


¿Sabiduría o filosofía práctica?

ENRICO BERTI

§1. Sobre la sabiduría

 CON EL ASÍ DICHO «REGRESO DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA» (o «rehabilitación», según sus detractores),¹ que ha caracterizado buena parte de la reflexión ética de la segunda mitad del siglo XX, ha vuelto de moda la «sabiduría» (la aristotélica *phronêsis*), señalada como virtud dianoética por excelencia por Aristóteles, pero luego cuestionada por Kant (bajo el nombre de *Klugheit*) como habilidad técnico-práctica y por ende casi completamente dejada de lado por la filosofía del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX. Es más (pero ésta es mi tesis personal, de la que me tomo el *onus probandi*), aquella que ha sido realmente rehabilitada no es tanto la filosofía práctica de Aristóteles, es decir aquella que él llamaba con este nombre (en verdad sólo una vez, en *Metaph.* II 1, 993 b 20-21) o con el nombre de «ciencia política», cuanto justamente la sabiduría, que para Aristóteles es cosa muy diferente de la filosofía práctica (sobre todo porque no es de ninguna manera «ciencia», ni, por lo tanto, filosofía).

Para confirmación de esta afirmación podría mencionar algunos ejemplos, sacados de áreas culturales muy distintas. El primer autor que merece ser citado es Gadamer, verdadero iniciador de la «rehabilitación», quien en *Verdad y método* (1960) presenta la filosofía práctica de Aristóteles como el patrón de su hermenéutica, pero luego a la hora de describirla la caracteriza con rasgos propios de la *phronêsis* (además se ha descubierto que ésta era su posición ya desde 1930, como resulta del escrito titulado elocuentemente *Praktisches Wissen*, que remonta a aquella época pero inédito por muchos años).² Y Gadamer en Alemania ha dejado detrás de sí una estela de «neo-aristotélicos» como Joachim Ritter, Rüdiger Bubner, Günther Bien, y varios más. En el área anglo-americana

¹ cf. M. Riedel (Hrsg.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. 2 vols. Freiburg: Rombach, 1972-1974.

² cf. E. Berti, «The Reception of Aristotle's Intellectual Virtues in Gadamer and the Hermeneutic Philosophy», en R. Pozzo (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2004, pp. 285-300.

merece ser recordado MacIntyre, el más agudo (porque es el más moderado) de los «comunitaristas», el cual, asentando sobre la «virtud», o sea sobre el *ethos* de la comunidad, aquella que en su opinión resulta ser hoy en día la única alternativa posible a la destrucción de la ética llevada a cabo por Nietzsche (*Tras la virtud*, 1981), reencuentra lo que para Aristóteles era el fundamento no de la ética filosófica, es decir de la filosofía práctica, sino justamente de la sabiduría, o sea de la moralidad del individuo digno de aprecio, o del buen cabeza de familia, o del buen gobernante. También en el área estadounidense encontramos a Martha Nussbaum, este interesante caso de feminismo neo-aristotélico o neo-aristotelismo feminista, que, analizando la *Antígona* ve la única solución posible al conflicto trágico entre la ley no escrita y la ley escrita en el uso, justamente, de la *phronêsis*, que faltaría a ambos protagonistas del drama sofocleo, aunque habría solucionado su problema en cuanto saber dúctil flexible, capaz de adecuar la norma universal al caso particular (*La fragilidad del bien*, 1986, II ed. 2001). Volviendo a Europa hallamos a Paul Ricoeur, el cual, conquistado por el libro de Nussbaum, ve él también en la *phronêsis* la solución de todos los inevitables conflictos trágicos de la vida ética, no sólo de aquel de la *Antígona*, donde la *phronêsis* puede valerse de la ayuda de la catarsis estética (una vez más con Aristóteles), sino también de aquellos, por ejemplo, de la bioética, donde desafortunadamente no parece haber nada de artístico (*Sí mismo como otro*, 1990).

Desde luego la sabiduría tiene muchas cualidades. Si nos atenemos, efectivamente, a la concepción que de ella ha dado Aristóteles, es decir como capacidad de deliberar bien, de encontrar los medios más eficaces (acciones por cumplir o por evitar) para lograr un fin bueno (fijense: no un fin cualquiera; de lo contrario sería simple habilidad, o astucia), la sabiduría es la cualidad más deseable que exista. Ella en efecto sabe aplicar la regla general al caso particular, por lo tanto es conocimiento de lo universal, y en este sentido es un verdadero saber de tipo conceptual (aun si no es ciencia), pero es también intuición de lo particular, como la percepción sensible; por ende es «inteligencia», *insight* (*nous*). Por esto la sabiduría es flexible, dúctil, elástica, capaz de adecuarse a todas las situaciones, sin nunca perder de vista el fin bueno. En cuanto conocimiento de lo particular, la sabiduría presupone cierta experiencia, no en el sentido del empirismo inglés (sensaciones, percepciones, ideas), sino en el sentido aristotélico del ser experto, de haber hecho muchas experiencias, de conocer los casos de la vida; por lo tanto es más fácil encontrarla en las personas mayores, o de todas formas maduras, que en los

jóvenes (los cuales, al revés, brillan en las matemáticas, donde, por lo visto, después de los treinta años no se logra producir ya nada nuevo).

Además la sabiduría tiene la ventaja de que, una vez aprendida, ya no se olvida, mientras que todas las demás formas del saber, al correr del tiempo, se olvidan. Ella, por ende, como todas las virtudes, es un verdadero «hábito», es decir una costumbre connatural, una especie de segunda naturaleza, y por eso una forma de «carácter» (*ethos*), el cual, como decía Bernard Williams (otro neoaristotélico), no necesita un método, o sea unas instrucciones para el uso.

