπραχέναι ἢ τὸ ἐπίγραμμα οὐχ ὁμολογοῦσιν ἢ | περὶ ὃ τὸ ἐπίγραμμα, οἷον λαβεῖν μὲν ἀλλ' οὐ κλέψαι, καὶ | πατάξαι πρότερον ἀλλ' οὐχ ὑβρίσαι, καὶ συγγενέσθαι ἀλλ' οὐ | μοιχεῦσαι, ἢ κλέψαι μὲν ἀλλ' οὐχ ἱεροσυλῆσαι (οὐ γὰρ θεοῦ [1374a.5] τι), ἢ ἐπεργάσασθαι μὲν ἀλλ' οὐ δημοσίαν, ἢ διειλέχθαι | μὲν τοῖς πολεμίοις ἀλλ' οὐ προδοῦναι, [...]. ἐν γὰρ τῇ προαιρέσει ἢ μοχθηρία καὶ τὸ | ἀδικεῖν, τὰ δὲ τοιαῦτα τῶν ὀνομάτων προσσημαίνει τὴν | προαίρεσιν, οἷον ὑβρις καὶ κλοπή· οὐ γὰρ εἰ ἐπάταξεν πάντως | ὑβρισεν, ἀλλ' εἰ ἐνεκά του, οἷον τοῦ ἀτιμάσαι ἐκείνον ἢ [1374a.15] αὐτὸς ἡσθῆναι. οὐδὲ πάντως, εἰ λάθρα ἔλαβεν, ἔκλεψεν, ἀλλ' | εἰ ἐπὶ βλάβῃ <τούτου ἀφ' οὗ ἔλαβε> καὶ σφετερισμῷ ἑαυτοῦ. | ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἔχει ὡσπερ καὶ περὶ τούτων.»

en aras de la argumentación— *hacer el amor* con mi cónyuge; así como puedo golpear por ultrajar a alguien (i.e. por el mero placer de humillar al otro), también puedo golpearle por causa justa (en legítima defensa, por ejemplo); así como puedo despojar a un orfanato de una donación, también puedo despojar de su arma a un suicida o a un asesino. Así que *fornicar*, *robar* y *ultrajar* parecen, no menos que las pasiones, encajar en el esquema medianía-extremos.

También desde otros pasajes, en tratamientos individuales, podemos inferir modos virtuosos de realizar acciones emparentadas con aquellas viciosas. Empecemos con *el adulterio* (ἡ μοιχεία): «[debe ser motivo de vergüenza] Tener relaciones sexuales o con quienes no es lícito o donde no es lícito o cuando no lo es, ya que procede de la intemperancia» (*Rhet.* II.6, 1383b21-22³³). No es ir demasiado lejos inferir, con base en estas líneas, que así como hay modos viciosos (“vergonzosos”) de tener relaciones sexuales, también existe un modo correcto/virtuoso de hacerlo, o sea con quien sí se debe y donde sí se debe y cuando sí se debe³⁴. Si no fuera así, y Aristóteles no reconociera un modo correcto de tener relaciones sexuales, sería raro—cuando menos— y más que exigirle explicaciones, habría que exigirle que se disculpase por su disparate. Entonces, tal como existe un modo recto de copular con alguien, existen otros modos incorrectos/viciosos de hacerlo, digamos hacerlo en la calle (y eso se llama «exhibicionismo») o cuando no se debe (como cuando ella no quiere y eso se llama «violación» o *hýbris*³⁵) o teniendo esposa o con la esposa del prójimo (y *eso se llama «adulterio»*³⁶).

Y puede parecer que Aristóteles afirme que *robar* (κλοπή) es categóricamente malo, pero si se trata de robarle al enemigo los planes para invadir Atenas, ¿también lo sería? Uno creería que no, a fin de cuentas podríamos pensar que el robo craso es aquel que contiene la mala “intención” (*prohairesis*) de hacer daño y cometer injusticia (como indica nuestro T8). Y

³³ «καὶ τὸ συγγενέσθαι αἷς οὐ δεῖ ἢ οὐ δεῖ ἢ ὅτε οὐ δεῖ: ἀπὸ | ἀκολασίας γάρ.»

³⁴ Ejemplo de ello podrían ser las recomendaciones que da el Estagirita en *Pol.* VII.16, para la buena procreación, como que las parejas no se casen ni se reproduzcan demasiado jóvenes (por cuanto engendran «hijos imperfectos, predominantemente hembras») y el parto de la mujer joven es más sufrido), o que el esposo sea 20 años mayor que la esposa (la edad aconsejable para contraer matrimonio es a los 18 para ella, los 37 para él), o que engendren en invierno (cf. 1334b20-1335b2).

