

LAS BASES NATURALES DE LA VIRTUD EN ARISTÓTELES. UNA LECTURA NO NATURALISTA*

Gabriela Rossi**

<https://orcid.org/0000-0002-0541-9877>

rossigabriela@gmail.com

RESUMEN *Recientes intentos por conectar la ética y la biología aristotélicas marcan una suerte de continuidad entre el carácter de los animales no racionales y de los seres humanos, de modo tal que en la descripción de los caracteres de los animales no racionales puede identificarse el punto de partida biológico del propio ser humano en el desarrollo de su carácter moral. En este artículo, propongo señalar los límites de este tipo de lectura, ya que, entendida de cierto modo, ella implica una continuidad entre la normatividad natural y la normatividad práctica propia de un naturalismo fundacionalista que no puede atribuirse a Aristóteles. En conexión con ello, sostengo que el concepto de virtud natural no es un concepto natural, sino ético, tal que sólo cobra sentido en el marco de la normatividad práctica; la virtud natural, en este sentido, no forma parte de una explicación genética de la virtud sino de un análisis que va del todo a las partes, de acuerdo al cual ella no es anterior sino posterior a la virtud ética.*

Palabras clave *Carácter, naturalismo ético, animales no racionales, normatividad natural, normatividad práctica.*

* Artículo recibido el 14/09/2019. Aceptado el 20/11/2019. Este artículo fue redactado en el marco del Proyecto Fondecyt Regular N° 1170125 (Chile). Agradezco a audiencias en Viña del Mar, Santiago, Pamplona y La Plata, por la discusión y observaciones a versiones preliminares y parciales del trabajo. Un agradecimiento especial debo a Alejandro Vigo, cuyas observaciones y discusión a una versión anterior del escrito han sido de gran ayuda para mí.

** Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Valparaíso, Chile.

ABSTRACT *A recent trend in Aristotelian scholarship tries to link ethics and biology. Within these attempts, some sort of continuity between the character of non-rational animals and that of human beings has been proposed, so that the starting point of moral development could be identified in Aristotle's description of animal's character. In this article I argue that this reading should strongly qualified, for understood in some ways it entails a sort of continuity between natural normativity and practical normativity that belongs to an Archimedean ethical naturalism, which cannot be reconstructed from Aristotle's writings. Connected to this, I argue that the concept of natural virtue is not a natural concept, but an ethical one that only makes sense from within the realm of practical normativity; natural virtue, thus understood, is not part of a genetic (or bottom-up) explanation of virtue, but emerges from a conceptual whole-part analysis. In this manner, natural virtue is no prior, but posterior to ethical virtue.*

Keywords *Character, ethical naturalism, non-rational animals, natural normativity, practical normativity.*

1. Introducción

La riqueza de la vida emocional animal que Aristóteles recoge en sus escritos biológicos es foco de interés no sólo por sí misma, sino que, además, ha recibido atención específicamente en el marco de recientes intentos por conectar la ética y la biología aristotélicas.¹ La conexión, en este plano, estaría dada como una cierta continuidad entre las disposiciones afectivas de los animales no racionales y las propiamente humanas, una idea que encuentra fuerte apoyo además en el hecho de que ciertos rasgos del carácter son comunes a los animales no racionales y a los niños (*HA* VIII 1, 588b2; *EN* VI 13, 1144b8-9; *EE* III 1, 1229a25-29). Con ello, puede pensarse que en la descripción de los caracteres (y la vida emocional) de los animales no racionales puede identificarse el punto de partida natural biológico del propio ser humano en el desarrollo de su carácter moral (Lennox, 2015, pp. 203ss.) e, incluso, el punto de partida que el político debe tener en cuenta para diseñar la

¹ Este tipo de conexión viene ensayándose de diversos modos desde hace ya algún tiempo. Cf. por ejemplo el volumen editado por D. Henry y K. Nielsen (2015), el libro de Leunissen (2017) y varios de sus artículos (2012, 2017b); Lennox (2015); Kraut (2007) con matices; Viano (2005, 2012), quien hasta donde entiendo sostiene una lectura en la línea de la que propondré aquí, y cf. infra nota 6.

educación ética de los ciudadanos.² Este punto de partida podría identificarse, además, con lo que Aristóteles llama “virtud natural”, entendida como la predisposición fisiológicamente determinada a un estado óptimo en relación con las emociones. El modo en que la virtud natural funcionaría como gozne entre biología y ética aristotélica, no obstante, debe precisarse. Hay dos modos de plantear esta conexión contra los cuales argumentaré: (i) como la disposición emocional o temperamental natural del ser humano hacia la virtud,³ una lectura enmarcada en cierta línea de interpretación naturalista de la ética aristotélica;⁴ (ii) como la “base” de la ética al modo darwiniano y neo-darwiniano,⁵ es decir, como un análogo al sentimiento social o bien al altruismo en los primates superiores (cf. de Waal, 2006; Kitcher, 2006). En ambas lecturas, Aristóteles sería un naturalista ético de tipo fundacionalista, es decir, su estrategia de fundamentación consistiría en apoyar las proposiciones éticas en hechos no valorativos (*value-independent facts*), es decir, en un punto de apoyo *exterior* a la ética.

En este trabajo, intentaré precisar en qué términos puede sostenerse la continuidad entre naturaleza y ética desde un punto de vista aristotélico, al menos en el plano de la vida emocional. No me ocuparé, por lo tanto, del argumento del *ergon*. Con todo, la lectura que propondré pone en cuestión la idea de que Aristóteles sostuviera un naturalismo de tipo fundacionalista. Concretamente, defenderé que la continuidad entre el plano biológico emocional y el ético en Aristóteles sólo puede sostenerse desde el punto de vista descriptivo genético, pero no desde el punto de vista de la justificación normativa práctica. Desde este último punto de vista, la continuidad entre naturaleza y ética debe ser fuertemente matizada. En esta línea, propondré que el concepto de virtud natural, lejos de ser un gozne entre naturaleza y ética en alguno de los sentidos arriba mencionados –(i) y (ii)– es un concepto netamente ético, forjado en un contexto en que la génesis de la virtud no está en el foco de atención.

2 Leunissen (2012 y 2017b, p. 122) propone que la dotación emocional natural, fisiológicamente determinada, es el “material” con el que el político ha de trabajar para formar ciudadanos virtuosos.

3 Dominick, 2006, p. 107; punto sugerido también por White, 1992, pp. 160, 168.

4 Se trata de la idea de que la ética aristotélica se apoya en su concepción de la naturaleza humana como teleológicamente orientada (según una normatividad de tipo *natural*) a la virtud o la vida buena; por ejemplo, Williams (1985, pp. 40, 43-44, 51-53) quien es crítico respecto de esta estrategia (cf. Williams, 1985, pp. 152-155), y Korsgaard (1996, pp. 2-4, 66); para una crítica de estas lecturas de Aristóteles, ver McDowell (1998) y más recientemente Berryman (2019).

5 Lennox (2015, p. 200): “If one takes Darwin’s ‘social instincts’ to be among the ‘natural virtues’, then this is the view expressed in the *Nicomachean Ethics* – with Aristotle adding the claim [...] that in fact man begins in this very state, and gradually the intellectual virtues transform the natural virtues into the Aristotelian equivalent of a moral sense, virtuous character.”

Mi plan es el siguiente. En primer lugar (sección 2), trazaré las líneas fundamentales de un planteo naturalista clásico de corte fundacionalista enfocándome especialmente en la función que asigna a los sentimientos sociales (naturales) en la fundamentación de la normatividad práctica;⁶ tras ello, en las secciones 3 y 4, contrastaré dicho tratamiento con algunos aspectos salientes del tratamiento de las disposiciones emocionales del carácter en Aristóteles y, por último, discutiré el concepto aristotélico de virtud natural (sección 5).