Mas, como notaba ya Aristóteles, la sabiduría presupone la posesión de la virtud: no justamente de la virtud ética plenamente desarrollada, es decir del conocimiento del «justo medio» y de la tendencia a realizarlo, porque el conocimiento del «justo medio» deriva justo de la sabiduría, pero de aquella que Aristóteles llama la «virtud física», o sea natural, una buena índole, una natural honestidad, porque es ésta la que orienta hacia el fin bueno. Además de la buena índole concurren a la formación de la virtud un «buen nacimiento», es decir una buena educación familiar, y sobre todo unas buenas leyes, porque quien se acostumbra, aun sólo por temor a las penas, a actuar honestamente, adquiere luego la honestidad como hábito. Desde luego la sabiduría no se reduce a la honestidad: según Aristóteles, efectivamente, para ser virtuoso, o sea válido, excelente (esto es el significado de *aretê*), no es suficiente con ser honesto, se necesita también ser inteligente; y la inteligencia deriva justamente de la sabiduría, virtud «dianoética», es decir intelectual. La sabiduría, en particular, presupone la temperancia (*sôphrosine*, así llamada, según Aristóteles, porque «salva», *sôzei*, la *phronêsis*), porque el placer y el dolor influyen en el juicio, no en cada juicio (por ejemplo no en los juicios de la geometría), pero sí en el juicio ético, o sea de valor, por lo tanto se juzga mejor si se sabe resistir a su influencia.

Mas sobre todo la sabiduría presupone que existan ya hombres sabios, porque se aprende sustancialmente a través de la imitación de un buen modelo. Aristóteles menta como modelo de hombre sabio a Pericles, el gran estadista a quien Tucídides atribuyó el famoso elogio de los atenienses en cuanto demócratas y amantes de la filosofía y de lo bello en general (*philosophoumen kai philokaloumen*), más que de la guerra. Sabio, para Aristóteles, es quien sabe ver lo que es el bien para él, para su familia y para su ciudad, es decir quien gobierna bien a sí mismo, a su familia o a su propia ciudad. El gobernante sabio es, por un lado, quien sabe entender e interpretar las necesidades de su ciudad,

pero también sus deseos, sus valoraciones, y sus «valores», y por ende es capaz de obtener su consenso; por el otro, es también quien sabe orientar los deseos, las opiniones, las valoraciones, por lo tanto no es sólo expresión de la realidad existente, es también crítico y hacedor de ella. En fin, él es al mismo tiempo interpretador y hacedor del *ethos*, entendido ya no como el carácter, sino como la costumbre pública, o sea los *mores*, por ende también las instituciones, que son su expresión, y las leyes (la *Sittlichkeit* de Hegel). Lo mismo hay que decir del modelo: éste encarna un *ethos*, es decir una costumbre social, una tradición compartida, un sentimiento común, instituciones ensayadas.

Mas, justo por esto, la sabiduría tiene una cantidad de supuestos. Tiene razón, por lo tanto, MacIntyre cuando afirma que el *ethos* presupone siempre una comunidad. El *ethos* antiguo suponía la *polis*, con sus leyes, sus instituciones, sus dioses. Sólo que la *polis* no era una comunidad en el sentido propio de los comunitaristas, sino que era —para usar la distinción introducida por Ferdinand Tönnies— una sociedad.³ En la comunidad (*Gemeinschaft*) el elemento «común» (*koinon*) pre-existe a sus miembros, o sea, es el origen, la etnia, la lengua, la tradición, la cultura, mientras que en la sociedad (*Gesellschaft*) el elemento común se origina de la voluntad de sus miembros, o sea, es el fin, el fin social para el que todos colaboran voluntaria y libremente, sea cual sea su origen, su lengua, su cultura. Ahora bien, la *polis*, como la familia, es una sociedad que se forma en relación a un fin,⁴ el cual —dice Aristóteles— en el caso de la familia es el simple «vivir» (nutrirse, ayudarse y reproducirse), mientras que en el caso de la *polis* es el «vivir bien», es decir, el pleno desarrollo de todas sus propias capacidades, el *fulfilment* (para utilizar los términos de Nussbaum), la *flourishing life*.

Por lo tanto para ser sabio es necesario vivir en una sociedad, que hoy en día puede ser mucho más grande que la *polis* antigua (quizás se pueda decir en un Estado demócrata), compartir sus fines (quizás se pueda decir los valores constitucionales), colaborar con los demás a su realización (es decir pagar los impuestos, respetar las reglas de las oposiciones, no aprovecharse del poder), trabajar honestamente pero también con inteligencia y, si hay que gobernar, hacer el bien público y no los propios intereses, pero hacerlo bien, o sea de

³ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1887. Tönnies prefería la comunidad, como los comunitaristas, mientras que yo, con Aristóteles, prefiero la sociedad.

⁴ Bajo este aspecto la concepción aristotélica no está muy alejada del contractualismo moderno.

manera eficaz, con reformas que tengan consecuencias importantes, no sencillamente con buenas intenciones.

Kant estaba equivocado a la hora de criticar la sabiduría, o «prudencia» (*Klugheit*), como simple capacidad técnico-práctica, porque no tenía en cuenta el fin bueno que ella persigue, y por ende la confundía con la habilidad, con la astucia, aquella que Aristóteles llamaba *deinotês*. Esto porque a Kant los fines generales no le interesaban, al revés, quedaban excluidos de la ética, pertenecían a los imperativos hipotéticos, no al imperativo categórico. Éste último expresa sólo la intención, que ha de ser buena. El único bien verdadero, en el sentido ético del término (*das Gute*, non *das Wohl*), es para Kant la «buena voluntad». Lo que luego pase, como consecuencia de una acción llevada a cabo con una buena intención, a Kant ya no le importa: *dummodo fiat iustitia*, o sea siempre que se actúe con una intención recta, *pereat mundus*, vaya el mundo entero a la ruina.⁵ Tiene razón Hans Jonas cuando afirma que la ética kantiana es en el fondo una ética individualista, la ética de un hombre del siglo XVIII, el cual, aun habiendo conocido la revolución científica y quizá también la revolución industrial, no podía conocer la revolución tecnológica, que ha dado al individuo poderes inmensos en el decidir el destino de enteras generaciones. Cualquier cosa hiciera un individuo, al tiempo de Kant, no habría podido mandar a la ruina el mundo entero, como al revés puede pasar hoy día. Pero también al tiempo de Kant sólo las buenas intenciones no habrían sido suficientes para gobernar bien un Estado.

