



LA POLÉMICA EN TORNO AL "MEDIO RELATIVO A NOSOTROS" EN LA ÉTICA ARISTOTÉLICA DE LA VIRTUD. UNA LECTURA DE TOMÁS DE AQUINO

Fernando Gabriel Hernández¹

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Resumen: El famoso término medio aristotélico surge a partir de la definición de virtud que Aristóteles establece en sus *Éticas*, donde afirma que la misma consiste en un "medio relativo a nosotros". La interpretación clásica entiende esta frase como significando "relativo al individuo", atribuyéndole al filósofo un relativismo moral. Esta lectura ha sido criticada recientemente por Lesley Brown quien muestra que tal interpretación no es compatible con el *corpus aristotelicum*; sin embargo, la filósofa no resuelve el problema que encierra la frase que da lugar a esa interpretación, a saber, que este medio no es uno y el mismo para todos. Este artículo presenta la lectura de Tomás de Aquino como la solución a las disputas en torno a este tema, al remarcar la importancia del plano interior de la virtud moral.

Palabras claves: Virtud · Aristóteles · Medio relativo a nosotros · Tomás de Aquino.

Abstract: The famous Aristotelian mean-state arises from the definition of virtue, which Aristotle establishes in his *Ethics*, where he says that it consists of a "mean relative to us". The classical interpretation understands this phrase to signify "relative to the individual", attributing to the philosopher a moral relativism. This reading has been criticized by Lesley Brown, who shows that such an interpretation is not compatible with the *corpus aristotelicum*; however, she does not solve the problem of the meaning of that phrase which gives rise to that interpretation, namely, which this medium is not one and the same for all. This paper presents Thomas Aquinas's reading of this phrase as the solution to disputes over this issue, when emphasizing the importance of the internal level of moral virtue.

KeyWords: Virtue · Aristotle · Mean relative to us · Thomas Aquinas.

Enviado: 10/06/2014. Aceptado: 23/09/2014

1. INTRODUCCIÓN

Es indudable que la manera en que entendamos la virtud moral va a tener repercusiones en nuestra vida cotidiana, ya que una concepción errónea implica una desacertada aplicación de la misma en el ámbito práctico. Por lo que se hace evidente que la indagación sobre la naturaleza de la virtud posee una gran importancia tanto teórica como práctica. Por lo dicho se advierte que es menester

¹ Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador en el Proyecto UBACyT. Facultad de Filosofía y Letras. E-mail: hernandez.fergabriel@gmail.com

comprender cabalmente la definición de virtud establecida por Aristóteles y, por tanto, elucidar uno de sus elementos constitutivos que es objeto de debates actuales, a saber, el hecho de que la virtud moral consiste en “un medio relativo a nosotros”. La interpretación dominante de esta frase, que se ha convertido en la lectura clásica de la definición de virtud, sostiene que Aristóteles proclama un relativismo moral, ya que afirmaría que la virtud es relativa a los individuos. En un artículo reciente Lesley Brown (1997) expone una interpretación novedosa de esa frase y evita aplicar cualquier clase de relativismo a la teoría aristotélica de la virtud.

Si bien las objeciones que realiza Brown a la interpretación clásica son satisfactorias al fundamentarse en el Corpus aristotélico, su propia interpretación no logra explicar la frase que dio lugar a la lectura tradicional: que el medio relativo a nosotros “no es uno y el mismo para todos”. Por esa razón presento la doctrina de Tomás de Aquino como más plausible que las mencionadas, ya que logra superar las críticas que realiza Brown a la interpretación clásica y a su vez resuelve el malentendido que dio lugar a tanto debate. La tesis que sostengo es que tanto la interpretación clásica como la posición de Brown yerran al perder de vista que el aspecto fundamental de la virtud moral es la interioridad del sujeto y cómo las pasiones obedecen lo ordenado por la razón. Si se tiene en cuenta esta dimensión, como mostraré que hace Tomás de Aquino, los problemas de ambas posturas desaparecen.

El artículo está dividido en tres secciones, en la primera sección presento la interpretación clásica y expongo brevemente la posición de Brown junto con los problemas que se siguen de ella; en la segunda sección muestro el modo en que el Aquinate entiende la virtud moral y de qué manera coincide con Brown al considerar que la virtud, dada una determinada circunstancia, no varía de acuerdo con las personas; y en la tercera sección explico cómo debe ser entendida la afirmación de que la virtud moral “no es una y la misma para todos” a la luz de la doctrina de Tomás de Aquino, ejemplificándolo con una interpretación del pasaje de Milón y el principiante contenida en la *Ética a Nicómaco*.

