

Ángel Murias

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*

25 de octubre de 2017

Primer día: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*

Segundo día: Kant, *Crítica de la razón práctica*

Tercer día: Jeremy Bentham, *Teoría de las ficciones*

Recordando a Foucault y su concepción de la filosofía como ontología del presente, como estudio de la realidad presente, y trayendo a colación que Foucault considera que el primero que hace una ontología del presente es Kant, hoy había pensado, antes de empezar con Aristóteles, hacer un pequeño paréntesis para leerlos un texto de Kant poco conocido.

Normalmente la gente conoce las obras típicas -*Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica*, *Metafísica de las costumbres*-, pero hay otra serie de textos poco conocidos, pero muy importantes. En esto estoy de acuerdo con Foucault, en que reflejan su intención de hacer una ontología del presente.

Me refiero en este caso a dos textos. Uno es un artículo de 1784 que se titula *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* El otro es una parte de un libro publicado por Kant en 1798 que se titula *El conflicto de las facultades*, conflicto entre las facultades de derecho, filosofía y teología, a ver cuál debe predominar en la universidad. Pero la segunda parte de ese libro trata sobre si el género humano está predispuesto por naturaleza a mejorar, siempre a caminar hacia lo mejor.

En esa parte, la segunda sección del libro *El conflicto de las facultades*, hay un texto que tiene que ver con la ontología del presente, del presente que estamos viviendo hoy. Leo el párrafo 6 de la segunda sección de ese libro. Voy a leer despacio para que cada uno de vosotros lo relacione con esto que estoy diciendo de la ontología del presente.

Tened en cuenta que Kant publicó este libro en 1798 y que la revolución francesa empezó en 1789. Para 1798 habían ocurrido ya una serie de episodios bastantes crueles, la guillotina estaba en plena eficacia, en pleno funcionamiento, la sangre había corrido mucho por Francia. En ese contexto, Kant es uno de los únicos intelectuales alemanes que, a distancia, como espectador, está a favor de la revolución francesa, a pesar de la sangre que había corrido allí. A pesar de que él dice que eso no lo repetiría, a pesar de eso, extrae del acontecimiento de la revolución francesa, considerado como un signo, que la humanidad está predispuesta a lo mejor, a mejorar.

El signo no es la propia revolución ni lo que ha ocurrido allí, sino que es el entusiasmo que los espectadores a distancia sienten al enterarse de lo que está ocurriendo en Francia. Está hablando de él y de lo que siente al percibir lo que está ocurriendo en la Francia revolucionaria. Es en este contexto donde hay que ubicar el siguiente párrafo:

*La revolución de un pueblo pleno de espíritu, que en nuestros días hemos visto efectuarse, puede tener éxito o fracasar; Quizá acumule..... tales miserias y crueldades.... que, aunque algún hombre sensato pudiese esperar tener éxito en producirla por segunda vez, jamás se resolvería, sin embargo al hacer un experimento tan costoso, esta revolución encuentra en los espíritus de todos los espectadores -este es el signo- (que no están comprometidos en este juego.)*

Los que están comprometidos en ese juego del movimiento revolucionario por supuesto que están movidos por el entusiasmo, pero el entusiasmo del que habla Kant aquí es el entusiasmo de los espectadores. Nace de otra fuente, que es distinta de la emoción que mueve a la gente a moverse.

*Esta revolución, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos en ese juego) un deseo de participación, rayando en el entusiasmo, y cuya manifestación, a pesar de los peligros que comporta, no puede obedecer a otra causa que no sea la de una disposición moral del género humano. Esta causa que interviene probablemente es doble.*

*En primer lugar la del derecho: un pueblo no debe ser impedido por ningún poder para darse la constitución civil que le parezca conveniente.*

*En segundo lugar la del fin, que al mismo tiempo es un deber. La constitución de un pueblo únicamente será en sí conforme al derecho y moralmente buena si su naturaleza es tal que evita, según principios, la guerra agresiva, lo cual, al menos según la idea, sólo puede hacerlo una constitución republicana, es decir, capaz de ingresar en la condición que posibilita el alejamiento de la guerra, fuente de todo mal y de toda corrupción de las costumbres.*

*De este modo, a pesar de su fragilidad desde un punto de vista negativo, el género humano tendrá asegurado el progreso hacia lo mejor, puesto que, al menos, no será perturbado en ese avance.*

Ese es el fragmento que os quería leer. Cada uno que lo relacione con la ontología del presente.

Lo quería leer como testimonio de lo que Foucault comenta a propósito de Kant como el primer filósofo que se dedicó a hacer, para él, una filosofía entendida como ontología del presente. Habla de la Ilustración y habla de ella como un proceso que está ocurriendo en Alemania, Francia, Inglaterra y en otros sitios en el siglo XVIII, y habla también de la Revolución, que era un proceso que estaba ocurriendo precisamente en Francia.

Hacía años que no tocaba la cuestión de Aristóteles. Siempre la había tocado desde un punto de vista académico, y no es algo que ahora mismo me entusiasme, el mirar a un autor desde el punto de vista académico. Precisamente por eso me he preocupado de estudiar a toda esa constelación de pensadores franceses que, de una u otra manera, están vinculados con el ambiente que vivió Lacan: Foucault, Deleuze, Guattari, Blanchot o el propio Antonin Artaud.

Blanchot decía que la obra es la muerte del autor. Es decir, cuando nosotros vamos a hablar ahora de Aristóteles, no vamos a hablar de ningún autor.

Aristóteles no es ningún compinche, no es alguien que toma pinchos con nosotros por la calle. Aristóteles no existe. No es más que un rótulo puesto aquí en un libro. En este caso, un rótulo en manchas negras, sobre un fondo blanco, que yo puedo leer, contrastadas con otras manchas negras sobre fondo blanco de otro libro, en este caso atribuido al mismo nombre. Es un nombre nada más, o incluso de otros autores que hablan o de este mismo personaje o de esta obra.

Es decir, el autor, según Blanchot, desaparece en la obra. Precisamente hay una obra de Blanchot que se titula *La literatura y la muerte*. De algún modo (aquí aparece una palabra que utiliza Lacan de vez en cuando) es la *afanisis* del autor en la obra. Es decir, en tanto aparece el autor en su obra, en esa misma medida, desaparece en la obra. Aquí no está Aristóteles (*señalando al libro*).

Por otra parte Aristóteles está muy lejano, siglo IV a. C. Ha pasado mucho, ha llovido mucho desde aquel momento, de manera que lo que tenemos son interpretaciones. Luego, por otra parte, ha pasado la lectura de Aristóteles a Occidente frecuentemente a través de la escolástica. A través de los árabes, en primer lugar, o de algún filósofo judío, pero fundamentalmente de los árabes.

Y luego a través de los cristianos. Muy a menudo ha sido sacralizado como el filósofo con mayúscula, por ejemplo por Santo Tomás de Aquino.

De manera que la visión de Aristóteles es muy parcial, habría que recontextualizar a Aristóteles en su momento, en el contexto de sus obras como griego. Quizá por ese camino podamos acercarnos a esta obra clásica, pero es un camino que, aunque no quiero que sea académico, no hay más remedio que serlo de alguna manera.

Tengo que hacer referencia a Parménides de Elea. Definió, como ya sabéis, el ser como consistencia. Aquello tan famoso: lo que es es, y no puede no ser; lo que no es no es, y no puede ser. Ser como consistencia.

Visto así, como consistencia -y esa conclusión no sólo la sacó Aristóteles, sino otros muchos autores- es imposible entender, pensar, la naturaleza; es imposible pensar lo que ocurre; es imposible hacer una física, un tratado de la *fisis*; es imposible explicar el cambio y el movimiento, puesto que el ser es consistente.

En este contexto Aristóteles inventó algunos conceptos nuevos. Inventó pocas palabras, porque muchas de ellas proceden de Platón, pero estas concretamente son suyas.

Se le ocurrió pensar que el ser seguiría siendo ser si lo consideramos en potencia y en acto.

Por cierto, las palabras que estoy empleando no tienen nada que ver con el griego. Las palabras que él empleó fueron *dinamis*, y *energeia* o *entelegeia*. Son las tres palabras que empleó. Los conceptos son:

- *Dinamis*, que fue traducido por los escolásticos como *potencia*. Es la capacidad, la potencia en ese sentido. Por ejemplo, la capacidad que tiene un trozo de madera de convertirse en una estatua. En potencia esa madera tiene poder de ser una estatua. No lo es; pero sí lo es, porque puede serlo.

- El otro concepto, *energeia*, *energía*, fue traducido por *acto*. Por el acto propio de una *dinamis*. Eso es la *energeia*, el acto. De manera que un trozo de bronce que, en potencia, es una estatua, se convierte en acto cuando actualiza esa potencia, cuando la realiza, cuando lo pone en obra.

Eso es lo que significa literalmente la palabra griega *energeia*. *Ergon* es *obra*; *energeia* es *en obra*, *puesto en hecho*.

- La palabra *entelegeia* es otra palabra que ha tenido muy mala prensa. *Entelequia*, como si fuera una quimera, una chorrada. Pues no, hay que detenerse en el análisis de la palabra: *en... telos ... ejon*; *ejon* es *tener, mantener, mantenerse en telos*, en el fin, en el objetivo, en su esencia. *Entelequia*, por tanto, es *lo que se mantiene en su fin*. *Fin* no en el sentido de *término*, aunque también, sino en el sentido de *cumplimiento*. *Lo que se mantiene en el cumplimiento*, es decir, *lo que propiamente es*.