Aun así en la crítica de Kant a la prudencia hay un fondo de verdad: la prudencia, en efecto, o sea la sabiduría, no funda la moralidad, sino en el mejor de los casos, es decir cuando es sabiduría auténtica y por ende persigue un fin bueno, la supone, o sea, supone justamente que se sepa ya cual es el fin bueno. Éste último, en la sociedad, está indicado por el *ethos*, por las instituciones, por las leyes (hoy día diríamos la Constitución), lo cual está muy bien para la mayoría de las personas, pero desgraciadamente no es suficiente para los filósofos. En el fondo tienen razón aquellos filósofos alemanes, como Habermas y Schnädelbach, que critican a los «neo-aristotélicos» acusándoles de ser

⁵ I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), trad. it. *Per la pace perpetua*, Milano 1997, p. 93. Le debo esta cita a una indicación de G. Catapano, y se lo agradezco. En la página mencionada Kant, aun considerando el dicho en cuestión un proverbio «un poco fanfarrón», lo declara cierto y explica así su significado: «las máximas políticas no deben partir del bienestar o de la felicidad que se puede esperar de su aplicación para cada Estado [...], sino al contrario del puro concepto del deber del derecho (del deber, cuyo principio es dado a priori por la razón), sean cuales sean las consecuencias físicas» [cursivas del Autor].

conservadores.⁶ La forma en que los «neo-aristotélicos» han entendido la filosofía práctica de Aristóteles, o sea reduciéndola sustancialmente a la *phronêsis*, justifica por lo menos en parte esta crítica, porque la *phronêsis* es expresión del *ethos* vigente en una determinada sociedad, que por ende ella tiende a conservar, y sólo raramente se vuelve revolucionaria (lo fue, aunque sin éxito, en el caso de Antígona, que en mi opinión era «sabia», con mayor gloria de Nussbaum, Ricoeur y, aún antes, de Hegel). El problema es ver si los «neo-aristotélicos» hayan interpretado bien a Aristóteles, es decir, si de verdad la filosofía práctica coincide con la sabiduría.

§2. Sobre la filosofía práctica

Bien, vamos a ver lo que dice a este propósito Aristóteles, no porque se debe de ser necesariamente aristotélicos, sino porque, si en este campo hay algo que de verdad ha inventado Aristóteles, esto desde luego no es la sabiduría, que ya existía, para los Griegos, por lo menos desde el tiempo de los famosos Siete Sabios (y para los Hebreos desde el del rey Salomón), sino justamente la filosofía práctica, o por lo menos la noción de ella, y seguramente su denominación. En Platón de hecho no hay distinción entre filosofía teórica y práctica, porque el supremo principio metafísico y el supremo principio ético coinciden en la Idea transcendente del Bien. Aristóteles introduce la filosofía práctica en el primer libro, famosísimo, de la *Ética Nicomáquea*, llamándola «ciencia» (*epistêmê*) o «disertación» (*methodos*) política. Ella es precisamente la ciencia del bien, o sea del fin de las acciones humanas, y más precisamente del bien supremo (*ariston*), es decir del fin último, aquello por el cual se persiguen todos los demás. Ya que el individuo, según Aristóteles, forma parte de la ciudad, el bien del individuo es parte del bien de la ciudad, por ende la ciencia que se ocupa de él es la política. Cuando se habla de un bien supremo, o de un fin último, en Aristóteles, no se debe de pensar en nada metafísico, o sea transcendente. Justo en el libro I de la *Nicomáquea* Aristóteles crítica a Platón, estrenando el conocido dicho *amicus Plato sed magis amica veritas*, porque ha concebido el bien como único y «separado» (*choriston*), es decir como transcendente, y por esto no «practicable» (*prakton*) por el hombre.

Para Aristóteles el bien supremo practicable por el hombre, o sea el fin último de todas sus acciones, es «lo que todo el mundo desea» (los traductores

⁶ J. Habermas, «Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform "rational"», en H. Schnädelbach, (Hrsg.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984, pp. 218-233.

latinos dirán *id quod omnes appetunt*), la felicidad (*eudaimonia*). Esto debería de poner a la ética aristotélica al abrigo de toda crítica que los utilitaristas le hacen en cuanto asentada en una concepción de la naturaleza humana, y por lo tanto víctima de la falacia naturalística, o, aún peor, asentada en una metafísica (frecuente confusión entre la ética aristotélica y la ética tomística, según la cual el fin último es Dios). Ciertamente esto no la pone al abrigo de las críticas de Kant y de los neokantianos, para los cuales la felicidad no tiene nada que ver con la ética (aun si luego Kant concibe el Sumo Bien, por realizarse en la otra vida, como unión de virtud y felicidad) y el «eudemonismo» no es más que una forma de utilitarismo, o sea falta de ética. Mas Aristóteles crítica, se puede decir, *ante litteram* el utilitarismo, por medio de la misma observación que habría podido hacer a la ética kantiana, es decir el hecho de ser formalista, de no lograr dar un contenido preciso al bien, o sea un fin. No es suficiente con decir, en efecto, que el bien supremo es la felicidad, si luego no se dice en que consiste ésta. Y no es suficiente con decir que el bien es lo que uno mismo desea, porque uno mismo podría desear un bien sólo aparente, no un bien real. En fin, para desear algo con verdad es necesario saber qué es lo que se desea, es decir conocer exactamente lo que se desea.