2. DEFINICIÓN DE VIRTUD EN ARISTÓTELES: LA LECTURA CLÁSICA Y LA CRÍTICA DE LESLEY BROWN

Aristóteles sostiene que la virtud es aquello que hace bueno al hombre que la posee y a su obrar, es decir, presenta a la virtud como una perfección, y como toda perfección ha de ser un medio entre dos vicios de los cuales uno peca por exceso y el otro por defecto. A su vez, el estagirita nos advierte de que existen dos clases de medios: uno relativo a los objetos y otro relativo a nosotros. El medio relativo a los



objetos es uno y el mismo en todos los casos; pero el medio relativo a nosotros no es uno y el mismo para todos. Aristóteles afirma que la virtud moral consiste en un medio de esta última clase.

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. (*EN* II,1106b 35 - 1107a 2)

Para ejemplificar este medio relativo a nosotros, que no es uno y el mismo en todos los casos, Aristóteles introduce una analogía entre la virtud y las raciones de comida de dos gimnastas. Un atleta como Milón, explica el Estagirita, puede y debe comer una gran cantidad de alimentos diarios para alcanzar su estado óptimo; sin embargo, la misma cantidad de comida sería perjudicial para un principiante en la gimnasia. Y lo mismo sucede a la inversa, la cantidad de alimentos que es apropiada para el principiante, resulta ser demasiado poco para Milón. Al igual que la ración de comida, el término medio de la virtud no es uno y el mismo para todas las personas, sino que es algo proporcional.

Según la interpretación clásica, la frase “relativo a nosotros” que se encuentra en la definición de virtud significa “relativo al individuo”, entendiendo a cada persona como un agente individual.² Para esta visión, en una determinada circunstancia los actos virtuosos serán múltiples porque dependerán de las personas que se encuentren en ella. Ante el ataque del enemigo, por ejemplo, el acto virtuoso de una persona podría consistir en la huida, para otro puede consistir en mantenerse firme en su lugar y para una tercera persona actuar virtuosamente en esa situación implicaría ir al encuentro del enemigo. Esta lectura se fundamenta en la afirmación de que el medio de la virtud no es uno y el mismo para todos.

Si aplicamos esta interpretación al ejemplo de los dos gimnastas ofrecido por Aristóteles, diríamos que Milón actúa virtuosamente al comer diez libras de alimentos diarios, por ejemplo, mientras que el principiante actúa virtuosamente si consume una cantidad menor. Ambos logran tener un estado óptimo para realizar sus ejercicios, ya que cada uno de ellos procede de acuerdo con lo que resulta virtuoso para sí mismo. Puede observarse que esta lectura sostiene un relativismo moral, planteando que en una determinada circunstancia no existe una única manera de actuar virtuosamente, por lo que resultaría superfluo y perjudicial comparar las acciones de diferentes sujetos a fin de establecer cuál es el verdadero accionar virtuoso.

En un artículo reciente Lesley Brown (1997), colocada en las antípodas de las lecturas relativistas, pretende mostrar que la frase contenida en la definición

² Algunos desarrollos de la interpretación clásica pueden ser encontrados en Lloyd (1968), Hardie (1980), Peterson (1988), Sherman (1989) y Kraut (1989).

aristotélica de virtud, aquella que afirma que el medio es “relativo a nosotros”, no debe ser entendida como significando “relativo a cada uno de los individuos”. Según la autora, el relativismo moral que dicha interpretación le atribuye a Aristóteles es difícil de encuadrar en el pensamiento general del filósofo. Por esta razón, presenta su tesis según la cual “relativo a nosotros” significa “relativo a nosotros como seres humanos”, quitándole terreno a toda interpretación relativista y poniendo el énfasis en el hecho de que se trata de un medio relacionado a las necesidades y propósitos humanos, con una carga normativa a diferencia del medio relativo a las cosas, el cual tiene un carácter meramente descriptivo.³ Para corroborar su tesis comienza mostrando y refutando las múltiples maneras en que se puede decir que la virtud es diferente para cada persona y luego realiza una reinterpretación del ejemplo de Milón dado por Aristóteles para aclarar su posición, mostrando cuál sería el verdadero sentido del pasaje.

Las refutaciones a la interpretación clásica por parte de Brown se basan en mostrar que sostener que la virtud es relativa a cada uno de los agentes individuales lleva necesariamente a contradecir alguna noción básica de la ética aristotélica. Por ejemplo, Aristóteles al dar su definición de virtud sostiene que el medio relativo a nosotros debe ser determinado en la forma en que lo regularía el hombre verdaderamente prudente. Pero en el caso de que “relativo a nosotros” signifique “relativo a los individuos”, y que la virtud fuera diferente para cada persona, sería absurdo presentar al hombre prudente como un modelo a imitar, puesto que cada sujeto sería su propia regla. Brown muestra también que dicha interpretación carece de fundamento textual, debido a que no se encuentra ningún pasaje en las obras éticas de Aristóteles donde éste afirme que existen diferentes virtudes para diferentes hombres; en cambio, existen pasajes donde se discuten diferentes tipos de una misma virtud. Con respecto a la valentía, por ejemplo, Aristóteles sostiene explícitamente que solamente hay una verdadera valentía pero muchos tipos de ella.⁴

