

Lo verosímil en la ética de Aristóteles: una aporía en el vocabulario filosófico griego

JOSÉ MONTOYA

Universitat de València

RESUMEN. Mientras que la corriente principal de la filosofía moral moderna da por supuesto que la situación típica en los juicios morales debiera ser la de certeza, la filosofía moral de Aristóteles está dominada por la idea de verosimilitud. Su concepto central, el de virtud, está doblemente penetrado por aquella idea, tanto en su aspecto psicológico como en el epistemológico: no sabemos con certeza, sino sólo con probabilidad, en qué consiste por ejemplo la acción generosa en general ni tampoco en el caso concreto. Sin embargo, la verosimilitud es una base suficiente para la práctica.

Palabras clave: ética griega, Aristóteles, virtud, verosimilitud, (in)certidumbre, aporía, moralidad, probabilidad.

ABSTRACT. While the mainstream of modern moral philosophy has always assumed that the characteristic situation in moral judgments should be the certitude, Aristotle's moral philosophy is dominated by the idea of verisimilitude. As a matter of fact, its main concept, namely «virtue», is doubly permeated by this idea, both in its psychological and epistemological sides: we cannot know with certitude (only with verisimilitude) what is entailed by the ascription of a virtue (e.g. generosity), both generally and in a particular case. Nevertheless, verisimilitude is a good enough ground for action.

Key words: Greek Ethics, Aristotle, virtue, verisimilitude, (un)certainly, apory, morality, probability.

1. El terreno que cultiva la filosofía moral es seguramente uno de los más fértiles para el trabajo de la *Begriffsbildung*, la crónica de cómo, bajo la aparente continuidad del vocabulario, se produce un cambio, a veces profundo, en el régimen de conceptos que aquel vocabulario recubre. La confusión actual en el uso de términos como ética, moral, deber, obligación, virtud, etc., no sólo es debida a la complejidad del tema al que quiere aludir, sino sobre todo a la mezcla entre las diversas perspectivas desde las que se ha intentado atacar una cuestión que, enunciada en los términos más genéricos posibles, sonaría así: «¿cómo sería aconsejable que viviéramos?».

Como ilustración de esta confusión, tomemos el término «moral». Hasta aproximadamente el siglo XVII, el término se ha usado casi exclusivamente como adjetivo, significando aproximadamente: «relacionado con aquellos aspectos de la vida humana, que, a diferencia de los aspectos “físicos”, i. e., los totalmente dados, son de algún modo discrecionales, y por tanto mudables». Es en este sentido en el que se habla de «filosofía moral», «virtudes morales», «defectos morales», etc. (Como sinónimo de «filosofía moral» se emplea también «ética», que no es sino apócope de «*philosophía ethiké*», el equivalente en griego de la «filosofía mo-

ral»). «Moral», así entendida, se opone tan sólo a «físico», en el sentido indicado, y no desde luego a «inmoral», un término que sólo adquirirá sentido posteriormente. Este sentido de «moral» estaría por tanto muy próximo al uso moderno de «social», «intencional» o quizá «espiritual».

En el siglo XVIII y en el posterior, «moral» pasará a utilizarse en filosofía crecientemente como sustantivo: «*the morals*», «*die Sittlichkeit*», «*la morale*», etc. El fenómeno es originalmente británico (Gester, 1967), pero pronto se extiende al resto de naciones europeas. El sustantivo «la moral» (o también «la ética») pasa a significar algo así como un código de leyes, al lado pero también en cierto modo por encima del código civil, y como él aspirando a la codificación a partir de principios. (Hume sutilmente había constatado la tendencia: «Philosophers... treating all morals as on a like footing with civil laws...» App. IV de la *Enquiry concerning the principles of morals*.) El término «la moral» es así un neologismo (no se registra en el Diccionario de Covarrubias), que manifiesta una nueva invención: la ficción de un código de normas, dotadas de unas sanciones y obligatoriedad propias (el deber *moral*) que las hace incuestionables y superiores a cualquier otra consideración de conveniencia, etc. Es innegablemente una criatura cartesiana, que se encuentra ya plenamente desarrollada en Hobbes (aunque no en el término) y a la que Kant sólo necesitará «fundar» en la idea de autonomía. (Dada la novedad de la invención, necesita ser justificada, y la «fundamentación de la moral» se constituye casi como un género literario.)

