

HUMÁNITAS. Portal temático en Humanidades

EPISTEME NS, Vol. 20, N° 2, 2000, pp.

FRANCISCO BRAVO

LA NATURALEZA DE LA ACCIÓN SEGÚN ARISTÓTELES

Resumen: El propósito fundamental de este artículo es buscar la respuesta a la pregunta central de la ontología aristotélica de la acción, que es, por su lado, el capítulo central de la filosofía de la acción tal como la conciben Aristóteles y los modernos filósofos analíticos: ¿qué es la acción en cuanto tal? El primer intento de respuesta nos lleva a la doctrina aristotélica del movimiento. La acción es cierto tipo de movimiento, pero ¿qué clase de movimiento? La determinación de tal *species* se hace mediante el análisis de las causas de la acción. Su causa final parece distinguirla de la producción y, por tanto, de la técnica; su causa eficiente pone al descubierto los resortes psicológicos de la acción y el engranaje de los motivos que la generan; una y otra revelan su causa formal y conducen a la definición aristotélica de la misma. La ontología aristotélica de la *práxis* aparece, de este modo, inseparable tanto de la psicología como de la ética aristotélica de la acción humana.

Palabras claves: Producción (poíêsis), movimiento (kínêsis) y causa (aitía).

THE NATURE OF ACTION ACCORDING TO ARISTOTLE

Abstract: The chief aim of this paper is to identify the answer to the central question of the aristotelian ontology of action, which is in its turn the central chapter of the philosophy of action as it is conceived by Aristotle and the

modern analytical philosophers: what is action as such? The first approach to this question leads us to the aristotelian ontology of movement: action is a certain kind of movement, but which kind of it? The determination of such an *species* is made through the analysis of the causes of action: its final cause seems to distinguish it from production and therefore from technique; its efficient cause lays bare the psychological springs of action and consequently the gears of motives generating it; both of them reveal its formal cause and hence its definition. The aristotelian ontology of *práxis* appears in this way inseparable both from Aristotle's psychology and ethics of human action.

Keywords: Production (poíêsis), movement (kínêsis) y cause (aitía).

I. PROBLEMÁTICA

Aristóteles fue el primer filósofo en ocuparse de los problemas relativos a la ontología, al análisis y a la explicación de las acciones¹, que conforman los grandes capítulos de la filosofía de la acción en el sentido contemporáneo del término². No sólo eso: el Estagirita ocupa en la filosofía de la acción así estructurada una posición tan central como la de Frege en la filosofía del lenguaje. Especial importancia tienen sus reflexiones en torno a los aspectos ontológicos de la *práxis*. Ello no obstante, tales aspectos han sido los menos explorados por los intérpretes actuales. Este descuido se debe, según algunos de ellos³, a que Aristóteles no exploró directamente la ontología de la acción ni en las *Éticas*, ni en el tratado *De Motu Animalium*, ni en el *De Anima*, que parecen sus marcos naturales,

¹ Cf. Charles, D., *Aristotle's Philosophy of Action*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1984, p. IX.

² Cf. White, A. (Ed.), *The Philosophy of Action*, Oxford University Press, 1973, p. 1; Davidson, D., *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993, Intr. de P. Engel, pp. V y ss.

³ Cf. Charles, *Aristotle's Philosophy of...*, cit., p. 1.

sino en los lugares que la *Física* dedica al estudio del movimiento⁴. Sin exagerar este diagnóstico ni descuidar las lecciones de la *Física*, intentaremos reconstruir la concepción aristotélica de naturaleza de la acción atendiendo a las *Éticas* no menos que a otros lugares de su obra.

La pregunta que se impone desde el comienzo y a lo largo de todo este análisis es qué entiende el Estagirita por 'práxis', el término griego que corresponde a 'acción'. La importancia de esta pregunta es obvia, tanto en el dominio de la filosofía práctica, como en el de las ciencias jurídicas y sociales. Especial relevancia tiene en la ética aristotélica, que es, genéricamente hablando, una ética de la acción⁵. J. L. Austin⁶ escribe oportunamente que antes de determinar qué clases de acciones son buenas o malas, que es una de las tareas centrales de la ética, es indispensable poner en claro qué significa 'realizar una acción' o 'hacer algo'. Pese a la evidente prioridad de tales dilucidaciones, éstas han sido muy poco examinadas en sí mismas y en vista de su propia importancia. ¿Qué tiene que decirnos Aristóteles al respecto? ¿Qué es, para él, la acción en cuanto tal? ¿Es su concepción ontológica separable de su visión ética? Dada la importancia que el Estagirita tiene en esta materia, es de esperar que su punto de vista, y en especial su manera de alcanzarlo, puedan iluminar el debate contemporáneo, extraordinariamente reactivado desde mediados del siglo XX.

Mi expectativa no es ajena al propósito de algunos especialistas, como D. Charles, de poner la obra pionera de Aristóteles en contacto directo y detallado con la que se realiza en la

⁴ Cf. Aristóteles, *Física*, III, 1-3, V, 1-6 y VII, 1-5.

⁵ Cf. Bravo, F., *Ética y Razón*, Caracas, Monte Ávila Ed., p. 17 y ss.

⁶ Austin, J.L., «A Plea for Excuses», en White, *The Philosophy of...*, cit., p. 21.

actualidad y mostrar “su continuo valor filosófico”⁷. Precisamente por ello, atenderé con especial cuidado a las acusaciones de incoherencia que algunos filósofos recientes han hecho a la concepción aristotélica de la acción. Uno de ellos es J. L. Ackrill⁸, quien denuncia, además, las insuficiencias del Estagirita en esta materia. Según el Prof. Ackrill⁹, Aristóteles tiene mucho que decirnos sobre la responsabilidad, los motivos y la fisiología de las acciones, pero poco sobre la acción misma como tal. E. Anscombe¹⁰ denuncia, además, las incoherencias en que, según ella, incurre la doctrina aristotélica de la elección. H. Arendt constata, por su parte, que “Aristóteles considera el actuar en términos de hacer, y el resultado, a saber las relaciones entre los hombres, en términos de obra terminada (pese a su insistencia en distinguir entre acción y fabricación, entre *práxis* y *poiésis*).”¹¹ Estos *caveat* de analistas tan conspicuos no pueden menos que ponernos en guardia. Es posible, sin embargo, que algunas de las pretendidas “incoherencias”, explicables en una obra pionera, sean al menos parcialmente aparentes. Lo importante es captar el núcleo fundamental de la

⁷ Charles, *Aristotle's Philosophy of...*, cit., p. IX.

⁸ Ackrill J.L., «Aristotle on Action», en Rorty, A.O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, U. of California Press, 1980, pp. 93-101, ver en particular p. 101.

⁹ Ackrill, «Aristotle on Action», cit., p. 100: “I conclude that while Aristotle has much to tell us about the responsibility for actions, the motives of actions, and the physiology of actions, he does not direct his gaze steadily upon the questions “What *is* an action?” and “What is *an* action”.

¹⁰ Anscombe, E., «Thought and Action in Aristotle», en Barnes, J. et al., *Articles on Aristotle*, London, Duckworth, 1977, vol. II, pp. 61-71. Ésta es, en realidad, la preocupación central de Anscombe en este artículo: “Is Aristotle inconsistent in the different things he says about *prohairesis*, mostly translated 'choice', in the different parts of the *Ethics*?” (p. 61).

¹¹ Arendt, H., *The Human Condition*, trad. franc. *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 255.

concepción aristotélica de la acción y releer a su luz las expresiones que parecen contradecirle o apartarse de él. ¿Cuál es ese núcleo fundamental?

II. ACCIÓN Y MOVIMIENTO

Según *Ética a Eudemo* II 6 (1222b28–29), “la acción es movimiento” y el hombre es, por tanto, al igual que la naturaleza en su conjunto¹², “fuente de cierta especie de movimiento”. *Metafísica* III 2 añade que “todas las acciones se ejecutan **con** movimiento”¹³. Así, no sólo la acción como tal es una especie del movimiento, sino que, además, no puede llevarse a cabo sin el movimiento. Pero por claras que parezcan estas proposiciones, no dicen aún mucho sobre la naturaleza de la *práxis*. Por una parte, el término *práxis* no es unívoco y requiere una cuidadosa dilucidación: a veces tiene una significación tan amplia que se equipara a *kínêsis*¹⁴ y designa las funciones biológicas¹⁵ e incluso la función genital¹⁶. Por otra, según *Metafísica* IX, 6, la acción no es un movimiento (*kínêsis*), sino una actividad (*enérgeia*). Esta afirmación, opuesta a la de *Ética a Eudemo*, no ofrece dificultad si se la lee en los capítulos 1–3 de *Metafísica* IX, donde toda *kínêsis* se considera como una *enérgeia*, mientras que sólo algunas *enérgeiai* se califican de *kinêseis*. Pero el capítulo 6 corrige y precisa que ninguna *kinê-*

¹² *Phys.*, III, 1, 200 b 12: $\tau\mu\pi\epsilon, d' \text{ } \acute{\alpha}\nu\sigma\iota\eta\ \mu\bullet\ \eta\ \tau\mu\sigma\tau\iota\eta\ \epsilon\tau\epsilon\tau\alpha\ \kappa\iota\eta\sigma\epsilon\omega\eta\ \kappa\alpha\ \acute{\alpha}\nu\sigma\iota\eta\ \mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\acute{\alpha}\eta\eta.$

¹³ *Met.*, III, 2, 996 a 27: $\alpha, d\bullet\ \rho\alpha\lambda\epsilon\iota\eta\ \rho\omicron\sigma\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\ \kappa\iota\eta\sigma\epsilon\omega\eta.$

¹⁴ Cf. *De part. anim.*, II, 1, 646 b 14-16.