Sin embargo, el lugar donde puede verse con claridad la diferencia entre su tesis y la visión tradicional es en la interpretación que realiza del ejemplo de Milón que precede a la definición de la virtud moral.⁵ Como ya quedo dicho, la lectura tradicional interpreta a Milón y al principiante como los análogos de los agentes morales y a sus respectivas dietas como las acciones virtuosas. Según este tipo de

³ La tesis de Brown se basa en sostener que la distinción entre un medio “relativo a las cosas” y un medio “relativo a nosotros” se reduce a la distinción entre un medio que significa “igual” (descriptivo) y uno que significa “justo” o “correcto” (normativo), respectivamente. De esta manera, al decir que la virtud es un medio “relativo a nosotros”, la intención de Aristóteles sería sostener que es un medio normativo y no descriptivo, no importando si éste es uno y el mismo para todos, dado que esto sería algo secundario.

⁴ Para el resto de las refutaciones, véase Brown (1997), pp. 82-86.

⁵ Cf. Brown (1997), p. 11.



lectura el término medio es “relativo a cada uno de ellos”, es decir, teniendo en cuenta sus características particulares la acción virtuosa será diferente para ambos: lo virtuoso en Milón consistirá en comer más que el principiante, el cual también actuará virtuosamente si come menos que Milón. En cambio, Brown se esfuerza en mostrar que en realidad es el entrenador el análogo del agente moral porque es él quien siendo el hombre experto evita el exceso y el defecto, y busca y elige el medio al prescribir la dieta. Por su parte, Milón y el principiante son las diferentes situaciones en las cuales el oficio es practicado y se dice que el término medio es relativo a nosotros, según Brown, en cuanto tiene como objetivo algo relacionado a la naturaleza humana (cf. Brown 1997, p. 87).

Es necesario reparar que en el mismo artículo Brown aclara que ella no está sugiriendo que “relativo a nosotros” signifique “relativo a nosotros como receptores de la acción moral”, debido a que sostener esta postura sería afirmar lo mismo que la interpretación tradicional (Brown, 1997, p. 87, n. 18). Se dice que es relativo a nosotros, sostiene la autora, en la medida en que se trata de un conocimiento que aplica una medida a una finalidad relativa a los seres humanos. Por esta razón, Brown afirma que si Aristóteles hubiera previsto que su ejemplo de Milón iba a ser mal interpretado, seguramente lo hubiese reemplazado por otro ejemplo en donde no se colocaran a los hombres como los objetos sobre los que recae la acción moral, como hubiera ocurrido si hubiese hablado sobre el número y tamaño de velas para diferentes tipos de barcos, dado que no tiene a los seres humanos como receptores de la acción y se trata de un conocimiento que tiene como objetivo algo relacionado a lo que necesita o interesa a la naturaleza humana (cf. Brown 1997, p. 90).

Como puede observarse, las refutaciones que realiza Brown a la interpretación tradicional son muy convincentes, además su interpretación del pasaje de Milón parece captar la verdadera intención de Aristóteles en cuanto que es el entrenador el análogo del agente moral al ser él quien prescribe el justo medio. Sin embargo, su tesis no puede explicar la afirmación de que “el medio relativo a nosotros no es uno y el mismo para todos” a diferencia del medio relativo a las cosas que sí lo es. Brown no se molesta en intentar explicar esta frase, sino que simplemente le resta importancia argumentando que la misma está ausente en el pasaje paralelo de la Ética a Eudemo (cf. Brown 1997, p. 88). Pero no se trata de una frase irrelevante porque es a partir de ella que surge la interpretación clásica y los malentendidos consecuentes,⁶ por lo que, refutar la interpretación clásica, observando que es incompatible con el resto de la ética aristotélica, y no explicar la frase lo que dio

⁶ Hay que tener en cuenta que el pasaje de Milón se interpreta a la luz de dicha frase, por lo que se puede afirmar que es ella el único origen de la interpretación clásica. En este artículo Brown se esfuerza por mostrar que el medio no puede ser relativo a los individuos ni que Milón y el principiante son los análogos de los agentes morales, pero nada dice sobre la afirmación de que “no es uno y el mismo para todos” sencillamente porque no puede resolverlo (cf. Brown, 1997, p. 79)

origen a tal interpretación es abrir camino a la afirmación de que Aristóteles utiliza una frase que contradice su propia doctrina.