³⁵ Ya mencionamos que «*hýbris*» también podía ser entendida como «violación»—véase nuestra nota al pie número 8.

³⁶ Dejo la ambigüedad porque Aristóteles menciona a ambas cosas como «adulterio», tanto el estar casado y seducir jovencitas solteras (cf. *MM* I.8, 1186a37-b4), como el estar soltero y seducir mujeres casadas (cf. *EE* II.3, 1221b18-26).

porque obedece a una buena intención, trae mucho más bien que mal³⁷ y el hurto recae sobre alguien malvado, seguro tampoco sería categóricamente malo robarle al enemigo sus vehículos o sus armas de guerra, tal como hoy día nadie censura el haber robado a los nazis la fórmula para crear la bomba atómica. ¿O habría que aceptar, como el radical Kant con su ejemplo sobre mentir³⁸, que nunca es lícito despojar a otro de lo que le pertenece? Que no nos engañe el hecho de no contar con una palabra para referir un “robar buenamente”, a fin de cuentas –lo señalamos– Aristóteles nos advirtió que ni todos los extremos ni todos los términos medios poseen nombre³⁹. Decimos que Edward Snowden⁴⁰ o que Alexandra Elbakyan⁴¹ roban, y también que roba un político corrupto, pero todos estaríamos de acuerdo en que lo decimos en sentidos totalmente distintos, en cierto modo opuestos.

Resta acaso el caso más polémico: *asesinar* (ἀνδροφονία). En *Rhet.* Aristóteles dice que dicen que, si se mata al enemigo, es pertinente matar también a su hijo:

[T9] [...]. Es preciso también servirse de las sentencias divulgadas y comunes, si son utilizables, pues por ser comunes, como si todos estuvieran en ellas de acuerdo, se consideran justas; por ejemplo, [...] *sobre matar a los hijos de los enemigos, sin que nos hayan hecho ningún daño*:

‘Necio el que después de matar al padre deja [vivos] a los hijos’⁴² (*Rhet.* II.21, 1395a10-19⁴³ –énfasis mía; cf. I.15, 1376a7).

³⁷ Recuérdese que la evaluación consecuencialista *no* es ajena al hombre virtuoso, cfr. *EN* IV.6, 1127a1-3.

³⁸ En un pequeñísimo escrito de 1797 titulado *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*, Kant sostiene que mentir es *absolutamente inmoral* sin importar si al hacerlo logramos algo bueno (como mentirle a un homicida sobre el paradero de la persona que anhela asesinar), proclamando, así, el ser veraz como un «deber incondicionado» (Kant, 1797).

³⁹ Cf. p.ej., *EN* II.7, 1107b1-2; III.7, 1115b25-26.

⁴⁰ Snowden se hizo célebre en 2013 por haber robado información de las dos agencias en las cuales trabajaba (CIA y NSA) para hacérsela llegar a varios medios de comunicación como prueba de los programas ilegales de vigilancia que había emprendido el gobierno estadounidense contra sus propios ciudadanos así como contra líderes de otros países.

⁴¹ Elbakyan ha sido llamada la “Robin Hood de la ciencia” por robar artículos científicos de revistas que exigen desproporcionados costos para leerlos y ponerlos en su portal Sci-Hub para su descarga gratuita. En medio de elogios a su labor, fue entrevistada recientemente por *El País* de España: www.elpais.com/elpais/2017/02/06/ciencia/1486399819_243966.amp.html

⁴² Según explican Kennedy *ad loc.* (2007: 105n256) y Bernabé (1998: 133n155), desde Clemente de Alejandría (cf. *Strommata* 6.2.19.1-2) este fragmento se atribuye a un poema épico perdido de Estasio de Chipre (VIII-VII a.C.) llamado *Cipria*, y se conjetura que quien habla es Odiseo aconsejando asesinar al hijo de Héctor para evitar que éste, en un futuro, cobre venganza.