2. El naturalismo darwiniano

El naturalismo ético que puede atribuirse al planteo darwiniano y neo-darwiniano corresponde a la postura metaética según la cual las propiedades morales son idénticas a (o reducibles a) propiedades naturales. A riesgo de sobre simplificar el asunto, es suficiente para nuestros fines asumir que, para este tipo de naturalismo, las propiedades naturales son aquellas que figuran en las proposiciones que surgen de las ciencias naturales (física, química, biología, psicología, sociología), y esto incluye todo lo que existió, existe y existirá (Moore, 1993, p. 92; cf. Shafer-Landau, 2006, p. 211). La propiedad de promover la preservación de la especie humana es precisamente una propiedad natural de este tipo. Tal como se encuentra plasmado en *The Descent of Man* de Darwin (en adelante DM), este naturalismo implica que la moral no es sino un paso más en el desarrollo evolutivo natural del ser humano. Así, Darwin da el mismo tipo de explicación para las variaciones morfológicas de los animales (i.e. para las partes de los animales, dicho aristotélicamente) y para la modificación de los instintos y emociones. Ambos se explican en términos de su *funcionalidad* evolutiva: los animales sociales tienen instintos sociales *porque* estos instintos se han conservado por ser los más favorables para la supervivencia de su especie (DM, pp. 132, 129), y esta funcionalidad se apoya a su vez en el papel motivacional de las emociones respecto de ciertos comportamientos favorables para el ser vivo.⁷ Sobre la base de la simpatía y el instinto social, que además nos hace sensibles a la aprobación y reproche de

6 El naturalismo suscrito usualmente por los autores alineados en la llamada ética de la virtud neo-aristotélica postula también una continuidad fuerte entre ética y naturaleza; pero entiende dicha continuidad de modo tal que las proposiciones morales no se justifican en términos de propiedades naturales; es decir, se trata de un naturalismo no fundacionalista (cf. Hursthouse, 1999, pp. 20, 163-70, 178-81; Hursthouse, 2012, p. 177; Foot, 2001, pp. 25, 44). Para reparos generales respecto de la posibilidad de atribuir incluso este tipo de naturalismo a Aristóteles, puede verse Ch. Rapp (2017). Para las diferencias entre los tipos de naturalismo mencionados, cf. Harman (2003).

7 Cf. De Sousa, 1987, pp. 82-84, 120. El mismo tipo de explicación teleológica a partir de la función motivacional de las emociones puede encontrarse ya en Descartes, 1649, Art. LII, LXXIV, XCIV, XCVII-CVI, CXXXVII.

nuestros semejantes, se desarrolla el sentimiento del deber (“feeling of right or duty”, DM, p. 120), una vez que se adquieren las capacidades intelectuales superiores y el lenguaje. De este modo, el *contenido* del sentimiento de deber está determinado por lo que Darwin llama “el bien general”, definido como “the rearing of the greatest number of individuals in full vigour and health, with all their faculties perfect, under the conditions to which they are subjected” (DM, p. 145). A medida que se desarrolla la civilización, la razón indica al hombre que debe extender sus instintos sociales y simpatías a todos los miembros de la nación, y luego a todas las naciones y razas (DM, p. 147). La razón, como capacidad intelectual superior, añade al sentimiento instintivo la capacidad de extenderse universalmente, y la capacidad de comparar las acciones pasadas y futuras, de modo tal de sentir aprobación o reprobación según sigan o no el instinto (DM, pp. 137-139).

Este esquema explicativo parece, a primera vista, fuertemente análogo al que surge de la aparente continuidad entre la dotación emocional natural del ser humano y animales y la virtud ética en Aristóteles. De hecho, J. Lennox (2015) ha propuesto una conexión significativa entre el concepto aristotélico de virtud natural y los instintos sociales en DM. En ambos casos se trataría de dar cuenta del modo en que los seres humanos (sea de modo individual, sea como especie) adquieren el sentimiento moral, o (en términos aristotélicos) las virtudes, a partir de una dotación natural que es, en lo esencial, común a los animales no racionales y que puede identificarse con la virtud natural.

De cara al contraste con Aristóteles quiero subrayar los siguientes puntos centrales sobre este tipo de naturalismo. (1) Los seres humanos y los animales no racionales comparten las mismas emociones y casi todas las capacidades intelectuales.⁸ (2) La explicación darwiniana y neodarwiniana de las emociones y de los rasgos del carácter en los animales no racionales y en los seres humanos es una misma, y responde a una normatividad natural de tipo funcionalista (es decir, teleológica), pues estos rasgos se explican por su utilidad adaptativa.⁹ (3) Las virtudes éticas, e incluso el sentimiento moral y la consciencia, forman un *continuum* con los instintos naturales desarrollados evolutivamente en función de una lógica adaptativa. La normatividad práctica se reduce, pues, a la normatividad natural en un sentido fuerte: por un lado, la ley natural de la evolución adaptativa de las especies (i.e. la normatividad que rige en el

8 Según Darwin, los seres humanos y los animales no racionales comparten las mismas emociones, incluso las complejas (cf. DM, pp. 89, 92, 100). Buena parte de nuestras capacidades intelectuales son según Darwin también comunes a los animales (cf. DM, pp. 93-100).

9 Para la teleología en Darwin cf. Lennox (1993) y Rossi (2019).

plano biológico) sería lo que dotaría de contenido a la pregunta por el bien moral (i.e. a la normatividad en el plano moral o práctico).¹⁰ Por otra parte, además, los sentimientos de sociabilidad y empatía nos hacen conscientes de una regla de conducta (DM, p. 140) cuya *fuerza normativa* surge en última instancia de la fuerza del instinto, pues se trata de un *sentimiento* de deber que es, en esencia, irreflexivo (DM, p. 145).¹¹ En suma, tanto el *contenido material* como la *fuerza normativa* de las reglas morales responden a la normatividad natural, pues ambos están dados por el acervo instintivo. (4) Este modelo explicativo da cuenta de la moralidad mediante un esquema que en la literatura angloamericana contemporánea suele llamarse “*bottom-up*”, es decir, uno en el cual la explicación causal sigue un orden genético. En este marco, se procura reobtener el *explanandum* por medio de una sumatoria de capacidades – en este caso, emocionales e intelectuales – de complejidad progresiva, que van montándose unas sobre otras, potenciándose, pero sin suponer saltos estructurales tales que el resultado no sea explicable a partir de la sumatoria.

Defenderé a continuación que en Aristóteles no encontramos ninguno de los cuatro puntos que acabo de exponer. En la sección 3 me ocuparé de marcar las distancias de Aristóteles respecto de los puntos (1) y (2). En la sección 4 me ocuparé de las distancias en los puntos (3) y (4).

3. Los rasgos del carácter en los animales no racionales en Aristóteles

En las obras biológicas de Aristóteles, los animales no racionales son capaces de experimentar no sólo miedo y enojo, sino incluso emociones más complejas, como amor (*HA IX 48, 631a10*; cf. *EE 1235a34-35*), compasión (*HA IX 48, 631a19*), envidia (*HA I 1, 488b23*; cf. *HA I 9, 491b14-18*), y quizá desvergüenza (cf. *HA I 10, 492a7-12*). Más aún, derivado de ello, este filósofo asocia a determinadas especies animales un abanico de rasgos del carácter sorprendentemente variado (*HA I 1, 488b12-26*; cf. *HA VIII 1, 588a16-b3*,

10 Cualquiera que suscriba algún tipo de realismo moral podría objetar que, del hecho de que las emociones e instintos solidificados a través del hábito tengan una función natural histórica en términos adaptativos para la especie humana, no se sigue que esos instintos, emociones y hábitos sean además moralmente correctos. Se sigue de este naturalismo, en cambio, que la virtud (y en general el bien moral) podría consistir en cualquier comportamiento que fuera (o hubiera sido históricamente) beneficioso desde el punto de vista adaptativo, solidificado una vez que hemos desarrollado capacidades mentales superiores. Para diferentes valoraciones de la negación del realismo moral que implica esta postura, véase Ruse (2006) y Nagel (2012, pp. 97-126).

11 Darwin se aparta así conscientemente de lo que él llama las “escuelas derivativas” de la moral, p. ej. Mill y Sidgwick; cf. DM, p. 144.

HA IX 1, 608a13-18; HA IX 48, 631a9-19); por ejemplo, el ser dócil (πρᾶος), cobarde (δειλός), mezquino (ἀνελεύθερος), tímido (αἰσχυντηλός), o envidioso (φθονερός), características todas ellas que, en otros contextos, son atribuidas a los seres humanos. No obstante, es objeto de debate si y hasta qué punto los animales tienen *emociones* del mismo tipo que los seres humanos según Aristóteles. Este debate va asociado, en buena medida, al que existe entre las lecturas cognitivistas y perceptualistas de las emociones en Aristóteles. Mi objeto en este apartado no es dirimir esta cuestión, sino tratar un problema ortogonal a ella, esto es: las distancias significativas en el modo en que los animales no racionales y los seres humanos poseen *rasgos del carácter*. Hasta donde entiendo, lo que propondré aquí se sostiene incluso desde una lectura perceptual de las emociones.