Mientras la interpretación tradicional fundamenta su visión en esa frase sin parecer atender demasiado al resto de la obra, Brown fundamenta su tesis teniendo en cuenta el sentido general de la ética aristotélica, pero negando ese pasaje.⁷ Como pretendo mostrar, la visión de Tomás de Aquino, según la cual “relativo a nosotros” significa “relativo a nosotros como receptores de la acción moral”, no cae dentro de la interpretación clásica como piensa Brown y logra superar esta dificultad señalada.

3. LA LECTURA DE TOMÁS DE AQUINO

Siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino sostiene que la virtud moral consiste en un medio determinado por la recta razón o prudencia. Este medio puede ser establecido o bien con respecto a los objetos, como sucede en el caso de la justicia, o bien puede ser un medio relativo a nosotros, que es lo que sucede con el resto de las virtudes morales. Esta distinción se fundamenta en el hecho de que la justicia versa sobre las operaciones mientras que el resto de las virtudes morales versan sobre las pasiones. Esta característica de la justicia hace que ella: a) se refiera a cosas exteriores, donde lo recto debe establecerse absolutamente y en sí mismo (cf. *S. Th.* I-II, q. 64, art 2, co.); b) trate sobre asuntos relacionados a otros hombres (cf. *S. Th.* II-II, q. 58, art 9, co.); c) no oponga ninguna resistencia a la razón (cf. *In EN* Lib. 2, lectio 8); y d) no sea importante cómo es afectado interiormente el hombre sino solo de manera secundaria, es decir, en cuanto alguien es ayudado o impedido respecto a su operación (cf. *In EN* Lib. 5, lectio 1).

En cambio, el resto de las virtudes morales: a) versan sobre las pasiones de los hombres en donde lo recto debe establecerse con relación a ellos mismos, lo cual no es uno y lo mismo para todos (cf. *S. Th.* II-II, q. 58, art. 10, co.); b) hacen referencia únicamente al hombre consigo mismo; c) las pasiones oponen resistencia a la razón; y d) lo principal de estas virtudes es la manera en que el hombre es afectado interiormente y la acción exterior es algo secundario (cf. *In EN* Lib. 5, lectio 1). Cito a continuación un pasaje en donde Tomás de Aquino hace explícita esta distinción, mencionando estas características:

Es necesario que unas virtudes morales versen sobre las operaciones y otras versen sobre las pasiones. La razón de ello es porque el bien y el mal en ciertas operaciones se considera según las operaciones mismas, cualquiera que sea el afecto del hombre sobre ellas, en cuanto que el bien y el mal en ellas se toma de su conmensuración respecto de otro hombre. En tales casos

⁷ Véase Leighton (1992), pp. 49-66, quien expone y desarrolla esta objeción.



es necesario que exista alguna virtud que dirija las operaciones en sí mismas, como son la compra y la venta y todas las demás operaciones semejantes en las que se atiende a la razón de debido o indebido a otro. Por eso la justicia y sus partes tienen por materia propia las operaciones. En cambio, en otras operaciones el bien y el mal se toman sólo de su conmensuración con el sujeto agente, y por eso es necesario que en ellas el bien y el mal se atiendan según el buen o mal afecto del hombre sobre ellas. Por eso es necesario que las virtudes en tales casos versen sobre las afecciones interiores, llamadas pasiones del alma, como es evidente en la templanza, en la fortaleza y otras semejantes. (*S. Th.* I-II q. 60, art. 2, co.)

A partir de esto podemos entender que cuando Aristóteles define la virtud moral como consistiendo en un medio "relativo a nosotros", Tomás de Aquino lo interpreta como significando "relativo a las pasiones de los hombres".⁸ Por este motivo, para el Aquinate lo realmente específico de las virtudes morales es la adecuación de la acción o pasión a la norma de la recta razón, por lo que la definición de virtud dada en *EN* II 6 estaría refiriéndose a las virtudes morales que tienen a las pasiones como objeto.

Hecha esta distinción, es necesario centrarnos en las virtudes morales que versan sobre las pasiones, dado que son estas las que establecen un medio relativo a nosotros. La recta razón, es decir, la prudencia es la que determina este medio (cf. *EN* VI, 1144b 24), por ese motivo si se logra mostrar que la prudencia es la misma para todos los hombres, entonces la acción virtuosa también tendrá que ser la misma para todos, pues el silogismo práctico que realiza la prudencia tendrá que ser idéntico. Esto mostraría que el Aquinate no puede ser colocado dentro de la interpretación clásica, ya que la acción virtuosa no variará según los individuos sino únicamente según las diversas circunstancias, a diferencia de lo que sostiene la interpretación tradicional.