La explicación de este cambio semántico tiene raíces profundas, tanto de tipo social y político como cultural. No podemos de ninguna manera entrar en ellas. Nos limitaremos a constatar una ca-

racterística de esta nueva idea de «la moral» que contrasta claramente con la idea de «vida buena» que profesaba la ética griega. No nos fijaremos en rasgos de contenido (como sería por ejemplo la preocupación exclusiva por los deberes para con otros, en el caso de «la moral», frente a una ética del «cuidado de sí mismo» característica de los griegos), sino en un rasgo aparentemente secundario: una ética de la certeza frente a una ética de la verosimilitud. En efecto, «la moral», ahondando en sus raíces cartesianas, quiere constituirse en sistema deductivo a partir de principios indudables; su objetivo es elaborar un sistema de normas indudables que, por su misma certeza, puedan exigir de nosotros adhesión incondicional. Intentaré ejemplificar en Aristóteles, y en su idea de virtud, la tendencia a pensar la vida buena como una cuestión en la que probabilidad y verosimilitud tienen un lugar inevitable.

Como es obvio, del contraste que señalamos nada puede deducirse sobre la superioridad global de cada uno de estos enfoques de la filosofía moral.

2. Como la mayoría de los filósofos morales en la tradición grecorromana y medieval, y no pocos modernos (como Spinoza, Butler o Hume), Aristóteles ha considerado que la adquisición y constante despliegue de la virtudes constituía el centro de la moralidad y también de una teoría correcta de las exigencias de la moralidad. Dada la posición preeminente que indudablemente ocupa Aristóteles en el pensamiento de quienes han regenerado esta doctrina, es presumible que su reflexión sobre lo que las virtudes son y cómo conforman toda la vida moral, presente rasgos que le dan un atractivo mayor que el que ofrecen otras cogitaciones cercanas.

A grandes rasgos no es difícil captar algunos de esos peculiares atractivos. Para Aristóteles una virtud es una faceta

de carácter (*ethos*), es decir «cierta condición unificada tanto del sentimiento como del juicio razonado, y tanto del juicio razonado como de una perceptividad educada, con respecto a rasgos significativos de situaciones reales, bien estén ya presentes o estén simplemente anticipadas» (Cooper, 1999, 237). En la teoría aristotélica de la virtud se unifican por lo tanto una lógica de las disposiciones o *hékseis* (como la desarrollada por ejemplo por G. Ryle en *El concepto de lo mental*), una doctrina de las emociones que supera claramente a la de Platón (Fortenbaugh, 1975; Montoya, 1994) y una nueva interpretación del *orthós lógos* práctico, que da unidad a las ideas anteriores. Tal teoría es enormemente original y fecunda; ha influido profundamente en el pensamiento griego y medieval posteriores; y aún hoy es confiadamente tomada como modelo por los cultivadores de la ética de las virtudes, cualesquiera que sean por otro lado sus diferencias con respecto al papel que la noción de virtud desempeña en sus elucubraciones.

No vamos a seguir —sería una tarea enormemente larga— la historia del concepto de virtud, o más bien, de los significados que se han atribuido a las palabras «*areté*», «*virtus*» u otras cercanas: van desde el significado puramente agonístico de «siempre ser el mejor y superior a los demás» (Iliada, XI, 784) hasta la simple identificación con la moral de la beneficencia (así, por ejemplo, en el *Dictionnaire philosophique* de Voltaire. Hay que advertir que en los ilustrados franceses se ha mantenido arcaicamente el término *la vertu* —así, en singular— para designar el nuevo concepto de «la moral». Este uso singular de «la virtud», en lugar del uso normal antiguo, «las virtudes», ha enmascarado durante el siglo XVIII el nacimiento de un nuevo concepto de «la moral», tan distinto sustancialmente del de «virtud»).