⁴³ «ᾠρησθαι δὲ δεῖ καὶ ταῖς τεθρολημέναις καὶ | κοιναῖς γνώμαις, ἐὰν ὅσι χρησιμοὶ διὰ γὰρ τὸ εἶναι κοιναί, ὡς | ὁμολογούντων πάντων, ὀρθῶς ἔχειν δοκοῦσιν, οἷον [...] καὶ ἐπὶ τὸ ἀναιρεῖν

Soy consciente del cuidado que debe tenerse con la *Rhet.*, en donde Aristóteles muchas veces no expone su propio pensamiento sino «los lugares (*οἱ τόποι*)» desde los cuales es posible persuadir (i.e. opiniones reputadas, tradiciones, adagios, leyes de su época, etc.). Sin embargo, me valgo de este pasaje para ilustrar que *no existía una unánime y recalcitrante negativa contra el matar a otro ser humano*, y Aristóteles estaba plenamente enterado de ello, acaso también persuadido. Así como el Estagirita explica que existen razones «ridículas (*γελοῖα*)» para matar a alguien⁴⁴, ¿no sería capaz de reconocer que existen otras apropiadas para hacerlo, haciendo a ese acto, por su justificación y de acuerdo a la víctima, virtuoso? ¿O acaso pensaba él que, como los superhéroes de las historietas más políticamente correctas, un soldado ateniense virtuoso nunca debía matar al enemigo? Creo que no: es muy dicente la palabra que el Estagirita eligió para nombrar a su absoluto moral, *androphonía*, que no es un término que figure en ámbitos (o sólo muy excepcionalmente) en los cuales podamos considerar defendible quitarle la vida a otro, *por ejemplo en el campo de batalla*; tal como «asesinar» en español, *androphonía* alude a un modo específico de matar, esto es a matar con alevosía, y es en concreto a ese acto al que Aristóteles alude como siempre indebido.

En el ejercicio mental fantasioso (al menos hasta hoy) de qué elegiríamos hacer si tuviésemos a la mano una máquina para regresar en el tiempo, tal vez una de las respuestas más frecuentes sería regresar a inicios del siglo XX y matar a Adolf Hitler, ora asesinándolo en sus primeros años, ora empujando a su madre embarazada por las escaleras. ¿Defendería la ética aristotélica que está absolutamente mal matar a Hitler? Se mata en nombre de la ley (sea aplicando la pena capital, sea otorgando la potestad a las fuerzas policiales o militares para hacerlo), se mata en el campo de batalla, se mata en legítima defensa, se mata por compasión del dolor incesante del desahuciado, se mata por ciertas razones médicas al que aún no es humano pero está en potencia de serlo: todos estos casos son modos de “matar” que tanto en época de Aristóteles como hoy nadie, o muy pocos, tildarían de absolutamente malos.

En definitiva, como he intentado demostrar, *los supuestos seis «absolutos morales» (siete con el de EE) sí son extremos, y, por tanto, sí es la misma la justificación* (con respecto a la cobardía, la intemperancia y la

τῶν ἐχθρῶν τὰ τέκνα καὶ μηδὲν ἀδικοῦντα| νήπιος ὃς πατέρα κτείνας παῖδας καταλείπει.».

⁴⁴ Cfr. *EN* III.1, 1110a27-29 (Alcmeón asesina a su madre porque su padre se lo ha ordenado y teme que, al desobedecerle, éste le maldiga) y *EE* II.8, 1225a14-17 (una persona asesina a otra para evitar ser atrapado en un juego semejante al nuestro de la gallinita ciega).

injusticia) por la cual no se les debe cometer nunca, a saber que son vicios, por tanto malos en cualquier contexto.

4. ¿Debemos ampliar la lista de «absolutos morales»?

Hasta acá hemos sostenido que todos los «absolutos morales» enunciados por el Estagirita son tales porque son extremos/vicios, pero, entonces, ¿habría que concluir que todos los demás extremos/vicios serían «absolutos morales»? Para hallar una contestación, bástenos examinar unos pocos casos que nos puedan acercar a una respuesta. Por ejemplo, tomemos la *hélix* de la generosidad (ἐλευθεριότης). Si bien lo bueno está en dar a quien se debe, cuando se debe y según la medida justa (cf. EN IV.1, 1120a23-27), no estaría mal que Bill Gates incurriese en el extremo del dar (= la prodigalidad o ἄσωτία) donando toda su fortuna a buenas causas, con lo cual no parece sensato incluir a este extremo en la lista de los absolutos morales. Algo semejante pasaría con la *rusticidad* (ἀγροικία), el extremo por defecto del reír y del hacer bromas (cf. IV.8 1128a4-16): si bien la virtud está en reírse y hacer reír cuando conviene y con lo que conviene (= la *eutrapelia*⁴⁵), sería exagerado afirmar que es absolutamente malo ser demasiado serio.

216

En contraste con los anteriores, otros extremos no nos permiten imaginar circunstancias que los tornaran dignos de ser realizados por el hombre virtuoso. La tacañería (ἀνελευθερία), esto es, no dar a quien lo merece, o dar menos de lo que aquel merece, parece más reprobable siempre (imaginemos pagos paupérrimos a buenos profesores universitarios), igual que (las vimos más arriba) la cobardía (δειλία), y ni qué decir de la intemperancia (ἀκολασία).