Tomás de Aquino retoma la definición aristotélica de la prudencia al llamarla recta razón de lo agible. Para entender bien este concepto es oportuno mencionar la distinción que hace el Aquinate entre el arte y la prudencia, dado que el primero es la recta razón de lo factible y la segunda de lo agible. Se trata de la diferencia entre el hacer y el obrar respectivamente: mientras lo hecho es un acto que pasa a una materia exterior, el obrar permanece en el agente mismo (cf. *S. Th.* I-II q. 57, art. 4, co.). En este sentido, la prudencia actúa sobre las potencias y los hábitos y, al ser las virtudes morales definidas como hábitos, queda claro que la prudencia actúa sobre las mismas.

⁸ "Pero las demás virtudes morales se refieren a las pasiones interiores, en las cuales lo recto no puede establecerse del mismo modo, debido a que los hombres son distintos en cuanto a las pasiones, y por eso es necesario que la rectitud de la razón se aplique a las pasiones con respecto a nosotros, que estamos afectados por las pasiones." (*S. Th.* I-II q. 64, art. 2, co.)

Sin embargo, parecería ser que la relación entre la prudencia y las virtudes morales es problemática, ya que se necesita que el hombre esté bien dispuesto respecto de los fines de las virtudes morales para que la prudencia pueda establecer el medio necesario para llegar a tales fines. Es decir, únicamente se llega a ser virtuoso si se actúa según lo ordenado por la recta razón, pero ésta es poseída solamente por el hombre virtuoso, de lo que resulta un círculo vicioso.⁹ Esta paradoja es vista y resuelta por Tomás de Aquino:

Si la verdad del intelecto práctico es determinada en comparación al apetito recto, la rectitud del apetito es determinada porque concierta con la razón verdadera, como se dijo, de esto se sigue que haya cierto círculo vicioso en dichas determinaciones. Por tanto, debe decirse que el apetito es del fin y de lo que es para el fin. Pero el fin es determinado en el hombre por naturaleza. (In EN, Lib. 6, lectio 2)

El aquinate resuelve esa aparente paradoja afirmando que la prudencia versa sobre los medios conducentes a los fines, pero los fines mismos son conocidos por naturaleza (cf. In EN, Lib. 2, lectio 4; Lib. 5, lectio 12), las virtudes morales tienden naturalmente a este fin y lo aseguran, en cambio, los vicios distorsionan ese fin. Podemos recapitular lo dicho hasta ahora afirmando que existen ciertos principios universales en el orden práctico conocidos por todos —estos fines conocidos por naturaleza—¹⁰ siendo la tarea de la prudencia realizar un silogismo teniendo en cuenta estos principios (la premisa mayor) y el caso particular (la premisa menor) a fin de concluir en una acción.¹¹ Según esto, dada una determinada circunstancia en la cual se encuentran dos personas con características diferentes, un cobarde y un temerario, por ejemplo, la acción virtuosa para los dos no variará en absoluto, ya que ambos tendrán que realizar el mismo razonamiento, puesto que la premisa mayor y la premisa menor son idénticas.¹² Lo único que puede hacer variar el

⁹ “(...) para la prudencia, que es la recta razón de lo agible, se requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los fines, lo cual se logra por el apetito recto. De ahí que para la prudencia se requiera la virtud moral que hace que el apetito sea recto.” (S. Th. I-II q. 57, art. 4, co.)

¹⁰ “...en la razón práctica preexisten ciertas cosas como principios naturales, y son los fines de las virtudes morales, porque, como ya hemos expuesto, el fin en el orden de la acción es como el principio en el plano del conocimiento.” (S. Th. II-II q. 47, art. 6, co.)

¹¹ “La premisa mayor implica el conocimiento de los primeros principios morales, que contiene la ley natural. La premisa menor, en la que interviene el hábito de la prudencia, aplica desde los primeros principios hasta los más remotos de la ley al acto singular con sus diversas circunstancias”. Forment (2008), p. 53.

¹² Hay que tener en cuenta que toda premisa mayor puede reducirse a las leyes naturales, más específicamente a la primera ley natural que afirma que “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse.” (S. Th. I-II q. 94, art. 2, co.)



comportamiento es una circunstancia exterior al agente que haga modificar el silogismo práctico.¹³

Todos consideran como recto y verdadero el obrar de acuerdo con la razón. Mas de este principio se sigue como conclusión particular que un depósito debe ser devuelto a su dueño. Lo cual es, ciertamente, verdadero en la mayoría de los casos; pero en alguna ocasión puede suceder que sea perjudicial y, por consiguiente, contrario a la razón devolver el depósito; por ejemplo, a quien lo reclama para atacar a la patria. Y esto ocurre tanto más fácilmente cuanto más se desciende a situaciones particulares, como cuando se establece que los depósitos han de ser devueltos con tales cauciones o siguiendo tales formalidades; pues cuantas más condiciones se añaden tanto mayor es el riesgo de que sea inconveniente o el devolver o el retener el depósito. (*S. Th.* I-II q. 94, art. 4, co.)