De manera que la palabra *entelequia* no tiene en principio nada que ver con *quimera*, sino todo lo contrario. Es algo absolutamente real, aquello que nos hace mantenernos en lo que somos.

Todos los seres tienden a un fin, su *entelequia*, su *energeia*. Por ejemplo, una planta tiende a ser planta; su fin, su culminación, es ser una planta y, cuando ya se convierte en una planta, tiende a conservarse siendo planta, a *entelequia*, a mantenerse en su ser.

Estos conceptos, que proceden de la metafísica aristotélica, luego los vamos a aplicar a la *Ética a Nicómaco*.

Todo ser viviente tiene su fin, *telos*, que es su ser mismo. Pero, en el caso del hombre, eso va a ser particular. Y aquí viene la noción de bien ¿Qué es el bien? El bien en griego, *agaton* o *agazon*, lo bueno, el bien.

¿Qué es el bien? El bien es ser propiamente aquello que se es. El bien de un pino es ser un pino, es decir, atenerse a su medida. El bien de un pino es atenerse a su norma, a su medida de ser pino.

En el caso del hombre, del ser humano, si hemos visto ya que el ser para Aristóteles es precisamente, para salir del atolladero en que había puesto al lenguaje griego...El planteamiento de Parménides, el ser como consistencia. Emplea ese ser como ser en potencia y ser en acto. En ese momento el ser se concibe como ser en camino, no como un ser fijo y estable, sino ser en camino a ser. En camino a ser lo que es.

En el caso del hombre pasa exactamente igual, y aquí entraremos ya en el ámbito de la *Ética*. En el hombre hay movimientos propios, movimientos que son propios al hombre. Construir una estatua, matar a alguien... Eso es propio del hombre, es un movimiento propio del ser humano, movimientos propios del hombre por ser hombre.

Entre esos movimientos hay dos: uno que sería lo que llama Aristóteles *praxis*. Lo llama pero no lo inventó él. Es un término griego. El otro es *poiesis*.

*Praxis* sería aquella actividad cuya entelequia está en sí misma; es decir, aquella actividad cuyo acto coincide con la misma actividad.

*Poiesis* es aquella actividad que exige una obra. De ahí que Aristóteles escribe una obra con ese título, *Poética*. Curiosamente en la obra *Poética*, no habla sólo de la literatura, aunque fundamentalmente habla de literatura. En realidad *poética* es toda aquella actividad que culmina en una obra, en una obra exterior al agente. Entraría dentro de la *poiesis* construir una casa, construir un barco, curar a un enfermo, ganar una guerra ... Todo eso entra dentro de la *poiesis*, es decir, de la acción que tiende a construir una obra exterior al propio agente.

Sin embargo la *praxis* sería aquel tipo de acción cuyo objeto es la misma acción, que no sale de la propia acción.

Son los dos tipos de acciones o movimientos propios del hombre.

¿Un ejemplo de *praxis*? Aristóteles, cuando usa estas palabras, frecuentemente las confunde. Cuando pone ejemplos, todos los ejemplos que pone son de técnica, de habilidades prácticas, de obra, de *poiesis*.

Hay una virtud propia de la *praxis*, lo mismo que también hay unas virtudes propia de la *poiesis*, de la técnica (también la llaman así).

La virtud propia de la *praxis* sería lo que llaman la *fronesis*, que fue traducida luego por *prudencia*. Es decir, ¿qué sería la virtud de la *praxis*? El saber, lo mismo que la *poiesis* es saber hacer. Pero saber hacer una obra, la plenitud de la *praxis* sería saber hacer la propia vida, saber hacerse uno. Eso sería la prudencia. Es decir, saber construirse uno en las circunstancias en las que le ha tocado vivir en suerte. Es una forma de saber, una virtud.

Ya veremos cómo habla luego de dos tipos de virtudes, las virtudes dianoéticas o intelectuales, y las virtudes éticas. Pues bien, la prudencia sería una de las virtudes dianoéticas, una de las virtudes intelectuales, es decir, un saber.

Como todo movimiento es una *energeia* -en el sentido que he dicho antes- propia de una *dinamis*. Es un acto, es una puesta en obra propia de una potencia.

El movimiento propio del hombre es lo mismo: en la medida en que ponemos en obra algo, consideramos ese algo como el fin de nuestra acción. Y aquí es donde vienen los ejemplos técnicos: construcción de barcos, hacer una casa, curar a un enfermo, ganar una guerra...

Hay una expresión muy bonita, ya en las primeras hojas de la *Ética a Nicómaco*. Dice que toda actividad humana es como el arquero que está en busca de un blanco. Claro, el arquero no tira las flechas al azar, sino que busca el blanco para disparar y dar y, a ser posible, atinar con el blanco. Esa es la acción que tiende a un fin.

Pero hay fines que se convierten en medios para otro fin; o sea, hay fines que no son deseados por sí mismos, sino como instrumento para conseguir otro fin. Por ejemplo, estudiar para aprobar un examen; aprobar un examen para aprobar el curso; aprobar el curso para sacar el título x; sacar el título para encontrar un trabajo; encontrar un trabajo para... y así indefinidamente. Podéis seguir poniendo fines que al mismo tiempo son medios y, por lo tanto, no son satisfactorios en sí mismos, sino que son satisfactorios en tanto que conducen a otro fin distinto de ellos.

Pues bien, dice Aristóteles: para que no haya una cadena al infinito, que sería una cadena a la nada, toda esa cadena de medios, fines, medios, fines... tiene que terminar en algún fin en el que se enganche la cadena, y ese fin tiene que ser querido por sí mismo, deseado por sí mismo; no deseado con vistas a otro, porque en ese caso sería un medio otra vez.

Ese fin sería el bien. Tenemos que ver el bien para cualquier cosa, como os he dicho antes, no sólo para el ser humano, pero para el ser humano particularmente. ¿Cuál sería ese fin?

Aristóteles era muy flexible en eso. Habitualmente pasa por tener una obra muy rígida y, sin embargo, en su obra aparecen textos en que es muy flexible. Sin definirlo, utiliza palabras que toma del uso habitual de la gente, la gente las usa así. Y dice:

*Todo el mundo está de acuerdo en que el fin supremo de la actividad humana es la eudaimonia (que habitualmente ha sido traducida por felicidad).*

Pero aquí me vais a permitir una divagación, porque creo que, si ahora os dijera a vosotros qué entendéis por *felicidad* o qué os sugiere la palabra *felicidad*, probablemente no tendría nada que ver con lo que para Aristóteles significa en griego *eudaimonia*.

*Eutichia*, de la palabra griega *tijé*, significa *suerte, fortuna*. *Eutijia* o *eutichia* (la letra griega “ji” la transcriben por “ch”). *Eutijia* y *eudaimonia*.

Sabemos que el prefijo *eu* significa *bien*. Por lo tanto, *Eutigia* significa *buena suerte*, y eso no depende de nosotros. En la palabra *eudaimonia*, *daimon* es una palabra que deriva del verbo *daio*, y significa *repartir, distribuir, dividir*. *Daimon* habitualmente ha sido transcrito -y sugiere enseguida- por la palabra *demonio*, pero la palabra *demonio*, una vez más, tiene una serie de sugerencias que no tienen absolutamente nada que ver con esto, nada. Ni el demonio que tiene que ver con los ángeles ni... Esas cosas no tienen nada que ver con lo que está planteando Aristóteles ni con lo que se planteaba en el lenguaje griego.

Al fin y al cabo Aristóteles se mueve y piensa dentro de esa lengua, las obras de Aristóteles están escritas en griego. Precisamente esta edición que tengo aquí es bilingüe en griego y castellano.

Hace unos años un amigo de Oviedo escribió un artículo sobre el término *daimon*. Es filólogo y filósofo, profesor de Filosofía Antigua en la Universidad de Oviedo. Yo he perdido ese artículo y a él no puedo recurrir porque ya ha fallecido. Lo que recuerdo (además tuve largas conversaciones con él sobre ese artículo que publicó) es que él entendía *daimon* como *la guía*.

Habéis leído o habéis oído hablar de la *Apología de Sócrates* de Platón. En esa *Apología de Sócrates*, sabéis que a Sócrates lo juzgan, lo condenan a muerte y antes le permiten dar un discurso de defensa. En la defensa Sócrates dice a sus jueces: si me absolvéis, yo voy a seguir haciendo lo mismo que hasta ahora; es decir, voy a seguir, a continuar, con lo que me dicta mi *daimon*; es decir, voy a seguir en la calle interrogándoos, preguntándoos, incordiándoos, como me consideraréis el tábano de Atenas, un incordiador. Es a lo que me lleva mi *daimon*.

El *daimon* como esa guía, esa guía con la que nacemos, la guía con la que nacemos como humanos. Claro, nacer como humanos no es simplemente nacer del vientre de la madre.

Yo recuerdo, y os recuerdo ahora, lo que el año pasado comentamos de Artaud. Acordaos de aquello tan expresivo que decía Artaud: cuando yo nací, en el momento de nacer, cuando salía del agujero de mi madre, inmediatamente se coló Dios allí. Dios, el lenguaje. Artaud decía el lenguaje.

Entonces, desde el momento en que nacemos como humanos, nacemos en el lenguaje, en el *logos*, la palabra griega que empleaba Aristóteles y empleaba Platón también.