Al presentar los caracteres de los animales en HA VIII 1, Aristóteles insinúa en varios pasajes que estos rasgos no se dan en ellos de modo idéntico que en los seres humanos. En primer término, hay una diferencia de grado. En los animales estos modos relativos al alma son huellas (ἵχνη) de aquello que en los seres humanos presenta diferencias más notables (588a19-21). Los caracteres más perceptibles para nosotros, por ello, son los de los animales que tienen una vida más larga (HA IX 1, 608a13-17). Además de esta diferencia de grado, hay diferencias de tipo analógico entre los rasgos mencionados en los animales y en los seres humanos.

“Algunos de estos rasgos difieren en grado respecto del ser humano, y el ser humano respecto de muchos animales (en efecto, algunos de estos [rasgos] se dan en mayor grado en el hombre, otros en los animales); otros, por su parte, difieren de modo analógico (τὰ δὲ τῷ ἀνάλογον διαφέρει). Pues tal como en el hombre se da el arte, la sabiduría (σοφία) y la sagacidad (σύνεσις), así en algunos animales hay alguna otra capacidad natural (φυσικὴ δύναμις) del tal tipo. Tal cosa es evidentísima para quien observa a los niños en la infancia, ya que en estos es posible ver una suerte de huellas y gérmenes de sus disposiciones futuras, y durante este período el alma no difiere en nada, por así decir, del alma de las bestias. De modo que no es nada descabellado que unos [rasgos] sean idénticos a los demás animales, otros parecidos, y otros análogos.” (HA VIII 1, 588a25-b3)¹²

Es significativo que en el pasaje arriba citado Aristóteles plantee una *diferencia* y no una *semejanza* analógica, dado que la analogía es un tipo de semejanza. Esto indica, probablemente, que el propósito del pasaje es poner de relieve la *distancia* entre ciertos “modos relativos al alma” en los animales y en los seres humanos. A pesar de que la introducción de la diferencia por

12 La traducción de los textos es mía, excepto cuando se indica lo contrario.

analogía está precedida por ejemplos de capacidades intelectuales, entiendo que no hay razones de peso para negar que este tipo de diferencia alcanza tanto a los rasgos intelectuales como a los temperamentales.¹³ Dos indicios apuntan en este sentido. Primero, Aristóteles afirma en seguida que las disposiciones anímicas de los niños no difieren casi en nada de las de los animales no humanos, sin hacer ninguna distinción entre los rasgos intelectuales y temperamentales. Segundo, en las líneas inmediatamente anteriores a este pasaje (588a23-25), Aristóteles enumera rasgos temperamentales e intelectuales y de *todos* ellos sostiene que en muchos animales parece haber algo semejante (ὁμοιότητες), tal como se dijo antes sobre las partes del cuerpo (καθάπερ ἐπὶ τῶν μερῶν ἐλέγομεν). Las semejanzas que se verifican entre las partes del cuerpo de diferentes animales involucran tanto las variaciones en grado *como la analogía*, según *HA I 1*, 486a15–b12. La semejanza de las partes en el más y el menos se da entre animales que pertenecen a un mismo género (por ejemplo, unas aves tienen el pico más largo, otras más corto, unas tienen más plumas, otras menos), mientras que la semejanza por analogía se da entre las partes de animales de distinto género. Ejemplos de semejanza analógica en *HA I 1* incluyen los huesos en animales sanguíneos y las espinas en los peces; la pluma en las aves y la escama en los peces; la garra en algunos animales y la mano en los seres humanos. Este último ejemplo muestra que, en este contexto, la analogía no exige necesariamente una identidad funcional: hay funciones que cumple la mano para el ser humano que no tienen ninguna correspondencia en los animales con garras; por ejemplo, escribir, ejecutar un instrumento musical, esculpir una estatua.

Volviendo a la dotación emocional, la distancia analógica entre algunos rasgos temperamentales en animales y seres humanos puede deberse a que en los seres humanos los estados del carácter tienen un componente racional, que en los animales está ausente. Este componente racional no es meramente potenciador de las emociones, sino que implica una discontinuidad más fuerte, tal como la que existe entre la garra y la mano. En primer lugar, un ser racional, a diferencia de un animal, no es movido de modo inmediato por sus emociones y deseos, sino que es capaz de distanciarse reflexivamente de esos impulsos y, como resultado de ello, actuar o abstenerse de actuar conforme a ellos.¹⁴ De

13 Del mismo modo entienden el pasaje Centrone (2015, p. 29) y Lennox (2015, pp. 206-208). Leunissen (2012, pp. 508, 513-514; 2017, pp. 12-13) sostiene que sólo los rasgos intelectuales tienen una diferencia analógica, mientras que los rasgos del carácter difieren en grado; sin embargo, la autora no da argumentos en favor de su lectura.

14 *Pol.* VII 13, 1332b6-8, *EN* VII 9, 1151b34-1152a3; en *EN I* 13, 1102b25-1103a1 esta posibilidad se asume, y en general el fenómeno de la continencia muestra esto mismo (cf. *EN I* 13, 1102b14-21; *EE* II 7, 1223b10-

hecho, con aquellos deseos que son naturales (ταῖς φυσικαῖς ὀρέξεσιν) tendemos a ser más bien indulgentes (1149b4), es decir, a no juzgarlos moralmente (cf. *EE* II 8, 1225a21-26 para el papel exculpatorio de la naturaleza). En segundo lugar, y más relevante para mi argumento, los rasgos del carácter en los seres humanos, al estar racionalmente mediados, cobran el estatus de virtudes o de vicios. Esto no ocurre en los animales no racionales: en *HA*, los rasgos temperamentales atribuidos a los animales son numerosos, pero ninguno de ellos es una *virtud*, ni siquiera una “virtud natural”. En las éticas, de modo coherente, Aristóteles indica expresamente que las bestias no poseen en sentido propio virtud o vicio (*EN* VII 1, 1145a25-26). Por ejemplo, en la discusión sobre la valentía en la *EE*, Aristóteles se refiere al θυμός del jabalí y dice que este animal parece valiente (ἀνδρεῖοι), pero no lo es; de hecho, la valentía del θυμός, que poseen también los niños (*Pol.* VII 15, 1334b22-24), es principalmente natural (μάλιστα φυσική, *EE* III 1, 1229a25-28; cf. 1230a21-23). La valentía, sin embargo, es tal en virtud de la razón (λόγος), pues la razón es la que nos impele a elegir lo noble (ὁ δὲ λόγος τὸ καλὸν αἰρεῖσθαι κελεύει, 1229a2).¹⁵ En la discusión sobre la incontinencia, Aristóteles sostiene del mismo modo que no llamamos a los animales no racionales templados ni desenfrenados a no ser metafóricamente (κατὰ μεταφορὰν, *EN* VII 6, 1149b31-32), pues ellos no tienen elección deliberada ni cálculo (1149b34-35), los cuales, se supone, son necesarios para que caracteres de tipo moral (sea virtudes, sea vicios) puedan verificarse. Si estoy en lo cierto, los caracteres en animales y en seres humanos son análogos del mismo modo en que la mano y la garra son análogas, es decir, no por cumplir una misma función, sino por tener una cierta similitud fisiológica referida, fundamentalmente, al estado del cuerpo durante la emoción. Sin embargo, así como el ser humano inventa para la mano una serie de usos que, apoyándose en una materialidad similar, no tienen parangón en el plano de la naturaleza animal, así también, mediante la razón, inaugura una dimensión ética de la emocionalidad que, apoyándose en una materialidad similar, no encuentra tampoco parangón en el plano natural.

Baste con lo dicho para marcar las distancias entre la ética de la virtud defendida por Aristóteles y un naturalismo de corte darwiniano respecto de (1) la identidad de rasgos del carácter de animales y humanos. Paso ahora

14). McDowell (1998, pp. 172, 188) sostiene que en esto consiste la segunda naturaleza inaugurada por la educación moral racional.

