

Aristóteles: Entre la Ética del Bien y la Ética de la Vida Buena.

Aristotle: Between the Ethics of Good and the Ethics of Good Life.

Francisco Bravo
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo recibido el 15 de septiembre de 2017.

Arbitrado el 01 de noviembre de 2017.

Resumen: En su intento por re-definir el dominio de la ética, “insatisfactoriamente” determinado por sus predecesores antiguos y modernos, G.E. Moore ha sostenido, a comienzos del siglo XX, que la “ética científica”, única ética propiamente dicha, es la investigación de qué es bueno. Mi principal interés, en este artículo, es trazar las grandes líneas de la doctrina de Aristóteles en esta materia crucial. ¿Es su ética una “ética del bien”, como sostienen algunos aristotélicos contemporáneos? Después de criticar esta interpretación, probablemente influida por el autor de los *Principia Ethica*, y de concluir, con palabras de la Ética a Eudemo (1218b7), que “ni la idea del bien, ni el bien universal, es el bien *per se* que estamos buscando”, trato de demostrar: (1) que el dominio genérico de la ética aristotélica es la acción humana buena (*eupraxía*), mientras que (2) su dominio específico son las causas de la acción buena: (a) su causa final, que se identifica con la felicidad (*eudaimonía*); (b) su causa formal, identificada con la virtud (*aretê*); (c) su causa eficiente, que no es otra que la correcta elección (*proairesis*) de los medios que conducen al fin. La ética aristotélica es, de este modo, genéricamente, una ética de la acción buena, que incluye específicamente, una ética de la felicidad, que es inseparablemente una ética de la virtud.

Palabras clave: ética, bien, acción, elección, felicidad, virtud.

Abstract: In his attempt to define again the subject-matter of ethics, “unsatisfactorily” determined by his ancient and modern predecessors, G.E. Moore has sustained, at the beginning of the XX Century, that the “scientific ethics”, the only true one, is the investigation of what is good. My main concern in this paper is to outline the Aristotle’s view in this crucial matter. Is Aristotle’s ethics an ethics of good, as some contemporary Aristotelians have uphold? After criticizing this interpretation, probably influenced by the author of the *Principia Ethica*, (1) I conclude with words of the Eudemian Ethics (1218b7) that “neither the Idea of good nor the good as universal is the good *per se* that we are actually seeking”; (2) I argue that the generic field of the

Aristotelian ethics is the good human action (*eupraxía*), while its specific domain are the causes of good action: its final cause, which identifies with the human happiness (*eudaimonía*); its formal cause, that is virtue (*aretê*); and its efficient cause, that is the choice (*proáíresis*) of right means for the final end. The Aristotelian ethics is then an ethics of the good human action, including specifically an ethics of happiness and an ethics of virtue.

Keywords: Ethics, Good, Action, Election, Happiness, Virtue.

Introducción

Por inverosímil que parezca, todavía en el siglo XX, una de las cuestiones meta-éticas más discutidas ha sido la del dominio de la ética. Fue G.E. Moore quien la puso en el centro del debate, al publicar, en 1903, sus famosos *Principia Ethica*¹. Después de criticar las concepciones tradicionales, acusándolas de “psicologistas” o de “sociologizantes”, establece como tesis fundamental que la ética científica, única ética propiamente dicha, es la investigación de qué es bueno². Por postularla y ponerla en claro, sus *Principia Ethica* constituirían, según su autor –quien parodia el conocido título de una obra de Kant– los “prolegómenos a toda ética futura que pueda pretender ser científica”³. ¿Cuál es la postura de Aristóteles a este respecto? ¿Cuál es, según el Estagirita, el dominio genérico y específico de la ética? Después del intenso debate que suscitó Moore, considerado por algunos como el re-fundador de la ética en siglo XX, no será inútil –y acaso podría ser necesario– retomar la que parece ser la respuesta del fundador de esta disciplina en el siglo IV antes de nuestra era.

I. ¿Es La Ética de Aristóteles una Ética del Bien?

1. Algunos aristotélicos contemporáneos, deseosos tal vez de poner a Aristóteles al día, se han empeñado en demostrar que su ética, al igual que la de Moore y sus seguidores, es una ética del bien. El belga G. Verbeke, por ejemplo, sostiene que “desde la primera página e incluso desde la primera línea de la *Ética a Nicómaco* hasta la última, se encuentra una y otra vez la preocupación central del Estagirita, a saber, la noción del bien”⁴. No, pues, únicamente la pregunta general de lo que es bueno, que Moore sitúa al comienzo del debate, sino también la específica de su ética “científica”, que es la de definir “qué es ‘bueno’”⁵. El italiano D. Campanale⁶ va incluso más allá cuando sostiene que Aristóteles fue el primero en mostrar que ‘bueno’ es la idea central de la ética.

¹ G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903.

² G.E. Moore (1903) 3.

³ G.E. Moore (1903) IX.

⁴ G. Verbeke, “Thèmes de la moral aristotelicienne”, *Rev. Philosophique de Louvain*, 61 (1963) 202.

⁵ Según Moore, la cuestión general de qué es bueno puede entenderse en tres sentidos específicos: (a) ¿qué cosas individuales son buenas? (b) ¿qué clases de cosas son buenas? (c) ¿Cómo se define ‘bueno’? Sólo la cuestión (c) es objeto de la ética “científica” (cf. *PE*, pp. 3-5).

⁶ D. Campanale, *Filosofia ed ética scientifica nel pensiero di G.E. Moore*, Bari, Adriatica, 1971, p. 168.