Nacemos en el *logos*. ¿Qué sería el *daimon*? Aquí hay que distinguir *eudaimonia* de *eutigia*. Por otra parte, son ambiguas las palabras, como todas las palabras. Las palabras que no sean ambiguas las hay solo en matemáticas y en la lógica. Y por eso no dicen nada, en la lógica y en las matemáticas. Todas las palabras que dicen algo siempre es ambiguo lo que dicen.

*Eudaimonia* ¿Qué sería el *daimon*? Este amigo decía como una guía, como una guía de turismo al entrar en una ciudad. Sería el *daimon*. O sea, yo entro en una ciudad y adquiero una guía de turismo para guiarme en esa ciudad. Si el *daimon* lo entendemos así, nacemos como humanos, es decir, entramos en el lenguaje, sin dejar de ser unos seres vivientes, entramos en el lenguaje y adquirimos una guía de turismo para movernos por él. Y esa guía de turismo nos va a marcar el camino durante toda la vida. Es el *daimon* que, como a Sócrates, le obligaba a ser el tábano de Atenas. Ese es el *daimon*.

*Eudaimonia* significaría tener un buen *daimon*. Yo no sé si eso tiene mucho que ver con la palabra felicidad. Si yo digo *el bien es la felicidad*, no estoy seguro de que todo el mundo entendiera lo que significa *eudaimonia*, y creo que no significa lo mismo. *Eudaimonia* en este caso tiene que ver con la *tijé*.

Habría que matizar. Cuando hablamos de los griegos, hablamos de las *polis* griegas, y hablamos de una sociedad esclavista. Cuando digo *los griegos*, no me refiero a los esclavos, tampoco me refiero a los extranjeros, tampoco me refiero a las mujeres, tampoco me refiero a los niños. Me refiero a lo que llamaban ellos *hombres libres*, que son los que participaban en la vida política, en la *polis*, y, por otra parte, los únicos que podían tener una ética.

Los demás no tenían ética. Por ejemplo, para Aristóteles los esclavos no son más que puros instrumentos. Solo son unos instrumentos. También dice -y en eso se equivocó- que la esclavitud será abolida cuando inventemos máquinas que hagan el trabajo que ahora hacen los esclavos. Bien, ya hemos inventado máquinas que hacen el trabajo de los esclavos y sigue habiendo esclavos, cada vez más esclavos, y me refiero a hoy (también, una vez más, ontología del presente).

A pesar de que hay máquinas que hacen el trabajo que hacían los esclavos antes, la esclavitud no ha

sido abolida, ni tiene pinta de serlo, desgraciadamente. A no ser que haya una revolución, (supongo que sangrienta, en el sentido que decía Hegel) y no tiene ninguna pinta de que quede abolida la esclavitud.

Yo creo que la tendencia es más bien la contraria. Creo que no tengo que decir que los salarios cada vez son más bajos, que el tiempo de trabajo cada vez es más largo, que en muchos trabajos se paga a los que trabajan menos de las horas a las que se les obliga a trabajar, por ejemplo, en hostelería,

Voy a poner un ejemplo conocido por todos. Hoy existen computadoras, ordenadores de última generación, que harían fácil el trabajo. Yo he visto cómo hacen, por ejemplo, en la fábrica de la Mercedes en Vitoria. Es algo que me llamó la atención, cómo pintan una furgoneta. Antes había un montón de obreros para pintar la furgoneta. Ahora es uno solo con un ordenador que está aplicado a un robot que tiene un largo brazo/grúa que levanta la furgoneta, la sumerge en un baño de pintura, la tiene allí el tiempo programado por el ordenador, la saca, la pone en una cosa de secado, y ya está.

Un solo obrero hace el trabajo que antes harían quizá veinte personas en mucho tiempo. Y lo hace enseguida. ¿Por qué sigue habiendo esclavitud? Esa es una pregunta que os deberías de hacer. Yo simplemente constato ese hecho, que Aristóteles pensaba, ya en aquella época, que la esclavitud sería abolida cuando inventáramos máquinas que harían el trabajo que hoy por hoy hacen los esclavos.

De todas maneras también hablaba de que algunos son esclavos por naturaleza. Con eso yo creo que no quería decir ninguna cosa extraña. Sigo pensando, hoy, que hay gente que tiene alma de esclavos. Esos serían a los que Aristóteles consideraría esclavos por naturaleza, aquellos que necesitan obedecer, como diría Nietzsche, aquellos que sólo buscan ¿qué tengo que hacer?, obedecer.

Quizás para la palabra *eudaimonia* haya una mejor traducción que la castellana *felicidad* o la latina *felicitas*. Sería en euskera, creo que el euskera recoge mejor el matiz de *eudaimonia* que el castellano. En euskera *zorionak* (*zori ona*) significa prácticamente lo mismo que *eutigia*: *buena suerte*. Sin embargo, se usa también como sinónimo de felicidad y a la gente se le felicita y se le dice *zorionak*. En ese caso tiene bastante que ver con la *eudaimonia* griega. En *eudaimonia* está incluida también la suerte, la buena suerte. Pero no solo la suerte. Y en *zorionak* supongo que ocurre lo mismo.

Creo que, en este caso, el poner *eudaimonia* en euskera nos permite entenderlo mejor que ponerla en castellano. Lo mismo que *zorigaitza* es una desgracia, *zori ona* es una buena suerte. Pero la buena suerte no es solo caída del cielo -en este caso no la de *eudaimonia*-, sino que también tiene una participación por parte de aquel que tiene buena suerte. Por supuesto que hay un componente de la buena suerte que no depende de nosotros. Pero hay otro que depende de nuestra acción, es decir, de nuestra puesta en obra de nuestras potencias, de nuestra *energeia* o *entelequia*.

Pero esa *energeia* o *entelequia* es una puesta en obra dentro de unas condiciones que no hemos elegido. Y aquí hay unos textos de Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, que a mí me parecen geniales. Voy a leer uno. Este está en el primer libro de la *Ética*, en el capítulo 8:

*A nuestro juicio, en efecto, el que es verdaderamente bueno y prudente (fronesis) soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y obra de la mejor manera posible en sus circunstancias. Del mismo modo (y estos ejemplos son muy expresivos) que el buen general saca del ejército del que dispone el mejor partido posible para la guerra y el buen zapatero hace con el cuero que se le da el mejor calzado posible. Y de la misma manera todos los demás artífices. Y si esto es así, jamás será desgraciado el hombre feliz, aunque tampoco se le podría llamar venturoso*

*sin que haya infortunios.*

Creo que los ejemplos son muy expresivos. Lo que obtengo de esto es que hay algo que depende de mí. Aparte de la *tijé*, aparte de la suerte que he tenido, hay algo que depende de mí, que es: con ese cuero que me han dado, hacer los mejores zapatos posibles. O si queréis otro ejemplo, que no pone Aristóteles: las cartas con las que yo juego no las he elegido yo, me han sido dadas, pero el juego lo elijo yo.

Entonces *zori ona*, o *eudaimonia*, sería elegir un buen juego dentro de las cartas que te han tocado en *eutijia*, en suerte. Y de ese juego, que elegimos nosotros, nosotros somos responsables. Somos los autores del juego, aunque no seamos los autores de las cartas con las que jugamos.

Sería sacar el mejor partido posible de las cartas que me han dado. Eso sería la *eudaimonia* para Aristóteles, o la *zori ona*, felicidad. Ya veis, no sé si tiene mucho que ver con esto. Y si leéis en castellano la traducción y leéis *felicidad*, no sé cómo os quedaríais, pero supongo que no os quedaríais con esta idea. En ese aspecto, de algún modo, todos somos, hemos elegido el *daimon*.

Claro, elegir es también otra palabra... Aristóteles también emplea la palabra *elegir*, pero *elegir* habitualmente lo asociamos a una previa deliberación. Entonces, si, al nacer como humanos, ya entramos en la elección del *daimon*, que nos va a acompañar en nuestra vida, esa elección no supone una previa deliberación. De manera que a mí me cuesta trabajo decir, usar, la palabra *elección* aquí. Sin embargo, creo que Lacan habla de la elección profunda del ser, o de la insondable decisión del ser. Yo vuelvo a entender *decisión* como: veo las posibilidades que tengo y decido esa.

Más que con las palabras *decisión* o *elección*, yo lo asociaría quizá con la palabra *caída*, usando expresiones de Antonin Artaud, que a mí me parece un autor genial.

Caemos en el lenguaje sin querer. Yo no he elegido nacer como humano, pero he caído en el lenguaje y, a partir de ahí, tengo que hacer mi vida en el marco ese de mi caída.

Ya sabéis que Artaud estuvo todo el tiempo enfrentándose al lenguaje, enfrentándose al francés, contra el francés, subvirtiendo el orden de la lengua, hasta que al final se dio cuenta que no tenía más remedio que rebelarse contra el francés moviéndose dentro del francés. Eso al final de su vida, cuando salió ya del manicomio de Rodez, poco tiempo antes de morir.

Entonces por eso yo, más que elección, más que decisión, que sugiere más bien una contaminación perniciosa, si yo decido algo, soy responsable de mi decisión, soy, más bien que responsable, culpable.

Yo ahí no veo nada de culpa, a no ser metafóricamente. Cada uno nacemos como humanos, caemos en el ámbito del lenguaje, nos dotamos de una guía de turismo y, de acuerdo a esa guía de turismo, seguimos nuestra vida. Como Sócrates, cada uno con sus cosas.