3. Lo que pretendo mostrar, con referencia específica a Aristóteles y a su doctrina de la virtud, es cómo la idea de verosimilitud o probabilidad penetra la filosofía moral de la antigüedad, en clara oposición al ideal de certeza deductiva característica de la moderna. Esa idea de verosimilitud en las cuestiones morales es manifestada en el uso frecuente de «por lo general» (*hos epí to polý*) (1094b21, 1112b9, 1129a24, 1161a27, 1164631...) en contraste con los términos que indican necesidad (*hólós, haplós, eks anágkes...*).

La raíz de la condición de verosimilitud en las cuestiones morales se encuentra en la naturaleza misma de los objetos de la acción. He aquí un conocido texto programático: «Nos contentaremos con dilucidar esto en la medida en que lo permita la materia, porque no se ha de buscar rigor por igual en todos los razonamientos... Lo bueno y lo justo, temas que considera la filosofía moral, presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir, no por naturaleza, sino sólo por convención. Semejante inseguridad presentan también los bienes, pues de su posesión se han derivado grandes males a muchos... Por consiguiente, al hablar de cosas de esta índole y con tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático, teniendo en cuenta que nos las habemos con objetos y premisas que sólo valen *en general* y en conjunto; y en la discusión, contentarnos con llegar a conclusiones acordes con estos hechos (EN, 1094b 12-22).

Hay aún otro aspecto que considerar, el carácter problemático de la deliberación en las cuestiones prácticas: «Deliberamos tan sólo sobre aquello que *en general* sucede de cierta manera, pero cuyo resultado final no es claro. Y sobre aquello en lo que se encuentra un elemento de imprecisión. Y en las cuestiones impor-

tantes nos hacemos aconsejar de otros, pues no nos atribuimos la capacidad de llegar por nosotros mismos a una solución» (EN, 1112a18-b11).

No desarrollaremos esta última sugerencia que nos llevaría seguramente a consideraciones cosmológicas acerca del papel de la indeterminación (*týkhe*) en nuestro mundo. Nos interesa más bien examinar estos factores de indecisión y riesgo en la idea aristotélica de virtud (*areté*).

4. Hemos dicho anteriormente que la idea de virtud constituía para Aristóteles (y en general para la filosofía moral antigua) el eje de la vida moral y, por tanto, también de la filosofía moral. Ello implicaba que la atención, tanto del agente moral como del filósofo, debería dirigirse, no a las acciones en cuanto cumplimiento o rompimiento de las normas, sino en cuanto expresión, positiva o negativa, de un modo de ser, de un carácter moral (*ethós*). A diferencia de una norma, que prescribe o prohíbe un tipo de acciones que puede ser determinado con independencia de la norma misma («no robar», por ejemplo), la virtud tiene, por así decir, un ámbito transversal. La generosidad, por ejemplo, puede manifestarse en clases de acciones muy diversas: el perdón de una ofensa, la ayuda desinteresada a otros, la dádiva del propio tiempo o trabajo, etc. El ámbito de la generosidad es transversal en el sentido de que el conjunto de acciones sobre las que se aplica no puede definirse sino por referencia a la propia virtud: son acciones «generosas». Ello indica que ese ámbito no puede ser delimitado «desde fuera», por así decirlo, sino por referencia a una cierta disposición (*héxis*) interna, caracterizada por la tendencia a responder de una manera determinada («generosa») a cierto tipo de situaciones de menesterosidad de otras personas con respecto al agente.