No se puede negar que el término ‘*agathón*’ (bueno) aparece desde la segunda línea de la *EN* y que sólo en el primer libro de esta obra se repite unas 73 veces⁷. Pero en ninguna de estas incidencias dilucida Aristóteles el significado de este vocablo. Por el contrario, a diferencia de lo que ocurre en su *Metafísica*, se niega a hacerlo. E.E. Ryan ha mostrado, en efecto, que, en el marco de la *Metafísica*, el Estagirita intentó decir, aunque de manera vacilante, lo que entendía por ‘*agathón*’⁸. Pero Gauthier y Jolif muestran con éxito que “nunca se ha preocupado por decirnos lo que en moral significa la palabra ‘bueno’ y que ésta conservó, en el marco de sus *Éticas*, el sentido extremadamente vago que le daba el sentido común”⁹. A este respecto, nada más ilustrativo que las primeras líneas de la *EN*, tan trajinadas por los “campeones de la moral del bien”¹⁰. Cuando el autor sostiene que toda técnica y toda investigación, al igual que toda acción y elección, “parecen tender a algún bien”, el sentido de ‘bien’ se mantiene indefinido y, desde luego, no apunta al bien en general, sino a algún tipo de bien. Y lo que una línea más adelante parece ser una definición de ‘bueno’, estableciendo que “bueno parece ser aquello a lo que todas las cosas aspiran”¹¹, se parece más a una velada cita de la definición eudoxiana de ‘placer’, analizada por Aristóteles en *EN X* (1172b9-15). Es verdad que esta aparente cita de Eudoxo se repite en *EN I*, 6, cuando el Estagirita se vuelve al “bien que es objeto de nuestra investigación” y pregunta “qué es (*ti pot’àn eîê*: 1197a16.)” y “cuál definición de ‘bueno’ conviene a todas las artes (*tí oûn hekástês tagathón*: a18)”¹². Pero en vez de responder asertivamente, como podría esperarse, lo hace con una interrogación: “¿es acaso aquello en vista de lo cual se hace todo lo demás (*ê hoû chárin tà loipà práttetai*: a20)?”¹³. En fin, de las 73 incidencias de ‘*agathón*’ en *EN I*, sólo unas 6 de ellas se refieren a un bien propiamente humano.

Podemos, pues, concluir con R.A. Gauthier e Y. Jolif que, en la *EN*, ‘*agathón*’ conserva la indeterminación que tenía en el griego no filosófico y se aplica unas veces a los bienes externos, otras a los puramente corpóreos, otras en fin a los propiamente mentales.

⁷ Cf. R.A. Gauthier & Y. Jolif, *Éthique à Nicomaque*, Louvain/Paris, Publications Universitaires, 1970, II, 285.

⁸ E.E. Ryan, *The Notion of Good in Books A,B,G of the Metaphysics of Aristotle*, Copenhagen, 1961, trad. española de W. Trejo, México, UNAM, 1969.

⁹ Gauthier & Jolif (1970) I, 285.

¹⁰ Gauthier & Jolif, *ibidem*.

¹¹ *EN*, 1094 a 3: *tagathòn hoû pant’ ephíetai*.

¹² *EN I*, 6, 1097 a 18.

¹³ *Rhet. I*, 6, 1362b9-10 retoma esta fórmula en frase afirmativa: “bueno es aquello que es elegible por sí mismo, aquello en vista de lo cual elegimos otra cosa”.

Se aplica, en particular, al bien de cada oficio, pero también al placer y al interés. Sobre todo al interés, con una marcada tendencia a identificar ‘*agathón*’ (bueno) y ‘*symphéron*’ (útil), como ocurre en *EN* 1099a22-29. El autor se refiere aquí a la clasificación del bien en moral (*kalón*), placentero (*hédiston*) y útil (*symphéron*). Ahora bien, al referirse al bien útil, no usa *symphéron*, como podría esperarse, sino *agathón*, de modo que, en la lista clasificatoria, lo *agathón* (útil), es decir, lo *symphéron*, aparece como lo opuesto a lo *kalón* (o bien moral). Gauthier y Jolif han mostrado que este uso de ‘*agathón*’ en vez de ‘*symphéron*’ no tiene nada de excepcional, en la *EN*. Por el contrario, en VIII, 3, 1156 a 12, 15, 19 y 30, al oponer la amistad virtuosa a la meramente útil, no duda en sostener que lo propio de esta última es procurarse un *agathón*, es decir, un bien cualquiera, útil a quien busca la amistad. Y esto es lo que reprocha al tirano, algunas páginas más adelante: que busque sólo su *agathón*, es decir, sólo lo que le es útil, es decir, su propio bien y no el de los ciudadanos¹⁴. En realidad, en el mundo antiguo no hay nada más clásico que esta asimilación del bien al interés. E. Grumach¹⁵ ha demostrado que ella es frecuente entre los griegos y los romanos. Lo estoicos, por ejemplo, identificaban expresamente ‘*agathón*’ y ‘*symphéron*’, aunque subrayando que sólo la virtud (que es un bien moral) es realmente útil¹⁶. A ellos se debe, además, una teoría de lo *agathón* en sus relaciones con lo *kalón*. En cuanto al uso de ‘*agathón*’ antes de Aristóteles, A.W.H. Adkins¹⁷, después de suministrar gran cantidad de datos sobre el tema, concluye que en este período (especialmente en el siglo V), “‘*agathón*’ no era un término moral¹⁸”.

2. ¿Implica todo esto que Aristóteles identificó el bien con el interés y definió el primero por el segundo? Es lo que sostienen Gauthier y Jolif, afirmando curiosamente que la tesis que H.A. Prichard califica de herejía, a saber, que, para el Estagirita, *tò agathón* es “lo que conduce a la felicidad”¹⁹, es en realidad una evidencia: “para el Aristóteles de la *Ética a Nicómaco* –escriben– el bien es ordinariamente el interés”²⁰. No creo que esta

¹⁴ Cf. *EN* VIII, 9, 1160 b 9: *tò gàr heautôi agathòn diòkei*.

¹⁵ E. Grumach, *Physics and agathón in der alten Stoa*, Berlin, 1932, p. 8.

¹⁶ Cf. Sexto E., *Adversus mathematicos*, IX, 22; Séneca, *Cartas a Lucilio*, 120, 2.

¹⁷ A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford, At the Clarendon Press, 1970.

¹⁸ Adkins (1970) 249.

¹⁹ H.A. Prichard defiende esta tesis en “The Meaning of *agathón* in the Ethics of Aristotle”, *Moral Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1949, pp. 40-53.