Antes de volver, sin embargo, al concepto de bien, veamos cuáles son, según Aristóteles, las demás características de la filosofía práctica, o sea, antes que todo, cuál es su método, o manera de proceder. Esto depende de su objeto, es decir el bien, o mejor, los bienes, porque para Aristóteles ellos pueden ser, o más bien son, más que uno, siendo los fines de las acciones humanas, las cuales son innegablemente muchas y de muchos tipos. Pues bien, los bienes a que tienden los hombres están caracterizados, según Aristóteles, por muchas «diferencias» y «variaciones», por lo que una misma cosa, por ejemplo la riqueza, o el valor, para algunos puede ser un bien, o sea algo deseable, y para otros un mal, es decir algo no deseable, o en ciertos momentos puede ser un bien y en otros un mal. Por lo tanto, a propósito de tales bienes hay que quedarse contento con «enseñar la verdad de manera aproximativa y a grandes rasgos», o sea empezando de premisas que valen «por lo general» y llegando luego a conclusiones que valen igualmente «por lo general». En fin, la filosofía práctica, o ciencia política, conoce ella también, como todas las ciencias, la verdad, o mejor, como todas las ciencias, la demuestra, por ende no es un simple discurso exhortativo, o persuasivo, como pueden ser, por ejemplo, aquellos que enseña a hacer la retórica; pero las demostraciones que ella desarrolla no tienen la misma «exactitud» (*akribeia*) de las demostraciones

matemáticas, las cuales valen «siempre», o sea demuestran verdades necesarias, sino que valen sólo «por lo general», es decir en la mayoría de los casos, por regla general, pero por lo tanto también con excepciones.

Se trata por ende de una ciencia, de un discurso concatenado, argumentado, pero más dúctil, más flexible, más elástico, que aquel de las demás ciencias, en particular de las ciencias matemáticas. Tal vez por este motivo, y porque Aristóteles añade que, refiriéndose los bienes a acciones concretamente vividas, la filosofía práctica requiere cierta experiencia, por lo tanto no es adecuada a los jóvenes, y además no es adecuada a los jóvenes porque ellos son más sujetos a las pasiones, y por lo tanto menos proclives a seguir razonamientos que puedan llevarlos a conclusiones distintas de aquellas sugeridas por las pasiones: por todos estos motivos, en fin, ella ha sido confundida, o identificada, con la sabiduría. Mas está claro que se trata de dos cosas muy diferentes. La sabiduría no argumenta, sino delibera; el único razonamiento de que ella se sirve es el así dicho silogismo práctico, que consiste en la aplicación de una regla general (habitualmente la indicación del fin) a un caso particular (la elección del medio) para concluirse con la acción. Por esto la sabiduría, como dice Aristóteles, es «prescriptiva» (*epitakti-kê*). La filosofía práctica, al revés, argumenta, o sea trata de establecer por medio de argumentos, cuál tiene que ser el fin, y no decide para nada sobre cómo actuar, no es por lo tanto «prescriptiva», aun si es «práctica», es decir, tiene que ver con las acciones (*praxeis*), y tiene como fin no el conocimiento en sí mismo, sino el conocimiento del bien, de un bien practicable, o sea, realizable a través de acciones.

La sabiduría tiene como modelo al buen político, por ejemplo, como hemos visto, Pericles, y es recomendable para todo el mundo, en el sentido de que todo el mundo ha de intentar aprenderla por imitación del patrón; la filosofía práctica, al contrario, no tiene modelos, tiene a lo sumo interlocutores, los cuales no deben de imitar a nadie, sino tienen que discutir, confrontarse, como mucho tratar de confutarse. En fin, la sabiduría es una virtud que cada quien debe de proponerse desarrollar; la filosofía práctica es un asunto de filósofos, de personas que tienen tiempo y ganas para buscar la verdad. Los interlocutores de Aristóteles en esta empresa podían ser Sócrates, o Platón, en el pasado, y sus contemporáneos, o sea Eudoxo (hedonista), Espeusipo (anti-hedonista), Senócrates, los últimos sofistas, los primeros escépticos, etc. El hombre sabio no tiene necesidad de leer libros o escribirlos; el filósofo práctico al revés lee, por ejemplo lee los diálogos de Platón, o escribe, es decir, escribe la *Ética a Nicomaco*

(o *Etica per un figlio*, como la llama el traductor italiano de la imitación hecha por Fernando Savater) y la *Política*.

El modo en el que procede la filosofía práctica está ejemplificado claramente por el mismo curso de la *Ética Nicomáquea* y está explícitamente teorizado al inicio del libro VII, donde Aristóteles dice que, a propósito de virtudes y vicios, hay que exponer antes que todo las opiniones expresadas por los demás filósofos (*tithenai ta phainomena*), luego desarrollar los problemas, es decir, asumir las opiniones sobredichas como posibles soluciones opuestas de un mismo problema y deducir las consecuencias que derivan de cada una de ellas. Cuando tales consecuencias son capaces de resistir a las objeciones y son compatibles con los así llamados *endoxa*, o sea con las opiniones de todos, o de la mayoría, o de los expertos, o de la mayoría de los expertos, entonces será posible considerar haber demostrado suficientemente la validez de una determinada solución. Ya que los *endoxa*, según Aristóteles, son ciertos «por lo general», aquí está el sentido por el que las demostraciones de la filosofía práctica valen «por lo general». Mas ellas no son demostraciones geométricas, que proceden de axiomas evidentes o de principios absolutamente ciertos (como aquellas de la *Ethica* de Spinoza, que no casualmente es *more geometrico demonstrata*), sino argumentaciones dialécticas, desarrolladas en una comparación entre interlocutores que sostienen tesis entre ellas opuestas, que objetan, critican, confutan. Todo esto no tiene nada que ver con la sabiduría: el hombre sabio no discute, no argumenta, sino delibera.

Claro, la referencia a los *endoxa* condiciona en cierta medida a la filosofía práctica en relación a la opinión común, y por ende al *ethos*, que aun el filósofo ha de tener en cuenta, pero porque, según Aristóteles, la opinión común tiene muchas probabilidades de contener la verdad. Se ha hablado, a este propósito, de optimismo epistemológico. En efecto, Aristóteles no era escéptico, es decir, creía en la capacidad humana de conocer la verdad, especialmente en el caso de la ética y de la política. Por otra parte hasta Hume, comúnmente considerado un escéptico, creía en la existencia del *moral sense*, sobre el que habían llamado la atención Shaftesbury y Hutcheson, como sentimiento de aprobación hacia la virtud y de reprensión hacia el vicio, sentimiento en su juicio poseído por todos los hombres, o seguramente por la mayor parte de ellos, tanto que él lo consideraba procedente «en último de aquella suprema Voluntad que proveyó a cada ser de su particular naturaleza».⁷ Y Kant ¿no

⁷ D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral* (1751).

pensaba él también, aunque apoyándose en la razón y no en el sentimiento, que la ley moral tiene que ser universal, es decir válida para todo el mundo, y por ende compartida por todo el mundo, conocida por todo el mundo? ¿Y en política la democracia, o sea el principio según el cual es preferible lo que quiere la mayoría, no es acaso expresión de optimismo epistemológico? Protágoras, el primer teórico de la democracia, que también se suele considerar un escéptico, o un relativista, decía que pocos saben gobernar bien, pero todos saben si son gobernados bien o mal.