Esta heterogeneidad del ámbito de la virtud hace que no se pueda «cumplir» con ella en el sentido de que se «cumple» con una norma. Una norma es el tipo de formación lingüística que va inseparablemente unida con la idea de cumplimiento o quebramiento. (Hume no es el único pensador que ha señalado la estrecha unión entre la moderna ética como sistema de normas y la teología). Por el contrario la virtud no es, hablando en general, algo con lo que se pueda cumplir. Es algo sin duda que puede desarrollarse, afirmarse, extenderse a otros campos, o — por el contrario — disminuir, debilitarse o incluso (*adversum stoicos*) perderse. No es que no haya acciones que queden absolutamente excluidas desde el punto de vista del agente virtuoso (Aristóteles, por ejemplo, cita el adulterio, considerado desde luego más como un ejemplo de injusticia que como falta de castidad): por imprecisos que sean los bordes normativos del ámbito de una virtud, no dejan por ello de existir (los griegos confiadamente creían que quedaban suficientemente trazados por las leyes civiles de la ciudad). Se trata más bien de un cambio de perspectiva: no se trata de comprender las acciones como cumplimiento (o quebramiento) de normas jurídicas, sino de expresiones de un carácter, de revelaciones de un modo de ser, que hay antes que «leer» que juzgar.

5. En esta descripción de la noción de virtud (que, pese a ser de carácter general, no oculta su raigambre aristotélica) aparece ya una de las causas de la incertidumbre y simple verosimilitud de cualquier tema de las virtudes, y en especial de la ética aristotélica. El concepto de virtud —es evidente— tiene un fuerte componente conductista: no puede predicarse razonablemente de un sujeto a menos que en el pasado haya mostrado notable regularidad en el comportamiento en un determinado tipo de situación: diga-

mos, en referencia de nuevo a la generosidad, la situación en que una persona menesterosa (con necesidades de varios tipos) se encuentra con quien, sin obligación estricta y sin ganancia propia, puede aligerar su menesterosidad. Tiene además una predicción de futuro: si llamamos generosa a una persona, estamos prediciendo que en una situación como la descrita, y a menos que haya circunstancias especialmente relevantes, su comportamiento será semejante al que, a la contemplación de los hechos anteriores, habíamos ya calificado de «generoso».

Pero la concepción aristotélica de la virtud no se agota en su análisis de descripción de una conducta, más predicción de una conducta semejante en el futuro. La disposición práctica en que consiste la virtud no es desde luego mero condicionamiento: implica una comprensión correcta (*orthós lógos*) de la situación y de la respuesta adecuada a ella, e implica también una contestación emocional correspondiente (1109b30). Conjeturamos que la persona generosa, que se ha comportado así en el pasado y de la que esperamos que lo haga en el futuro, comprende y siente esa respuesta como adecuada, como la obra que le corresponde hacer (*to heautou érgon*: EN, 1106a23). De nuevo, en esta conjetura deberíamos incluir la cláusula de verosimilitud: «por lo general», «*hos eis to polý*», pues teóricamente la disposición interna correcta, a la que consideramos el núcleo permanente —aunque proteico en sus manifestaciones— de la virtud, puede ser distinto de la que pensábamos. (En la narración de Leopoldo Alas «Clarín», titulada *El cura de Vericueto*, hay un ejemplo esclarecedor de estas falsas interpretaciones.) Y aunque, desde luego, un largo trato y un conocimiento muy íntimo de otras personas disminuye el margen de error en nuestra interpretación de los motivos reales de sus comportamientos, no es menos

cierto que la referencia a los motivos permanece siempre tan poco precisa que una cláusula de probabilidad o verosimilitud precisa ser incluida permanentemente en nuestros juicios de valor (como, por ejemplo, «X es constante en sus propósitos») acerca de las personas.