Esa guía de turismo sería el *daimon*. ¿En qué consistía la *eudaimonia*? Pues en dotarse de una buena guía de turismo para andar por este mundo en el que nos ha tocado *eutijia*, vivir. Porque eso no lo hemos elegido, ninguno de nosotros elegimos a nuestros padres, ninguno de nosotros elegimos el país en que hemos nacido, ninguno de nosotros hemos elegido nuestra lengua materna, pero todos nosotros elegimos sin remedio qué hacer con nuestros padres, qué hacer con el país en el que hemos nacido, qué hacer con nuestra lengua materna, qué hacer con nuestra situación.

Incluso el pasado. Ya está pasado, ya no lo puedo cambiar, pero no tengo más remedio que elegir qué hacer con mi pasado. Yo elijo qué hacer con mi pasado.

Y lo mismo en mi situación. Probablemente la situación concreta no la elijo, pero qué hacer en mi situación sí, incluso la propia muerte. Puedo elegir, yo sé que no puedo no morir, pero sí que no tengo más remedio que elegir mi muerte, lo cual no quiere decir suicidarme, que también puede ser. Elegir mi muerte significa: no tengo más remedio que elegir qué hacer con mi muerte, qué hacer con ella. Sé que voy a morir, pero qué hacer con mi muerte, eso es cosa mía. La muerte, el hecho de la muerte, no; pero qué hacer con ella, sí. Eso es un quehacer mío.

Xabi Oñativia- Miller empleaba la palabra *consentir*.

Puede ser *consentir*: Nacemos como humanos en este ámbito del lenguaje. La *eudaimonia* consiste en proveerse de un buen *daimon*.

¿Qué es el ser humano? Lo propio del ser humano es pertenecer al *logos*. Yo lo he dicho así, pero lo podría decir con las palabras de Aristóteles traducidas al latín y luego al castellano: el hombre es un animal racional.

Lo que dice Aristóteles es: en griego *zoon* es un animal que tiene *logos*, que tiene palabra, que tiene lenguaje. ¿Qué es lo esencial del ser humano? El pertenecer al *logos*, pertenecer al lenguaje, a la razón.

*Logos* fue traducido al latín por *ratio*, y *ratio* tiene un ámbito de significación también parecido a *logos*. Es razón, pero también es norma, también es, sobre todo, medida. Incluso habitualmente se emplea en ese sentido: la *ratio*, la medida. Ese es el *logos*. Ser hombre es pertenecer al *logos*. Entonces, ¿Qué significaría el bien, el bien para el hombre, la *eudaimonia*? Significaría fundamentalmente asumir esta pertenencia al *logos*. Asumir esta pertenencia significa dos cosas:

Por una parte, tener presente el *logos*, es decir, tener presente ese orden, esa medida, lo cual nos llevaría a lo que llama Aristóteles virtudes dianoéticas (en plural, *aretai dianoeticai*), es decir, virtudes intelectuales, las virtudes que tienen en cuenta, que tienen presente el *logos*.

Y luego la segunda dimensión sería asumir la pertenencia al *logos*. Ser regido, ser dirigido, por ese *logos*. Ser dirigido significa que hay algo que puede ser dirigido por ese *logos*. Hay algo en el ser humano que puede –y subrayo *puede*– ser dirigido por ese *logos*. Pero el que pueda ser dirigido por ese *logos* implica que también puede no ser dirigido por ese *logos*. No sé si esto queda claro. El que yo tenga que asumir mi pertenencia al *logos* implica, en este segundo aspecto, el ser regido por el *logos*. Pero ser regido algo de mí, algo de mí ser regido por ese *logos*, que puede ser o puede no ser. De ahí lo que llama Aristóteles virtudes éticas.

Hay dos tipos de virtudes: dianoéticas (o intelectuales) y virtudes éticas (o virtudes morales).

¿Qué es lo que puede ser dirigido, regido, conducido por el *logos*? La conducta, mi conducta como humano. Claro, mi conducta como humano puede ser regida por ese *logos* del cual, asumo mi pertenencia. Digo *puede* porque puede que no, puede que unas veces sí y puede que otras veces no.

De manera que no se puede hablar, como algunos hablan de Aristóteles, que supone que todos los fines humanos coinciden en una unidad, como si no hubiera posibilidad de conflictos entre los fines humanos. Claro que los hay, que puede haber posibilidad de conflicto. Puede haber posibilidades de conflicto entre fines éticos y fines técnicos, por ejemplo. Incluso puede haber conflicto entre fines morales entre sí. Por ejemplo, en la *Antígona* de Sófocles. El conflicto moral entre obedecer a Creonte u obedecer a las leyes sagradas de los dioses o de la familia o de la tradición. Eso es un conflicto entre virtudes morales. Eso son las virtudes éticas. Las virtudes éticas son las que nos conducirían a ser regidos por eso a lo cual perteneceríamos y que constituye nuestra

esencia, nuestra *usia*, lo que somos.

¿Qué serían las virtudes éticas? Sería un determinado modo de conducirme respecto al propio ser. Una virtud ética sería un determinado modo de conducirse uno respecto al propio ser. Esas serían las virtudes éticas.

¿Cómo se logra ese determinado modo de conducirse respecto al propio ser? Se logra por medio de un término que emplea el propio Aristóteles, que es *exis*, que viene de *ejo* que es *tener* o *mantenerse*, y que fue traducido al latín por *habitus*, que significa *hábito* o *costumbre*. Por costumbre o por hábito, yo puedo asumir esas virtudes éticas que consisten en guiar mi conducta o derecho de mi pertenencia al *logos*, por asumir mi pertenencia al *logos*. Y a través de ese hábito (*ezos* en griego, con la letra épsilon, *hábito*, *costumbre*) lograr en mí un *ethos* (con la letra eta), fundamentalmente significando *carácter*. Yo, a través del hábito, voy dotándome de un carácter, de un carácter que es mi virtud ética, me hago virtuoso.

Las virtudes dianoéticas, que son las virtudes intelectuales, serían las que tienen en cuenta, tienen presente, el *logos*. Unas son las virtudes intelectuales que consisten en discernir aquello que es necesariamente, es decir, que no puede ser de otra manera. Eso es lo que llama Aristóteles la *episteme*, habitualmente traducido por *ciencia*. Lo que la ciencia hace es la demostración, y la demostración es demostración apodíctica, es decir, no puede ser de otra manera. Los tres ángulos de un triángulo suman ciento ochenta grados, no puede ser de otra manera. Lo que habla en la lógica y en todo lo referente a las matemáticas. Eso es la *episteme*.

Todos los razonamientos apodícticos se basan en lo que llama Aristóteles *silogismo*, un conjunto de razones guiadas para llegar a una conclusión. Pero las premisas de esa conclusión también tienen que ser demostradas, si estamos dentro de la *episteme*, de la ciencia.

La demostración es lo mismo: seguir enganchando esas premisas en algo previo y así hasta llegar a algo que es el principio de toda demostración posible o los principios de toda demostración posible. Y esos principios, como son de toda demostración posible, no podrán ser demostrados. Entonces no serán objeto de la *episteme*.

Aristóteles supone otra virtud intelectual para hacerse cargo de esos principios que no se pueden demostrar y que, sin embargo, son necesarios para toda demostración posible.

Y a esa virtud la llama Aristóteles *nous*, que habitualmente suele ser traducido por *visión intelectual* o *intuición intelectual*, Aristóteles, lo mismo que los matemáticos de la época, que Euclides y otros matemáticos, de esos axiomas, principios de toda constatación matemática, decían que eran *evidentes*. La palabra *evidente* quiere decir que no había demostración, es decir, se ven desde sí mismos. No hace falta demostrarlo. Y de eso parte toda demostración posible.

Tenemos, por tanto, dos virtudes dianoéticas, *episteme* y *nous*. Visión directa de esos principios.

Pero, además, hay otras virtudes intelectuales propias de lo que sí puede ser de otra manera. Y aquí nos encontramos con lo que llama Aristóteles *tekne*, que significa lo mismo que la *poiesis*, es decir, aquel tipo de acción que concluye en una obra, en una obra externa (una casa, la curación de un enfermo, la victoria en la guerra). Eso es la *tekne*, es un tipo de saber de las cosas que no necesariamente puede ser así, que puede ser de otra manera.

Y, por otro lado, la *fronesis* o prudencia que es lo mismo: un saber sobre la propia vida, un saber sobre sí mismo, traducido por *prudencia*, y que también no es necesariamente así. Es un saber sobre algo que puede ser de otro modo, no necesariamente así.

Ya os he dicho antes que el ser regida mi conducta por el *logos* quiere decir que puede ser regida por mi pertenencia al *logos*. Y el hecho de que pueda ser quiere decir que no necesariamente es, también puede no ser.

Por último, dice Aristóteles:

*Aquel saber en el que coinciden la virtud de la intuición intelectual, (de nous, es decir, aquel conocimiento que supone el conocimiento de los primeros principios) y el conocimiento de todo lo que se puede deducir de ellos...*

Si conociéramos eso, tendríamos lo que él llama la virtud suprema intelectual, que es la *sophia*, la sabiduría. Pero hay una diferencia entre *fronesis* y *tekné*, como os dije antes. La *fronesis*, la prudencia, es un saber sobre el que no trasciende a una obra exterior. Un saber hacer.

La *tekne* también es un saber hacer, un saber hacer la obra. La prudencia, la *fronesis*, es un saber hacer la vida. Eso supone la guía de turismo, es decir, supone un *daimon*, el buen *daimon*, si es que lo tenemos, si es que conseguimos encontrar, en nuestra entrada en el lenguaje, un buen guía de turismo.