²⁰ Gauthier-Jolif (1970) II, 287.

interpretación sea sostenible, y aunque por otras razones que las de J.L. Austin²¹, me opongo tanto a la “herejía” de Prichard como a la “apostasía” de Gauthier-Jolif. Es, en cambio, plausible que no se pueda invocar la reiteración del término ‘*agathón*’ (bueno) en la *EN* para definir la ética de Aristóteles como una ética del bien. Gauthier y Jolif tienen razón en lo que observan al respecto: si fuera legítimo fundarse en la frecuencia de ‘*agathón*’ en la *EN* para definir la ética aristotélica –escriben– no habría que definirla como una “ética del bien” sino como una “ética del interés”²². Es lo que se sigue de su tesis ya citada: “para el Aristóteles de la *EN*, el bien es ordinariamente el interés”. Pero observemos a este respecto que, si exceptuamos *EN* I, 6, que contiene la crítica del Estagirita contra la forma platónica del bien²³, el término que emplea para designar el bien moral no es ‘*agathón*’ sino ‘*kalón*’. A.W.H. Adkins²⁴ ha demostrado, en efecto, que, desde el libro II hasta el libro IX de la *EN*, las virtudes (*aretai*), que son elementos esenciales de la felicidad²⁵, son, sin embargo, descritas y evaluadas, no en términos de *eudaimonía*, sino de lo que *deî* (de lo que se debe)²⁶ y de *kalón* (bello, noble)²⁷: la virtud es lo que se hace en vista de lo noble (*toû kaloû héneka*: 1115b12), de lo absolutamente noble (*toû haplôs kaloû*: 1136b22). Así, pues, entre los diversos *agathoi* (bienes), *kalón* es el bien por excelencia, el bien moral, el bien en vista del cual se buscan todos los demás. Por lo que *kalón* es para él, Aristóteles se siente capaz de oponerlo a lo puramente *symphéron* (u *ophélimon*) y de confiar en que sus discípulos lo elegirán por encima de lo meramente *agathón*, que se mantiene en los límites de lo *symphéron*. Uno de sus argumentos es que lo meramente útil (*agathón*, *symphéron*) procura menos placer que lo moralmente noble (*kalón*)²⁸.

3. Si es el término *kalón* el que designa lo bueno propiamente dicho, ¿no sería plausible seguir los rastros de este término para establecer que, efectivamente, la ética aristotélica es una ética del bien? No es difícil demostrar que, sea cual fuere el término que

²¹ J.L. Austin refuta la exégesis de Prichard en su artículo “*Agathón* and *eudaimonía* in the Ethics of Aristotle”, in J.M. Moravcsik (ed.), *Aristotle*, New York, 1967, pp. 261-296.

²² Gauthier-Jolif (1970) II, 288.

²³ Cf. *EN* I, 6, 1096 a 12 – 1097 a 14.

²⁴ A.W.H. Adkins (1970) 317-319.

²⁵ La felicidad es, en efecto, *psychês enérgeia... kat’ aretên*: una actividad del alma en conformidad con la virtud (*EN*, 1098a16).

²⁶ Cf. *EN*, 1107a4, 1121a1, 1121b12, 1122b29, 1104b26.

²⁷ Cf. *EN*, 1104b31, 1115b12, 1136b22.

²⁸ Cf. *EN*, 1168 a 10-12.

lo designe, el concepto al que se refiere –el de absolutamente bueno o el de noble a secas– no es el centro de la ética de Aristóteles. El único lugar en que se ocupa de él *exprofesso* es *EN* I, 6, que contiene su famosa crítica a la forma platónica del bien, es decir, al Bien Universal. Por consiguiente, no para ocuparse de él sino para descartarlo del dominio de la ética. En otras palabras, para negar contra los miembros de la Academia que haya un concepto único y universal de ‘bien’. La conclusión de esta crítica, que he analizado en otro lugar²⁹, es que no hay EL bien, como Platón pretende, sino sólo bienes; múltiples especies de bienes diferentes entre sí y diferentes “precisamente en tanto bienes”³⁰. A quien persista en sostener que la ética platónica es una ética del bien, hay que replicarle que “el capítulo 6 del libro I de la *EN* prohíbe para siempre hacer de la moral de Aristóteles una moral del bien: EL BIEN no existe”³¹.

4. ¿Por qué, pues, el empeño de algunos aristotélicos de la segunda mitad del siglo XX en catalogar la de Aristóteles entre las “morales del bien”? Gauthier-Jolif recuerdan acertadamente que el origen de la expresión “moral del bien” para referirse a la ética aristotélica parece deberse a una reacción contra la condena kantiana del “eudemonismo”; una reacción que empezó a comienzos de ese siglo³². La palabra “eudemonismo” (que designa la doctrina según la cual la meta de la acción es la felicidad)³³ fue creada por Kant entre 1797 y 1798 y llegó pronto a designar lo que él llamaba la “doctrina de la felicidad individual”: la *Glückseligkeit*. Él mismo replica de seguidas que no se puede hablar de “moral de la felicidad”, pues ésta precisamente *no* es una moral. Y señala la razón fundamental de por qué la *Glückseligkeit* es el primer error que hay que eliminar para fundamentar la moralidad³⁴: según él, el eudemonismo quiere fundar la moralidad en el principio de la felicidad individual³⁵. Ahora bien –continúa– la noción de felicidad individual, por sí indeterminada, no puede determinarse sino de una manera empírica³⁶ y,

²⁹ Cf. F. Bravo, “Le Bien est-il indéfinissable? Le point de vue d’Aristote dans sa critique contre l’idée platonicienne du Bien”, en *Les Études Philosophiques* (juillet-septembre 1994, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 307-331.

³⁰ Gauthier-Jolif (1970) I, 288.

³¹ Gauthier-Jolif (1970) I, 288-289.

³² Cf. Gauthier-Jolif (1970) I, 290.

³³ Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1968, p. 309-310.

³⁴ Cf. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Gesammelte Schriften*, Berlín, 1902-1928, IV, p. 442.

³⁵ *Crítica de la Razón Práctica*, (1902-1928) V, 22.

³⁶ *Fundamentos*, (1902-1928) IV, 418.

por tal razón, no puede fundar ninguna ley universal, sino sólo el egoísmo³⁷. Así, como señala V. Delbos³⁸, la condena del eudemonismo por parte de Kant no es más que la expresión directa de su propio racionalismo. Si Kant se niega a hacer de la felicidad el principio de la moralidad es porque, por un lado, concibe la moral como una metafísica, es decir, como una ciencia racional *a priori* y, por otro, porque concibe la felicidad como necesariamente empírica, pues no es más que un estado del sentimiento³⁹. Como recuerdan Gauthier-Jolif⁴⁰, la condena kantiana del eudemonismo kantianamente concebido ha encontrado un eco profundo y se puede decir que ha dominado el pensamiento alemán, desde el siglo XIX a nuestros días. Para evitar sus anatemas, buen número de aristotélicos contemporáneos prefieren sostener que la ética de Aristóteles no es una ética eudemonista, sino una ética del bien. Otra razón que ha podido influir en su decisión ha podido ser el deseo de poner la ética aristotélica más a tono con las nuevas tendencias, iniciadas por G.E. Moore. Pero, como debería ser obvio, ninguna de estas aspiraciones ni condenas puede sustentarse al margen de los textos. ¿Cuál es el dominio de la ética aristotélica a partir de los mismos?