La referencia a los *endoxa*, y por lo tanto al *ethos*, no significa tampoco que la filosofía práctica tiene que ser necesariamente conservadora. Aristóteles en muchos campos era ciertamente un conservador, pero no en todos y no necesariamente. Por ejemplo, a propósito de la «crematística», es decir el arte de abastecerse de riquezas, él pensaba, diferentemente de la mayor parte de sus contemporáneos, que un enriquecimiento ilimitado no era un bien, sino un mal, y por ende condenaba la crematística de este tipo como innatural, con argumentos de varios tipo (por ejemplo que, al ser el hombre un ser limitado, también sus necesidades son limitadas, y no ilimitadas, como sostenía el sabio Solón). Y el tipo de vida propuesto por él como superior a todos los demás, o sea la vida dedicada a la investigación, al estudio, a la observación de las plantas y de los animales, a la recogida de las constituciones, etc. (esto quiere decir la expresión «vida teórica»), desde luego no reflejaba las preferencias de la mayoría de sus contemporáneos.

§3. Sobre la antropología

Volvamos al problema del bien supremo, es decir la felicidad, y veamos cuál es la verdad, según Aristóteles, que la filosofía práctica es capaz de argumentar a propósito de ella. Ya hemos dicho que todo el mundo desea ser feliz, y sobre esto por lo tanto no hay problema. El problema es ver en qué consiste la felicidad. Si no hay, de hecho, un contenido preciso para la felicidad, y nos limitamos a identificarla con lo que todo el mundo desea, o sea con las así dichas preferencias, hay el peligro de caer en el formalismo, también porque muchos no saben qué desear, o literalmente no conocen las cosas que, si las conocieran, desearían. Por ejemplo, quien no sabe leer, no podría desear los placeres que derivan de la lectura. Pero difícilmente los niños obligados a ir a la escuela sienten un auténtico deseo de leer. No basta, por ende, decir que la

felicidad es lo que todo el mundo desea, si luego no somos capaces de decir qué es lo que los hombres desean de verdad y qué podrían desear, si lo supieran.

Aristóteles antes que todo observa que la felicidad, para ser tal, tiene que durar por la vida entera. Lo cual no quiere decir que ningún hombre, mientras viva, no pueda decirse feliz, porque para decirlo tal se tiene que esperar al fin de su vida, como sostenía Solón. Mas es cierto, y todo el mundo estaría dispuesto a admitirlo, que no se puede decir feliz quien tiene una mala vejez, o quien en su vejez sufre terribles desgracias, como, dice Aristóteles, le pasó a Príamo. La felicidad, por ende, no es el estado de ánimo en un momento concreto, o al menos no es ésta la felicidad que todo el mundo desea. Cuando uno mismo, por ejemplo, con el matrimonio, elige a una cierta pareja para ser con ella feliz, o en el trabajo elige la profesión que más le gusta para ser feliz, por supuesto piensa en la felicidad de una vida entera, o de una temporada cuanto más larga posible. El problema de la felicidad se vuelve entonces el problema de cuál es el tipo de vida, o el género de vida (el *bios* decían los Griegos), que uno mismo querría vivir más que cualquier otro. Y aquí los candidatos a la respuesta son muchos, eran ya muchos al tiempo de Aristóteles: la vida dedicada al placer, la vida dedicada al poder (la vida política), la vida dedicada a la investigación (la vida teórica), etc.

Para contestar a la pregunta «¿qué es la felicidad?» Aristóteles hace un movimiento que se revela decisivo para su filosofía práctica, pero que le expone a un número infinito de críticas por parte de todos aquellos, o mejor dicho, de todos aquellos filósofos, que no comparten su ética: «tal vez —dice él— se lograría cogerla, si se cogiera la función (*ergon*) del hombre». «Como, de hecho, para el flautista, para el escultor, y para cualquiera que ejerza un arte, y en general para todas las cosas que tienen una función determinada y un determinado tipo de actividad, se piensa que el bien y la perfección consisten justamente en esta función, así se podría pensar que sea lo mismo también para el hombre, si es que hay una función suya propia. Quizá haya, por lo tanto, funciones y acciones propias del carpintero y del zapatero, mientras que no hay ninguna propia del hombre; pero ¿ha nacido sin ninguna función específica? ¿O como hay, manifiestamente, una función determinada del ojo, de la mano, del pie, y en general de cada una de las partes del cuerpo, así también para el hombre se tiene que admitir que exista una determinada función además de todas éstas? ¿Cuál podría ser, por ende, esta función?» (*Eth. Nic.* I 7, 1097 b 22-33).

Este pasaje da para varias consideraciones. Antes que todo Aristóteles parece apoyarse en la opinión común, o sea en un *endoxon*: la felicidad de cada tipo particular de hombre, es decir, de cada «especialista», consiste en el buen desempeño de su función, aquella del flautista en el tocar bien la flauta, aquella del escultor en el esculpir una bella estatua, etc. Luego él extiende, por analogía, este principio al hombre en cuanto tal, no sin probar alguna duda e incertidumbre sobre la legitimidad de esta extensión («quizá», «si es que hay una función suya propia»). Esto, por otra parte, es el punto en que parece entrar en juego el concepto de «naturaleza» del hombre («¿ha nacido sin ninguna función específica?»), que atrae sobre la ética de Aristóteles la acusación de naturalismo. Pues bien, no cabe duda que admite una «naturaleza» del hombre. Él dice efectivamente que «todos los hombres desean *por naturaleza* conocer», o que «el hombre es *por naturaleza* un animal político», aun si precisa que con «naturaleza» no define la condición primitiva, como se registra al nacimiento (como en Hobbes, Locke, Rousseau, Kant), sino «el fin», o sea la perfección, la conclusión del desarrollo, la plena realización; es decir, aquella que nosotros llamamos «cultura» o «civilización».