Como hemos dicho al principio, el hombre para Aristóteles, a diferencia de Parménides, ser es ser en camino. Entonces, el hombre es un ser en camino. En presencia del *nous*, cuando llega a través de su razonamiento. Si distingo la *episteme* de la prudencia, si busco la ciencia y voy por el camino de la ciencia, demostrando, de demostración en demostración, llego a lo que Aristóteles llama *primeros principios*.

Si voy por el camino de la *fronesis*, de la prudencia, del saber hacer, a lo que llego es a los últimos fines, que, en el fondo, son los primeros. Porque son los que orientan toda mi actividad. No sé si queda claro eso. Serían primeros principios / primeros fines. Es decir, es lo mismo.

Para un dios sería lo mismo, de manera que para él no habría ese problema. Un dios tendría la sabiduría de todo eso. Pero para nosotros sí es un problema, porque nosotros no estamos en el camino de retorno, no venimos de el *nous*, la demostración y la sabiduría. Vamos al revés, vamos en camino, en camino hacia. Ese camino nos lleva a la presencia del propio *nous*, es decir, a la presencia de la intuición (esa palabra es muy traidora, pero bueno, si vale, vale). La intuición intelectual de esos primeros últimos fines que orientan nuestra vida, de ese *daimon* que orienta nuestra vida.

Y la presencia esa nos lleva al descubrimiento de que el hombre es y no es uno al mismo tiempo. Esto es muy complicado. Es y no es uno. La cuestión es: ¿ese *es* y *no es* es un problema de duda que tiene Aristóteles? Pues no. Es que eso es la cuestión en la que consiste ser humano. En cuestionarse eso consiste el ser humano.

Es y no es uno. Por eso el hombre sólo puede, y subrayo la palabra, puede ser feliz. Un dios no puede ser feliz, porque lo es. Un animal tampoco puede ser feliz, porque también lo es, entre comillas. Un animal no necesita un *daimon*, no necesita una guía de conducta. Tiene unos instintos que lo llevan a estar ajustado con la vida. Cuando se le acaba, se acabó, y no tiene mayor problema.

Me acuerdo de una conferencia de Agustín García Calvo que decía que los que verdaderamente son son los muertos, porque, para los vivos, el ser es un problema. Yo creo que tiene razón, el ser, para nosotros, siempre es una cuestión. No una cuestión, es *la cuestión*. Ser o no ser. Ser o no ser lo que somos.

Esto sería una introducción que intenta, siendo académica, ser poco académica, Pero podríamos

avanzar un poco más sobre las virtudes éticas.

Habría un esquema que tendría que hacerlos para ver, pero siempre teniendo en cuenta estos conceptos previos que vienen de la metafísica. Los conceptos de *dinamis*, *entelequia* y *energeia*.

¿Cuál sería el objetivo de la *Ética*? Sería el vivir bien y el obrar bien, dice Aristóteles desde el primer capítulo del primer libro. Dice:

*Toda investigación y, del mismo modo, toda acción y elección, parecen tender a algún bien. Por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello al que todas las cosas tienden.*

Pero parece que hay alguna diferencia entre los fines. Unos son actividades, *praxis*, y los otros aparte de estas ciertas obras, *poiesis*. En los casos en los que haya algunos fines aparte de las acciones, son naturalmente preferibles las obras a las actividades. En la curación de un enfermo es preferible la curación del enfermo que la actuación del médico. La actuación del médico tiene como fin curar al enfermo, luego es preferible curar al enfermo.

Sin embargo, en las *praxis* no. Pero como hay muchas acciones artes y ciencias, resultan también muchos fines. En efecto, el fin de la medicina es la salud. El de la construcción naval (ya veis que todos los ejemplos son de técnicas, es decir, de *poiesis*), el barco. El de la estrategia militar, la victoria. El de la economía, la riqueza. Y en todas aquellas que dependen de una sola facultad, como el arte de fabricar frenos y todas las demás referentes a los arreos de los caballos, se subordinan al arte hípico, y éste, a su vez, a toda actividad guerrera, y a éste a su vez se subordina a una estrategia militar. Y de la misma manera todas las artes diferentes. Los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que estos fines se persiguen con vistas a aquellos.

En todo caso, todo esto para decir qué. Para decir que el fin fundamental aquí es la política. Es decir, la ética asociada a la política, a la actividad política. En esto Aristóteles es profundamente griego o incluso profundamente platónico. Es decir, la ética asociada perfectamente a la política.

Quizá os puedo recordar antes a Platón para luego hablar de esto, porque Platón también valoraba la justicia, en *La República*. Por ejemplo, ¿no os acordáis del maravilloso círculo vicioso? Círculo vicioso porque no hay hombres justos fuera de una *polis* justa y no hay *polis* justas sin hombres justos. Círculo vicioso maravilloso, según Platón.

¿Qué es una polis justa? Platón hablaba de que los seres humanos estamos dotados de tres capacidades, Aristóteles diría *dinamis*: el *logos*, el *zimos* (que habitualmente se traduce por *corazón*, *la fuerza*, *el carácter*, *la voluntad*) y *epizimia* está debajo del corazón, que habitualmente está traducido por pasiones, tendencias, impulsos.

Pero en cada individuo esos tres elementos están combinados de diferente manera. Es decir, hay tipos de individuos en los que predomina el *logos*. Por supuesto, también tienen fuerza de voluntad, corazón, y también tienen pasiones. Hay otros individuos en los que predomina el intermedio, el *zimos*. También tienen inteligencia (*logos*) y también tienen pasiones, pero la predominante es la segunda. Y hay otros individuos en los que predomina la *epizimia*. También tienen fuerza y corazón y también tienen *logos*, pero en menor cantidad.

Lo que ocurre es que Platón diseña en *La República* un tipo de *polis* en la que cada uno pueda realizar su *eros*, su deseo, y, por lo tanto, pueda ser feliz, pueda conseguir su placer. Para eso la ciudad tiene que estar formada por tres funciones. Platón dice que en la ciudad hay tres funciones: la función de gobernar la ciudad, la función de defenderla y la función de producir lo necesario y de reproducir los habitantes de la ciudad.

Para que la ciudad sea justa, los individuos que rigen esas funciones tienen que estar guiados por su *eros*, por su deseo. A aquellos individuos en los que predomina el *logos*, su deseo, su *eros*, les llevará a ser sabios. Y, como tales sabios, gobernantes. A aquellos en los que predomina el corazón, la fuerza, su deseo les llevará a convertirse en famosos, en ser honrados en la ciudad, recibir honores en la ciudad. Serían los militares, los guardianes de la ciudad. Y a aquellos individuos en los que predomina la *epizimia*, su *eros* les llevaría a tratar de ser productivos, de conseguir riquezas y de tener hijos a los cuales dejar en herencia sus riquezas, su patrimonio. Esos serían los trabajadores.

Para que la sociedad sea justa, los gobernantes tienen que realizar una virtud: la sabiduría. Los guardianes deben realizar otra virtud: la valentía. Y los trabajadores deben realizar otra virtud: la templanza. Dice Platón que una sociedad cuyos gobernantes sean sabios, cuyos militares sean valerosos y cuyos trabajadores sean templados (templados en el placer, en la riqueza) es una sociedad justa. Y los individuos que la forman también son justos, porque cada uno de ellos se guía por su *eros*, por su deseo.

Pero en el fondo, dice Platón, el *eros* tiende a lo mismo. El *eros* de los seres humanos, como mortales que somos, lo que deseamos es immortalizarnos. Pero cada uno deseamos immortalizarnos según lo que somos, según nuestro camino. Aquellos en los que domina el *logos* desearán immortalizarse en sus obras científicas o, sobre todo, en ser legisladores, obras políticas. A aquellos en los que predomina el corazón, su deseo les llevará a immortalizarse, lo mismo que los otros, sólo que en el honor que adquiere la ciudad. Y los trabajadores desean también immortalizarse, pero en sus hijos y en la herencia que dejan a sus hijos.

Todo se mueve por el *eros*, el *eros* es el impulso que tiende a la immortalidad, pero por caminos diferentes.

Como Platón, Aristóteles no separa al individuo de la *polis*. Por eso la *Ética* está asociada a la política. El primer libro de la *Ética* empieza con una referencia a la política y el último libro termina con otra referencia a la política. No hay ética sin política. Es decir, la ética está hecha para aquellos individuos que forman parte de la *polis*. No puede uno ser moral si no forma parte de la *polis*, de una *polis*.

Esto sería muy largo de discutir porque las *polis* no eran toda la población de Atenas, había gente que vivía en aldeas que no tenían *polis*. Y había gente en la *polis* que no tenía nada que ver.

Es necesario que hagáis esta asociación ética – política. Además, para referirse a vivir bien y obrar bien, Aristóteles habla de tres formas de vida:

-*Bios apolaskikós*, que es la vida del cuerpo. Tened en cuenta que emplea *bios*, que es una palabra distinta de *zoé*. *Zoé* es la vida en el sentido de ser viviente. Sin embargo, *bios* tiene que ver con *biografía*. *Bios apolastikós* es la vida del cuerpo. Tiende a buscar el goce, el disfrute, el placer, huir del dolor.

-Segundo tipo de vida: vida con los otros, con los otros humanos, con los otros cuerpos. Aristóteles la llama *bios politikós*, la vida política, la vida con los otros.

-La tercera forma de vida: la vida con las ideas, con las palabras. *Bios theoretikós*. Vida teórica.

Tres formas de vida. A veces esas tres formas de vida se pueden oponer entre sí, pueden confrontarse entre sí, no estar en armonía.