15 Probablemente por ello, Aristóteles niega que los bárbaros sean valientes (*Pol.* VIII 4, 1338b19-24; *EE* III 1, 1229b21-32). Cf. Platón, *Laques*, sobre la imposibilidad de llamar valiente al jabalí (196e), y en general a animales y niños (197a-b). La conexión de esta virtud con la razón en el marco de la concepción intelectualista socrática es, claro está, mucho más fuerte (cf. *Laques*, 184b, 192c-d, 194d-195a).

brevemente al segundo punto (2), la explicación naturalista de los rasgos del carácter. Como vimos arriba, en Darwin la explicación de la dotación emocional natural en seres humanos y animales responde a una normatividad natural teleológica. En Aristóteles, sin embargo, no encontramos explicaciones teleológicas de los caracteres animales. Me referiré brevemente a este punto, que ya he desarrollado en otro trabajo.¹⁶

Si hubiera una explicación teleológica de los caracteres en Aristóteles, ella implicaría la identificación de un bien entendido como un fin natural (sea la conservación de la vida del animal, su alimentación, o su reproducción) respecto del cual el carácter resulta necesario, favorable o, al menos, posibilitante. En tal sentido, en efecto, el rasgo del carácter sería “bueno para” el animal en cuestión. Este tipo de explicaciones, sin embargo, no se halla en los tratados de filosofía natural. En cambio, la explicación Aristotélica del carácter de los animales apela fundamentalmente a la temperatura corporal del ser vivo. Esta temperatura varía según diversos factores: (a) la composición y calidad de la sangre (*PA* II 4, 651a12-17; 650b31-33; 650b36-651a3; *PA* IV 11, 692a21-25); (b) la edad, que, al acarrear un cambio de temperatura corporal, hace variar el temperamento (*GA* V 3, 783b6-8 con *Rh.* II 13, 1389b28-32, 1398a19); (c) los alimentos, pues hay algunos que aumentan la temperatura, como el vino (*De somno* 457b8-9, *De insomniis* 461a22-23), y con ello modifican transitoriamente el temperamento;¹⁷ (d) el tamaño del corazón, pues cuanto más grande sea, tanto más difícil resulta mantener su temperatura alta y viceversa (*PA* III 4, 667a10-21).¹⁸ Los episodios emocionales, por cierto, tampoco parecen tener una función clara. Más bien, se destaca que provocan distorsiones en las percepciones (*De insomniis* 460a32-b18; cf. *De mem.* 447a12-17 sobre el miedo). Si se tiene en cuenta que la sensación cumple una función teleológica en los animales no racionales y el ser humano (cf. *De sensu*, 436b18-437a1), todos estos pasajes parecen poner de relieve el aspecto más bien disfuncional de ciertos episodios emocionales desde el punto de vista biológico.

En definitiva, parece que Aristóteles no asigna una *función* natural a los rasgos del carácter que exhiben los animales, sino que este es simplemente el resultado de la composición material y fisiológica del animal no racional o del ser

16 Rossi (2019); cf. también sobre este asunto Viano (2005 y 2016).

17 En *Rh.* II 13, 1398a18-19 el estado físico de los jóvenes es comparado, por su temperatura corporal elevada, al de los borrachos; en los *Problemata* hay numerosas observaciones sobre el efecto térmico del vino (cf. *Probl.* III 4, 871a28; III 22, 874a37-b7; III 26, 874b23; XI 36, 903b10-13; XXVIII 3, 948a17-18), y los efectos en el temperamento asociados (*Probl.* III 17, 873b22-23; XXX 1, 953a33-36 y esp. 953b15-23).

18 Leunissen (2012 y 2017) añade a estos factores la temperatura de la región en la que habita el ser vivo; pues la temperatura corporal podría ser compensatoria respecto del medio.

humano. Si bien hoy día, desde las teorías evolutivas, todos los indicios parecen apuntar a que los caracteres o las emociones tienen algún papel adaptativo (al menos en su origen), es interesante constatar que este error aristotélico pone aún otro obstáculo para postular que este filósofo hubiera sostenido, *en este plano*, una continuidad entre normatividad natural y normatividad práctica.

4. Normatividad natural y normatividad práctica en Aristóteles: continuidades y discontinuidades

En esta sección defenderé que, al menos en el terreno de la vida emotiva, no encontramos en este filósofo el mismo tipo de continuidad entre la normatividad natural y la normatividad práctica que hallamos en un naturalismo fundacionalista, y que sólo en un sentido derivado puede hablarse de un modelo explicativo *bottom-up* de la virtud del carácter en Aristóteles.

Hasta qué punto Aristóteles no concibió el tipo de continuidad que postula este tipo de naturalismo puede advertirse a partir del hecho de que no asigne una funcionalidad *natural* a los caracteres, según hemos visto en el apartado anterior. Por contraste, desde el punto de vista de la ética, es claro que las emociones, junto con las acciones, son aquello a que se refiere la virtud del carácter (*EN* II 6, 1106b16–27, 1106b36–1107a6 con *EN* I 13, 1102b13–1103a3) y que la virtud del carácter, si bien es querida por sí misma, es además con vistas a la vida lograda (*eudaimonía*); la normatividad que regula los caracteres en el terreno ético, no obstante, es inaugurada por la racionalidad práctica y no tiene correlato en el mundo biológico. Así, a diferencia de lo que ocurre en el terreno de la naturaleza, en el ámbito moral hay caracteres buenos y malos. La naturaleza biológica, además, no parece jugar un papel relevante a la hora de determinar la cualidad moral de los caracteres; no encontramos, en Aristóteles, argumentos del tipo X es bueno/virtuoso *porque* X es natural (cf. Rapp, 2017, p. 38). Por el contrario, lo que resulta decisivo en este sentido es que la parte irracional del alma, sede de los rasgos del carácter, participe en cierto modo de la razón (*μετέχουσα μέντοι πη λόγου*, *EN* I 13, 1102b13–14, cf. 1102b25–26; *Pol.* VII 14, 1333a16–19), sea que se deje gobernar por ella y le obedezca (1102b26–27, 31), como es el caso del continente, o que esté de acuerdo con ella, como en el caso del virtuoso (1102b27–28, cf. *Pol.* VII 13, 1332b5–6). La razón, así, es la que determina que los fines que el agente persigue a partir de sus estados afectivos y desiderativos no sólo le parezcan buenos, sino que además lo sean realmente; pues sólo en ese caso el agente será *eudaimon*. El bien real en sede práctica no es determinado por lo que hoy llamaríamos un instinto, por los impulsos de la parte irracional del alma, sino por el papel rector

de la razón.¹⁹ Más aún, la razón puede ser la causa de que el ser humano actúe en contra de los impulsos naturales (*παρὰ ... τὴν φύσιν*) si uno está persuadido de que eso es lo mejor (*Pol.* VII 13, 1332b6-8).

Mirando el asunto con detenimiento, es posible advertir que la razón tiene un doble papel respecto de la virtud del carácter. Por una parte, desde el punto de vista genético, ella tiene un papel central en la generación del temperamento virtuoso, en la medida en que ella, encarnada en un tutor o en las leyes (cf. *EN* II 1, 1103b2-6; *Pol.* VIII 1, 1337a11-21, 33-34; VIII 5, 1340a14-b19), es capaz de *dirigir* el proceso de habituación del carácter de modo tal que las diferentes emociones estén referidas a sus objetos apropiados, del modo apropiado, por las razones apropiadas, durante el tiempo apropiado, con la intensidad apropiada, etc. Este aspecto genético está sujeto a un esquema explicativo *bottom-up*, pues el legislador toma como material o punto de partida las disposiciones emocionales naturales del ser humano particular para “forjar” un ciudadano virtuoso (cf. *Pol.* VII 13, esp. 1331b24-25; 1332a28-36). Desde el punto de vista de la psicología moral, por otra parte, una vez culminado este proceso de educación, el agente virtuoso es capaz de autorregular su vida emocional por medio de su propia razón (cf. *EN* VI 13, 1144b22-24 con 144b26-27).

Desde este punto de vista genético, pareciera existir a primera vista cierta similitud entre esta concepción de la virtud y una de corte darwiniano; en la medida en que ambas tienen una estructura explicativa *bottom-up*, y ambas toman como punto de partida (aunque de diferentes modos) la dotación biológica del ser humano. No obstante, quiero enfatizar que, en Aristóteles, sólo desde este punto de vista genético propio del arte política puede concebirse que la naturaleza es el punto de partida de la virtud. En otras palabras, es sólo como material del educador moral que la naturaleza, *entendida como la dotación emocional innata que de hecho posee el ser humano particular (es decir en un sentido descriptivo y no normativo)*, es el punto de partida de la virtud. Con todo, de modo análogo a lo que ocurre en otras técnicas o artes, y en las explicaciones teleológicas de los procesos naturales, el fin de la educación moral, que es el análogo a la forma en la generación natural – i.e. aquello con vistas a lo cual el proceso ocurre –, ni es producto del proceso, ni es posterior al proceso.²⁰ Por el contrario, la elección del fin correcto (i.e. del bien real) por parte del legislador tiene prioridad respecto del proceso educativo en cuanto es causa de ese proceso, del mismo modo en que la forma es causa del proceso de

19 En otro trabajo he argumentado además que esta parte irracional del alma no puede identificarse con la parte sensitiva del alma, que tenemos en común con los animales no racionales (cf. G. Rossi, por aparecer).