Puede verse en el ejemplo que la conclusión varía debido a algo exterior al agente, en este caso se debe a que el acreedor atentaría contra la patria o porque se le agregan otras “circunstancias” al hecho, pero no varía según el agente, es decir, si este es cobarde o iracundo, etc. Puede concluirse entonces que, al igual que la tesis de Brown, para Tomás de Aquino la virtud no varía según las personas que realizan la acción, pero sí según las diferentes circunstancias. Sin embargo, todavía queda por aclarar el hecho de que el medio de la virtud no es uno y el mismo para todos como afirma Aristóteles, lo cual también aparece en el planteo del Aquinate al afirmar que si bien las virtudes morales tienden naturalmente a tales fines dados por la naturaleza “el justo medio no es el mismo en todos, no es suficiente para ello la inclinación natural que actúa siempre del mismo modo, sino que es necesaria la prudencia” (*S. Th.* II-II q. 47, art. 7, ad. 3). Resta aclarar entonces en qué sentido el medio de la virtud no es uno y el mismo para todos.

4. EL MEDIO RELATIVO A NOSOTROS

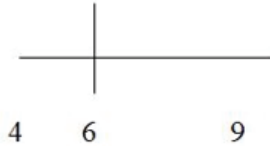
El pasaje en donde se encuentra la frase tan polémica es el siguiente:

En todo lo continuo y divisible es posible tomar una cantidad mayor, o menor, o igual, y esto, o bien con relación a la cosa misma, o a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. (*EN* II, 1106a 26-33)

¹³ Para un mayor desarrollo del silogismo práctico en Tomás de Aquino, véase Oriol Salgado (2004) y Santa María (2007).

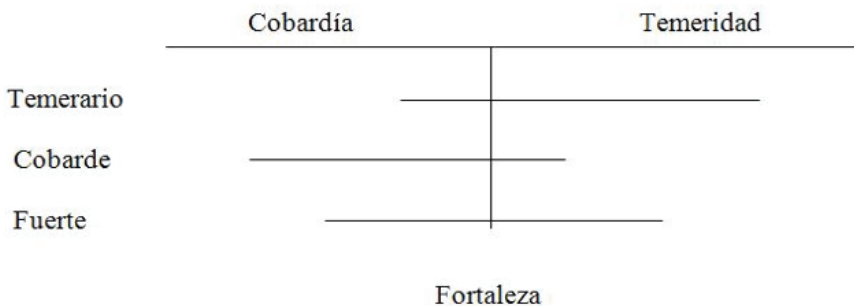
Según el texto, se puede establecer tanto un medio relativo a las cosas como relativo a nosotros, el medio de las cosas es de proporcionalidad aritmética que consiste en un medio que es equidistante entre los extremos, pero el medio relativo a nosotros, es decir, a nuestras pasiones que son la materia sobre las que actúan las virtudes morales que Aristóteles está definiendo, la proporcionalidad es geométrica, consistente en un medio que no es equidistante entre los extremos. Según esta última proporcionalidad 6 es medio entre 4 y 9 dado que la distancia entre 4-6 y 6-9 es la misma, a saber, contener al número mismo sumando la mitad, ya que 4 sumado su mitad (2) es 6, por su parte 6 sumando su mitad (3) es 9, pero no se encuentran a igual distancia, ya que 6 excede a 4 en 2, y 9 excede a 6 en 3 (cf. *In EN*, Lib. 5, lectio 6). Se trata de un medio que no es equidistante de los extremos.

1)



Esto mismo sucede con respecto a las pasiones. Como se dijo anteriormente, la virtud moral consiste en un término medio entre el exceso y el defecto pero hay que tener en cuenta que este término medio se aplica de manera proporcional a cada individuo. Supongamos el caso de la fortaleza que es medio entre la cobardía y la temeridad.

2)



Las líneas horizontales representan las pasiones.

La línea vertical representa el término medio entre los dos extremos.

En el esquema se muestran las inclinaciones o pasiones de tres personas con características diferentes: el fuerte, debido a su hábito ya formado tiene las pasiones



en armonía con lo que prescribe la recta razón; por otra parte, el temerario tiene la inclinación de exceder ese término medio y el cobarde a quedarse corto. Ahora bien, supongamos que estos tres individuos se encuentran en una misma situación, lo que dice Aristóteles es que para que el acto sea virtuoso tiene que realizarse “cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe” (EN II, 1106b 20), por lo que aquello que deberían hacer sería idéntico para todos.¹⁴ Pero este medio hay que aplicarlo a cada uno de los sujetos, ya que es un término medio relativo a nosotros, entonces visto exteriormente las tres personas actuarán de la misma manera pero en su interioridad aplicarán de diferente modo lo ordenado por la razón.