¹⁵ Cf. *De part. anim.*, I, 5, 645 b 15; II, 12, 656 a 2.

¹⁶ Cf. *Hist. Anim.*, V, 2, 539 b 20; VIII, 1, 589 a 3.

sis es una *enérgeia* y ninguna *enérgeia* es una *kínêsis*.¹⁷ Por consiguiente, si la acción es un movimiento, como sostiene la *Ética a Eudemo*, entonces no puede ser una actividad. Pero es el caso que *Metafísica IX 6* (1048b34–36) considera las acciones de ver y pensar, entre otras, no como movimientos, sino como actividades¹⁸. Para resolver este conflicto, es indispensable determinar qué diferencia establece el Estagirita entre actividad (*enérgeia*) y movimiento (*kínêsis*). En otras palabras, la relación entre acción y movimiento, establecida por *EE II 6*, lo mismo que la relación entre acción y actividad, establecida por *Metafísica IX 6*, no pueden entenderse independientemente de la que *Metafísica IX 6* establece entre movimiento y actividad. Es, recordémoslo, una relación ampliamente criticada en la época más reciente, sobre todo desde que Heidegger le dió una relevancia particular.¹⁹

Empecemos suponiendo, con *EE II 6*, que *práxis* es *kínêsis*. Aunque, según la célebre definición de *Física III, 1* (201 a 11), todo movimiento es $\tau\acute{o}\lambda\alpha\ \delta\upsilon\lambda\lambda\epsilon\mu\epsilon\iota\ \hat{\omicron}\nu\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\mu\eta\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\iota\alpha$ (el acto de lo que está en potencia), el autor menciona un tipo de acto que es alteración ($\epsilon\lambda\lambda\omicron\ \dots\ \omega\sigma\iota\eta$) del ser en potencia; otro que es simple aumento y disminución ($\alpha\upsilon\tilde{\upsilon}\xi\epsilon\sigma\iota\eta\ \kappa\alpha\ \hat{\eta}\ \phi\omicron\ \dots\ \sigma\iota\eta$) del mismo; un tercero que es generación o corrupción ($\gamma\acute{\eta}\nu\epsilon\sigma\iota\eta\ \kappa\alpha\ \hat{\eta}\ \phi\omicron\ \rho\omicron\tilde{\iota}$) del ser en potencia; en fin, un cuarto que consiste en la translación ($\phi\omicron\tilde{\iota}$) de éste de un lugar a otro. ¿A cuál de estas

¹⁷ Nótese que la contraposición entre *kínêsis* y *enérgeia* es estrictamente paralela a la que la *EN (VI, 2, 1140 a 7)* establece entre *potêsis* y *práxis*.

¹⁸ *Met.*, 1048 b 35: $\tau\frac{3}{4}\alpha\ \mu\bullet\ \eta\ \tau\omicron\iota\alpha\ \hat{\omicron}\nu\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\mu\eta\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\iota\alpha\ \lambda\acute{\iota}\gamma\omega\ \tau\omicron\mu\eta\kappa\epsilon\ \dots\ \eta\eta\sigma\iota\eta\ \delta\bullet\ \kappa\ \dots\ \eta\eta\sigma\iota\eta$.

¹⁹ Cf. Heidegger, M., «Aristoteles, *Metaphysik Q 1-3*., Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft», en *Gesamtausgabe*, XXXIII, Frankfurt am Main, 1981.

especies de acto pertenece el movimiento práctico, es decir, *práxis*? La respuesta a esta pregunta es tanto más difícil cuanto que *práxis* misma se toma en varios sentidos. En *Met.* IX, 1048b18, '*práxis*' se vincula tanto con movimiento como con la actividad o acto; es, podríamos decir, el género de estas dos especies. El término, en todo caso, puede usarse en un doble sentido:

(1) En un sentido **impropio**, para designar acciones que “tienen un límite” (ἴν τι πρᾶξι: 1048b18) externo, como la de adelgazar; delimitada por la delgadez una vez alcanzada. Ninguna de estas acciones es un fin en sí mismo (οὐδὲμ...α τῶν), sino que todas están subordinadas a un fin (περὶ τῶν τῶν). Aristóteles precisa un poco más adelante que estos procesos no son una acción, o al menos no una acción perfecta (puesto que no son un fin).

(2) En un sentido **propio**, que empieza a regir después de *Metafísica* IX 6, 1048 b 18, para denotar “aquella en que se da el fin” (τι κε...νη <ἴ> τι νυφῆρσει τῶν τῶν: b22), es decir, aquella que tiene un fin que le es inmanente, como la de ver, pensar, entender, vivir bien (εὖ ζῆν), ser feliz (εὖ δαίμονεσθαι).

Lo importante para el sentido de '*práxis*' es que después de 1048 b 22, este término sólo se utiliza en su sentido propio y no se aplica ya indistintamente a *kinesis* y *energeia*, como antes de esta línea, sino únicamente a *energeia*. En otras palabras, a partir de este pasaje, *práxis* se concibe como una especie de *energeia* o actividad (que también abarca otras especies como el placer),²⁰ y no como una especie de *kinesis* o movimiento, como en *EE* II 6 y, por implicación, en *Metafísica* IX 6 antes de 1048b22. En consecuencia, ya no se ve como un trán-

²⁰ Cf. *EN*, VII, 12, 1153 a 14-16.

sito de la potencia al acto, sino como un acto o actividad, que es el *terminus ad quem* de todo movimiento. Y si esto es así, es fácil ver que la distinción que Aristóteles establece entre *kínêsis* y *enérgeia* debe existir también entre *kínêsis* y *práxis*.²¹ Si ninguna *enérgeia* es *kínêsis*, y si *práxis* es, en todos los casos, una *enérgeia*, entonces ninguna *práxis* es una *kínêsis*. ¿Deja, pues, la acción de considerarse como un proceso? Antes de responder a esta pregunta, subrayemos: (1) Los diferentes modos de hablar de *EE* II 6 y *Metafísica* IX 1–3, por un lado, y *Metafísica* IX 6, por otro. El lenguaje del primer grupo es impreciso tanto respecto a la *práxis* como respecto a la *kínêsis*. La primera puede entenderse en un sentido impropio, y se alinea entonces con los diferentes tipos de movimiento; o en un sentido propio, y entonces se concibe como una actividad. No menos impreciso es el lenguaje relativo a *kínêsis*: ni el movimiento excluye la actividad, ni la actividad excluye el movimiento. A partir de la línea 1048b22, ni el movimiento es actividad, ni la actividad es movimiento. (2) La necesidad de entender la distinción entre *kínêsis* y *enérgeia* para poder entender lo que es la acción según el Estagirita.²²

Tenemos, pues, que según *EE* II 6 la acción es movimiento, mientras que según *Metafísica* IX 6, no es movimiento, es decir, tránsito del estado X al estado Y, sino actividad. ¿En qué

²¹ Y entre *k...nhsij* y *¹don*», como Aristóteles sostiene en *EN*, VI, 12, 1153 a 13.

²² Es, por esta y otras razones, una distinción que ha suscitado gran interés entre los exégetas. Natali, C., *La saggezza di Aristotele*, Napoli, 1986, p. 77, menciona entre otros a Ryle, G., *Dilemmas*, Cambridge, 1954, p. 102; Schwegler, A., *Die Metaphysik des Aristoteles*, Tübingen 1847-1848, vol. IV reimp. Hildesheim, 1960, p. 155; Ackrill, J.L., «Aristotle's Distinction Between *Energeia* and *Kinesis*» en Bamborough, R. (Ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London, (1965), 2a. 1979; Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1966, pp. 440-441.

consiste, pues, un “funcionamiento” como el de contemplar?²³ ¿Qué lo distingue del movimiento? Varios intérpretes creen que en *Metafísica* IX 6, 1048 b 19 Aristóteles distingue entre movimiento y actividad recurriendo a un **criterio lingüístico**²⁴. Según este criterio:

(1) X es un **movimiento** si, y sólo si, cuando “A ha X–ado” (por ejemplo, Juan **ha edificado** [tiempo pretérito] una casa), ya no se puede decir con sentido “A X–a” (Juan **edifica** o está edificando [tiempo presente] una casa).