La admisión de una «naturaleza» del hombre como base de la filosofía práctica parece chocar hoy día con dos tipos de dificultad. Antes que todo parece que el concepto mismo de «naturaleza» humana está hoy día rechazado por la ciencia, o sea por la biología, que se enlaza justamente con la teoría evolucionista, o por la antropología, que toma en cuenta justamente todas las diferencias de cultura. Esto sin embargo no impide que todo el mundo, o muchas personas, se hallen de acuerdo, biólogos y antropólogos incluidos, en la reivindicación de los mismos derechos para todos los hombres, independientemente de la raza, de la etnia, del sexo, de la religión, de la cultura, admitiendo de tal manera que, a pesar de las diferencias, hay algo que acomuna entre ellos a todos los hombres, distinguiéndolos, por ejemplo, de las plantas, y también de los demás animales. Evidentemente por «naturaleza» sus negadores entienden una esencia inmutable, una especie de Idea platónica, trascendente y eterna, y por ende rehúsan, justamente, la existencia de semejante naturaleza, olvidando, entre otras cosas, que el primero y más eficaz crítico de las Ideas platónicas fue Aristóteles.

Luego surge la pregunta de por qué la naturaleza, aun cuando existiera, debería funcionar como el fundamento de la ética, o sea por qué el hombre tendría que actuar en conformidad con su naturaleza. A este propósito hay que remontarnos a la famosa observación de Hume, oficializada luego con el

nombre solemne de «Ley de Hume», según la cual de las premisas formuladas con el verbo «ser» no se pueden deducir conclusiones que contienen el verbo «deber»: observación justísima, que repite una famosa regla de la lógica aristotélica, aquella que declara errónea, en la deducción, la *metabasis eis allo genos*. De aquí hasta declarar una total separación entre hechos y valores, como ocurrió en ciertos sectores de la filosofía analítica contemporánea, hay mucho trecho, para callar las dificultades de dicha separación absoluta, evidenciadas recientemente por H. Putnam en *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy* (Cambridge, MA. 2002). En cualquier caso Aristóteles no pretende asentar sobre la naturaleza ningún «deber». Aristóteles no es Kant, no está buscando cuáles son los deberes del hombre, sino en qué consiste la felicidad, y parece bastante plausible sostener que la felicidad consiste antes que todo en el desempeño de las propias funciones naturales, por ejemplo, nutrirse, desarrollarse, ejercitar los sentidos, moverse, hablar, dialogar, hacer el amor, hacer investigación (para aquellos a quienes les guste).

Si, en efecto, se trata de ver lo que Aristóteles entiende por «función» propia del hombre en cuanto tal, nos percatamos de cómo muchas de las críticas que se han hecho a esta concepción son sobredeterminadas, es decir, excesivas. La antropología filosófica de Aristóteles —porque de esto se trata, o sea, de fundar la ética sobre una antropología, no sobre una metafísica, y aún menos sobre una teología⁸— es extremadamente simple y difícilmente rechazable. Ella se resume en la definición del hombre como un animal, es decir un ser viviente, dotado de *logos*, o sea, antes que todo de palabra: por esto, efectivamente, el hombre es por naturaleza animal político, porque la palabra le permite debatir, en la *polis*, lo que es justo o injusto, lo que es útil o dañino. Ahora, ¿quién puede negar que lo que asemeja al hombre a las plantas y a los animales es justamente el hecho de vivir, y lo que al revés lo distingue es la palabra? Claro, se puede argumentar que también los demás animales de alguna manera comunican, o hasta razonan, pero no que tienen la palabra entendida como capacidad no sólo de comunicar, sino también de discutir, de leer, de escribir, etc. Por esto a mí me parece que todas las objeciones sobre el naturalismo de la ética aristotélica, en el nombre de las ciencias, o de la ley de Hume, son excesivas, no pertinentes, porque presuponen un blanco que en

⁸ Es interesante recordar que Aristóteles no sólo no funda la ética sobre la teología, sino rehúsa explícitamente esta posibilidad, declarando que «Dios no da órdenes, porque no necesita nada» (*Eth. Eud.* VIII 3, 1249 b 13-16).

realidad no existe, y por ende pierden de vista algo que al contrario está admitido por todo el mundo, incluso por los autores de las críticas.

Prosiguiendo, de hecho, en su búsqueda de la felicidad, Aristóteles sostiene que la función del hombre no puede ser el simple vivir, o sea, nutrirse y reproducirse, porque esto es común también a las plantas; ni la simple vida de los sentidos, porque ésta es común también al caballo, al buey y a todo animal; tendrá que ser por lo tanto algo que tiene que ver con el *logos*, o sea, será una «actividad según el *logos* o, por lo menos, no sin *logos*». Naturalmente esta actividad, para dar la felicidad, tendrá que ser llevada a cabo de la mejor manera posible, es decir, de manera excelente, como tocar la flauta hace feliz al flautista cuando lo hace de manera excelente. Mas la excelencia en griego se llama *aretê*, que normalmente se traduce como «virtud» (quién sabe por qué; en latín, en efecto *virtus* deriva de *vir*, hombre, como género masculino, como en griego *andreia* deriva de *aner-andros*, e indica una virtud particular, es decir el valor, mientras que *aretê* tiene la misma raíz *ar* de *ariston*, lo óptimo en general). Por esto Aristóteles puede concluir que el bien del hombre, o sea la felicidad, consiste en el actuar según virtud, es decir, en el cumplir de manera excelente la función propia del hombre, que está conectada con el ejercicio del *logos*, y «si las virtudes son muchas, según la mejor y la más perfecta».