II. ¿Cuál es el dominio de la Ética Aristotélica?

La primera aseveración de Aristóteles sobre el dominio de la ética la hace en la *Ética a Eudemo* (1218b7), en tono negativo: “ni la idea del bien, ni el bien universal es el bien *perse* que estamos buscando”. ¿Cuál es, pues, el dominio en cuestión en forma positiva? El Estagirita lo determina, primero, genéricamente, identificándolo con la acción humana buena (*eupraxía*); luego específicamente, explicitando las causas de la acción buena: su causa final, que es la felicidad (*eudaimonía*); su causa eficiente, que es la elección (*proaíresis*) de los medios que a ella conducen; su causa formal, que se identifica con la virtud (*aretê*).

³⁷ *Crítica de la Razón Práctica*, (1902-1928) V, 22, 73.

³⁸ V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905, p. 331. Cf. Gauthier-Jolif (1970) I, 290.

³⁹ *Crítica de la Razón Práctica*, (1902-1928) V, 22-23.

⁴⁰ Gauthier-Jolif (1970) 291.

II.1. La ética aristotélica, una ética de la Acción Buena.

Después de rechazar que el dominio de la ética sea la idea del bien o el bien universal, Aristóteles sostiene que éste se identifica con el bien como “meta de las acciones”, es decir, con el bien práctico⁴¹. Podemos, pues, adoptar, como primera definición (incompleta) de la ética aristotélica, esta fórmula de la *EN* (1104a1-2): la ética es *ho perì tòn praktôn lógos*, el discurso sobre las cosas relativas a la acción. Pero el Estagirita se apresura a advertir que éste es sólo un primer esbozo de esa definición y que la teoría en torno a ella no pasa de ser un esquema (*týpos*) aún carente de rigor (*ouk akribôs*). Observa, además, que este dominio es compartido por otras ciencias prácticas como la política en sentido estricto y la economía). Se hace así patente que la ética de Aristóteles sólo es inteligible al interior de su filosofía de la acción.

El pasaje más explícito sobre el dominio genérico de la ética es *EN* I, 1. En este *locus*, el autor opone entre sí la acción (*práxis*) y la producción (*poiêsis*). Pero aunque esta oposición es necesaria para deslindar los ámbitos de una y otra, no basta para esclarecer el sentido de ‘*práxis*’, que está lejos de ser un término unívoco en el pensamiento del autor. A veces tiene, en efecto, un sentido tan amplio que parece identificarse con ‘*kínêsis*’ (movimiento)⁴², designando entonces las funciones biológicas⁴³, incluidas las genitales⁴⁴. La polisemia de ‘*práxis*’ ha llevado a algunos intérpretes a creer que este término sólo se aplica a las “acciones externas” (*tòn exôterikôn práxeôn*), mencionadas en la *Política* (1325b23), no a la contemplación (*theôría*), que es la actividad propia de la sabiduría teórica (*sophía*). En *EN* 1178b10 ss, por ejemplo, la contemplación, único constitutivo de la felicidad de los dioses, no parece ser una acción, pues viene asociada con actividades (contratos, restituciones, etc.) que son incompatibles con la divinidad. Pero C.D. Vogel⁴⁵ ha demostrado que ésta es una interpretación errónea, pues en el mismo capítulo de la *Política* que acabamos de citar, *práxis* se aplica también a la actividad intelectual e incluso al

⁴¹ *EE*, 1218b7-8: *praktôn de tò toioûton agathón, tò hoû héneka*.

⁴² Cf. *De partibus animalium* II, 1, 641 b 4-16.

⁴³ Cf. *ibidem*, I, 5, 645 b 15, b 30-35.

⁴⁴ Cf. *Historia animalium*, 539 b 20, 589 a 3.

⁴⁵ C.J. Vogel, “Quelques remarques à propos du premier chapitre de l’*Éthique à Nicomaque*”, in A. Mansion (Ed.), *Autour d’Aristote*, Louvain, Publications Universitaires, 1955, p. 311.

pensamiento puramente especulativo⁴⁶. Hay, pues, según el Estagirita, *práxeis* exteriores, inconclusas, que se mantienen al límite de los simples movimientos. Por ejemplo, adelgazar: quien adelgaza, todavía no ha adelgazado. Pero también hay *práxeis* interiores, que son verdaderas actualidades (*enérgeiai*) en el sentido aristotélico del término⁴⁷: acciones “en las que se incluye el fin (*enypárchei tò télos*)”⁴⁸. Por ejemplo, ver: el que ve, ya ha visto.

Ahora bien, tanto las acciones exteriores como las interiores se oponen a la producción (*poiêsis*). Léase *EN* (1140a17). Según este pasaje, clásico para las relaciones entre *praxis* y *poiêsis*, aunque ambas se mueven en el ámbito de lo contingente, es decir, de lo que puede ser o no ser y ser de otra manera⁴⁹, “ni la acción es producción, ni la producción es acción”⁵⁰. En efecto, mientras que la producción tiene como fin o resultado algo que le es exterior (por ejemplo una casa, exterior al acto de construir y al constructor), el resultado de la acción se mantiene dentro, no sólo del agente, sino también de sí misma, pues no es otro que su propia perfección: la acción perfecta o *eupraxía*⁵¹. Acentuando aún la oposición entre *práxis* y *poiêsis*, Aristóteles sostiene que el *télos* o fin de la producción no sólo le es exterior, sino que ni siquiera es un *télos* propiamente dicho (*ou télos haplôs*), sino sólo un medio (*pròs ti*) y un medio elegido por un individuo (*kai tinos*)⁵², como ocurre en la construcción de una casa, hecha para servir de vivienda. No así el *télos* de la acción, por ejemplo, de un acto de temperancia que, además de ser inmanente al acto y al agente, es un fin en sentido absoluto (*haplôs*): un fin que no es otro que la acción perfecta (*eupraxía*), componente de la felicidad humana (*eudaimonía*)⁵³. En este sentido dice Aristóteles que “la acción perfecta es el fin de la acción (*hê gàr eupraxía télos*) y que el deseo que nos mueve a realizarla es el deseo de este fin (*hê d’órexis touútou*) (1139b5). Así, por ser genéricamente una ética de la acción (*práxis*), la ética aristotélica es una ética de la acción perfecta (*eupraxía*); y por ser una ética de la acción perfecta es una ética de la felicidad

⁴⁶ Cf. *Pol.*, 1325 b 18-21.