(2) X es una **actividad** si, y sólo si, cuando “A X–a” (por ejemplo, cuando Juan mira o está mirando), se puede decir con sentido “A ha X–ado” (Juan ha mirado).

Si nos atenemos a este criterio, las esferas de la *enérgeia* (actividad) y de la *kínêsis* resultan netamente separadas y, como escribe Natali, como “dos conjuntos sin intersecciones”. Y si es verdad que toda *práxis* es una *enérgeia*, entonces no sólo tenemos un criterio inequívoco de identidad de las acciones, sino que, además, este mismo criterio nos permite distinguir las de los movimientos. ¿Qué hacer, pues, de la proposición de la *Ética a Eudemo* según la cual “la acción es movimiento”? Antes de responder, tenemos que analizar la legitimidad del criterio lingüístico: ¿es suficiente para distinguir entre actividad y movimiento (y por tanto, entre acción y movimiento)? ¿lo invoca realmente el Estagirita? A la primera de estas preguntas J. L. Ackrill responde negativamente: este criterio “no es capaz de distinguir, en uno o más casos, si cierto evento es una *enérgeia* o una *kínêsis*”. Y recurre al ejemplo del caminar

²³ Cf. Natali, *La sagesza di ...cit.*, p. 77.

²⁴ Ackrill es uno de los más conspicuos de ellos. Cf. «Aristotle on Action»,... cit., pp. 132-131.

(bad...zein: *Met.* IX, 1048b31) en el sentido de trasladarse de un lugar a otro, no en el de pasear; o como se dice en EN 1174a29–b5, en el sentido de “ir a pie de un punto dado a otro punto dado”. Según Aristóteles, caminar es un caso de movimiento. Y sin embargo, objeta Ackrill, “A camina” (o está caminando) no necesariamente implica la falsedad de “A ha caminado”. ¿No son tránsitos a pie también las partes del tránsito a pie? A esta objeción se puede responder con C. Natali, que, según EN 1174a29–b5, “el punto terminal del movimiento constituye una cualidad específica” (tō pōten po... e., do po...on: 1174b5). En otras palabras, una parte del tránsito no tiene la misma cualidad que otra y que el tránsito en su totalidad. El tránsito de Atenas a Megara, por ejemplo, es cualitativamente diferente del tránsito de Megara a Corinto y de Atenas a Corinto. En vez de rendirse a esta réplica, el filósofo de Oxford cree que ella agrava el problema, pues lo mismo se podría decir de los eventos de los que se pretende que son *enérgeiai*. Por ejemplo, de escuchar una sinfonía: “Juan ha escuchado la sinfonía” no puede decirse con verdad respecto a cada momento de la sinfonía. En suma, según Ackrill, el procedimiento que Aristóteles utiliza para demostrar que una caminata no es una *enérgeia* sino una *kínêsis*, se puede utilizar para demostrar que casi todo evento es una *kínêsis*. ¿Pero lo utiliza realmente? ¿Recurre al criterio lingüístico y sólo a él? C. Natali (o.c., p. 81) recuerda, a este propósito, que la diferencia entre ἔδρ (él ve) y ἔρακε (él ha visto) y similares puede interpretarse, sea atendiendo a la diferencia de tiempo (como Ackrill en su artículo), sea atendiendo al carácter “*aspettuale*” o presencial, es decir, teniendo en cuenta que el verbo griego connota la presencia del sujeto y el tiempo perfecto un estado del mismo

temporalmente presente y no pasado, es decir, “la acción completa en sentido semántico”. La segunda manera de entender la diferencia ha sido frecuentemente reivindicada, en contra de la primera, defendida por Ackrill.²⁵ Algunos intérpretes niegan que *Metafísica* IX 6 recurra a un criterio puramente lingüístico y describen las características de la *enérgeia* a partir de la presencialidad connotada por el pretérito perfecto. Pero la opinión de otros como C. Natali es que atender a las características presenciales más que a las temporales “no mejora mucho la situación”, como lo muestran las conclusiones paradójicas a que llegan los intérpretes de este grupo. Y proponen, por esta razón, que la distinción entre presente y pretérito hecha por *Metafísica* IX 6 se entienda como un simple ejemplo (oEon ti: 1048b23) de la que Aristóteles propugna entre actividad y movimiento. Según Halper,²⁶ Aristóteles tiene en cuenta, no los diferentes tipos de verbos, sino los diferentes tipos de procesos. Las *enérgeiai* son procesos que tienen su fin **dentro** de sí mismos, mientras que las *kinêseis* son procesos que tienen su fin **fuera** de sí. Es por cuanto las actividades “contienen el fin dentro de sí y son por tanto completas –segunda C. Natali (o.c., p. 83)– por lo que estos procesos pueden ser designados en el tiempo perfecto, y no a la inversa”. Por cuanto **ver** contiene su fin en sí mismo, implica en todo momento (y no sólo al fin del

²⁵ Cf., por ej., White, A., «Aristotle's Concept of Theoria and the Energeia-Kínêsis Distinction», *Journal of History of Philosophy*, XVIII, (1980), pp. 252-263; Polansky, «Energeia' in Aristotle's Metaphysics», *Ancient Philosophy* III, (1983), pp. 160-170; Brague, R., *Aristotle et la question du monde*, Paris, 1988, p. 468, cit. por Natali, *La sagesza di...* cit., p. 81.

²⁶ Halper, «Aristotle and Knowledge of Nature», *Rev. of Metaphysics* XXXVII, (1983-1984), pp. 811-835, cit. por Natali, *La sagesza di...* cit., p. 82.

proceso) **haber visto**.²⁷ Y en realidad, ya hemos visto que Aristóteles distingue entre las *práxeis* que tienen un límite (in TMsti pšraj: *Met.* 1048b18) y no son, por tanto, un fin en sí mismas (o ùdem...a tšloj), sino que giran en torno a un fin –son las acciones en sentido amplio– y las que tienen su fin en sí mismas (TMnupŕcei tŔ tšloj: b22) y son las acciones en sentido estricto. O lo que es lo mismo, entre las acciones con *péras* (o límite externo) y las acciones con *télos* o meta inmanente.²⁸ De este modo, el criterio de distinción entre movimiento y actividad es la distinción entre *péras* y *télos*. C. Natali lo formula en estos términos: “un evento es una *kínêsis* si, y sólo si el logro de su fin pone término [pšraj] al proceso.”²⁹ Es lo que ocurre en una construcción. No así en el proceso de vivir, que, una vez alcanzado su fin, se mantiene sin embargo indefinidamente abierto.

Pero lo dicho no resuelve aún la objeción del Prof. Ackrill de que escuchar una ópera de Verdi también es un movimiento, pues no es posible que alguien esté aún escuchándola una vez que ya la ha escuchado. Pero ello se debe, según C. Natali, a que aún no hemos ahondado suficientemente en el criterio recién formulado. Aristóteles lo hace en *Metafísica* IX 8 y en un pasaje paralelo de *Ética a Eudemo*. En EE II, 1 (1218b35–

²⁷ Similar es el punto de vista de Charles, D., «Aristotle: Ontology and Moral Reasoning», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* IV (1986) pp.119-144.

²⁸ Aristóteles distingue, en efecto, entre *péras* y *télos*: mientras que el primero es meta exterior de la actividad, el segundo es meta inmanente de ella. Esta distinción se repite en los estoicos, para quienes *télos* es la acción misma. Cf. Long, A.A., «Carneades and the Stoic Telos», *Phronesis* XII (1967) pp.59-90.

²⁹ La importancia del fin en la caracterización de las acciones ha sido puesta de relieve por Charles, D., *Aristotle's Philosophy of Action*, Cornell U.P., 1984, pp. 6-28. En nuestra exposición, la determinación de la causa final de la acción es el punto de partida para la determinación de su naturaleza: cf. *infra*.

36), después de distinguir entre varios tipos de bienes, sostiene que “de los que están en el alma, algunos son disposiciones (>xelij) o facultades (dun£meij), mientras que otros son actividades (™nšrgeiai) o movimientos (kin»seij)”. Para todos vale, sin embargo, el principio según el cual “el *érgon* (u obra) es el fin de cada cosa” (1219a8). Pero el autor precisa de inmediato que *érgon* puede decirse en dos sentidos: o bien como objeto sensible exterior al agente, como el del arquitecto, cuyo *érgon* es la casa, no la construcción; o bien como la ejecución (crÁsij) misma, como el del que ve, cuyo *érgon* es el ver, y el de la ciencia matemática, cuyo *érgon* es el contemplar.³⁰ En ambos casos, el *érgon* es superior a la simple disposición (para construir, ver, contemplar),³¹ pero el primero es el *érgon* de un movimiento, mientras que el segundo es el *érgon* de una actividad. O dicho con otras palabras: mientras que el *érgon* del movimiento es distinto de su ejecución (crÁsij), el de la actividad se identifica con ella. Y en esto consiste la diferencia entre *kínêsis* y *enérgeia*, según EE II, 1. *Metafísica* IX 8 (1050a21–b2) profundiza en ella. Según este pasaje, *érgon* y *enérgeia* se identifican a tal punto, que el nombre de la segunda deriva del nombre del primero. Ahora bien, la distinción que aquí se hace entre disposiciones y facultades con un *érgon* que se identifica y con un *érgon* que no se identifica con su ejecución (crÁsij) es la misma que la que *Metafísica* (IX 6 (1048b20) hace entre acciones que tienen un *péras* (meta externa) y acciones que tienen un *télos* (meta inmanente): las del primer tipo son movimientos, pues tienen un *érgon* que está más allá de su ejecución, mientras que las del segundo son

³⁰ Cf. EE 1219 a 13-17.