Esta última frase ha provocado una controversia entre los intérpretes: algunos sostienen efectivamente la interpretación «intelectualista» de la ética aristotélica, según la cual la virtud perfecta es el ejercicio de la pura *theôria*, es decir, de la pura investigación, en que el *logos* es ejercitado con el único fin del conocimiento (no de la «contemplación», porque Aristóteles no era monoteísta y no conocía la *contemplatio Dei*), con la exclusión de las demás actividades; otros, al revés, han sostenido la interpretación «inclusiva», según la cual la vida teórica es la cumbre de la felicidad, pero ésta incluye a todas las demás virtudes en que se ejerce el *logos*, particularmente la *philia* (que no es sólo la amistad, sino cada forma de afecto), a la que Aristóteles dedica dos libros enteros de la *Ética Nicomáquea* sobre diez, o sea un quinto de la obra total. A mí me parece sin duda que la interpretación correcta es aquella «inclusiva», no sólo relativamente a todas las virtudes en que se ejerce el *logos*, sino también en relación a toda una serie de «bienes externos» que según Aristóteles son necesarios para la felicidad, como la salud, una discreta riqueza (que garantice una vida digna), un discreto aspecto físico (no demasiado desagradable para los demás), una buena familia, unos buenos amigos, éxito profesional, la

posibilidad de vivir en una ciudad (hoy día diríamos un Estado) bien gobernado, con leyes justas y escuelas eficientes.

Es ésta, a grandes rasgos, la filosofía práctica de Aristóteles, la cual, como se ve, es muy diferente de la sabiduría. Claro, para vivir bien, y por lo tanto ser también felices, basta la sabiduría, que prescribe cuáles acciones cumplir y cuáles evitar para lograr la felicidad, aunque no sea ella misma la felicidad, o sea, el fin. Aristóteles compara de hecho la sabiduría con el arte de la medicina, que prescribe qué hacer y qué evitar para recuperar, o para conservar, la salud, pero no es ella misma la salud. El filósofo, sin embargo, no se contenta con vivir bien, sino que quiere también saber en qué consiste la felicidad, y por qué. El filósofo, en fin, hace de la ética un objeto de reflexión, quiere debatir los fines, quiere saber qué opinan los demás filósofos, quiere establecer quién tiene la razón, no se contenta fácilmente. Al filósofo, por ende, no puede bastar la sabiduría, sino que necesita una verdadera filosofía práctica, o sea, una ética y tal vez hasta una antropología. Así como no creo que sea suficiente la sabiduría para dirimir conflictos trágicos, como aquellos que pueden producirse hoy día en el ámbito de competencia de la bioética, o por lo menos para proveer de criterios de juicio, orientaciones de carácter general, informaciones sobre diversas soluciones posibles para los problemas, argumentos a favor o en contra de cada una de ellas.

Esto es lo que sostuve, quizás con cierto descaro, hace unos años en un debate público con dos filósofos del nivel de Paul Ricoeur y Bernard Williams, atrayéndome las críticas del auditorio⁹. De hecho, a Ricoeur le dolieron un poco mis críticas, motivadas por mi apego al punto de vista de Aristóteles, un autor por quien él tiene la máxima consideración, y Williams se declaró de acuerdo con la ética de Aristóteles, pero no con su física. Esto me ofrece la ocasión para una última aclaración. Sostener que una filosofía práctica de procedencia aristotélica necesita apoyarse en una antropología, no significa enlazarse por entero con la física de Aristóteles, aún más si la antropología en cuestión se reduce a la simple definición del hombre como viviente proveído de habla. Desde luego hoy día es posible disponer de una antropología mucho más rica y compleja, pero quizá no sea necesario. Para decir en qué consiste la felicidad, basta lograr describir, o enumerar, algunas capacidades humanas, y buscar la mejor manera para realizarlas. Esto es lo que ha tratado de hacer Martha Nussbaum con su conocida lista de capacidades, por la que ha sido muy

⁹ E. Berti, «*Commento a P. Ricoeur, Etica e conflitto dei doveri*». *Il Mulino* 39, 1990, pp. 404-410.

criticada. Mas, si hablar de capacidades puede molestar, se puede al revés hablar de derechos, y tal vez será más fácil encontrar consentimiento, pero siempre diciendo, más o menos, la misma cosa.

La más importante entre las muchas novedades que la historia de la cultura humana ha conllevado respecto a la antropología aristotélica es el concepto de «dignidad» humana. Ello recurre hoy día en muchas cartas constitucionales y en muchas declaraciones de los derechos, por ejemplo en aquella de la Unión Europea. Raramente se explica lo que se entiende con esta expresión, tal vez porque se da por sentado que el significado de ella sea evidente. Según yo, quien la ha aclarado mejor es Kant, y por una vez estoy contento de tomar partido por este grandísimo filósofo, de quien siempre hay mucho que aprender. Para Kant, como es notorio, la diferencia entre cosas y personas, o sea los seres humanos, es que las cosas tienen un precio, es decir que son intercambiables con algo más, mientras que las personas tienen una dignidad, o sea, no se pueden intercambiar con nada. Lo cual es equivalente, creo, a la famosa máxima, siempre de Kant, según la cual no se debe nunca considerar a los seres humanos solamente como medios, sino siempre como fines también. Pues, esto Aristóteles no lo sabía, de hecho admitía que por lo menos algunos hombres eran por naturaleza esclavos, es decir destinados a ser propiedades de alguien más, y por ende intercambiables con algo más, como las cosas. La noción de dignidad humana puede ser un buen concepto para incluir en una moderna antropología al servicio de la ética, como me parece que hace Habermas (que seguro no es un aristotélico, pese a lo que diga Carlo A. Viano), en su libro sobre *El futuro de la naturaleza humana* (Frankfurt 2001).¹⁰

Versión castellana de FRANCESCO CONSIGLIO

¹⁰ C. A. Viano, «Antiche ragioni per nuove paure: Habermas e la genetica». *Rivista di filosofia* 95, 2004, pp. 277-296. Viano sostiene que Habermas se enlaza con Aristóteles, pero a lo largo de todo su libro nunca lo he visto citado. Es curioso que en la traducción italiana el subtítulo del libro se vuelva *Los riesgos de una genética liberal*, mientras el original es *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* De tal manera se atribuye al autor la confusión entre una ciencia, como la genética, y una ideología, como la eugenética.