Esta aplicación de lo ordenado por la razón a las pasiones no puede ser buscando el medio aritmético en cada uno de ellos, sino un medio proporcional, es decir, geométrico. Si buscáramos un medio aritmético para cada uno de ellos se concluiría que el temerario al seguir su término medio, seguiría actuando temerariamente, pero no tanto como antes; lo mismo se diría del cobarde.¹⁵ Por eso, ese término medio de la razón al aplicarse a las pasiones no tiene que buscar la cantidad media, sino la proporcionalidad, es decir, dependiendo de la inclinación hacia uno de los extremos, la voluntad debe mover al apetito en la dirección contraria según la misma proporción. El temerario tendrá que inclinarse al otro extremo contrario, intentando asemejarse al cobarde con respecto a su pasión, de la misma manera este último tendrá que hacer lo propio.¹⁶ Sigamos con el pasaje:

Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero el medio relativo a nosotros, no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón, poco; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros. (EN II, 1106a 34-1106b 8)

¹⁴ Como dijimos, el silogismo práctico tendrá que ser idéntico, dado que la prudencia parte de los mismos principios universales y las circunstancias también son idénticas.

¹⁵ Esto se observa claramente si en el esquema 2 intentáramos cortar a la mitad las líneas horizontales que representan al cobarde y al temerario. Aunque aplicáramos un medio aritmético, ambos permanecerían apartados de la recta razón.

¹⁶ Este parece ser el sentido del ejemplo que Aristóteles utiliza en EN II, 1109b ss. cuando afirma que buscar la virtud se asemeja a enderezar un palo torcido.

Hay que tener en cuenta que la virtud es un extremo, dado que es la excelencia a la cual algo puede llegar, en el caso de las virtudes morales consiste en adecuarse a la recta razón, dado que ésta es su excelencia. En el ejemplo de Milón, la virtud de los atletas, su excelencia, consiste en tener una buena aptitud física para poder realizar bien sus ejercicios. Esta aptitud física es un extremo dado que es el estado óptimo que puede alcanzar el atleta y, como dijimos anteriormente, este extremo es un término medio entre el exceso y el defecto. En el pasaje citado Aristóteles afirma que este término medio es relativo a nosotros, el cual “no es uno y el mismo para todos”, siguiendo con el ejemplo esto no quiere decir que la virtud sea una para Milón y otra para el principiante, ya que la virtud de ambos consiste en la excelencia de su estado físico, lo que varía es la manera en que ellos llegan a ese estado. Visto esto desde la perspectiva del entrenador no existe distinción para ninguno de los dos, ambos deben evitar el exceso y el defecto para encontrar el término medio y así tener una buena aptitud física, pero visto desde la perspectiva de Milón y el principiante sí hay diferencias. Entonces, la pregunta que surge es la siguiente: ¿Quién es el verdadero análogo del agente moral en ese ejemplo?

Es en este punto donde sostengo que tanto la interpretación tradicional como la interpretación de Brown son incompletas. Los primeros afirmaban que Milón y el principiante eran los análogos de los agentes morales y así como el término medio varía entre ellos, de la misma manera la virtud moral varía de persona a persona y, por tanto, en una determinada circunstancia la acción virtuosa diferirá según las características de las personas. Por otra parte, Brown sostiene que es el entrenador quien establece el término medio en las dietas de Milón y el principiante y, por tanto, es aquel el que debe ser entendido como el análogo del agente moral, en cambio, estos últimos deben ser entendidos como las circunstancias en las que se realiza la acción: así como en una determinada circunstancia ser fuerte supone abstenerse de luchar y en otra circunstancia ser fuerte implica pelear hasta morir, de la misma manera el entrenador prescribe una dieta según sea Milón o el principiante.

El error que cometen tanto la interpretación tradicional como Brown fue en pensar que o bien el entrenador, o bien Milón y el principiante eran los análogos de los agentes morales. Lo que Aristóteles trataba de ejemplificar, a la luz de la doctrina de Tomás de Aquino, era el aspecto interno de dos sujetos diferentes en los cuales la recta razón es la misma para ambos (el entrenador), pero sus pasiones son diferentes (Milón y el principiante). Así como la razón establece el término medio entre dos extremos en una determinada circunstancia, de la misma manera el entrenador busca la aptitud física óptima para realizar bien sus ejercicios, evitando el exceso y el defecto, pero la manera en que este término medio se aplica a las personas es diferente en cada una.