³¹ Cf. EE 1219 a 12 y 17-18.

actividades, pues su *érgon* se identifica con su ejecución. En otras palabras, las primeras son acciones imperfectas, mientras que las segundas son acciones propiamente dichas o perfectas. Ejemplo de las primeras es la de caminar o trasladarse de Atenas a Corinto: es una acción imperfecta y por tanto un movimiento, pues aunque es la ejecución de una capacidad del mismo agente, su *érgon* u obra propia se halla más allá de su ejecución, a saber, en la situación de estarse en la ciudad de Corinto. Ejemplo de las segundas es la de escuchar una ópera de Verdi: ésta es una acción perfecta y por tanto una actividad (*ἔνέργεια*), pues su *érgon* no difiere de su ejecución, es decir, de gozarse en una buena música. C. Natali (*op.cit.*, p. 88) cree que para aplicar el criterio aristotélico para la distinción entre movimiento y actividad hay que considerar la acción al final de su desarrollo y preguntarse en qué momento se sitúa su *érgon*. Si la realización de éste requiere “*un arco di tempi*” y se halla sólo al final de su desarrollo, tenemos un movimiento; pero si se halla en cada momento del proceso y se da como un fin inmanente de la misma, como ocurre al escuchar la Traviata, entonces nos encontramos frente a una actividad, es decir, frente a una acción propiamente dicha. Así, según está interpretada, en la que insistimos a lo largo de nuestra exposición, la diferencia entre *kínêsis* y *enérgeia* (y por lo tanto entre *kínêsis* y *práxis* propiamente dicha) está en las características del proceso, no en los modos de hablar del mismo: en el caso del movimiento, el proceso se realiza teniendo como meta un *érgon* u obra propia exterior y ulterior a él; en el de la actividad, el proceso se realiza teniendo como meta un *érgon* que se identifica con él. Así se entiende, por otra parte, que la distinción entre *kínêsis* y *enérgeia* sea la misma que la que existe, según el

Estagirita, entre *poiêsis* y *práxis*, que analizaremos posteriormente.³²

III. EL FIN DE LA ACCIÓN.

Hemos determinado hasta ahora lo que podríamos llamar el género supremo de la acción según Aristóteles. No es ésta un movimiento propiamente dicho, como dejaba suponerlo *Ética a Eudemo* II, 6, sino una actividad. Sabemos, sin embargo, que en el mundo de las entidades físicas, la actividad no es independiente del movimiento, toda vez que es el término del mismo. Además, por su estructura interna, no es ella un *factum esse*, sino un *fieri*, un proceso solidario del tiempo, que es, según la célebre definición de la *Física*, “el número del movimiento según lo anterior y lo posterior.”³³ Por eso sostiene *Metafísica* III 2 (996a27) que “todas las acciones se ejecutan con movimiento”. Tengamos presente, por otra parte, que en el mundo de las entidades físicas, que son móviles por naturaleza, y no por estar dotadas de materia, sino por tener un lado fenomenal,³⁴ las *enérgeiai*, lo mismo que las demás entidades físicas, tienen, como dice A. Mansion, “un vínculo necesario con el movimiento”. No difieren, pues, de los movimientos por ser éstos procesos y ellas no, sino porque tienen un *télos* inmanente, mientras que las *kinêseis* tienen una meta que les es exterior. Podríamos, por tanto, decir, sin tergiversar la doctrina

³² Es por ello que intérpretes como C. Natali y D. Charles postulan que *Met.*, Q 6 se articule de modo a vincularlo con *EN* VI 4. Es lo que estamos tratando de hacer por nuestra parte.

³³ *Phys.* IV, 11, 219 b 1-2: τὸ αὐτὸ γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἐρικμῶν κινήσεων κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

³⁴ Cf. Mansion, A., *Introduction à la physique aristotelicienne*, Paris, Louvain, 1945, p. 175.

aristotélica, que la acción es *kínêsis tis*, cierto tipo de movimiento. Si en éste miramos tan sólo el aspecto **proceso**, es decir, el tránsito de la potencia al acto, la acción comporta las tres categorías que, según *Física* V 4 (227b21–228a2), comporta todo movimiento, a saber, un sujeto (Ó), un lugar (TMn ú) y un tiempo (Óte). Pero si consideramos el aspecto **meta**, es decir, el término del proceso, no es un movimiento propiamente dicho, sino una actividad. Tendríamos entonces que, en tanto proceso, el género supremo de la acción es el movimiento, mientras que desde el punto de vista teleológico, su género supremo es la actividad. ¿Cómo determinar su género subalterno y su especie ínfima?

Como se sabe, el método que Aristóteles emplea para descubrir la naturaleza de las entidades físicas consiste en determinar sus **causas**.³⁵ ¿Cuáles son las causas de la acción, según el Estagirita? No discutiremos por ahora si las que él aduce son causas propiamente dichas³⁶, o más bien razones, ni qué diferencia hay entre unas y otras³⁷, sino que nos limitaremos a analizarlas. Y dada la importancia que Aristóteles da a la causa final,³⁸ empezaremos analizando la causa final de la acción,

³⁵ Podemos aplicar a la acción lo que Aristóteles dice sobre el cambio físico: “Puesto que nuestro estudio tiene como meta el conocer (toà e, dñnai cñrin¹ pragmate...a) y que no creemos conocer algo antes de haber captado el por qué de cada cosa (prñn ÿn lēbwmēn tō di! t... per^kastōn), es decir, su primera causa (prēthn a, t...an), es evidente qué es lo que debemos hacer con relación a la generación y la corrupción y con todo cambio físico”

³⁶ El problema de la explicación de la acción constituye otro capítulo de la filosofía de la acción que no podemos abordar en este ensayo.

³⁷ Cf. Davidson, D., «Actions, raisons et causes», en *Actions et événements*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 15-97.

³⁸ Según la interpretación de Mansion, *Introduction à la...*, cit., p. 207, “c'est à la cause finale qu'il s'attache avec le plus d'insistence” en los libros de la *Física*. Esta obra “a pour objet de faire ressortir l'importance de la cause finale dans la

que desempeña en el dominio práctico, aún más que en el conjunto de la naturaleza, el papel de *causa causarum*.³⁹ Atendiendo a ella distigue *Metafísica* IX 6 entre el movimiento y la actividad. Atendiendo a ella distinguirá *Ética a Nicómaco* VI 2 entre acción y producción.

1.1. Acción y producción

Refiriéndose a la naturaleza en su conjunto, dice el Estagirita que todo lo que ella hace lo hace para servir a algún fin⁴⁰. Pero aclara, en otro lugar, que el fin mismo y aquello en vista de lo cual se hace algo, “son fin de alguna acción”.⁴¹ No se da, pues, el fin independientemente de la acción, ni la acción sin un fin.⁴² Lo primero se debe a que el fin, sea el que fuere, tiene la índole de bien⁴³ y a que el bien y su contrario sólo adquieren sentido en el ámbito de la acción. ¿Cuál es, pues, la naturaleza específica del fin de la acción?

philosophie de la nature”. *Phys.* II, 8, en particular, “consacre sur toute la ligne le primat de la cause finale, conçue comme forme ou idée”. Pero la causa final es constantemente puesta de relieve también en otras obras: por ej., en *De Motu Animalium* I, 1, 641 b 10: “la naturaleza hace todo en vista de algo; porque es evidente que así como el arte está presente en las cosas producidas por arte, así en las cosas mismas hay cierto principio o causa de esta índole”. Cf. *Met.* III, 2, 996 a 22-b1 y *EN* I, 1, 1094 a 1.

³⁹ Según *Phys.* II, 9, 200 a 30 - b 4, la causa final es el verdadero motor. Cf. Carteron, H., *Aristote, Physique*, col. Budé, vol. I, p. 57.

⁴⁰ *De par. an.* I, 1, 641 b 11: ¹ fÚsij >neka tou poie... p£nta.

⁴¹ *Met.* III, 2, 996 a 26: tÕ d• tšloj ka^ tÕ oá >neka pr£xewj t...noj TMsti tšloj.