20 La forma, de hecho, no es el resultado de la generación; cf. *Metaph.* Z 8, 1033a31-b7; H 5, 1044b21-22.

generación (*PA I 1*, 640a10-26; *GA V 1*, 778b1-10). Para decirlo retóricamente con un contrafáctico, Aristóteles podría admitir a un darwiniano que con los sentimientos sociales se puede explicar por qué las virtudes tienen un origen biológico evolutivo; lo que esto no explica es *por qué son virtudes*.

De este modo, la razón debe tener otro papel respecto de la virtud del carácter, no ya en el terreno político de la educación, ni en el psicológico de la regulación de las emociones mediante la constitución del carácter moralmente bueno, sino además en la determinación de las *condiciones normativas* bajo las cuales el carácter es “bueno” o virtuoso. Para continuar con la analogía planteada en el párrafo anterior, la razón no sólo opera en el plano de la producción de la virtud dirigiendo el proceso de educación moral a partir de cierto punto de partida o materia, sino que, antes y fundamentalmente, opera en el plano normativo práctico determinando las condiciones bajo las cuales un fin X es realmente bueno, tal que el proceso educativo debe dirigirse a él. Por caso, la virtud de la valentía sólo puede decirse de quien teme lo que debe, en la manera y tiempo debidos, y por el motivo debido (i.e. con vistas a lo noble), y todo ello es determinado por la razón (*EN III 7*, 1115b17-20; cf. *EE II 3*, 1221a17-19; *III 1*, 1228a30-35, 1228b4-9; para la conformidad con la razón cf. *EE III 1*, 1229a1-2, 8-9). Es templado (σώφρων) quien apetece (ἐπιθυμῆ) las cosas que debe, como debe y en el momento en que debe, es decir, el templado es aquel cuyo apetito es “bueno”, lo cual es determinado por la razón (οὕτω δὲ τάπτει καὶ ὁ λόγος, *EN III 12*, 1119b16-18; cf. 1119a14-15, *EE II 3*, 1221a19-23). La razón es, pues, al mismo tiempo la encargada de modular las emociones y de poner los estándares normativos para la virtud. Además, tiene la virtud de la calma (πραότης) el que acierta en lo siguiente al sentir cólera: se encoleriza en las ocasiones debidas, con las personas que debe encolerizarse, y además del modo debido y durante el tiempo debido (*EE II 3*, 1221a15-17, *EN IV 3*, 1125b31-33; cf. 1126a8-11 para el exceso de ira en referencia a todos estos factores). Este conjunto bastante sofisticado de discriminaciones valorativas hace que la cólera sea “buena”. Hay, por otra parte, disposiciones emocionales que son derechamente malas, como la envidia. Ella se caracteriza, nuevamente, en términos práctico-normativos: se trata de la disposición a lamentarse por la prosperidad ajena “en más ocasiones de las debidas” (ἐπὶ πλείοσιν εὐπραγίας ἢ δεῖ), es decir, incluso cuando quien prospera merece prosperar (*EE II 3*, 1221a38-40).²¹ En todos los casos, qué es lo “debido” es determinado por la razón. En un nivel más general de consideración, incluso, la instauración

21 Algunas emociones presuponen, por sí mismas, una concepción correcta de lo noble y lo malo. Es el caso de la compasión (ἔλεος), que es el dolor que se siente cuando alguien recibe un mal sin merecerlo (*Rh. II*

de lo “debido” como criterio normativo que define un episodio emocional como “bueno” – y por lo tanto como expresión de un carácter virtuoso – es, ella misma, producto de la racionalidad; es, de hecho, parte de una teoría ética. Este criterio normativo no puede reobtenerse a partir de la naturaleza biológica humana, no sólo en el sentido de que no hay una continuidad entre la normatividad natural y la normatividad práctica en el plano emocional, sino además porque no puede reobtenerse explicativamente mediante un modelo *bottom-up*. Para decirlo de otro modo, la dotación natural del carácter e incluso los demás aspectos derivados de nuestra constitución biológica sólo pueden considerarse la base de la ética (e, incluso, la base de la virtud) desde una perspectiva que ya no es natural, sino que debe situarse en un plano normativo práctico. La dimensión racional del ser humano sitúa su carácter (y con ello, las emociones) de lleno en el plano normativo práctico, aún si se sostiene que dicho carácter viene determinado por algunos factores naturales.

La integración de la vida emocional y la racionalidad en el ser humano no puede concebirse tampoco meramente como una sumatoria, de modo tal que los sentimientos ponen el fin, que está en esencia en continuidad con los impulsos naturales, y la racionalidad se agrega para cumplir meramente el papel de potenciar la eficiencia en el cálculo de medios. Por el contrario, la racionalidad práctica no sólo tiene una dimensión en el corto plazo (i.e., en el cálculo de medios para la realización de una acción puntual), sino también, sobre todo, en el largo plazo (cf. Vogt, 2017). Ella abre la posibilidad de concebir la propia vida como un todo orientado a un determinado fin, i.e. de entender la propia vida como dotada de sentido. Concebir un fin que vaya más allá de la inmediatez, tal que sea capaz de hacernos percibir nuestra vida como una vida buena, cambia radicalmente no sólo el contenido de los fines de corto plazo que nuestra naturaleza biológica nos impone, sino su naturaleza inmediata: se trata ahora de fines sobre los que se reflexiona y se vuelve, incluso, teóricamente, para enmarcarlos en el contexto de una vida que pueda concebirse como buena. Desde un punto de vista sistemático, yendo más allá de Aristóteles, podría decirse que la racionalidad, así entendida, transforma radicalmente todos los fines que pudieran estar dados por naturaleza, en la medida en que implica resignificarlos desde una cierta concepción de la propia vida como un todo, de una identidad personal (y de una identidad práctica: qué clase de persona soy y quiero ser), una que toma cuenta de mi carácter fáctico como ser biológico pero que no se deriva de, o se reduce a, esa dimensión, ni causal ni conceptualmente.

8), y de su contraparte, la indignación (*νέμεσις*), que consiste en sentir dolor por la fortuna inmerecida (*Rh.* II 9). Ambas emociones son propias de un carácter bueno (1386b11-12).

Más bien, la idea de que soy un ser biológico es una de las tantas maneras que tengo a disposición para constituir mi identidad práctica (una que, de hecho, no poseen los restantes seres vivos).

5. La virtud natural

De lo desarrollado en el apartado anterior, podemos sacar la conclusión de que no puede reconstruirse en Aristóteles un planteo naturalista en ninguno de estos dos sentidos: ni el *contenido* de lo moralmente bueno parece estar determinado por un acervo emocional instintivo o innato; ni la *fuerza normativa* del sentir “como se debe” sentir proviene de un sentimiento natural o de origen biológico. Por el contrario, tanto el contenido como la fuerza normativa de lo moralmente bueno están determinados por la aspiración a “lo noble” (τὸ καλόν), y este objeto intencional está conformado de acuerdo a una normatividad de tipo práctico.²² Se podría objetar en este punto que todavía puede ponerse la virtud natural aristotélica en el lugar de los sentimientos sociales o del altruismo, como aquella base “natural” que representa el gozne con (e incluso cierto tipo de base para) la normatividad práctica. A mi entender, esta lectura no es posible.

La virtud natural (φυσικὴ ἀρετὴ) aparece en unos pocos pasajes de la ética aristotélica: (1) *EN* VI 13, 1144b3, b16 y b36; (2) *EN* VII 8, 1151a15-20; y (3) *EE* III 7, 1234a27-31 – dos pasajes adicionales se encuentran en la *Magna Moralia*, un texto cuya autenticidad es casi unánimemente rechazada: *MM* I 34, 1197b36-1198a9 y *MM* II 3, 1199b36-1200a12. Dejaré de lado varias complejidades en estos pasajes para enfocarme en los aspectos relevantes para el problema tratado en este artículo.