¿Cuál es la explicación a estos dos fenómenos? Que en muchos casos *uno de los dos extremos es mucho más afín al término medio que el otro* (cf. EN II.8, 1108b30-1109a19), tal como la prodigalidad con la generosidad, la osadía con la valentía, o la insensibilidad con la moderación. Mientras que aquel extremo que es el *menos afín* será el *más indiscutiblemente reprobable* (las más de las veces el extremo por exceso), aquel que es el *más afín* algunas veces será *poco o nada censurable*. Por esta causa, aunque ambos son extremos, no necesariamente consideramos reprobable nunca beber alcohol pero sí beber en demasía, ni tampoco nunca tener relaciones sexuales pero sí la salacidad, y en estos casos, con todo sentido, diríamos que es absolutamente malo ser alcohólico o salaz mas no ser abstemio o casto.

⁴⁵ Sobre esta virtud, llamada *eutrapelia*, cfr. Zagal: 2017.

Así, debemos concluir que *no todos* los extremos están mal en toda circunstancia (la prodigalidad, la rusticidad, la osadía, la “insensibilidad” serían ejemplos de ello), pero hay muchos que sí y no son sólo 6 ó 7 (nosotros podríamos agregar los extremos que acabamos de examinar: la cobardía, la tacañería, la intemperancia, la injusticia). ¿Cuántos extremos más habría que agregar a lista de lo absolutamente malo? Tendríamos que verificar tríada por tríada, labor casi interminable pues, si bien sólo hay una forma del justo medio (así, de cara a lo particular, esto sea variable), hay muchísimas de incurrir en los extremos. De ahí esta brillante sentencia aristotélica: «Pues lo bueno es simple, pero el mal es polimorfo (τό τε γὰρ ἀγαθὸν ἀπλοῦν, τὸ δὲ | κακὸν πολύμορφον)» (EE VII.5, 1239b11-12).

Hemos visto, entonces, que para Aristóteles sí existen acciones y pasiones absolutamente malas, que esas siete que él menciona lo eran a razón de su ubicación en la línea defecto-medianía-exceso, pero que ello no implica que todo lo que esté en el extremo o en el defecto es absolutamente malo puesto que, si bien la lista de absolutos morales sí es más extensa de lo comúnmente aceptado, no es tan amplia como extremos viciosos existen, pues para algunos extremos (los más emparentados al término medio) es más que posible pensar en circunstancias que los hiciesen permisibles⁴⁶.

El propósito de este texto era modesto, no planeaba solucionar tan insondable y delicioso embrollo ni dar una última palabra, y deliberada y cobardemente pasé por alto *lo justo por naturaleza* (δικαίον φυσικόν), tema al que sin duda puede (o debe) dársele un rol en esta discusión, cobardía que justifico entre otras razones por el escuetísimo y frustrante tratamiento que le da el Estagirita a tan grande problema⁴⁷. Relacionar lo que aquí he tratado con aquel valor moral que parecen llevar de suyo ciertas acciones

⁴⁶ Que justamente es lo que *no* sucede con las siete acciones y pasiones que Aristóteles mismo eligió para ilustrar su punto, a fin de cuentas resulta casi imposible pensar en circunstancias en que sea bueno violar a alguien, matar a un inocente, robar a quien no lo merece, sentir regocijo por la desgracia inmerecida ajena, ser un desvergonzado con nuestros peores defectos, o sentir inquina por el que ha salido adelante por su propio esfuerzo.

⁴⁷ ¿Por qué en EN V.7 Aristóteles afirma que es «evidente (δῆλον)» aquello que es justo por naturaleza y aquello que lo es por convención (cf. EN V.7, 1134b30-35)? Podríamos pensar dos cosas: o que hay una laguna poco obvia y mal rellena en el texto, o sospechar que esto puede relacionarse con los *primeros principios* (αἱ ἀρχαί), sobre los cuales, por definición, no hay demostración (cf., p.ej., EE II.11, 1227b23-33; EN VII.8, 1151a11-19), y en ese sentido podrían considerarse “obvios”. Ejemplos de ello podrían ser los mencionados en *Top.*, pasaje que no puedo dejar sin citar en este escrito sobre lo bueno y malo “sin discusión”:

No es preciso examinar todo problema ni toda tesis, sino aquella en la que encuentre dificultad alguien que precise de un argumento y no de un castigo o una sensación; en efecto, *los que dudan sobre si es preciso honrar a los dioses y amar a los padres o no, precisan de un castigo*, y los que dudan si la nieve es blanca o no, precisan de una sensación. (*Top.*, I.11, 105a2-7 –énfasis mío).