⁴² Cf. Mansion, *Introduction à la ...*, cit., p. 177: “la fin (...) suppose l'action et l'action ne va pas sans mouvement”.

⁴³ *Met.* III, 2, 996 a 24: §pan Ö ¥n Ĩ ĩgaqÕn kaq'aØtÕ ka^ di! t¾an aØtoà fÚsin tšloj TMstin.

La discusión de este problema se da en el contexto de la oposición que el Estagirita establece entre la acción (*práxis*) y la producción (*poiêsis*). Su tesis fundamnetal es que ni la acción es producción, ni la producción es acción⁴⁴. Entre producción y acción hay, pues, la misma oposición que entre el movimiento y la actividad. Hemos visto que el fundamento de esta última oposición es la índole del fin de cada uno de los términos. El fundamento de la oposición entre *poiêsis* y *práxis* es el mismo: mientras que la *poiêsis* –que el autor concibe como la originación de algo que puede existir o no existir⁴⁵– apunta a un *télos* que le es exterior y por tanto diferente de ella misma,⁴⁶ el *telos* de la *práxis* “no puede ser otro que la misma *práxis*”.⁴⁷ Exterior a la construcción, y también al constructor, es, en efecto, la casa que éstos persiguen como resultado. No así el acto de entender un teorema, o el de dar a cada uno lo suyo, que tienen como meta la realización óptima de estas acciones y de quien las lleva a cabo. Hablando en general, el fin de la acción, inmanente al proceso que le es propio, es la *eu-praxía* o acción excelente.⁴⁸

Pero esta doctrina del fin inmanente de la acción parece, a primera vista, en pugna con la que sostiene que el bien supremo del hombre, aquél en vista del cual se hace todo lo demás (oá cřrin t' loip' prřttetai),⁴⁹ es, si lo consideramos *in abstracto*, por una parte, perfecto o final, y por otra, autosuficiente o

⁴⁴ EN, VI, 2, 1140 a 7: oÛte g' r' 1 prřxij po...hsij, oÛte 1 po...hsij prřxij TMstin.

⁴⁵ EN, 1140 a 12.

⁴⁶ EN, 1140 b 5: tÁj m• n g' r' poi»sewj ›teron tÕ tšloj.

⁴⁷ EN, 1040 b 5.

⁴⁸ EN, 1140 b 6: æsti g' r' aÛt¼ 1 eÛprax...a tšloj.; Cf. 1139 b 5

⁴⁹ EN 1097 A 17. Cf. 1097 a 15 - 1097 b 29.

completo.⁵⁰ Parece obvio que la acción excelente, sea cual fuere su grado de excelencia, no puede ser ni perfecta ni autosuficiente. En concordancia con ello, pero en oposición aparente a la doctrina del fin inmanente de la acción, Aristóteles se empeña en demostrar que sólo la felicidad (*eudaimonía*) posee los atributos en cuestión y es, *in concreto*, el bien supremo del hombre. Como tal, la felicidad es el único fin que se busca sólo en vista de sí mismo y aquél en vista del cual se busca todo lo demás, incluida la acción excelente.

A esta objeción se puede responder que la *eupraxía* no difiere de la *eudaimonía* como el medio difiere del fin, sino como la parte difiere del todo. Que entre ellas no hay una diferencia de naturaleza, sino únicamente de grado. Casi podríamos decir de tamaño. La acción excelente, que es una acción virtuosa y placentera regulada por la sabiduría, es una parte de la felicidad,⁵¹ que Aristóteles concibe como “una actividad del alma en conformidad con la virtud”⁵² y, por tanto, como el conjunto de las acciones excelentes. Si la acción, por su dinámica propia, tiende a ser en cada momento una acción excelente, tiende *eo ipso*, sin tener que salir de sí, a la *eudaimonía* propiamente dicha. La *eudaimonía* es, podemos decir, una acción excelente consolidada y globalizada, mientras que la acción excelente es la felicidad en proceso. Como tal, la *eupraxía* posee, al menos incoativamente, los atributos de perfecta y autosuficiente. De esta relación de una parte con el todo

⁵⁰ EN X, 6, 1176 b 6.

⁵¹ Recuérdese que, para Aristóteles, la felicidad es $\text{yuc}\acute{\text{A}}\text{j}^{\text{TM}}\text{n}\acute{\text{s}}\text{rgeia}$ (...) $\text{kat}'\acute{\text{c}}\text{ret}\gg\text{n}$ (EN, I, 6, 1098 a 17) y que el placer es, según EN VII (VII, 12, 1153 a 14-15), $\text{TM}\text{n}\acute{\text{s}}\text{rgeian t}\acute{\text{A}}\text{j kat}'\text{f}\acute{\text{U}}\text{sin } \gg\text{xewj} (:::) \acute{\text{c}}\text{nemp}\acute{\text{O}}\text{diston}$.

⁵² EN, I, 7, 1098 a 17: $\text{t}\acute{\text{O}} \acute{\text{c}}\text{nqr}\acute{\text{e}}\text{pinon } \acute{\text{c}}\text{gaq}\acute{\text{O}}\text{n yuc}\acute{\text{A}}\text{j}^{\text{TM}}\text{n}\acute{\text{s}}\text{rgeia g}\dots\text{netai kat}'\acute{\text{c}}\text{ret}\gg\text{n}$.

que hay entre la *eupraxía* y la *eudaimonía* son conscientes, no sólo el mismo Aristóteles, sino también los griegos, en general, pues tanto la multitud como los hombres más refinados identifican el bien supremo con la *eudaimonía* y ésta con *tò eupraktein* o la acción excelente.

Todavía se podría objetar que, para Aristóteles, “incluso la virtud es demasiado incompleta (*çtelestšra*)”⁵³ como para poder constituir el bien supremo del hombre. Esto es verdad, en la perspectiva aristotélica, si se considera la virtud aislada de los otros elementos constitutivos de la felicidad tal como el autor parece concibirla. En efecto, en una interpretación inclusiva de la felicidad, ésta consta no sólo de la virtud, sino también del placer, que es la actualidad última y no obstaculizada del estado natural,⁵⁴ y de la sabiduría: de la sabiduría práctica (*frònhesij*) o prudencia, que es la que determina la mediedad constitutiva de la virtud moral; y de la sabiduría contemplativa, que regula el ser y el actuar de la sabiduría primera. La verdadera *eupraxía* no es, pues, tan sólo virtuosa, sino también placentera y sabia.

1.2. Las características del fin

De lo dicho se concluye que la acción y la producción difieren entre sí, no por la estructura del razonamiento que a ellas conduce y que es, en ambos casos, la de un silogismo práctico,⁵⁵ sino por la naturaleza de sus fines. El fin de la acción es la acción excelente, la cual se presenta como el constitutivo esencial, inmediatamente, de la felicidad, que es el verdadero *érgon*

⁵³ EN, I, 5, 1095 b 32: *fa...netai d• çtelestšra ka^ šuth.*

⁵⁴ EN, VII, 12, 1153 a 14.

⁵⁵ Cf. Natali, cit., p. 96.

o tarea esencial del hombre;⁵⁶ mediatamente, del ser mismo del hombre, que es lo que es su acción. Como tal, la acción excelente es un fin: (a) inmanente a la misma acción, (b) final o perfecto, (c) autosuficiente o completo. En contraposición, el fin de la producción, a saber, el *poiêma* o producto, es exterior, no sólo al proceso de producir (*poiêsis*), sino también al productor (*poiêtês*), que no llega a ser lo que es mediante la producción (la técnica), sino mediante la acción. Como tal, el fin de la producción es siempre intermedio e imperfecto y se subordina a otro fin que le es superior. En realidad, aquél no es un fin propiamente dicho, sino siempre un medio para otra cosa: “lo producido (tÕ poihtÕn) –dice Aristóteles– no es un fin en sí mismo, sino tan sólo un medio, y pertenece a algo otro, mientras que lo hecho (tÕ praktÕn) es un fin en sí mismo y constituye el objeto del deseo”.⁵⁷ Es por ello que, como observa J. L. Ackrill, “el pensamiento práctico gobierna al pensamiento productivo”: “sólo porque hay actividades que consideramos dignas de perseguirse en vista de sí mismas, creemos que vale la pena invertir tiempo y esfuerzos produciendo las herramientas o los instrumentos necesarios para esas actividades”.⁵⁸

En concordancia con esta distinción aristotélica está la teoría kantiana del Imperativo Categórico: este tipo de imperativo, que representa la ley moral propiamente dicha, prescribe la acción como un fin en sí mismo (*als für sich selbst*),⁵⁹ a dife-

⁵⁶ EN, I, 7, 1097 b 25.

⁵⁷ EN 1139 b 2-3: ka^ oÛ tšloj jplij ulla prÕj ti ka^ tinÕj tÕ poihtÕn. ulla tÕ praktÕn: ^ g'r eÛprax...a tšloj, ^ d'Õrexij toàto.