6. Así pues, el empleo de la noción de virtud como «disposición práctica, a partir de la que el hombre se hace idóneo y realiza de manera perfecta la tarea que le corresponde» (1106a22-24) está pues sometida a la cláusula de verosimilitud: y ello no sólo en el caso de Aristóteles sino en general en toda la filosofía antigua. A nosotros, sin embargo, nos interesa más un factor nuevo de incertidumbre, y por tanto de probabilidad mayor o menor, que introduce Aristóteles en la que es considerada definición canónica de la virtud.

Se encuentra, como es generalmente conocido, en EN, II, 6.1106b36-1107a2. Parafrasearemos la traducción de Dilmeier: «la virtud moral es una disposición firme, orientada a la decisión; se encuentra en ese punto medio, que es punto medio en relación con nosotros, ese punto medio determinado por la consideración correcta, i.e., aquella consideración según la cual el hombre prudente lo determinaría [el punto medio]». Aristóteles introduce en este texto una referencia doble a un aspecto de la conducta virtuosa que la ilustra como algo difícilmente objetivable o, al menos, como difícilmente objetivable de manera general. La conducta virtuosa es una cuestión de cálculo y por cierto de un cálculo difícil de llevar a cabo. Es preciso determinar en primer lugar cuál sería el punto exacto de equilibrio entre las tendencias divergentes de nuestro yo ante una situación moral determinada; y en ese punto de equilibrio es estrictamente individual, puesto que aquellas tendencias (la tendencia por ejemplo a la mezquindad o al despilfarro)

son distintas en cada individuo. La educación para la virtud es a la vez la educación para entender y sentir una situación de manera objetiva, pero a la vez acomodada a las peculiaridades de nuestro yo como agente.

La referencia al hombre prudente como juez último de la rectitud de las consideraciones que habrían de guiarnos en el establecimiento de aquel punto de equilibrio radicaliza aún más el factor individual en la virtud. Como es conocido, es ésta (la referencia a un individuo plenamente formado desde el punto de vista moral como decisor insuperable en las cuestiones morales) una tesis específicamente aristotélica, más aún del Aristóteles maduro. Veamos otros textos tomados de la *Ética de Nicómaco*, EN, III, 6, 1113a29 ss.: «El hombre de valor (*spoudaios*) enjuicia correctamente todas las cuestiones (prácticas), y en todas ellas se le desvela lo verdadero... Quizá el hombre de valor difiere sobre todo de los demás por ver lo verdadero en cada cuestión, como si fuera la norma y la medida en ellas». Y en EN, IX, 4, 1166 a 12-19: «Como se dijo, el hombre de valor (*spoudaios*) parece ser la medida de todas estas cosas, pues está de acuerdo consigo mismo y tiende con toda su alma a fines que no divergen entre sí».

7. Ciertamente esta contemplación del hombre valioso como última norma y medida en todas las cuestiones morales es asombrosa, y Dirlmeier (1964) ha podido hablar de una fractura «estremecedoramente estrecha» entre ella y el relativismo de Protágoras. Hay aquí ciertamente una ruptura con el objetivismo platónico, que aún —según Jaeger— se puede rastrear en el *Protrepticus*: pero ello no conduce a una especie de infalibilidad del hombre moralmente valioso. Jaeger ha presentado el tema de la siguiente manera: «El cambio [de Aristóteles con respecto a Platón] consistió sim-

plemente en rechazar normas universales y en no reconocer medida alguna sino la conciencia autónoma de la persona éticamente educada..., una medida sin embargo que no puede pretender «exactitud» en el sentido epistemológico. De este modo refiere cada hombre a sí mismo, y reconoce la variedad inagotable de las condiciones de la acción moral individual...» (Jaeger, 1962, 88).

No se da por lo tanto una especie de intuición infalible de lo verdadero que liquidaría definitivamente toda cuestión ulterior. En general, Aristóteles es poco favorable a intuiciones de este tipo en cualquiera de los campos de la filosofía y se contenta con un más modesto «*dei stenai*», con la constatación de que es imposible ir más allá en la fundamentación de alguna opinión. Ello no implica por supuesto la certeza absoluta de la opinión, pero sí puede suponer un alto grado de verosimilitud si el proceso de profundización en las razones ha sido impecable y el punto de llegada (el «*dei stenai*») es realmente irremontable.