En el primer grupo de pasajes (1) la virtud natural (φυσικὴ ἀρετὴ) aparece contrapuesta a la virtud en sentido estricto (κυρία), la cual no se da sin prudencia (1144b16-17), es decir, no se da sin razón. Podemos inferir de ello que la virtud natural se da sin razón.²³ En el pasaje (2) se presenta una disyunción entre la virtud natural y la adquirida por el hábito (ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ), lo cual parece indicar que la virtud natural es la dotación emocional innata;²⁴

22 Esto es especialmente evidente en el caso de la valentía: “De suerte que lo noble (τὸ καλόν) y no lo salvaje debe representar el papel principal; pues ni el lobo ni ningún otro animal salvaje afrontaría un riesgo noble, sino más bien el hombre bueno.” (*Pol.* VIII 4, 1338b29-32; cf. *EN* III 8, 1116b30-31: Los valientes actúan a causa de lo noble (διὰ τὸ καλόν)). Para un buen tratamiento de lo noble como objeto intencional de la *boulēsis*, cf. Pearson, 2012, pp. 131-139, 159-169.

23 Para la virtud natural como aquella que es sin razón (ἄνευ λόγου), cf. *MM* I 34, 1197b38-39, 1198a3-4 y II 3, 1196b38-1200a1.

24 En *MM* I 34, 1198a1-2, la contraposición es también entre virtud por naturaleza (φύσει) y virtud con hábito y elección deliberada (ἐθεὶ καὶ προαιρέσει).

pero dejaré de lado el debate sobre si la virtud natural es innata o adquirida,²⁵ pues, para mis fines, basta con advertir que – involucre o no cierto grado de habituación – la virtud natural se caracteriza esencialmente por ser un buen estado *que no está acompañado de razón y prudencia* (así Broadie, 2002, p. 83). En (3) la mención de la virtud natural es coherente con (1): tras tratar sobre una serie de emociones que darían con el término medio (indignación, modestia, dignidad, amistad, sentido del humor) Aristóteles dice que estas emociones sin embargo “no son virtudes”, ni sus contrarios vicios, “*pues son sin elección deliberada*” (ἀνευ προαιρέσεως γάρ). En cambio, cada una de ellas es una afección (πάθος τι), “y por ser naturales contribuyen a las virtudes naturales” (διὰ δὲ τὸ φυσικὰ εἶναι εἰς τὰς φυσικὰς συμβάλλεται ἀρετὰς), cuyo tratamiento se posterga.²⁶ Hasta este punto, no hay elementos en estos pasajes que permitan inferir que esta virtud sea “natural” porque responda a algún tipo de normatividad natural que sirva como base para la normatividad práctica.²⁷ Entiendo que esta impresión surge de las líneas que consideraré a continuación.

Aristóteles dice en (1) que los caracteres parecen darse de algún modo por naturaleza (φύσει), pues somos justos, templados y valientes “de nacimiento” (εὐθὺς ἐκ γενετῆς, 1144b5-6).²⁸ No obstante, “los estados naturales (φυσικὰ ... ἔξις) se dan también en los niños y en los animales; pero sin inteligencia pueden llegar a ser dañinos” (1144b8-9), por lo tanto la virtud natural no puede ser el bien en sentido estricto.²⁹ La referencia a los niños podría hacer pensar que la virtud natural es, en verdad, el punto de partida para llegar a la virtud en sentido estricto; dicho de otro modo, que la virtud en sentido estricto se explica aquí mediante un esquema *bottom-up* que toma a la virtud natural como punto de partida y le suma, luego, las capacidades intelectuales superiores (en particular, la prudencia) para obtener así la virtud completa. Si a ello se suma

25 White (1992) y Leunissen (2017), por ejemplo, sostienen que la virtud natural involucra habituación, contra la lectura más usual. Dejo de lado también el problema de si la virtud acompañada de prudencia y la adquirida por habituación son idénticas o no; Bostock (2000, pp. 45, 86), y Reeve (2014, pp. 301-2), por ejemplo, sostienen que la virtud por habituación es un nivel intermedio entre la virtud natural y la completa.

26 La referencia es a los pasajes de *EN* VI 13 (cf. Dirlmeier, 1984, p. 357; Gauthier y Jolif, 2002, II-2, p. 553).

27 No quiero sugerir con esto que la naturaleza sea concebida por Aristóteles de modo valorativamente neutral, al modo moderno. La naturaleza aristotélica es teleológica, lo cual implica que los procesos naturales (y muchas de las partes de los seres vivos) suponen una orientación al bien natural. Mi punto de fondo aquí (y en general en este artículo) es, más bien, que de estos pasajes no puede inferirse que para Aristóteles el bien práctico se identifica necesariamente con, o se deriva con claridad de, el bien natural.

28 Cf. *MM* I 34, 1197b37-39: las virtudes que se dan por naturaleza (φύσει) son innatas en nosotros (ἐν ἐκάστοις ἐγγινόμεναι), y consisten en impulsos (ὄρμη) irracionales a lo valiente, justo, etc.; ellas no son objeto de elogio (1198a5) a diferencia de las virtudes perfectas que son adquiridas (ἐπιγινόμεναι) y con ello elogiables (1198a2-3).

29 Esto no significa, por supuesto, que estos estados cuando se dan en un ser provisto de razón (o que puede desarrollarla) no sean un bien; se trata no obstante de un bien externo. Para esta disposición natural (innata) como una suerte de don divino: *EE* VIII 2; *EN* X 9, 1179b20–23; y White (1992).

que los animales, según el pasaje, poseen el mismo tipo de disposición que los niños tienen de modo innato, parece natural concluir que existe una continuidad entre virtud natural y virtud ética según un esquema análogo al sentimiento social o el altruismo. Ofreceré dos argumentos en contra de esta lectura.³⁰

Mi primer argumento contra una lectura “genética” de estos pasajes es textual. Dos elementos deben tomarse en serio: (i) Aristóteles no afirma que *las virtudes naturales* se dan en niños y animales, como sería de esperar si la virtud natural fuera un concepto genético. En ellos se dan, en cambio, *estados naturales* (φυσικαὶ ἕξεις) desprovistos de razón; pero no virtudes naturales. Hay buenas razones para suponer que estos estados guardan alguna similitud con la virtud. A mi modo de ver, sin embargo, Aristóteles no está explicando el origen genético de la virtud, sino ofreciendo una comparación que apunta a acentuar el carácter irracional del componente de la virtud ética que se procura aislar mediante el concepto de “virtud natural”. (ii) Junto con los niños se menciona a los animales, que no tienen *ni tendrán* inteligencia en el sentido requerido para la virtud en sentido estricto. Esta conjunción debe tomarse en serio, y constituye otro indicio de que la perspectiva no es genética, sino que el ejemplo busca ilustrar el carácter irracional de componente emocional de la virtud ética.

Mi segundo argumento es más largo y apunta a aspectos sistemáticos. En primer término, es necesario distinguir entre dos tipos de orden, que arrojan dos tipos de prioridad. Por un lado, el orden que sigue una explicación *genética* de la virtud. En este orden, una explicación *bottom-up*, según la cual la dotación emocional innata (como materia) es anterior en el orden temporal a la virtud completa, es perfectamente aceptable. Por otro lado, podemos considerar el orden *conceptual*, que no tiene en cuenta cómo se adquiere la virtud, sino en qué consiste la virtud;³¹ en este tipo de explicación, la virtud natural no es anterior sino posterior a la virtud completa, del mismo modo en que la parte es posterior al todo (*Metaph. Z* 10, 1035b10-12, 1035b22-25; *Pol I* 2, 1253a18-22). En una explicación conceptual, por tanto, la virtud en sentido estricto es anterior a la virtud natural. Mi punto es que, en los pasajes (1) - (3), Aristóteles no tiene en vista una explicación genética de la virtud, sino una explicación conceptual. En otras palabras, quiero defender que la virtud natural no es un concepto forjado en el marco de una explicación genética, sino de una explicación conceptual de la virtud, que va del todo a la parte. Si estoy en lo cierto en esto, entonces

30 Contra esta lectura cf. también Dirlmeier (1984, p. 358).

31 Cf. *Phys.* VIII 7, 260b17-19 para la diferencia entre estos dos tipos de prioridad, que llamo “genético” (τῷ χρόνῳ) y el que llamo conceptual y que podría llamarse esencial (κατ’ οὐσίαν; cf. *Metaph.* Θ 8, 1050a4-5). En *Metaph.* Δ 11, 1018b19-21 el orden “genético” corresponde al κατὰ κίνησιν.

ella no es concebida por Aristóteles como una base natural de la ética, ni en el sentido de que el ser humano esté orientado naturalmente a la virtud, ni en el sentido de que la virtud surja en continuidad con nuestra dotación biológica (cf. ambas alternativas en sección 1).