⁵⁸ Ackrill, J.L., *La filosofía de Aristóteles*, Caracas, Monte Ávila Ed., 1987, p. 254.

⁵⁹ Kant, *Grundlegung*, AK, 414.

rencia de los imperativos hipotéticos, que la prescriben como un medio para otra cosa. En la perspectiva aristotélica, los imperativos hipotéticos tergiversan la naturaleza de la acción, pues la reducen a la categoría de medio. Por este hecho, la humanidad misma corre el riesgo de ser tratada como un medio, al igual que los instrumentos producidos por la técnica, pues lo que la constituye es la acción. Contra este riesgo permanente está la exigencia del Imperativo Categórico en su tercera formulación: “obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin, nunca tan sólo como un medio”. Para Aristóteles, ni la acción, ni el hombre que se construye a través de ella pueden ser tratados como un medio, pues son, por su propia naturaleza, un fin en sí mismo. Sólo así se explica que la felicidad, verdadero *érgon* del hombre, sea el fin último y, como tal, el bien supremo del ser humano.

1.3. El debate contemporáneo

Esta contraposición, telenómica y no lógica, entre *práxis* y *poiésis* ha llegado a ser, como observa C. Natali,⁶⁰ un caballo de batalla en el actual renacimiento de la filosofía práctica de Aristóteles. Ella opone, a su vez, a dos tradiciones hermeneúticas de la filosofía práctica de Aristóteles. La de lengua inglesa, representada, entre otros, por J.L. Ackrill y D. Charles, busca contraejemplos de la contraposición aristotélica y trata de mostrar que acción y producción no son dos procesos contrapuestos, sino dos aspectos del mismo proceso. Para Ackrill,⁶¹ “*actions often or always are productions and productions often or*

⁶⁰ Natali, *La saggezza di...*, cit., p. 97.

⁶¹ Ackrill, «Aristotle on Action»..., cit., p. 94.

always are actions”; así lo mostraría, por ejemplo, el hecho de que Juan puede realizar la acción de pagar una deuda a su vecino reparando la cerca de éste. En el otro extremo, la tradición de lengua alemana, que se ha propuesto una “rehabilitación de la filosofía práctica” y está representada, entre otros, por G. Gadamer,⁶² O. Gigon⁶³ y R. Bubner,⁶⁴ concuerda con Aristóteles en cuanto a la oposición radical entre *práxis* y *poiêsis*. Gadamer empieza viendo en esta oposición un signo de la “actualidad hermeneútica de Aristóteles.”⁶⁵ Luego la aplica en el nivel de los saberes. Si el saber moral se identificara con el técnico, dice, “sería un saber de cómo debe uno producirse a sí mismo.”⁶⁶ ¿Pero debe el hombre aprender a hacerse a sí mismo lo que debe ser, igual que el artesano aprende a hacer lo que, según su plan, ha de existir en el mundo de los objetos?.⁶⁷ La diferencia fundamental entre los dos saberes estaría, según Gadamer interpretando a Aristóteles, en que el saber que desata y guía la acción es “un saberse, esto es, un saber para sí”,⁶⁸ es decir, un saber que tiene como objeto y meta al hombre mismo. La conclusión del autor de *Verdad y Método* es que, aunque hay una correspondencia entre la perfección de la con-

⁶² Gadamer, G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960. Trad. española Ed. Sígueme, Salamanca, 1993.

⁶³ Gigon, O., «Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles», *Museum Helveticum* 30-31 (1973) 65-87.

⁶⁴ Bubner, R., *Azione, linguaggio e ragione*, Bologna, 1974.

⁶⁵ Gadamer, *Wahrheit und Methode ...*, cit., p. 295 (Trad. esp. p. 383).

⁶⁶ *Ibid.*, ed. esp., p. 386.

⁶⁷ Para el análisis de este debate, cf. Bravo, F., «Praxis y técnica: ¿una incoherencia en la filosofía aristotélica de la acción?», *Revista de Filosofía* (Venezuela, Universidad del Zulia), Número Especial II/III 1996, p. 93 y ss.

⁶⁸ Gadamer, *Wahrheit und Methode ...*, cit., p. 387, comentando EN VI, 8, 1141 b 33.

ciencia moral y la de saber producir, *es ist klar, dass sie nicht dasselbe sind*, es obvio que el saber moral y el saber técnico no son la misma cosa: no sólo el fin del primero es inmanente al ser del hombre, por ser un constitutivo de su llegar a ser lo que debe ser, sino que, a diferencia del saber técnico, que se aprende pero puede olvidarse, “el saber moral, una vez aprendido, ya no se olvida”,⁶⁹ pues olvidarlo sería como olvidarse a sí mismo. Creo que es también el sentido de la crítica de Platón contra la “analogía técnica” de su maestro⁷⁰: aunque hay aspectos de la *technê* que *aretê* debe imitar, hay otros que no puede ni debe imitar por oponerse a la naturaleza que le es propia.

Sin ánimo de zanjar en este debate, plagado de puntos oscuros que procuraremos dilucidar en los análisis que siguen, me limitaré a señalar que, al oponer *práxis* y *poiêsis*, Aristóteles: (1) se niega a considerar la acción como simple causa eficiente de ciertos resultados, lo cual la reduciría, en último término, a un movimiento puro y simple y daría razón a algunos contemporáneos que la identifican con el mero evento: a A.I. Melden,⁷¹ por ejemplo, que la reduce al movimiento corpóreo y no ve en el hecho de que *yo* levante mi brazo nada más que en el de que el brazo se levanta. (2) incluye en la definición de la acción el fin de la misma y la intención del agente que a él aspira, con lo cual acción y agente se reconocen como un fin en sí.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 388.

⁷⁰ Es sabido que la “analogía técnica” representa el esfuerzo de Sócrates por explicar la naturaleza de la *aretê* según el modelo de la *technê*. Cf. Vives, J. *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Gredos, 1970, p. 94 y ss y p. 186 y ss.

⁷¹ Melden, A.I., *Free Action*, London, Routledge & Kegan Paul, p. 85.

1.4. ¿Una incoherencia en la concepción aristotélica de la acción?

Gracias a la contraposición entre acción y producción, hemos obtenido un primer elemento de la definición aristotélica de la *práxis*: ésta es, en todos los casos, un movimiento que tiene su fin dentro de sí mismo y que, por lo tanto, se realiza en vista de sí mismo. Pero aquí, precisamente, parece deslizarse la primera incongruencia en la filosofía aristotélica de la acción. Acabamos de ver que la acción, en contraste con la producción, tiene su fin en sí misma. Contrariamente a esta doctrina, Aristóteles sostiene que “todas las acciones aspiran a fines distintos de sí mismas”.⁷² ¿No ha dicho que el fin de la acción le es inmanente y que en ello consiste su diferencia fundamental respecto a la producción? La solución de este problema, que pone en peligro la coherencia de la filosofía aristotélica de la acción, ha sido ya sugerida más arriba: entre la *eupraxía*, que es el fin inmanente de toda *práxis*, y la *eudaimonía*, que es el bien supremo del hombre y por tanto el fin último de todas las acciones humanas, no hay una relación de medio a fin sino de parte a todo. La *eupraxía* es una *eudaimonía* en pequeño, o también una *eudaimonía* incoada. En efecto, todas las acciones excelentes confluyen en la felicidad y la constituyen, de tal modo que ésta puede describirse como una acción excelente consolidada, como una acción excelente transformada en esta-

⁷² EN, III, 3, 1112 b 34: $\alpha\omicron\iota\kappa\epsilon\ \delta\epsilon\ (\dots)\ \Upsilon\eta\eta\alpha\upsilon\tau\omega\pi\omicron\iota\ \epsilon\bullet\ \eta\alpha\iota\ \epsilon\tau\epsilon\ \tau\acute{\iota}\nu\ \pi\alpha\tau\epsilon\omega\eta\eta\ \nu\alpha\iota\ \delta\bullet\ \beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\ \pi\epsilon\hat{\alpha}\ \tau\acute{\iota}\nu\ \alpha\theta\acute{\iota}\tau\eta\ \pi\alpha\kappa\tau\acute{\iota}\nu\ \alpha\ \delta\bullet\ \pi\alpha\tau\epsilon\iota\ \Upsilon\lambda\lambda\omega\eta\ \alpha\eta\eta\kappa\alpha$: parece, por lo tanto, que un hombre es origen de sus acciones y que el objeto de la deliberación es descubrir acciones cuya realización están en nuestro poder, y todas las acciones aspiran a fines distintos de sí mismas.

do permanente del que la realiza. Así, al aspirar a la felicidad, la acción no sale fuera de sí, hacia un *télos* externo, sino que se queda dentro de sí misma, como un elemento de aquélla. Sigue, pues, siendo verdad que el fin de la acción le es inmanente y pierde fuerza la pregunta dialéctica de J.L. Ackrill: ¿cómo puede la acción ser buena en sí, si se da como un medio para la felicidad?⁷³ La acción excelente no es, en realidad, un medio, sino un momento esencial de la felicidad, la cual, en este sentido, es ciertamente el fin de la acción, pero un fin inmanente y, como tal, un producto inmanente de aquélla. Hay una interacción dialéctica entre la felicidad, fin inmanente de la acción, y la acción excelente, causa eficiente y a la vez constitutivo de la felicidad. Es, pues, ilegítimo decir que las acciones a menudo o siempre son producciones, y que las producciones son a menudo o siempre acciones. La acción es siempre acción, aunque pueda servirse de la producción como de un medio para su propia realización y tener *per accidens* resultados que le son externos. Y el hecho de que la producción sirva de medio para la realización de ciertas acciones no la transforma en acción, es decir, en un movimiento que se da en vista de sí mismo.