REFERENCIAS

- ARISTÓTELES (1985). *Ética nicomáquea* [Eth. Nic.]. *Ética eudemia* [Eth. Eud.]. Introducción de Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Revisada por Quintín Racionero Carmona. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1994). *Metafísica* [Metaph]. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Revisada por Paloma Ortíz. Madrid: Gredos.
- BERTI, Enrico (1990). «*Commento a P. Ricoeur, Etica e conflitto dei doveri*». *Il Mulino* 39, pp. 404-410.
- BERTI, Enrico (2004). «The Reception of Aristotle's Intellectual Virtues in Gadamer and the Hermeneutic Philosophy». En *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, editado por Riccardo Pozzo. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, pp. 285-300.
- GADAMER, Hans-Georg (1930). «Praktisches Wissen». En *Gesammelte Werke V: Griechische Philosophie I*. Tübingen (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1985, pp. 230-248.
- GADAMER, Hans-Georg (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2da. Ed. Tübingen: Mohr, 1975 [Existe traducción en español: *Verdad y Metodo. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. 2 vols. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977-2000].
- HABERMAS, Jürgen (1984). «Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform "rati-onal"». En *Rationalität. Philosophische Beiträge*, editado por Herbert Schnädelbach. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- HABERMAS, Jürgen (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Existe traducción en español: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* Trad. Rosa María Sala Carbó Barcelona: Paidós, 2002].
- HUME, David (1751). *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. Londres: A. Millar. [Existe traducción en español: *Investigación sobre los principios de la moral*. Prólogo, traducción y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 1993].
- KANT, Immanuel (1795). *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Königsberg: Friedrich Nicolovius. [trad. it.: *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*. Trad. Vincenzo Cicero y Massimo Roncoroni. Milano: Rusconi, 1997] [Existe traducción en español: *Sobre la paz perpetua*. Trad. Joaquín Abellán. Introd. Antonio Truyol Serra. Madrid: Tecnos, 1985].
- MACINTYRE, Alasdair (1981). *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame

- Press, 3ra. Ed. 2007. [Existe traducción en español: *Tras la virtud*. Trad. Amelia Valcárcel Barcelona: Editorial Crítica, 2004].
- NUSSBAUM, Martha (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. 2da. Edición Revisada. Nueva York: Cambridge University Press, 2001. [Existe traducción en español: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. Antonio Ballesteros. Madrid: Visor, 1995].
- PUTNAM, Hilary (2002). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- RICOEUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil. [Existe traducción en español: *Sí mismo como otro*. trad. Antonio Neira. Madrid: Siglo XXI, 1996].
- RIEDEL, Manfred (ed.) (1972-1974). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. 2 vols. Freiburg: Rombach.
- TÖNNIES, Ferdinand (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland). reeditada como: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1912. [Existe traducción en español: *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Trad. José Francisco Ivars. Pról. Lluís Flaquer y Salvador Giner. Barcelona: Ediciones Península, 1979].
- VIANO, Carlo Augusto (2004). «Antiche ragioni per nuove paure: Habermas e la genetica». *Rivista di filosofia* 95, pp. 277-296.

Recibido: 20-Julio-2015 | Aceptado: 7-October-2015



ENRICO BERTI, es Profesor Emérito en la Università di Padova, Italia. Diploma di perfezionamento in Filosofia en la Università di Padova. Ha enseñado filosofía en las universidades de Perugia (Italia), Padua, Ginebra (Suiza), Bruxelles (Bélgica) y Lugano (Suiza). Es miembro de varias academias de alto prestigio, entre las cuales destacan la Accademia Nazionale dei Lincei (Roma), la Accademia Galileiana di Scienze Lettere ed Arti (Padua), el Institut International de Philosophie (Paris) y la Pontificia Accademia delle Scienze (Roma). Su investigación se centra principalmente en Aristóteles y en la recepción de su pensamiento en la Edad Media, Moderna y Contemporánea, tanto en el ámbito de la filosofía analítica como en la hermenéutica, con una atención particular en el problema de la contradicción y la dialéctica, la distinción entre diferentes formas de racionalidad, el concepto de estado y el problema de los derechos humanos. Entre sus obras cabe destacar: *Le vie della ragione* (Bologna: Il Mulino, 1987); *Aristotele nel Novecento* (Roma-Bari: Laterza, 1992); *In principio era la meraviglia*. *Le*

grandi questioni della filosofia antica (Roma-Bari: Laterza, 2007).

DIRECCIÓN POSTAL: Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata, Università degli Studi di Padova, Piazza Capitaniato, 3 - 35139 Padova, Italia. e-mail (✉): enrico.ber ti@unipd.it

FRANCESCO CONSIGLIO, es doctorando de Filosofía de la Mente en la Universidad de Granada. Se ha formado en las universidades de Siena (Laurea Triennale in Filosofia), Parma (Laurea Magistrale in Filosofia) y Salamanca. Se ha enfocado, durante sus estudios, principalmente en la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente. Más recientemente, se ha centrado en la teoría de la inteligencia colectiva. Ha publicado artículos y traducciones en algunas revistas españolas de filosofía y ha dado ponencias y comunicaciones en varios congresos en España e Italia.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía I. Universidad de Granada. Edificio de la Facultad de Psicología, Campus de la Cartuja. 18011 Granada, España. e-mail (✉): drososilo@hotmail.it

COMO CITAR ESTE TRABAJO: BERTI, Enrico. «¿Sabiduría o filosofía práctica?». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 155-173.

© El autor(es) 2015. Este trabajo es un (Artículo. Original), publicado por *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* (ISSN: 2254-0601), con permiso del autor y bajo una licencia Creative Commons (BY-NC-ND), por tanto Vd. puede copiar, distribuir y comunicar públicamente este artículo. No obstante, debe tener en cuenta lo prescrito en la *nota de copyright*. Permisos, preguntas, sugerencias y comentarios, dirigirse a este correo electrónico: (✉) boletin@disputatio.eu

Disputatio se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, inglés y portugués. Salamanca — Madrid. Web site: (*) www.disputatio.eu