⁴⁷ De estas actualidades se ocupa *Met.* IX, 1048b18-35, dando ejemplos de acción perfecta (ver, pensar) e imperfecta (aprender, sanar).

⁴⁸ *Met.* 1048b23.

⁴⁹ Cf. *EN*, 1140 a 1-2.

⁵⁰ *EN*, 1140 a 5-6, b 4, 6.

⁵¹ *EN*, 1140 b 4-6; cf. *Pol.* 1325 b 22.

⁵² *EN*, 1139 b 3.

⁵³ *EN*, 1139 b 4-5.

(*eudaimonía*), de la que aquélla es parte. Así, la primera especificación de esta ética le viene dada por la causa final de la acción, que analizaremos a continuación.

II.2. La ética aristotélica, una ética del fin último de la acción buena.

Después de distinguir los fines inmanentes, propios de la acción, y los fines extrínsecos, característicos de la producción, Aristóteles establece una jerarquía de los primeros y sostiene que “los fines de las (acciones) principales son preferibles a las de las subordinadas, pues éstos se persiguen en vista de aquéllos” (1094a14-16). Hay, pues, dos sub-clases de fines inmanentes: los que se persiguen *sólo* en vista de sí mismos y los que se buscan en vista de los principales, aunque también puedan perseguirse como fines en sí mismos, como ocurre en la acción de ver y pensar o en la prosecución de algunos placeres y honores (cf. 1097a15-b2). J.L. Ackrill⁵⁴ habla, a este propósito, de “grados de la finalidad al interior de los fines de la acción”. Tres grados, fundamentalmente: el fin simplemente final (*téleion*) [por ejemplo, ver], el finalísimo (*teleiôtaton*) [como ayudar] y el absolutamente final (*téleion haplôs*)⁵⁵ [vivir bien (*eu zên*) o bien actuar (*eupráttein*).

De esta distinción entre fines inmanentes principales (finalísimos y absolutamente finales) y subordinados hace Aristóteles la premisa mayor para demostrar la existencia de un fin absolutamente final de las acciones humanas. El texto en que lo hace es el siguiente: “Así, pues, si entre los fines de nuestras acciones existe uno que deseamos en vista de sí mismo (*hò di' autó*) mientras que los otros los deseamos en vista de éste (*talla dià touúto*); y si es verdad que no elegimos todo en vista de otra cosa (*di'héteron*) –lo cual nos embarcaría en un proceso al infinito (*eis ápeiron*) y volvería todo deseo fútil y vano – es evidente que ese fin [el que deseamos sólo en vista de sí mismo] sería (*eíê*) el bien (*tágathón*) y el bien supremo (*tò áriston*)” de la acción humana (EN, I, 2, 1094a19-23). Los intérpretes se preguntan si el autor intenta aquí una demostración en sentido estricto y, si lo hace, qué es lo que intenta demostrar. No han podido ponerse de acuerdo al respecto. Dado nuestro propósito, que es el de establecer el dominio específico de la ética aristotélica desde el punto de vista de la causa final de la acción, nos limitaremos a señalar que el hecho de que

⁵⁴ J.L. Ackrill, “Aristotle on Eudaimonia”, in A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 21. Ver también: Hardie, W.F.R.: *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1960.

⁵⁵ EN, I, 7, 1097 a 15 – 1098 b 8.

las premisas sean introducidas por la conjunción condicional ‘si’ (*ei*) y que la conclusión esté regida por el verbo en modo optativo ‘sería’ (*eiê*) permiten creer que no se trata de una demostración (*apódeixis*) propiamente dicha, sino de una hipótesis plausible. No se trata, en todo caso, de una demostración *metafísica* de la existencia de un fin último del hombre, pues Aristóteles no lo concibe –diría Moore⁵⁶– como “algo que existe pero *no* es una parte de la naturaleza humana”⁵⁷. Una demostración de esta índole fue intentada por Platón, al sostener que el fin último de nuestras acciones es el Bien Universal, en vista del cual debemos perseguir todo lo demás⁵⁸. Demostró, además, por la imposibilidad de proceder al infinito, la existencia de un *primeramable* en vista del cual amamos cuanto amamos⁵⁹. En cuanto al Estagirita, ya desde el *Protréptico* (12 W) se refiere a este intento metafísico de su maestro, y el texto de *EN* que acabamos de citar no es más que un eco de sus doctrinas. Pero su intención, al evocarlas, no es aceptar ni ahondar en su metafísica sino –como apuntan Gauthier-Jolif⁶⁰– ponerle límites. Reiteradamente afirmará el Estagirita que el fin último y el bien con que él se identifica son los de la acción humana –el *anthrôpinon agathón*– y que no hay en él ninguna intención de enraizarlos en la finalidad de la naturaleza ni de suspenderlos de un bien trascendente como la Forma del Bien.

Subrayemos que, para Aristóteles, el fin absolutamente último y el bien supremo del hombre se identifican⁶¹. Debemos, pues, determinar cuál es y qué es el bien supremo y cuál la ciencia que lo estudia (*tinòs tôn epistêmôn* (cf. *EN* 1094a26-27). La respuesta del Estagirita es que tal es la política globalmente considerada, la *politikê* o *anthrôpina philosophía* (*EN*, 1181b15), dividida en ética y política en sentido estricto⁶². A ella se subordinan, por tal razón, todas las otras ciencias⁶³. Conviene subrayar que, para Aristóteles, el bien supremo del hombre no es el del individuo –la “felicidad del individuo” o *Gluckselikeit*, como le acusa Kant– sino el de la *pólis*, pues –dice– aunque el bien es el

⁵⁶ G.E. Moore, *PE*, 112.