III. LA CAUSA EFICIENTE DE LA ACCIÓN.

Del agente o causa eficiente de la acción se ocupa Aristóteles en el mismo pasaje en que se refiere a su causa final. ¿Cuál es el principio del movimiento práctico? La respuesta a esta pregunta, además de poner en claro la causa que se busca, mostrará, por una serie de nexos causales, cuál es el lugar de la causa final en la génesis de la acción humana. Permitirá, pues, definir la naturaleza, tanto del movimiento que antecede al

⁷³ Ackrill, «Aristotle on Action»..., cit., p. 93.

movimiento práctico, como del movimiento que le sigue. Según Aristóteles, “la causa de la acción (causa eficiente, no final) es la elección y la causa de la elección es el deseo y el pensamiento en vista del fin”.⁷⁴ Según este texto, lo que causa inmediatamente la acción es la elección, y lo que causa inmediatamente la elección es el deseo del fin y el pensamiento en vista del fin, es decir, la deliberación sobre los medios para alcanzarlo. No hay, pues, acción sin elección ni elección sin deliberación, la cual tiene como con-causas el deseo y el pensamiento en vista del fin. Ello implica que la determinación de la *práxis* exige la determinación de la *prohairesis*, que no puede darse sin la determinación previa de la *bouleusis*; ésta, a su vez, exige la determinación de sus con-causas, a saber, de la *órexis* y del *lógos ho héneka tinos*. Por otra parte, es imposible determinar estas con-causas sin la presencia del fin: inmediatamente, del fin inmanente de la acción, analizado anteriormente; en último término, del fin último del hombre. Esta serie de nexos causales muestra que nos encontramos en el centro, no sólo de la filosofía aristotélica de la acción, sino también de la filosofía aristotélica de los asuntos humanos.

3.1. Acción y elección.⁷⁵

El término 'elección' (proa...resij) puede entenderse en el sentido **objetivo** de lo que es preferido por alguien (como en la frase 'conoces cuál es mi elección'), o en el **subjetivo** de preferencia. En la lengua griega, el sentido subjetivo era reforzado

⁷⁴ EN, VI, 2, 1139 a 31-34: $\text{pr}\acute{\alpha}\xi\eta\omega\upsilon\mu\epsilon\nu\ \mu\epsilon\ \nu\ \omicron\alpha\acute{\nu}\ \epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\tau\alpha\ \text{proa}\dots\text{resij}$ (Óqen ¹ k...nhsij $\forall\text{ll}'\omicron\tilde{\upsilon}\epsilon\ \omicron\acute{\alpha}\ \acute{\zeta}\ \text{neka}$), $\text{proair}\acute{\sigma}\text{sew}\ \delta\ \acute{\omicron}\text{rexij}\ \text{ka}\ \hat{\iota}\ \acute{\omicron}\text{goj}\ \acute{\delta}\ \acute{\zeta}\ \text{neka}\ \text{tinoj}$.

⁷⁵ Sobre la proa...resij véase EN III, 4 y EE IOI, 3, 1105 a 26 ss. Su definición viene dada en la EN VI, 2, 1139 b 5-6 y III, 5, 1113 a 11-12.

por la expresión *ek proairéseôs* (de propósito), que a veces reemplazaba a la expresión *ek prônoias* (con premeditación), utilizada en el lenguaje jurídico. Antes de Aristóteles predominaba el sentido objetivo de este término. Pero también se daba el subjetivo.⁷⁶ En este último sentido, algunos concebían la elección como un simple **deseo**, concupiscible (τῆπιϋμ...α) o irascible (ϋμὸϋ),⁷⁷ es decir, como un fenómeno puramente afectivo o emotivo. Otros la consideraban como una especie de **opinión**.⁷⁸ Aristóteles refuta los dos puntos de vista⁷⁹ y describe la elección como un fenómeno simultáneamente emotivo y cognitivo. Es lo que hace explícitamente en el texto antes citado: “la elección abarca, pues, necesariamente, tanto el intelecto o pensamiento como cierta disposición de carácter” (1139^a34)⁸⁰. Es, pues, inseparablemente, tanto “un pensamiento que desea” (Ἰρεκτικὸϋ νοῦ) como “un deseo que piensa” (Ὀρεξίϋ δianoetikῶ).⁸¹ Un pensamiento que se nutre del deseo y orienta la tendencia que le es propia, y un deseo que despierta el pensamiento y se somete a sus directrices. O como Aristóte-

⁷⁶ Cf., por ej., Platón, *Parménides*, p. 143 c.

⁷⁷ Cf. *EN* III, 2, 1111 b 11-12.

⁷⁸ Cf. *EN*, III, . 2, 1111 b. 12.

⁷⁹ Cf. *EN*, 1111 b 13-20, pp. 20-30 y 31 ss.

⁸⁰ Lo que Aristóteles dice de la elección lo repite acerca de la *eupraxía* o acción excelente: εὐπραξ...α γίϋ κατὸ τῶν τῆναντ...ον τῆν πρῆξει ἕνευ δiano...αϋ κατὸ ἕϋϋουϋ οὐκ ἔστιν: *EN* 1139 a 34-35. Esta proposición ilustra, de paso, la teoría aristotélica según la cual la causa eficiente (en este caso, la elección, causa eficiente de la acción) se reduce a la causa final (causa final de la acción es la *eupraxía*).

⁸¹ *EN*, VI, 2, 1139 b 4-5

les dice en otro lugar: “la elección es un deseo deliberado de las cosas que están en nuestro poder.”⁸²

Estos textos permiten comprender mejor que “la causa de la elección es el deseo y el pensamiento en vista del fin.”⁸³ En realidad, el efecto inmediato de esta doble fuerza combinada es la deliberación (bouleusij), que es, por su lado, la causa inmediata de la elección, como trataremos de mostrar al analizar la naturaleza de la conclusión del silogismo práctico.

3.2. Las con-causas de la deliberación.

De lo dicho se concluye que para entender la deliberación, causa inmediata de la elección, es indispensable analizar sus con-causas, a saber, el deseo y el pensamiento en vista del fin.

3.2.1 La causalidad del deseo.⁸⁴

La causa que pone en movimiento la capacidad deliberativa del intelecto y despierta, con ello, el movimiento que antecede al movimiento práctico es, según Aristóteles, el deseo. Tratemos de determinar el género y las especies del mismo: ello nos permitirá definir sus características en relación con la

⁸² EN, III, 3, 1113, a 11-12: ¹ proa...resij ꝑn eꝑh bouleutik¼ Ôrexij tîn TMF¹m<n. La misma idea se repite en EN VI, 1139 a 23: ¹de proa...resij Ôrexij bouleutik».

⁸³ EN, 1140 a 32. Esto mismo afirma Aristóteles en relación con el movimiento local: “hay dos principios del movimiento local: el deseo y el intelecto” (*De an.* III, 10, 433 a 9). Y un poco más adelante: “Estas dos facultades son, pues, principios del movimiento local: el intelecto y el deseo, entendiendo el intelecto que razona en vista de un fin, es decir, el intelecto práctico” (*Ibid.*, l. 13-14). ¿Debe entenderse que toda acción implica algún tipo de movimiento local? Parece, en todo caso, que ésta debe entenderse según el modelo del movimiento local.

⁸⁴ Cf. EN, III, 4, 1113 a 15-35.

HUMÁNITAS. Portal temático en Humanidades

46

FRANCISCO BRAVO

acción y abordar de una manera adecuada el llamado problema de la voluntariedad.