El concepto de virtud natural se introduce en *EN VI 13* en el marco de una discusión que comienza en el capítulo 12, sobre la utilidad de la prudencia. En 1143b21-28, se plantea una objeción al carácter *práctico* de la prudencia, supuesto que ella es *solamente el conocimiento* de lo bueno, justo, etc. Aristóteles responde a este argumento en 1144a11-b1. En este contexto argumental, el componente calculativo de la prudencia viene al primer plano por su contribución en la eficacia de la acción particular. Este componente calculativo de la prudencia es aislado en el concepto de habilidad (*δεινότης*) (1144a21-26). Aristóteles se ocupa de subrayar, sin embargo, que “la prudencia no consiste en esta capacidad, aunque no se da sin ella” (1144a28-29). La habilidad puede considerarse, así, un “concepto privativo”, pues parece resultar a partir de sumar a la prudencia la privación de la virtud ética (“es imposible ser prudente sin ser bueno”, 1144a36-1144b1; cf. VII 10, 1152a10-14), con el fin de “aislar” su componente calculativo. Dado que este argumento concluye afirmando que la prudencia supone la recta percepción del fin, y esto es la función de la virtud ética, entonces hay que mostrar que esta virtud tampoco puede darse sin prudencia (1144b16-17). De este modo, tal como la habilidad es meramente una *parte* de la prudencia, la virtud natural (carente de razón y de prudencia) es una *parte* de la virtud ética.³² Los conceptos de habilidad y de virtud natural, pues, deben leerse en paralelo (cf. la indicación expresa de Aristóteles en este sentido en 1144b1-4), tal que en ninguno de los dos casos se trata de una perspectiva genética, sino de una perspectiva analítica, que toma como punto de partida el concepto complejo de prudencia y de virtud ética (o virtud en sentido estricto) y aísla, por turno, sus componentes. El concepto de virtud natural es, también, una suerte de concepto “privativo”, en la medida en que sólo puede concebirse como tal partiendo del concepto de virtud en sentido estricto y agregando a este la privación de la prudencia o de la razón.³³

La idea de que la virtud ética puede analizarse en dos componentes es compatible con cierta lectura del pasaje (3). Aquí Aristóteles, tras decir que ciertas emociones que dan con el medio caen en el concepto de virtud natural, explica que “cada virtud es no sólo en cierto modo (*πῶς*) por naturaleza (*φύσει*) sino, además, en otro modo (*ἄλλῶς*), acompañada de prudencia

32 Cf. *MM I 34*, 1998a7-8: el impulso natural a la virtud coopera (*συνεργεῖ*) con la razón; cf. *EN III 8*, 1116b30-31.

33 Cf. la comparación de la virtud natural con la ceguera (1144b10-14), un ejemplo típico de privación.

(μετὰ φρονήσεως)” (*EE* III 7, 1234a29-30). El texto no indica expresamente una sucesión temporal, sino que la virtud natural puede entenderse como un *aspecto* (πῶς) bajo el cual puede considerarse cada virtud, y no como su origen genético. Esta lectura no genética de la virtud natural en (3) evita, además, la contradicción que de otro modo surge con *EN* II 1, en donde Aristóteles sostiene que ninguna de las virtudes éticas *se genera* en nosotros por naturaleza (οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται, 1103a19; cf. 1103a24-26).³⁴ Es compatible sostener, en *EN* II 1, que las virtudes no se generan por naturaleza en nosotros desde una perspectiva genética y, en *EN* VI 13, que la virtud ética tiene un aspecto que es natural (sc. *no racional*), desde una perspectiva analítica o conceptual.

A partir de la discusión desarrollada en esta sección, mi propuesta es que el concepto de “virtud natural”, que aparece en la *Ética* de Aristóteles, no constituye un punto de continuidad entre normatividad natural y normatividad práctica, sino que ella se encuentra de lleno dentro de la normatividad práctica y sólo hace sentido dentro de ella. Recordemos que, al estudiar los caracteres de los animales en los tratados biológicos, Aristóteles en ningún momento se refiere a ellos como virtudes o excelencias, pero tampoco como virtudes naturales. Llegados a este punto, podemos reconstruir las razones por las que ello no ocurre: la valoración de ciertos caracteres innatos como “virtudes naturales” no es ella misma realizada en función de cánones naturales biológicos, sino sobre la base de los cánones que la razón impone a las disposiciones emocionales para considerarlas “buenas”; esto es, que sean experimentadas respecto del objeto debido, en la manera y momento debidos, durante el tiempo debido, etc., en otras palabras, que den con el justo medio (*EE* III 7, 1234a23-24). Sólo desde los estándares fijados por la racionalidad práctica, una cierta disposición temperamental irracional puede identificarse como favorable para la virtud. Puesto de modo contrafáctico, la prioridad de la normatividad práctica en este punto puede advertirse si se piensa que aquellas disposiciones que son consideradas virtudes naturales no serían las mismas si el marco ético normativo fuera diferente.

En definitiva, el concepto de virtud natural no parece ser tratado en la *ética* como un punto de partida para la educación moral ni para la explicación genética de la virtud ética, sino más bien como un concepto “privativo” que se obtiene agregando a la virtud completa la privación de la razón. Para decirlo de otro modo, el punto de partida para llegar a la virtud natural es la virtud en

34 Bostock (2000, p. 86) resuelve esta contradicción agregando un tercer nivel de virtud (el habituado) que identifica en *EN* II.

sentido estricto, y no al revés, en el mismo sentido en que el todo es anterior a sus partes. Ello es así porque la perspectiva desde la cual Aristóteles discute este concepto no es genética, sino analítica: se trata de identificar y aislar los elementos que requiere la virtud ética, a saber, la disposición del carácter, pero también la prudencia, sin la cual dicha disposición es, meramente, virtud natural. Bien visto, sólo desde una determinada concepción de la virtud completa puede identificarse como virtud natural un conjunto concreto de disposiciones temperamentales no mediadas racionalmente.

6. Conclusión

He dado argumentos para marcar discontinuidades entre la normatividad natural y la normatividad práctica en la ética de la virtud aristotélica desde el punto de vista de los rasgos del carácter. Así, estos rasgos no son idénticos en los seres humanos y en los animales no racionales, en la medida en que, una vez racionalmente mediados, ellos no solo se ven potenciados, sino que cobran el carácter de virtudes o de vicios. Mediante las capacidades superiores, el modo en que el ser humano se relaciona (reflexivamente) con la propia naturaleza es diferente. La racionalidad cambia la estructura del fenómeno emocional; lo complejiza; lo enmarca en un orden de normatividad nuevo, el práctico. En consecuencia, al menos en el terreno de la vida emotiva, no encontramos en este filósofo el mismo tipo de continuidad entre la normatividad natural y la normatividad práctica que hallamos en cierto tipo de naturalismo fundacionalista. Ni el contenido de lo moralmente bueno parece determinado en Aristóteles por un acervo emocional innato, ni la fuerza normativa práctica del modo en que se debe sentir para ser virtuoso proviene de un sentimiento de origen biológico.