8. Podemos quizá conjeturar el desarrollo del proceso a través del cual el hombre prudente llega a conclusiones. Se trata sin duda de un hombre maduro, «pues el joven no es discípulo apropiado para la política [i.e., la filosofía moral], ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y la política se apoya en ellas, y sobre ellas versa; además, por dejarse llevar de sus sentimientos, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la político no es el conocimiento, sino la acción» (1095a2-6). En cuanto hombre moralmente maduro, ha tenido sin duda que pasar por el proceso de «educación sentimental» al que se refiere Aristóteles en EN, 1104b3-13: «De ahí la necesidad de modo adecuado ya desde jóvenes, como dice Platón, para poder complacerse y dolerse como es debido; en esto precisamente consiste la buena

educación». Ello no sucede, desde luego, sin una dosis de lo que quizá estaríamos dispuestos a llamar condicionamiento: «Adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo, como en las demás artes: pues lo que hay que hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo... Practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la temperancia temperados, y practicando la fortaleza, fuertes» (1103a31- b2). Sin embargo, poco hay en ello de estricto condicionamiento. De manera no diferente a cómo el artesano llega a comprender el «punto» de su arte, el aprendiz de la buena vida comprende el sentido del comportamiento correcto en una situación determinada (una situación, por ejemplo, que exija continencia) y siente la urgencia de comportarse de esa manera. Sólo en ese momento está en situación de aprehender el *orthós lógos* con respecto al comportamiento correcto, la consideración o consideraciones que son pertinentes en este caso. (Aristóteles probablemente propendería a una explicación internalista de la motivación moral.)

El hombre prudente, sin embargo, hace tiempo que dejó de ser aprendiz. Una variada experiencia en situaciones sociales de diverso tipo (que exigen, por ejemplo, templanza, o valentía, o generosidad, o justicia...) ha desarrollado en él, junto a una surtida práctica emocional, distintas generalizaciones referentes al comportamiento correcto en las diversas situaciones. No se trata de normas generales, sino de experiencias repetidas, de las que se pueden extraer lecciones tentativamente aplicables a otros casos. El solapamiento de tales experiencias nos permitiría aplicarlas al caso individual. Habría por tanto, podemos conjeturar, un proceso decreciente de generalidad: el *orthós lógos* estaría en primer lugar determinado por la ley, y esto de manera tajante (no hay modo de ser virtuoso mien-

tras se comete adulterio o robo, por ejemplo); posteriormente, lo estaría por generalizaciones decrecientes (basadas en experiencias cada vez más finas) acerca de cómo conciliar la base natural con la aspiración a la excelencia, hasta llegar en el límite a una «generalización» válida para un solo sujeto, que reviste sin embargo una forma cuasi-perceptiva.

9. Todos los pasos del proceso están afectados por la condición de verosimilitud o probabilidad. Ello quiere decir que la noción misma de virtud (*y a fortiori*, la de cualquiera de las virtudes) es, en el momento de su aplicación, simplemente verosímil. Decir de una acción que es la acción correcta (la acción exigida por tal virtud) en determinada circunstancia es un enunciado más o menos verosímil, pero nunca absolutamente cierto.

Probablemente habría que matizar esta afirmación en el caso de los enunciados de incorrección moral, de quebramientos de las leyes o, con matices, de la justicia (Montoya, 1998). La firme creencia en la *Sittlichkeit* de la propia ciudad, en la corrección fundamental de las propias leyes e instituciones, hace que Aristóteles, quizá no del todo consecuentemente, sostenga la posibilidad de acciones malas en sí mismas: las que violan el orden legal de la ciudad o, lo que es lo mismo, el orden de la justicia. Pero hay que tener muy presente que la atención de Aristóteles en sus obras éticas no se dirige al hecho de si las acciones de una persona quebrantan alguna norma internamente obligatoria (éste será el enfoque de la moderna ética deontologista, influida profundamente por la teología), sino a si expresan disposiciones inteligentes a vivir de manera más apropiada una vida humana.