Por supuesto, la vida del cuerpo es el fundamento y las estructuras originarias de la naturaleza humana. La vida del cuerpo. Por lo tanto, la relación con el placer, con la huida del dolor, con el

goce.

La noción de *vida política* (*bios politikós*) es muy importante porque con esto Aristóteles destruye la idea del destino como don gratuito, concedido graciosamente, no se sabe muy bien, sobre todo a los bien adaptados a las exigencias del poder. Destruye esa idea de que tenemos un destino, un don gratuito que nos han dado no se sabe muy bien al hablar de la vida una vida que cada uno construye con los otros. La vida en la polis.

Por supuesto, en este contexto de la polis la *eudaimonia* es una empresa colectiva que excluiría los deseos del individuo limitado exclusivamente a su cuerpo. La vida en *eudaimonia*. Sería la apertura del cuerpo que encuentra otros cuerpos organizados en una polis.

Entonces, la idea de *eudaimonia* abarcaría esos dos ámbitos que ya he sugerido antes: por una parte, la idea de la *eutigia*, de la suerte (que va acompañada de la resignación, de la idea de destino, y que Aristóteles combate; eso del destino como gratuito) y, por otra parte, la idea de *eudaimonia*, que estaría asociada a la realización, a la creación, a la dialéctica dentro de lo posible para el hombre, que intenta conocer la naturaleza y construir la sociedad.

En relación al *dentro de lo posible*, Aristóteles cita un verso de Píndaro que dice: *agotar el campo de lo posible*. Agotar el campo de lo posible es a lo que me he referido antes con el texto que os he leído. Si yo soy el zapatero que hace zapatos y tengo un mal cuero, debo agotar el campo de lo posible para hacer unos buenos zapatos con ese cuero que me ha tocado.

La *eudaimonia*, según Aristóteles, no puede ser considerada como un estado, como un ser, como una cosa, como una entidad fija, sino como una actividad, como una *energeia*. Pero aquí Aristóteles muestra una especie de obsesión por la totalidad, con la completud, cuando subraya, la función del *telos*, del fin, del bien supremo.

Pero esta asociación, esta obsesión de Aristóteles por la coherencia y la totalidad, lo que encierra es la idea de temporalidad, inserta en la historia, en la ambigüedad y en el azar que rodean a la existencia. En la historia concreta, en la ambigüedad y en el azar que rodean nuestra existencia. Y, por lo tanto, construir *aretai*, virtudes morales, que nos permitan afrontar ese aspecto imprevisto de la vida y levantar cada uno defensas que no sean ni azarosas ni ambiguas. Para afrontar ese componente de temporalidad que caracteriza nuestra vida.

Junto con la temporalidad (componente de ambigüedad, de azar, de variación), cada uno dotarse de esas defensas, que puede tener que ver con el *daimon*, Eso sería la virtud, lo que llama *areté* en griego.

Al insistir en esto, Aristóteles rompe, una vez más, con una idea tradicional griega, con la intemporalidad del mito. Y con el saber del *ethos*, entendido como ese destino, esa costumbre que nos ha caído encima, por tradición. Y así Aristóteles convierte la realidad humana en *praxis*, es decir, creación, en el ámbito intersubjetivo del *logos*, y en las condiciones reales en las que me ha tocado a mí y a cada uno desarrollar la existencia. Esto es en referencia al *bios politikós*.

La tercera forma de vida sería *bios theoretikós*, la vida teórica, que se trataría de desarrollar lo más típico del hombre, lo mejor del hombre. Os lo he dicho antes, la esencia del hombre es la pertenencia al *logos* y asumir esa pertenencia al *logos*. De todas las *dinamis* que consiste el ser humano, la más propia suya es el pertenecer al *logos*, esa es su esencia.

Por supuesto que hay otras *dinamis*. No olvidéis que el hombre es un animal racional, un animal que tiene *logos*. Aristóteles habla de una vida vegetativa, de una *dinamis* vegetativa, que se caracteriza por la nutrición y la reproducción. Esa vida es común a las plantas, a los animales y a los

seres humanos.

Habría otra vida, que él llama *vida sensitiva*, que supone previamente la vida vegetativa, es decir, supone previamente que nos alimentamos bien y podemos reproducirnos y crecer. Pero hay algo más, que es lo típico de los animales: la sensibilidad y el movimiento.

A la vida vegetativa (nutrición, crecimiento, reproducción) Aristóteles no la llama *vida*, la llama *alma*. Es decir, las plantas tienen alma, el alma vegetativa. Los animales tienen alma también. Además del alma vegetativa, tienen el alma sensitiva.

Y los seres humanos, además de las otras, y sobre las otras, tenemos lo que él llama *alma racional*, alma intelectual. Lo más propio del hombre, lo específico del hombre dentro de los animales es esa especificidad, el tener *logos*. El desarrollo de eso, lo típico de eso, lo mejor de eso consistiría la *fronesis*, la prudencia, que nos podría llevar a la *eudaimonia*. La felicidad entendida siempre no como un destino fijo, sino como una actividad permanente. Aristóteles indica algunos refranes: una golondrina no hace verano, un momento de felicidad o de placer no hace la felicidad. Es decir, insiste en una continuidad de *energeia*, de actividad.

Por una parte eso, la *energeia* de la vida más intelectual. Por otra parte, la armonía posible, si es posible, de las tres *dinamis*, es decir, del alma vegetativa, del alma sensitiva y del alma intelectual. La *eudaimonia* podría consistir en lograr esa armonía entre las tres.

Pero, en todo caso, lo superior de todas ellas, lo característico del ser humano, es el alma intelectual, el *logos*. Es el animal perteneciente al lenguaje, al *logos*. De ahí que realizar en acto, *energeia*, poner en obra la pertenencia al *logos*, sea la adquisición fundamental del ser humano, sin despreciar las otras.

Habría que ver lo que habla luego Aristóteles del placer, por ejemplo. El placer y la intemperancia. Para él, la virtud es una disposición adquirida (por tanto, nadie nace virtuoso), una virtud adquirida de la voluntad, consistente en el término medio, según la recta razón (*ortos logos* en griego) y tal como haría el hombre prudente. Así lo define Aristóteles aquí, la virtud moral.

Habría que comentar cada uno de estos elementos. Por una parte, *adquirida*. Quiere decir que no nacemos virtuosos. Segundo, una actitud adquirida de la voluntad. ¿Adquirida por medio de qué? Por medio de la costumbre, del hábito. De Habituarlos a, según la recta razón (*ortos logos*). Lo mismo que el hábito adquirido, la adquirimos dentro de la *polis*.

Aquí tendría una importancia grande la educación, que, para Aristóteles, consistiría en la introducción en el niño del *logos*, de la virtud, suavemente, a través de la afectividad. Sería a través de los afectos, de la afectividad, como el animal humano se va haciendo humano, haciéndose cargo. Eso pertenece al *logos*, pero, es muy importante, a través de la afectividad. De esa manera, ese animal humano va haciendo un hábito, una costumbre, un *ethos*, y se va dotando de un carácter moral, según la recta razón.

Pero Aristóteles en esto era muy ....A pesar de que pasa por ser un tío muy abstracto y muy preocupado por lo universal, de lo universal nada. Dice: no es posible que la recta razón agote todos los casos particulares. Y, como no es posible, habrá que poner una referencia. La referencia que pone es: tal como haría el hombre prudente.

¿Se puede definir quién sería el hombre prudente? Desde luego que no, pero probablemente todos sabemos a quién consideramos un hombre prudente, sin poderlo definir. La recta razón tal como la definiría el hombre prudente. También en esto hay una matización típica, que es una especie de moral aristocrática. No olvidemos lo que os he dicho antes, vivimos en una *polis* en la que hay esclavos y hay gente excluida, En fin, una sociedad de amos y esclavos. Esta ética tiene bastante

que ver con la ética de los amos, de los aristócratas. El gobierno de los mejores. Es lo que significa *aristos*.

Esto sería, más o menos. No sé si lo he dicho muy deprisa, igual habría cosas que matizar y, si queréis, matizamos más. Estos serían textos paralelos para confirmar con textos extraídos de aquí. Hay un texto en *La Retórica* sobre la felicidad, que es genial para todo aquel que, no leyendo a Aristóteles, habla, como dirían los argentinos, al pedo y no sabe lo que dice cuando dice que Aristóteles dice no sé qué de la felicidad. Basta esto para enterarse de que Aristóteles no tenía una concepción de la felicidad como algo extraterrestre, sino absolutamente arraigado en el cuerpo y en los placeres del cuerpo.

Si queréis leer el texto, o os lo leo yo otro día porque es muy tarde ya,... Es un capítulo de *La Retórica*, En la *Ética a Nicómano* hay textos muy parecidos. Lo que pasa es que en éste ya lo dice muy claro.

De la *Retórica* de Aristoteles

*Existe un objetivo, más o menos el mismo para cada hombre en particular, y para todos en común, mirando al cual se elige y se desecha. Y tal objetivo es, para decirlo en resumen, la eudaimonia, la felicidad. Por consiguiente, valiéndonos de un ejemplo, consideremos qué es el absoluto felicidad y de qué constan sus partes. Dado que es sobre ella misma y sobre lo que a ella tiende, o les es contradictorio sobre lo que versan todos los consejos y disuaciones.*

*Porque, en efecto, aquellas cosas que procuran bien sea la felicidad o bien sea una de sus partes, o también aquellas que la acrecientan en vez de disminuirla, esas cosas son las que conviene hacer. En cambio, evitar las que proporcionan lo opuesto a ella.*

Hay quien considera que La *Ética a Nicómano* es un manual de *eudaimonia*, de *fronesis*.