⁵⁷ Refiriéndose a los estoicos, Spinoza y Kant (y a Platón!), Moore sostiene que estos filósofos “describen el Bien Supremo en términos metafísicos”, referidos a una realidad suprasensible (cf. *PE*, 110-112). En contraste con ellos, Aristóteles concibe el Bien Supremo como un bien humano (*anthrôpinon agathón*) y su consecución como una tarea (*érgon*) propia del hombre.

⁵⁸ Cf. Platón, *Fedón* 97c-99c, *Banquete*, 205a-b, 210a-212a, *República*, 357d-358a, 505e.

⁵⁹ Cf. Platón, *Lisis*, 218c-219d.

⁶⁰ Gauthier-Jolif (1970) 53.

⁶¹ Cf. *EN*, 1094 a 19 ss.

⁶² Cf. *EN*, 1181 b 15-25.

⁶³ Cf. *EN*, 1094 a 26 ss.

mismo para el individuo y el Estado, el de éste es, sin embargo, “un bien mayor y más perfecto” (1094b11). ¿Cuál es, pues, según el Estagirita, el más alto de los bienes que la acción humana puede realizar (*ti tò pántôn akrótaton tòn praktôn agathôn*: 1095a17)? En lo que respecta al nombre (*onómati*), la gran mayoría de las gentes, con instrucción o sin ella, le da el de “felicidad” (*eudaimonía*), en el sentido de “vivir bien” (*eû zên*) o de “actuar bien” (*eu práttein*) (1095a19-20). ¿Pero qué es (*ti esti*) ‘ser feliz’ y qué es la ‘felicidad’? Las opiniones se dividen, enfrentando a los filósofos y la gente ordinaria. Aristóteles examina las que son más relevantes y tienen razones en su favor (1095a29-30). Recurre, de este modo, al método inductivo, justificando previamente su uso (1095a30-b13). Y constata que las opiniones dominantes (*éndoxa*) se distinguen entre sí por privilegiar diferentes tipos de vida: la vida de placer (1095b14-20), la vida activa (1095b22-1096a4) o la vida contemplativa (1096a5-11). Particular importancia revisten el examen y la refutación de la doctrina del Bien Universal, defendida por su maestro (cf. I, 6). Después de analizar esta doctrina que, con propiedad, pertenece a otra rama de la filosofía (cf. 1096b31), a saber, a la metafísica, vuelve al “Bien que es objeto de nuestra investigación (*tò zêtoúmenon agathón*: 1097a15) y pregunta qué es (*ti pot’ àn eîê*: a16), es decir, su naturaleza. Imposible responder a esta pregunta en los límites de esta comunicación. Más allá de su fórmula definitoria⁶⁴ -una actividad del alma en conformidad con la virtud (*psychês enérgeia kat’ aretên*: 1098a16)- que Aristóteles deriva de la función del hombre (*tò érgon tou anthrôpou*: 1097b25)⁶⁵- la respuesta a esta pregunta abarca en cierto modo toda la *EN* y ha permitido a algunos comentaristas como A.W.H. Adkins⁶⁶ considerar esta obra como un “tratado de *eudaimonía*”.

II.3. La ética aristotélica, una ética de la elección buena y verdadera.

Así, si atendemos a la causa final de la acción humana, la ética aristotélica, que es genéricamente una ética de la acción, llega a ser, específicamente, ante todo una ética de la felicidad, una “*eudaimonología*”. ¿Cuál es su dominio, si atendemos a su causa eficiente?

⁶⁴ *EN*, 1098a17: “El bien del hombre es el ejercicio de las facultades del alma en conformidad con la virtud (*tò anthrôpinon agathôn psychês enérgeia gínetai kat’ aretên*).

⁶⁵ La premisa fundamental es que “el bien del hombre reside en su función (*en tòi ergôi dokeî tagathón*)” (1097b27). Ahora bien, ésta no es otra que “el ejercicio activo de las facultades del alma en conformidad con el principio racional” (1098a7).

⁶⁶ Adkins (1960) 318.

Digamos previamente cuál es la causa eficiente de la acción. Según *EN VI, 2*, ella puede ser causada por una de estas tres facultades: la sensación (*aísthêsis*), el intelecto (*noûs*) o el deseo (*órexis*)⁶⁷. Aristóteles sostiene de inmediato que “la sensación no es principio de acción” (1139a19), pues “los animales poseen sensaciones y sin embargo no participan de la acción” (1139a21). Podemos objetarle que los animales también poseen deseos, los cuales, como vamos a verlo, sí cuentan entre los principios de la acción. Se encontraría entonces en dificultades, pues, como lo han mostrado Gauthier-Jolif⁶⁸, entre otros, el Estagirita no ha establecido con suficiente claridad, ni el concepto de deseo racional o voluntad (*boúlêsis*), que sí es para él una con-causa de la acción, ni su diferencia del deseo irracional (*epithymía*), que descarta como principio de la *práxis*. Y en cuanto a la sensación, *De anima* (431b2-12), lejos de excluirla de entre los principios de la acción, señala su rol en el ejercicio del intelecto práctico, que es otra con-causa de la misma. Sostiene, en efecto, que la causa eficiente de la acción es la **elección** (*proaíresis*)⁶⁹, la cual es causada, a su vez, por la actividad combinada del pensamiento y el deseo del fin. El texto más explícito a este respecto es este párrafo de *EN VI, 2*: “**la causa de la acción (causa eficiente, no final) es la elección, y la causa de la elección es el deseo y el pensamiento del fin**”⁷⁰. La elección⁷¹ de los medios que conducen al fin es, de este modo, “un deseo deliberado de cosas que están en nuestro poder” (*EN, 1113a10-11: bouleutoû orektoû tôn eph’ hêmîn: EN, 1113a10-11*); o como la define la *EE*, “el deseo de algo en vista de algo” (*tinòs kai hénéká tinos: 1227b36-37*); en otras palabras, el deseo de un medio en vista de un fin. En realidad, del mejor medio, como lo indica el término griego *proaíresis*, cuyo sentido estricto es el de elección preferencial. Así lo indica, en efecto, el participio *proaíreton*, que designa lo elegido antes de otras cosas⁷². Como tal, ella requiere **deliberación** (*boúleusis*)⁷³, la cual, por el mismo hecho, se erige en causa eficiente de la elección, aunque ella misma es causada por la actividad combinada del pensamiento y el deseo del fin. Tenemos, de este

⁶⁷ *EN, 1139a18.*

⁶⁸ Cf. Gauthier-Jolif (1970) III, 443.