La razón va a prescribir al temerario, por ejemplo, que para llegar al término medio de la virtud en esa determinada circunstancia refrene su impulso de combatir y se mantenga firme en su sitio. Por otra parte, la misma razón le va a ordenar al cobarde que evite huir de la batalla y que permanezca firme ante el ataque, es decir, cada uno debe ir en contra de sus impulsos naturales, pero realizar la misma acción exterior. De igual manera el entrenador le va a ordenar a Milón comer mucho más de lo prescripto al principiante para que ambos lleguen a su estado óptimo, que es su excelencia o virtud.¹⁷

Por este motivo la relación que tiene el entrenador por una parte, y Milón y el principiante por otra parte, es la relación de la razón y sus apetitos. Esto también muestra que fue muy oportuno el ejemplo de Aristóteles, ya que si hubiese hablado de diferentes velas que se necesitan para diferentes barcos, como creyó Brown que hubiese sido lo mejor, esos barcos estarían representando a diferentes hombres, pero quien mejor para representar a un hombre que otro.

5. CONCLUSIÓN

Como se observó en el cuerpo del artículo, Lesley Brown intenta mostrar que la interpretación tradicional de la definición de virtud de Aristóteles no es adecuada por no responder a ciertos interrogantes que se presentan al leer algunos pasajes de la ética aristotélica. Por mi parte, lo que intenté mostrar es que ella misma cae en esta crítica al no poder responder sobre el significado de la oración que sostiene que el medio relativo a nosotros “no es uno y el mismo para todos”. Intentar explicar esta frase es de suma relevancia porque no se trata de un pasaje aislado, sino que se encuentra dentro de la definición misma de virtud, por lo cual la filósofa no llega a cumplir su objetivo.

Según lo expuesto, puede deducirse de la doctrina de Tomás de Aquino una distinción de dos planos en la virtud: uno interno y otro externo. Según el plano externo, la acción virtuosa no variará de persona a persona, ya que el silogismo práctico realizado por la prudencia deberá ser idéntico en todos, siempre y cuando las circunstancias no sean diferentes. Pero según el plano interno, el medio de la virtud no se aplicará de la misma manera a todas las personas, sino que variará según sus propias inclinaciones. De acuerdo con esta distinción, en una determinada

¹⁷ Brown (1997) refuta el relativismo que se fundamenta en la susceptibilidad de las pasiones, pero éste no es el caso de Tomás de Aquino. En efecto, aquel afirmaba que, debido a la distinta constitución emocional, cada agente establece un término medio adecuado a él: “lo que cuenta como valentía para mi timidez es diferente de lo que cuenta como valentía para tu audacia”. En cambio, el aquinate sostiene que es la recta razón, que es en todos la misma y no varía según las pasiones, quien establece el término medio; y de la susceptibilidad de las pasiones depende cómo nos ajustemos —cada persona desde diferentes lugares— a la medida establecida por la razón.

circunstancia tres personas con diferentes inclinaciones, por ejemplo, el fuerte, el temerario y el cobarde, deberán actuar de la misma manera para realizar una acción virtuosa (plano externo), pero para poder realizar esta acción la razón prescribirá diferentes medios para cada uno de ellos (plano interno).

Si bien exteriormente los tres individuos actúan de igual manera, en su interioridad existen diferencias y es este plano el relevante, pues quien posee la virtud de la fortaleza es quien se complace en la acción, en cambio, los otros lo realizan con pesar y dificultad. Esto puede observarse más claramente en el caso de la templanza, la persona verdaderamente templada se complace en la abstención moderada de los placeres del cuerpo, en cambio, el continente realiza la misma acción que el templado, pero siente un gran pesar en hacerlo y por eso mismo no se dice que la persona continente sea virtuosa.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet, introducción por Emilio Lledó Íñigo: Editorial Gredos
- Brown, L. (1997). "What is 'the Mean Relative to Us' in Aristotle's Ethics?" *Phronesis*, 2, pp. 77-93.
- Forment, E. (2008). *Tomás de Aquino Esencial: El ente es el objeto propio del intelecto*, Barcelona, Montesinos Esencial: Ediciones de Intervención Cultural.
- Hardie, W.F.R. (1980). *Aristotle's Ethical Theory*, New York: Oxford University Press.
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*, New Jersey: Princeton University Press.
- Leighton, S. (1992). "Relativizing Moral Excellence in Aristotle", *Apeiron*, 25, pp. 49- 66.
- Lloyd, G.E.R. (1968). "The role of medical and biological analogies in Aristotle's ethics", *Phronesis*, 13, pp. 69-83.
- Oriol Salgado, M. (2004). "La estructura del silogismo práctico en Aristóteles", *Revista de Filosofía*, 29-1, pp. 53-75.
- Peterson, S. (1988). "Horos (Limit) in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *Phronesis*, 33 pp. 233-250.
- Santa María, A. (2007). "Verdad práctica, silogismo práctico y disposiciones habituales en Aristóteles", *Philosophica*, 32, pp. 75-103.
- Sherman, N. (1989). *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, New York: Oxford University Press.
- Tomás de Aquino (1983). *Comentario a la Ética a Nicómaco*, Buenos Aires: Ediciones Ciafic.
- Tomás de Aquino (1989). *Suma de Teología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.