*Así pues, entendemos por felicidad, por el éxito (pone aquí una palabra que no estaba incluida) acompañado de la virtud o la independencia económica (ya veis que tiene mucho que ver con lo de la vida teórica). La independencia económica o la vida placentera, unida a la seguridad, a la pujanza de bienes materiales y de cuerpo, juntamente con la facultad de conservarlos y de usar de ellos. Pues todos los hombres (yo creo que los datos que ha puesto aquí no tienen nada de idealista) están, poco más o menos, de acuerdo en que en una de estas cosas, o en la mayoría reside la felicidad.*

*Si esto es la felicidad, hay que convenir, entonces, que sus partes son la nobleza, los muchos y fieles amigos, la riqueza, la bondad y abundancia de hijos, y la buena vejez, además de las excelencias propias del cuerpo, como son la salud, la belleza, la fuerza, el porte y la capacidad para la competición. Así mismo, la fama, el honor, la buena suerte y la virtud. O también sus partes: la sensatez, la valentía, la justicia y la moderación. Porque, desde luego, sería superlativamente independiente quien poseyera los bienes que están en uno mismo y los que vienen del exterior. Las riquezas, la salud, el honor vienen del exterior. Pues no hay otros fuera de estos. Los bienes que están en uno mismo son los que se refieren al alma y al cuerpo. Los que vienen de fuera son la nobleza, los amigos, el dinero y el honor Pero además pensamos que, para alcanzar esos bienes, es adecuado disponer de poder y de suerte, pues así la vida resulta más segura. Hagamos, pues, ahora alguna consideraciones sobre estos bienes por igual y sobre qué es cada uno de ellos.*

*Un pueblo o una ciudad tiene nobleza cuando sus habitantes son de origen autóctono o antiguo (eso también era muy típico de los atenienses: los extranjeros no formaban parte de la polis. La gente no tenía derechos políticos, no eran esclavos pero tampoco tenían derechos de la polis). Y cuando sus primeros caudillos han sido ilustres, y han engendrado muchos hijos ilustres Aquello*

*que es digno de emulación. Eso dice de la polis,*

*Por su parte, un particular tiene nobleza, ya sea de naturaleza femenina o masculina, cuando es de origen legítimo por ambas líneas.*

Esto era muy discutible. Por ejemplo, la mujer de Pericles no era ateniense de origen, y tuvo muchos conflictos porque no fue reconocida como ateniense, porque no lo era de origen.

*(Continúa leyendo) Cuando es de origen legítimo por ambas líneas y tal como acontece en su ciudad. Sus primeros ancestros han sido famosos, sea por su virtud por sus riquezas o por cualquiera otras razones honorables Igualmente han sido ilustres muchos miembros de su linaje, hombres, mujeres, niños y ancianos.*

*La bondad y la abundancia de hijos no es tema que ofrezca dudas Una comunidad posee una buena prole si, después de una juventud numerosa y buena, buena en el sentido de las excelencias del cuerpo, como son el porte, la belleza, la fuerza y la capacidad para la competición.*

*En lo que toca al alma, las virtudes del joven son la moderación y el valor.*

*Por su parte, para un particular la bondad y la abundancia de hijos consiste en tener muchos hijos propios y en las cualidades antes señaladas, tanto en mujeres como en varones. La virtud en la mujer reside, por lo que se refiere al cuerpo, en la belleza y el porte. Por lo que se refiere al alma, en la moderación y en que sea hacendosa sin mezquindad. Y por lo demás, tanto los particulares como la comunidad, y lo mismo entre los hombres como entre las mujeres, conviene que todos y cada uno procuren por igual cualidades, porque aquellos en que hay inmoralidad en las mujeres, como acontece entre lacedemonios o espartanos, cabe decir que no son más que a medias felices.*

Y así va describiendo cosa por cosa. La riqueza, la fama, el honor, la salud. Hay quien, comentando este fragmento de Aristóteles, dice que Aristóteles testimonia, testifica con esto uno de los rasgos característicos de la cultura griega, que es el sentimiento trágico. Saber que la *eudaimonia* está en parte en nuestras manos pero en otra mucha parte no lo está. Pongamos como ejemplo la salud, que es uno de los componentes de la *eudaimonia*, según Aristóteles. Por mucho que uno se afane en tener buena salud, no tiene ninguna garantía de tenerla. Hay gente que convierte la salud en Dios y hace sacrificios humanos en nombre de la salud, inútilmente. Porque, como dice Blas de Otero en ese poema que ya os he citado más de una vez, ....

Pero viene un mal viento, un golpe frío  
de las manos de Dios, y nos derriba.  
Y el hombre, que era un árbol, ya es un río.

Un río echado, sin rumor, vacío,  
mientras la Tierra, sigue a la deriva,  
oh Capitán, oh Capitán, Dios Mío!

Esa descripción del poema de Blas de Otero ...titulado Tierra, A mí me parece muy expresivo. ¿Cómo afrontar eso? Es lo que dice Aristóteles, ¿cómo afrontar esa ambigüedad e inseguridad propia de la vida? ¿Cómo dotarse de un carácter que permita afrontar eso, sin ser estoico y sin ser epicúreo, tal como lo entendía Aristóteles? Porque los estoicos decían que el hombre feliz es el que es impasible. Sería la impasibilidad. El planteamiento de los estoicos, Zenón de Elea o Séneca, entre los romanos era este (lo mismo que Aristóteles): lo propio del ser humano es el *logos*. Lo propio del hombre es tener el *logos*. Luego la felicidad consiste en vivir de acuerdo a la naturaleza. Y vivir de acuerdo a la naturaleza humana es vivir de acuerdo al *logos*, es decir, ser inteligente.

Ser inteligente significa saber de antemano lo que me puede pasar. Cuentan una anécdota de un sabio estoico que estaba paseando con un amigo y de repente llega otro y le dice:

-Oye, tu hijo acaba de morir.

Y le contesta el sabio estoico:

-Desde que lo engendré, sabía que iba a morir.

Y siguió paseando con su amigo.

Aristóteles no era estoico, no tenía nada de estoico.

Respecto a la muerte propia, podéis ver el ejemplo de Séneca. Nerón condena a muerte a Séneca y los legionarios van a matarlo. Le dan a elegir entre matarse él o matarle ellos y decidió matarse él porque le resultaba más cómodo. Más cómodo y más satisfactorio. Pero ¿fue tonto Séneca? No, fue inteligente. Vería la cantidad de guardias que estaban esperándolo para matarle y prefirió meterse en una bañera y cortarse las venas. Una decisión inteligente ante la muerte.

Si queréis comentar algo o que matice alguna de estas cosas. El punto de partida son esos conceptos que os he dicho al principio de *dinamis*, *energeia* y *entelequia*. Es decir de *potencia* y *acto*.

Xabi Oñativia: otro concepto, el de las cartas: la libertad...

Jugar las cartas... La *tijé*.

Nietzsche distinguía perfectamente entre Jesús de Nazaret y el crucificado. Decía que Jesús de Nazaret era un modelo de hombre que había hecho bien su vida, porque había jugado de la mejor manera posible las cartas que le habían tocado. Sin embargo, al crucificado lo consideraba un absurdo. Decía: ¿cómo alguien puede tener como guía de su vida un ejecutado, un muerto? Es decir, Jesús de Nazaret había convertido en valor las cartas que le habían tocado. Jesús de Nazaret no era cristiano, fueron los cristianos los que luego convirtieron la cruz en su signo.

Pensad como Nietzsche: ¿quién de vosotros se pondría una horca colgada al cuello? Pues eso es lo que hacen los cristianos. Era una ejecución, un muerto colgado de la cruz. Una horca. La silla eléctrica sería lo mismo.

Sin embargo, Jesús de Nazaret era otra cosa. Según Nietzsche, fue capaz de convertir en valiosa su vida de acuerdo con las cartas que le habían sido dadas.

Garazi Muguruza: Cuando has comentado que podemos no ser dirigidos por el logos, ¿a qué te refieres? No lo entiendo. Si caemos no en el lenguaje...

Si puedo ser, también puedo no ser.

Xabi Oñativia: es el problema de los autistas, que se quedan fuera del lenguaje.

No necesariamente voy a guiar mi vida por mi inteligencia, por mi *logos*. A veces puedo dejarme llevar por las pasiones, en términos de Aristóteles. Por ejemplo, antes os he hablado de la virtud, pero no he comentado toda la definición. La virtud consiste en el término medio. Ante *término medio* se puede entender la *ética de la mediocridad*. Pero no es así, es todo lo contrario. Aristóteles dice que la virtud está entre dos vicios que serían extremos.

Por ejemplo, la valentía es una virtud; un vicio extremo sería la temeridad y otro vicio extremo sería la cobardía. También indica que el término medio es relativo a nosotros, a cada uno de nosotros. Además, Aristóteles añade: y en situación. Es decir, yo sólo puedo ser valiente cuando estoy en peligro. Yo ahora, aquí, sentado, puedo decir que soy muy valiente. Pero no tengo ninguna posibilidad de decir eso si no estoy en una situación de peligro. Sólo en el contexto de peligro puedo ser temerario, cobarde o valiente. La valentía es la virtud en el término medio; ni la temeridad ni la cobardía, pero decidido por mí, es decir, según yo en la situación en la que estoy.