⁶⁹ *EN, 1139a32-34*: “la causa de la acción –causa eficiente, no final– es la elección, y la causa de la elección el deseo y el pensamiento del fin (*práxeòs mèn oûn archê proaíresis (othen hê kínêsis all’ ouch hoû héneka), proaíreseòs dè órexis kai lógos ho héneka tinos*”.

⁷⁰ *EN, 1139a32-33: práxeòs mèn oûn archê proaíresis (othen hê kínêsis all’ ouch hoû héneka), proaíreseòs dè órexis kai lógos ho éneká tinos.*

⁷¹ Sobre la elección, cf. *EN, III, 2, 1111b4-1112a18.*

⁷² Cf. *EN, 1112 a 16-17.*

⁷³ Sobre la deliberación, cf. *EN, 1112a18 – 1113a8; 1113a10-14.*

modo, la secuencia causal que conduce a la acción: (1) el deseo racional (*boúlêsis*) y el pensamiento (*noûs*) del fin en actividad combinada; (2) la deliberación (*bouleusis*) del medio más adecuado para alcanzar el fin; (3) la elección (*proairesis*) del medio descubierto, la cual se presenta como un “deseo deliberado (*órexis bouleutikê*: 1139a23)” del medio; (4) la acción (*práxis*), que, por proceder de tal causa, es una acción excelente (*eupraxía*), constitutiva de la felicidad (*eudaimonía*)⁷⁴.

En esta secuencia causal, lo que está al origen e incoa la existencia de la acción es ciertamente el pensamiento del fin, pero no por sí solo, sino en unión con el deseo del mismo. “El pensamiento por sí mismo no mueve nada (*diánoia d'autên outhèn kineî*: EN, 1139a36)” –subraya vigorosamente el Estagirita. El pensamiento que mueve es “el que está dirigido a un fin y gira en torno a la acción (*all' heneká tou kai praktikê*)” (EN, 1139a36-b1). En otras palabras, el pensamiento del fin movido por deseo del fin. *De anima* (433a15-20) precisa que, en realidad de verdad, es el deseo el que señala el fin que se ha de alcanzar, es decir, lo deseable (*tò orektón*). Lo deseable, una vez vuelto patente, se convierte en “principio del intelecto práctico” (*archê tou praktikou noû*), el cual no mueve sino en la medida en que es movido por el deseo del fin. Una vez así movido, el intelecto delibera sobre los medios para alcanzar el fin; y lo hace con tal eficacia que la conclusión a la que llega su deliberación es la elección, la cual, por su parte, es el principio o causa eficiente de la acción (*tò d' éschaton archê tês práxeôs*: 433a16-17). *De anima* subraya en estos términos la estricta con-causalidad del deseo y del intelecto práctico en la triple causación de la deliberación (*bouleusis*), la elección (*proairesis*) y la acción (*práxis*): “con toda razón se consideran estas dos facultades (...) como motrices –dice: porque lo deseable es motor y si el pensamiento, a su vez, es motor, es porque encuentra el principio de su propio movimiento en lo deseable (433a17-20)”. Por las con-causas que la originan, la elección es un “deseo deliberado” (*órexis bouleutikê*: 1139a24) de los medios que conducen al fin. Ella es, por consiguiente y por paradójico que parezca su formulación, un “pensamiento que desea” (*orektikòs noûs*) y un “deseo que piensa” (*órexis dianoêtikê*) (1139b5-6). Por esta doble faz de su naturaleza, para ser moralmente buena (*spoudaía*), ella debe ser, en tanto pensamiento que desea, un “pensamiento verdadero (*lógon alethê*)”, y en tanto deseo que piensa, un “deseo correcto” (*órexin orthón*) (1139a22-23). En virtud de esta doble

⁷⁴ Cf. EN, VI, 4, 1140b6) que “la acción excelente misma es el fin (*ésti gàr autê hê eupraxía télos*)”.

característica inherente a su naturaleza, la elección que, desde el punto de vista formal, procede como un silogismo práctico, impone su conclusión con una fuerza análoga a la del silogismo demostrativo. Si la de éste no puede no aceptarse, la de la elección no puede no realizarse y es ya una acción. No es, por tanto, un enunciado *declarativo* sino *imperativo*. Cuando sus dos premisas (una relativa al fin y otra concerniente a los medios) se combinan, obligan al agente a actuar de inmediato (*práttein euthýs*: 1147a28). Y siendo ellas de tal naturaleza, la acción que imponen es una acción excelente, una verdadera *eupraxía*, constitutiva de la felicidad (*eudaimonía*), pues, como dice el Estagirita, “la misma acción excelente es el fin (*esti gàr autê hê eupraxía télos*: 1140b6)”.

Podemos, pues, decir que la elección moral constituye el núcleo de la ética aristotélica de la acción. Por ser genéricamente una ética de la acción, ella es específicamente una ética de la elección, pues sin elección no hay acción. Y por ser una ética de la elección es:

(1) Una ética de la acción responsable, pues la elección es el principio de la responsabilidad⁷⁵.

(2) Una ética del deber, pues el deber (*tò deî*) es la faz ineludible de la responsabilidad.

(3) Una ética de la acción excelente (*eupraxía*), entroncada en la elección moralmente correcta y verdadera. Cada vez que el hombre elige correctamente –dice el Estagirita– actúa necesariamente (*práxei ex anagkês*) y actúa bien (*eûpráxei*) (1099a3).

(4) Una ética de la felicidad, pues la *eupraxía* no es sino otro nombre de la *eudaimonía*, el fin finalísimo y bien supremo del hombre. Recordemos que, para Aristóteles, la *eudaimonía* es “una actividad del alma (*psychês enérgueia*) en conformidad con la virtud” (1098a17), lo que equivale a decir que ella es una *eupraxía* o acción excelente del alma. Así se explica que, según él, la *eupraxía* misma ya es el fin (*esti gàr autê ê eupraxía télos*: 1140b6), no sólo en relación con una acción determinada, sino con la acción humana en su conjunto.