10. De acuerdo a este enfoque aristotélico, la noción de virtud es ciertamente aporética. Acostumbrados por los planteamientos característicamente mo-

ernos a esperar de la ética un código ideal de normas (o al menos los principios generales de acuerdo a los cuales se fijaría ese código), y a juzgar de la corrección de las acciones por su conformidad o disconformidad con aquel código, una manera de pensar que pretende estudiar un *ethos* personal, cuya expresión en respuesta a situaciones concretas sólo podría determinarse por la persona moralmente formada («*die sittlich durchgebildete Persönlichkeit*», en la formulación de Dirlmeier), puede tan sólo parecerse o vacía por completo (pues ¿quién podría señalar la persona completamente formada?) o estremececedoramente subjetiva.

Mirada en su contexto no es ni lo uno ni lo otro: tan sólo expresa la intención de desarrollar al máximo, con inteligencia, las cualidades más características del hombre dentro de una *Sittlichkeit*, como la griega que, con todas sus limitaciones, podía ya permitirlo. Sin embargo, colocada en un contexto moderno, en el que la *Sittlichkeit* dominante no es la de búsqueda de la excelencia, sino de la igualdad, la incitación griega a la virtud puede aparecer, además de vacía, presuntuosa. No es, probablemente, ninguna de las dos cosas. Sigue sin embargo siendo aporética en el sentido de que no puede aspirar a ser la teoría completa de la filosofía moral, aunque sí ciertamente un punto de vista necesario, junto a otros, para la filosofía moral: un punto de vista que nos recuerda el carácter de mera verosimilitud de cualquier filosofía moral.

11. Al acabar nuestra excursión, nos encontramos de nuevo con el tema de la verosimilitud, o de la probabilidad. Aunque, como hemos visto, toma en Aristóteles algunos aspectos notables y peculiares, no hemos de olvidar que constituye por así decir, el trasfondo de un pensa-

miento, como el antiguo, alejado aún de las certezas que posteriores doctrinas religiosas aportaron. He aquí, expuesto de manera lapidaria por Cicerón en *De officiis*, II, 2, lo sustancial de aquel asunto:

«Mientras otros afirmaron que [en el tema de los deberes] algunas cosas son ciertas y otras inciertas, nosotros por el contrario sostenemos que algunas cosas son probables y otras improbables. Pues en efecto ¿qué es lo que puede vedarme seguir lo que me parezca probable y desatender lo contrario? Obrando de este modo, evito la arrogancia de afirmar y huyo del atrevimiento, tan alejado de la verdadera sabiduría.»

OBRAS CITADAS

- COOPER, J. M. (1999): *Reason and emotion: Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton University Press.
- DIRLMEIER, F. (1964): *Aristóteles: Nichomachische Ethik* (traducción y comentario de F.D.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- FORTENBAUGH, W. W. (1975): *Aristotle and emotion*, Londres, Duckworth.
- GESTER, F. W. (1962): *Moral: Studien zu einem englischen Adjektiv und seinen Antonymen*, Bonn (tesis doctoral).
- JAEGER, Werner (1962): *Aristotle: Fundamentals of the history of his development*, Oxford University Press.
- MONTOYA, J. y CONILL, J. (1985): *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid, Ediciones Cincel.
- MONTOYA, J. (1998): *Aristóteles: justicia y racionalidad práctica*, en A. ÁLVAREZ GÓMEZ y R. MARTÍNEZ CASTRO (eds.), *En torno a Aristóteles (Homenaje al Prof. P. Aubenque)*, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 257-267.