Cualquiera puede soñar que es valiente cuando en su vida no ha estado en ninguna situación de peligro. Es muy fácil. Como toda virtud, según Aristóteles. La virtud sólo se adquiere, sólo se vive, en una situación.

En relación a la magnanimidad, sólo puede ser magnánimo el que tiene riqueza. Por otra parte, la templanza también es una virtud entre dos vicios extremos: la intemperancia por un lado y la frialdad, la insensibilidad al placer por el otro. ¿Cuál es la virtud? La virtud de la templanza en el placer. La intemperancia es cuando ya me salgo del *logos*, me salgo de la presencia del *logos* en mí, me salgo de asumir mi ser del *logos*, y me dejo llevar por las pasiones.

En el libro séptimo de la *Ética a Nicómano*, Aristóteles habla de la intemperancia, que es lo contrario de la moderación, la templanza. La virtud es la templanza, la templanza en el placer. Pero el que es insensible al placer no es virtuoso. El virtuoso es el que, en situación de placer, es templado, no intemperante. Si a alguien le gusta el whisky de malta y lo tiene a su alcance, puede beberse 4 botellas y caerse redondo (eso sería la intemperancia) o puede disfrutar del sabor genial del whisky de malta durante un rato, sin llegar a caerse. Eso sería la templanza como virtud. Pero el que nunca ha probado ese whisky no tiene templanza respecto a esa bebida, lo mismo que el que no ha probado nunca el placer tampoco tiene templanza.

Josune Aréjula: la duda es ante quien arriesga a vivir. Quien opta por la seguridad, pierde toda libertad y esa homeostasis es mortífera...

El término medio no es la homeostasis. Es el término medio relativo a nosotros y en una situación. Y luego lo que habría dicho antes, tal como lo haría el hombre prudente. ¿Qué me dice a mí la recta razón en esta situación de peligro? ¿Qué haría el hombre prudente? ¿Qué consideraría yo un modelo de actuación, de aquellos que conozco? Eso sería la virtud. Por ejemplo, ante la noticia de una enfermedad mortal, ¿cómo afrontar eso? Desde luego, en primer lugar, si yo no he estado en esa situación, no puedo juzgarle a él. Pero no puedo juzgarle porque yo no sé si soy muy valiente, es decir, no puedo soñar con vete a saber cómo afrontaría yo una situación similar, en el momento en que la tenga. ¿En virtud de qué la afrontaré? ¿Qué consideraré como modelo?

Antes os he hablado del amigo profesor de Oviedo. Otro amigo decía: no pudimos hablar con él, no se despidió de nosotros. Yo deseo una muerte rodeado de amigos y familiares, habiéndome despedido de ellos (como la película *Las invasiones bárbaras*)... Ahora sobre ese amigo que hizo ese comentario ha caído una enfermedad que no preveía Alzheimer. No está todavía en situación de pérdida de todo, pero ya no tiene posibilidad de vivir esa muerte soñada, es decir, una muerte virtuosa, según él concebía la virtud. El otro amigo, el de Oviedo, estuvo hasta el último día trabajando. Sabía que tenía un cáncer, que no tenía remedio, y lo que hizo fue trabajar mientras estuvo bien, hasta el último día, antes de entrar en coma. A mí me parece que es una forma modélica de afrontar una situación peligrosa. Eso no quiere decir que yo sea capaz de hacerlo, ni mucho menos ¡Vete a saber qué locura me entra a mi si tengo una cosa parecida!

Ya os digo, no puedo soñar la virtud, Sólo la puedo saber cuando la viva, no separada de la situación. Me parece que en eso Aristóteles no era nada idealista. Siempre sabemos lo que el hecho de sentirme yo perteneciente al *logos* me exige, y puedo dejarme llevar por lo que Lacan llamaría el

goce.

Garazi Muguruza: Parece como que la palabra pone un límite...

Puede haber conflictos entre la palabra, el logos, y mi deseo. Si mi deseo va más allá del principio de placer, Garazi, hay conflicto precisamente porque hay esa relación con la palabra.

Vosotros también conoceréis ejemplos de intemperancia de ese tipo. Intemperancia o... Yo no puedo juzgar a nadie por su intemperancia, pero tengo un amigo enfermo que no debe fumar ni beber, y lo hace. ¿Está viviendo en el goce, como dirían Lacan? ¿En la desmesura, que diría Aristóteles? ¿En el exceso? ¿O a elegido que, para cuatro días que va a vivir...? Seguro que conocéis gente así, a la que otros, desde el punto de vista "normal", consideran intemperante.

A mí me parece más terrible el caso de otra persona que conozco que tiene una obsesión sacral por la salud. Personas que van continuamente al médico a ver si están bien. Se sienten bien, pero tienen que ir a un ser exterior que se lo confirme. A mí esa actitud me parece mucho más intemperante que la del otro.

Aquí habría muchas cosas que matizar y que discutir.

Mireia Otzerinjauregui: la guía que te ha tocado...

El *daimon* no es la guía que te ha tocado, es el que tú te construyes como humano. La guía te la construyes. Que tengas un buen *daimon* es que te hayas construido una buena guía para la vida. Ser capaz de construirse un buen *daimon* y seguir guiándose por él, como Sócrates o como otra mucha gente. Cada uno tiene el suyo. La guía para la vida.

Por otra parte, no hay que olvidar que, para Aristóteles, la *eudaimonia* es una actividad. No es un país ni un estado permanente, sino que es una actividad. O bien la actividad intelectual o bien la actividad moral de la virtud, pero siempre concebida como una actividad, nunca como una cosa pasiva, estable. "Voy a estar en la felicidad". No existe un país que se llame el País de Nunca Jamás.

¿Qué relación puede tener esto con Lacan?

Bittori Bravo: lo que estás diciendo evoca un poco el marco del fantasma, la manera como cada uno se enfrenta a la vida. Por otra parte, lo simbólico y lo real de las pasiones, y la imagen que te puedes hacer de lo que es tu *daimon*. Imagino que, si trasponemos a ahora, a nuestro tiempo, lo que Aristóteles imagino, podía tener en su tiempo para entender lo que es la vida, a mí me recordaría a eso, al fantasma como marco con el que te enfrentas a la vida y luego el anudamiento, que cada cual tiene que hacer, con lo imaginario, las pasiones... Lo simbólico como caer en el lenguaje...)

Xabi Oñativia: ser propiamente lo que se es. Quizás la diferencia entre Lacan y Aristóteles es que Aristóteles tiene un Otro, un dios consistente...la sabiduría...

La ética es propia de humanos, no de dioses ni de animales.

María Jesús Zabalo: Para mí precisamente lo difícil es unir la ética con la política...porque le veo algo como de un ideal...

Tanto para Platón como para Aristóteles, la ética individual era inseparable de la vida en la *polis*. Es decir, la vida del cuerpo en otro sitio, en relación con otros cuerpos. Al estar en relación con otros cuerpos, trasciendes ya el propio cuerpo y te metes en el ámbito intersubjetivo, que es el del *logos*. El *logos* es el discurso.

María Jesús: Hasta qué punto hay una interferencia entre esa ética del discurso y la ética particular...

Cuando estamos hablando de ética particular, estamos hablando de la ética particular en ese ámbito de la *polis* griega. Con los otros amos. Los esclavos son instrumentos que entienden las órdenes. Por eso dice que se acabará la esclavitud cuando podamos fabricar máquinas que hagan lo que hacen los esclavos. Las mujeres tampoco estaban consideradas.

Xabi: Freud: tres profesiones imposibles: gobernar, educar y psicoanalizar....

María Jesús: El registro de lo posible yo lo asocio a la moral, a la norma, a la ley...

Lo individual no saliendo de sus vísceras; lo individual en el ámbito de la *polis*. El *logos* es intersubjetivo, no es que lo individual me salga de mi estómago. Es que yo no soy humano más que dentro del ámbito del lenguaje. Cuando Aristóteles dice que el hombre es un animal político, lo que quiere decir es que es un animal de la *polis*. Lo posible es lo que te hace posible el hecho de vivir en esa sociedad.

El vivir en una sociedad no te marca un único camino, aunque exista la posibilidad de distinguir lo normal y lo anormal, marcar la norma y marginar a quien se define como anormal. Eso también existe hoy en día.

(Varias intervenciones)

Lo que llamamos derechos, son derechos dados por la *polis*. Las mujeres tienen derechos si se las reconoce en la *polis*. Si no, no los tienen. Cuando no se reconocían los derechos a los negros en la *polis* sudafricana, los negros no tenían derechos. En EEUU, aquella mujer negra que se sentó en un autobús en un asiento para blancos y resistió allí, el que fue a una universidad y se matriculó... Son transgresiones que hacen que se reconozcan de hecho unos derechos que no se reconocían todavía.

Los derechos siempre son del colectivo. Hay que reconocerlos.

María Jesús: Dicho de otra forma: sería como que, en esta ética, lo real no tiene lugar

Son conceptos diferentes. Si defines a lo real como lo imposible... Pero hay la referencia a lo real del cuerpo, a lo real de la relación con los otros, todo eso que he leído antes de la fama, las riquezas, el bienestar... supongo que pertenecen a lo real.

La no entrada en el *logos* no sería humano.

Xabi: Emergencias de lo real: lo que hablabas del concepto de temporalidad....

Josefina García de Eulate: muy interesante cuando has comentado que uno es valiente en un acto, no cuando se nombra a sí mismo "valiente". Eso no lo puedo prever antes de la situación.