⁷⁵ Cf. F. Bravo, “Teoría aristotélica de la responsabilidad”, *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, (agosto 2006) 109-132 y *Ética y Razón*, Caracas, Monte Ávila Ed., 1992; 2ª Caracas, UCV, 2002.

(5) Una ética de la virtud, “en la medida en que la virtud se define como una disposición de la mente en relación con la elección” (*éstin ára hê aretê héxis proairetikê*: 1106b36), es decir, como una “disposición electiva” (*héxis proairetikê*: 1139a24) de la mente.

II.4. La ética aristotélica, una ética de la virtud.

Ahondemos aún en esta última conclusión. Y hagámoslo insistiendo en que la virtud (*aretê*) se vincula con la acción buena, dominio genérico de la ética aristotélica, principalmente por dos nexos: la *proáiresis* (elección) y la *eudaimonía* (felicidad). Se vincula con la primera por cuanto la *aretê* es, según Aristóteles, un hábito o disposición electiva (*héxis proairetikê*) de la acción excelente. La acción excelente, que en su origen corre el riesgo de ser circunstancial, se vuelve hábito gracias a su repetición, que la transforma de acción excelente en disposición excelente, es decir, en una virtud, que es la causa formal de la felicidad. Ésta es, en efecto, una actividad del alma en conformidad con la virtud. En cuanto a la VM, Aristóteles la define como “una disposición **electiva** de la mente que determina el medio de las acciones y emociones” (1106b36-1107a1). En cuanto a la prudencia (*phrónêsis*), que es la virtud intelectual por excelencia, la concibe como “una disposición racional verdadera (*héxin ênai metà lógou alêthê*) con respecto a las cosas que son buenas para el hombre (*perì tà anthrôpina ágatha praktikê*)” (1140b21-22). La disposición electiva de la mente es, de este modo, la causa eficiente de la virtud. Pero ésta es, a su vez, la causa formal de la felicidad, pues ésta es una “actividad del alma en conformidad con la virtud”. Nada, pues, de extrañar que el estudio de la *eudaimonía* suscite en el autor la necesidad de iniciar el estudio de la virtud: “puesto que la felicidad es una actividad del alma (*psychês enérgeia*) en conformidad con la virtud consumada (*kat’ aretên teleían*), es necesario que examinemos la naturaleza de la virtud (*perì aretês episkeptéon*)” (1102a5-6), que es su forma. Así, por ser una **ética de la felicidad**, la ética aristotélica es también es una **ética de la virtud**.

En suma, la ética de Aristóteles no es una *ética del bien*, como la que propugnan Platón y G.E. Moore, sino, genéricamente, una *ética de la acción buena* (o **eupraxialogía**) y, específicamente, una *ética de la felicidad* (o **eudaimonología**), una *ética de la elección* (o **proairetalogía**) y una *ética de la virtud* (o **aretalogía**).

Recordemos que, en correspondencia con la división bipartita del alma, las virtudes se dividen en morales (*êthikas*) o virtudes del carácter e intelectuales (*dianoêthikás*) (1103a6; cf. 1103a14-15). Las intelectuales se originan por instrucción, mientras que las morales lo hacen por la reiteración. Ahora bien, ni las unas ni las otras se originan por naturaleza ni en contra de la naturaleza (1103a15-26). Ahondando en la génesis de las morales, Aristóteles sostiene que éstas se alcanzan y preservan observando el justo medio (*tês mesótêtos sôzetai*), y se destruyen por exceso o por defecto (*hypò endeías kai hyperbolês*) (1104a14,27). Imposible examinar estos agentes ni la naturaleza de estas virtudes. Baste advertir, con el autor, que aunque en el orden de la sustancia y la definición, la VM es un punto medio (*mesôtês*) –que podría evocar la mediocridad– desde el punto de vista de la excelencia es una sumidad (*akrótês*) (1107a6-8), pues es el punto de equilibrio entre dos contrarios; un equilibrio que se logra obrando cuando se debe (*hôte deî*), en pro de quien se debe (*pròs hoús*), en vista de lo que se debe (*hoù héneka*) y del modo como se debe (*hôs deî*) (1106b21-22). La virtud moral es, de este modo, “una disposición electiva que consiste en elegir el medio relativo a nosotros, determinado por el principio (*horisménêi lógôi*), es decir, por el modo como lo determinaría el hombre prudente” (*hôs àn ho phrónimos horíseien*: 1106b36-37). Observemos que esta definición de la virtud moral incluye la virtud intelectual de la prudencia (*phrónêsis*), que es la que determina el justo medio. Esto indica, como señala D. Ross⁷⁶, que “la virtud moral es incompleta en sí misma”, sin la intervención de las virtudes intelectuales. Son éstas, principalmente la prudencia, las que establecen “el principio correcto” que prescribe el justo medio (*tò dè méson estîn hôs hò lógos ho orthòs légei*: 1138b20)”. Esto ha llevado a creer –Aristóteles piensa sin duda en Sócrates y su discípulo– que “todas las virtudes son formas de la prudencia” (1144b20). Lo cierto es que las virtudes morales “no pueden existir sin la prudencia” (*phrónêsis*: b21). Pero la prudencia, a su vez, exige la presencia de las virtudes morales⁷⁷, pues sin éstas el *phrónimos* u hombre prudente no sería tal ni podría determinar el principio correcto. En suma, “no es posible ser absolutamente bueno sin la prudencia, ni ser prudente sin la virtud moral” (1144b37-38), aunque, por lo que ella es, “si alguien tiene la única virtud de la prudencia, tendrá también en sí todas las virtudes morales juntas

⁷⁶ D. Ross, *Aristotle*, London, 1971, p. 274.

⁷⁷ Cf. D. Ross (1971) 309.

(1145a2-3)”. Un análisis de la unidad de las morales e intelectuales tal como la concibe el Estagirita⁷⁸ nos mostraría, además, la relación entre la sabiduría práctica (encarnada por la *phrónêsis*) y la sabiduría teórica, que es la *sophía o philosophía*. Pero este análisis, por esquemático como los que he propuesto lo sea, sería objeto de otra comunicación.

⁷⁸ Cf. C. Natali, “Bonheur et unification des versus chez Aristote”, *Journal of Ancient Philosophy*, vol. I, Issue 1 (2007).