(análogo a como la miel lleva el sabor dulce o la sal el salado) podría ser el próximo peldaño de una investigación encaminada en ese sentido, ya teniendo un poco más claro, a partir de nuestro examen, qué creía Aristóteles con respecto de los llamados «absolutos morales».

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. [EN] *Ethica Nicomachea*. Ingram Bywater (ed.). London: Oxford University Press, 1894.
- Aristóteles. *Ethica Nicomachea*. Franz Susemihl (ed.). Teubner: Leipzig, 1887.
- Aristóteles. [EE] *Eudemian Ethics* (edición bilingüe). H. Rackham (trad.). Cambridge: Loeb Classical Library, 1935.
- Aristóteles. *Ética Eudemia*. Carlos Megino Rodríguez (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Aristóteles. [MM] *Magna Moralia*. G. Cyril Armstrong (trad.). Cambridge: Loeb Classical Library, 1935.
- Aristóteles. *Nicomachean Ethics*. David Ross (trad.). Oxford: Clarendon Press, 1925.
- Aristóteles. *Nicomachean Ethics*. C.D.C. Reeve (trad.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2014.
- 218 Aristóteles. *Nicomachean Ethics*, books II-IV. C.C.W. Taylor (trad.). New York: Oxford University Press, 2006.
- Aristóteles. [Pol.] *Política* (edición bilingüe). Julián Marías & María Araujo (trad.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.
- Aristóteles. [Probl.] *Problemas*. Ester Sánchez Millán (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 2004.
- Aristóteles. [Rhet.] *Retórica* (edición bilingüe). Antonio Tovar (trad.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1971.
- Aristóteles. *Retórica*. Alberto Bernabé (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Aristóteles. *Rhetoric*. George A. Kennedy (trad.). New York: Oxford University Press, 2007.
- Aristóteles. [Top.] *Tópicos*. En: *Tratados de Lógica*, vol. 1. Miguel Candel Sanmartín (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 2008.
- Anagnostopoulos, G. (1994) *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*. Berkeley: University of California Press.
- Aubenque, P. (1969) *La prudencia en Aristóteles*. María José Torres Gómez-Pallete (trad.). Barcelona: Crítica.
- Carr, D. (1999) “Virtue, akrasia and moral weakness”. En: *Virtue ethics and moral education*. David Carr, Jan Steutel (eds.). New York: Routledge, pp. 143-156.

Οὐ δεῖ δὲ πᾶν πρόβλημα οὐδὲ πᾶσαν θέσιν ἐπισκοπεῖν, | ἀλλ’ ἦν ἀπορήσειεν ἄν τις τῶν λόγου δεομένων καὶ μὴ | κολάσεως ἢ αἰσθήσεως: οἱ μὲν γὰρ ἀποροῦντες “πότερον δεῖ | τοὺς θεοὺς τιμᾶν καὶ τοὺς γονεῖς ἀγαπᾶν ἢ οὐ” κολάσεως δέονται, | οἱ δὲ “πότερον ἢ χιῶν λευκὴ ἢ οὐ” αἰσθήσεως.

- Chappell, T. (2006) "The Variety of Life and the Unity of Practical Wisdom". En: *Values and Virtues: Aristotelianism in Contemporary Ethics*. Timothy Chappell (ed.). New York: Oxford University Press, pp. 136-157.
- Finnis, J. (2011) "Moral Absolutes in Aristotle and Aquinas". En: *Collected Essays Volume I*. New York: Oxford University Press, pp. 187-198.
- Hardie, W. (1964) "Aristotle's Doctrine That Virtue Is a "Mean"". En: *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 65 (1964 - 1965), pp. 183-204.
- Kant, I. (1797) "Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía". En: *Teoría y Práctica*. Roberto Rodríguez Aramayo (ed.), Juan Miguel Palacios (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 1993.
- Pakaluk, M. (2006) "Aristotle's Ethics". En: *Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to Ancient Philosophy*. Mary Louise, and Pierre Pellegrin (eds.). Malden: Blackwell Publishing, pp. 374-392.
- Sherman, N. (1997) *Making necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Urmson, J. O. (1973) "Aristotle's Doctrine of the Mean". En: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 10, No. 3 (Jul., 1973), pp. 223-230.
- Winter, M. (1997) "Aristotle, hōs epi to polu Relations, and a Demonstrative Science of Ethics". En: *Phronesis*, Vol. 42, No. 2 (1997), pp. 163-189.
- Zagal, H. (2017) "Eutrapelia: Tomás de Aquino y Aristóteles". En: *Revista de Filosofía*, (85), pp. 79-101.