Por último, he defendido que el concepto de “virtud natural” tampoco constituye el puente entre la normatividad natural y la práctica. Este concepto no está forjado en el marco de una explicación genética de la virtud, sino en el marco de un análisis de los elementos que involucra la virtud ética, y en tal medida no forma parte de una explicación *bottom-up* de la virtud sino de un análisis que va del todo a las partes. Es decir, a partir de aquello en que consiste la virtud ética se obtiene, por análisis, el concepto de virtud natural; pero ella –desde esta perspectiva de análisis– no es anterior a la virtud ética. Se trata, en definitiva, de un orden de prioridad diferente del genético, que quita apoyo a una lectura naturalista de estos aspectos de la ética aristotélica. La distinción entre estos dos órdenes de prioridad tiene relevancia teórica para el modo en que la relación entre naturaleza y normatividad práctica se concibe;

pues ella permite afirmar que, si bien genéticamente la virtud se desarrolla sobre la base de capacidades que son parte de una dotación natural (sea en el sentido deflacionario de *EN* II 1 o más robusto de *Pol.* VII 13, 1332a38-b8), no obstante, desde el punto de vista de la construcción y fundamentación de la normatividad práctica, la naturaleza en sentido biológico no tiene un papel fundacional. Así, no se puede reobtener el concepto práctico de “virtud en sentido estricto” como la mera sumatoria de una cierta dotación natural a la que se sobreañade la razón. Si estoy en lo cierto, en definitiva, y a diferencia de lo que ocurre con el naturalismo de corte darwiniano, es posible identificar en Aristóteles una distinción entre el plano genético y plano de la fundamentación práctico-normativa. La razón hace, en definitiva, que el ser humano lejos de estar sujeto a los impulsos inmediatos de las emociones naturales, integre estas emociones en un carácter estable, dándoles una nueva dimensión, de modo tal que ellas tengan un papel relevante en el marco de una determinada concepción de lo que debe ser una vida buena.

Referencias

- ARISTÓTELES. “De Anima” (DA). Edited with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press. 1961, repr. 1999.
- _____. “Ars Rhetorica” (Rh.). Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- _____. “Ethica Nicomachea” (EN). Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- _____. “Ethica Eudemia” (EE). Ed. R. Walzer, J. Mingay. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- _____. “De la Génération des Animaux” (GA). Ed. P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- _____. “Les Parties des Animaux” (PA). Ed. P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- _____. “De somno et vigilia”. En “Parva Naturalia”, a Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1955.
- _____. “De memoria et reminiscencia” (De mem.). En “Parva Naturalia”, a Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- _____. “De insomniis” (De insomn.). En “Parva Naturalia”, a Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- _____. “Histoire des animaux” (HA). Ed. P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, Vol. 1: 1964; 2: 1968; 3: 1969.
- _____. “Politica” (Pol.). Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- _____. “Metaphysics” (Metaph). A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1997 (=1924).
- _____. “Physica” (Phys.). Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- _____. “Magna Moralia” (MM). Ed. F. Susemihl, “Aristotle”, Vol. 18 (ed. G.C. Armstrong). Cambridge MA: Harvard University Press, 1935 (repr. 1969).

- _____. “Problemata” (Probl.). Ed. P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, Vol. 1: 1991; 2: 1993; 3: 1994.
- BERRYMAN, S. “Aristotle on the Sources of the Ethical Life”. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- BONELLI, M. (ed.). “Physique et métaphysique chez Aristote”. Paris: Vrin, 2012.
- BONIOLO, G., DE ANNA, G. (eds.). “Evolutionary Ethics and Contemporary Biology”. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BOSTOCK, D. “Aristotle’s Ethics”. Oxford - New York: Oxford University Press. 2000.
- BROADIE, S., ROWE, Ch. “*Nicomachean Ethics*: Translation, Introduction and Commentary”. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- CENTRONE, B. (ed.). “La *Retorica* di aristotele e la dottrina delle passioni”. Pisa: Pisa University Press, 2015.
- CENTRONE B. “Φόβος nella *Retorica* di Aristotele: tra emozione istintiva e cognizione complessa”. En B. Centrone (ed.), 2015. pp. 143-170.
- DARWIN, Ch. (1879). “The Descent of Man”. London: Penguin, 2004.
- DESCARTES, R. (1649). “Les passions de l’Ame”. En Descartes, *Oeuvres Complètes*. Paris: Vrin, 1996.
- DE SOUSA, R. “The Rationality of Emotion”. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1987.
- DE WAAL, F. “Primates and Philosophers”. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- DIRLMEIER, F. “Aristoteles. Eudemische Ethik”. Übersetzung und Kommentar von F. Dirlmeier. Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 7. Berlin: Akademie Verlag, 1984.
- DOMINICK, Y. H. “Teaching Nature: Natural Virtue and Practical Wisdom in the Nicomachean Ethics.” *Southwest Philosophy Review*, Nr. 22, pp. 103-111, 2006.
- FOOT, Ph. “Natural Goodness”. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- GAUTHIER, A., JOLIF, Y. “Aristote: L’Ethique à Nicomaque”. Introduction, Traduction et Commentaire par R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, Louvain La Neuve: Peeters, 2002.
- HÄHNEL, M. (ed.). “Aristotelischer Naturalismus”. Stuttgart: Metzler, 2017.
- HARMAN, G. “Three trends in moral and political philosophy”. *The Journal of Value Inquiry*, Nr. 37, pp. 415-425, 2003.
- HENRY, D., NIELSEN, K. M. (eds.). “Bridging the Gap Between Aristotle’s Science and Ethics”. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- HORGAN, T., TIMMONS, M. (eds.). “Metaethics after Moore”. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HURSTHOUSE, R. “On Virtue Ethics”. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. “Human Nature and Aristotelian Virtue Ethics”. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Vol. 70, pp. 169-188, 2012.
- KITCHER, P. “Between Fragile Altruism and Morality”. En Boniolo, G., De Anna, G. (eds.), 2006, pp. 159-177.
- KORSGAARD, Ch. “The Sources of Normativity”. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- KRAUT, R. "Nature in Aristotle's Ethics and Politics". *Social Philosophy and Policy*, Vol. 24, Nr. 2, pp. 199-219, 2007.
- LENNOX, J. "Darwin was a Teleologist". *Biology and Philosophy* 8, pp. 409-421, 1993.
- _____. "Aristotle on the Biological Roots of Virtue: The Natural History of Natural Virtue". En D. Henry – K.M. Nielsen (eds.) 2015, pp. 193-213.
- LEUNISSEN, M. "Aristotle on Natural Character and its Implications for Moral Development", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 50. Nr. 4, pp. 507-530, 2012.
- _____. "From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle". Oxford: Oxford University Press, 2017.
- _____. "Biology and Teleology in Aristotle's Account of the City". En J. Rocca (ed.) 2017, pp. 107-124 (2017b).
- MCDOWELL, J. "Two sorts of Naturalism". En J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge MA: Harvard University Press; 167-197, 1998.
- MOORE, G. E. "Principia Ethica". Edited with an introduction by T. Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- NAGEL, T. "Mind and Cosmos". Oxford: Oxford University Press, 2012.
- NATALI, C., MASO, S. (eds.). "La catena delle cause". Amsterdam: Hakkert, 2005.
- PEARSON, G. "Aristotle on Desire". Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- PLATON, "Laques". Ed. J. Burnet, "Platonis opera", Vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1903.
- RAPP, Ch. "Was ist Aristotelisch am Aristotelischen Naturalismus?". En M. Hähnel (ed.), 2017. pp. 19-41.
- REEVE, C. D. C. "Aristotle: Nicomachean Ethics". Translation with Introduction and Notes. Indianapolis: Hackett, 2014.
- ROCCA, J. (ed.). "Teleology in the Ancient World". Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- ROSSI, G. "La función de las emociones en animales no racionales: explicaciones aristotélicas sin Aristóteles". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 36, Nr. 3, p. 595-615, 2019.
- RUSE, M. "Is Darwinian Metaethics Possible (And If It Is, Is It Well Taken)?". En G. Boniolo, G. De Anna (eds.), 2006, pp. 13-26.
- SHAFER-LANDAU, R. "Ethics as Philosophy. A Defense of Ethical Nonnaturalism". En Horgan, T., Timmons, M. (eds), 2006, pp. 209-232.
- VIANO, C. "Virtù naturale e costituzione fisiologica. L'etica aristotelica è un determinismo materialista?". En Natali, C., Maso, S. (eds.), 2005, pp. 132-145.
- _____. "États du corps, états de l'âme, «matière» du caractère: Aristote et la doctrine des qualités affectives". En M. Bonelli (ed.), 2012, pp. 239-257.
- _____. "Materia e causa materiale delle passioni: Aristotele e la definizione fisica della collera". En C. Viano (ed.), 2016, pp. 61-76.
- VIANO, C. (ed.). "Materia e causa materiale in Aristotele e oltre". Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.
- VOGT, K. "Desiring the Good". Oxford: Oxford University Press, 2017.

WHITE, S. A. "Natural Virtue and Perfect Virtue in Aristotle". *Proceedings of the Boston Area Colloquium on Ancient Philosophy*, Nr. 8, pp. 135-168, 1992.

WILLIAMS, B. "Ethics and the Limits of Philosophy". Cambridge MA: Harvard University Press, 1985.