A. Género, especies y características del deseo.

1. En la filosofía de Aristóteles, el nombre genérico del deseo es '*órexis*'. Al género así llamado pertenecen tres especies de deseo: *epithymía* o apetito, que tiene por objeto los placeres del cuerpo;⁸⁵ *thymós* o deseo irascible,⁸⁶ que genera los sentimientos vinculados con la ambición y se centra en el honor y la gloria; y *boúlêsis* o deseo racional, que tiene como objeto propio el fin último del hombre, se conciba éste como se conciba.⁸⁷ Con-causa de la deliberación es el deseo en cualquiera de sus tres especies, como se desprende de EN 1149 a 32, donde se habla de la pasión, y de 1149 a 35, donde interviene el apetito. Sin embargo, sólo el deseo racional puede ser con-causa de la deliberación que desemboca en una elección moralmente significativa, llamada a ser, según el Estagirita, una elección a la vez virtuosa y verdadera.⁸⁸ Desafortunadamente, la ubicación del deseo racional en el conjunto del alma, y con ella su naturaleza, es indecisa en las obras de Aristóteles⁸⁹. En los *Tópicos* se sitúa en la parte racional del alma⁹⁰, lo

⁸⁵ Que *epithymía* es una especie de *órexis* se dice explícitamente en EN I, 13, 11^a b 30: τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὀλιγὸν ἄρετικόν: la sede de los apetitos y del deseo en general ...

⁸⁶ Es un término difícil de traducir, y algunos lo han vertido por 'cólera', otros por 'brío', otros por 'auto-respeto', etc. Urmson, J. (*Aristotle's Ethics*, Oxford, Blackwell, 1988, p. 41) se ha referido a las oscuridades de este concepto, en la filosofía de Aristóteles: "Luckily, the notion of thumos plays a very slight and unimportant role in Aristotle's general ethical theory".

⁸⁷ *De an.*, II, 3, 414 b 2 menciona juntas las tres especies de *órexis*: Ὀρεξις μὲν ἢ γὰρ ἐπιθυμητικὴ... ἀ καὶ θυμητικὴ καὶ βουλευτικὴ.

⁸⁸ En este sentido comenta Urmson (*Aristotle's Ethics*..., cit., p. 39) que "just as appetite [traducción de *epithymía*] is, by definition, for the pleasant, so rational wish is for the good".

⁸⁹ Cf. Rodier, G., *Traité de l'âme*, 1900, vol. II, p. 532.

mismo que en *De anima*⁹¹. No así en la *Política* (VII, 15, 1334 b 20 ss), que lo ubica en la parte irracional. Declara, en efecto, que *thymós*, *boúlêsis* y *epithymía* “existen en los niños tan pronto como han nacido, mientras que es propio de la razón y la inteligencia aparecer en ella sólo cuando se hacen mayores”. Si Aristóteles quiere ser coherente, no puede situar el deseo racional en la parte racional del alma, pues es un deseo como los otros y éste pertenece, por naturaleza, a la parte irracional⁹². El tercer tipo de deseo es, pues, un *logistikòs* *ôrexis*⁹³, un deseo racional, y esto no por pertenecer a la parte racional del alma, sino, dice Alejandro de Afrodisia⁹⁴, “porque puede someterse a la razón y obedecerle”, deseando lo que ella juzga que se debe desear. Aunque mejor sería decir “porque puede concordar con la razón”, pues de otro modo se oscurecería la función causal del deseo respecto del intelecto deliberativo, que pondremos de relieve más adelante, no menos que la doctrina del Estagirita según la cual *dianoia* *autokinetos*, el pensamiento por sí mismo no mueve nada. En otras palabras, incurriríamos en el círculo vicioso de afirmar que, para que el deseo mueva al intelecto deliberativo, debe antes ser movido por éste. El deseo, antes de mover al intelecto deliberativo, es ciertamente movido, pero no por el intelecto mismo, sino por el fin, que es el objeto deseado. Tratándose del deseo racional, éste sólo es movido por el fin de todos los fines, por el fin último del hombre que, por serlo, es, al mismo tiempo, su bien supremo. Aristóteles lo identifica con la *eudaimonía* o felici-

⁹⁰ *Top.* IV, 5, 126 a 12-13: *pêsa g'êr boúlêsisis tûn tò logistikû.*

⁹¹ *De anima*, III, 9, 432 b 5: *tûn tò logistikû g'êr boúlêsisis g...gnetai.*

⁹² Cf. *EN*, I, 13, 1102 b 13 - 1103 a 3; *De anima*, III, 9, 432 b 3-7.

⁹³ *Rhet.*, I, 10, 1369 a 2.

⁹⁴ *De anima*, Ed. I. Bruns, Berlín, 1887, p. 74.

dad. Ésta es, según él, el único objeto adecuado del deseo racional.⁹⁵

2. En relación con la deliberación, la elección y la acción, el autor pone de relieve la función **causal** deseo y; además, su carácter **proposicional**. Vamos a ver que, al destacar estas dos características del deseo, pone las bases de una filosofía práctica que puede sortear con igual éxito la *Escila* del cognitivismo, al que se inclinaba el intelectualismo socrático, y la *Caribdis* del emotivismo, en el que tendían a caer algunos socráticos menores. Por ser el deseo lo que es, la elección misma, que es un deseo deliberado y por tanto inseparable del pensamiento, se mantendrá a igual distancia de los fenómenos puramente cognitivos o puramente emotivos.

La **función causal** del deseo se pone de manifiesto en el contraste que Aristóteles establece entre él y la elección a la que conduce: mientras que el deseo gira en torno al fin, próximo o último, la elección es de los medios para alcanzarlo.⁹⁶ Aunque el uso del adverbio *mállon* muestra que no se trata de un contraste definicional entre el deseo y la elección, permite ver, sin embargo, la función de cada uno en la génesis de la acción: mientras que el deseo gira preferentemente en torno al fin, la elección gira de preferencia en torno a los medios. En efecto, la *proairesis* tiene como objeto “las cosas que están en nuestro poder” (1111b19–30), y lo que inmediatamente está en nuestro poder no es el fin, sino los medios. El fin último del hombre, que Aristóteles identifica con la felicidad, constituye

⁹⁵ Cf. *EN*, 1097 a 25 - b 21.

⁹⁶ *EN*, III, 2, 1111 b 27: ¹ m• n boÚhsij toà toà tšlouj TMsti m´llon, ¹ d• proa...resij tîn prŌj tŌ tšloj . Cf. 1112 b 34, 1113 a 15, 1113 b 2.

el *érgon* del hombre,⁹⁷ es decir, la tarea que le corresponde en tanto ser humano. Se halla, por tanto, ínsito en nuestra propia naturaleza. Esta doctrina⁹⁸ implica que el deseo sólo es movido por el fin: sea por el fin último, en el caso del deseo racional, sea por un fin intermedio y subordinado, en el caso de los deseos concupiscible e irascible. Una vez movido por el *prítōn* *Ñrektōn* o primer deseado, es decir, por la felicidad, que, por ser causa final, mueve sin ser movida, el deseo racional mueve todo lo demás, en el dominio de la acción, y mueve en calidad de causa eficiente. *De Motu Animalium* (700b36 – 701a1) es explícito a este respecto: “el primer motor mueve sin ser movido, pero el deseo y la facultad desiderativa mueven siendo movidos.”⁹⁹ Esta concepción causal del deseo está en perfecto acuerdo, no sólo con la concepción aristotélica de la felicidad, sino también con su proposición psicológica según la cual “es evidente que el deseo es la capacidad del alma que causa movimiento.”¹⁰⁰ Éste es la facultad motora (*tō kinoàn*) que se investiga en *De anima* III, 9–10. Para responder a la pregunta “¿cuál es, en el animal, el principio del movimiento local?”¹⁰¹ el autor constata: (1) que el movimiento local se da “en vista de un fin” (*neka tou*: 432b15); (2) que el fin es objeto: (a) no de la facultad sensitiva (*oÙde tō a,,sqhtikōn*: l. 19), (b) ni del intelecto teórico (*oÙde tō nohtikōn*: 432b27), que “no piensa

⁹⁷ Cf. *EN*, I, 7, 1097 b 22 ss.

⁹⁸ Cf. *De Anima* III, 9-10.

⁹⁹ *Tō m• n oân prítōn oÙ kinoÚmenon kine<, 1 d'Ôrexij ka^ tō orektikōn kinoÚmenon kine• .*

¹⁰⁰ *De Anima*, 433 a 31: *Óti m• n oân 1 toiaÚth dÚnamij kine< tÁj yucÁj 1 kaloumšnh Ôrexij, fanerōn.*

¹⁰¹ *De An.* III, 9, 432 b 9: *t... tō kinoàn kat! tōpon tō zùōn TMstin*; Cf. l. 13.

nada en el orden práctico” (432b20),¹⁰² (c) ni el simple apetito (cf. 433^a6), pues los temperantes, al sentirlo, no actúan en el sentido que él señala, sino (d) “el deseo y el pensamiento práctico (Ôrexij ka^ di£noia ^ praktik»: 433a18), es decir, el pensamiento que razona en vista de un fin (Ð >nek£ tou logizÒmeno: 433a14; CF. en, 1139a36). Hay que aclarar, sin embargo, que en la generación del movimiento local lo mismo que en la generación de la elección, la causalidad del intelecto práctico es posterior a la del deseo, que pone ante aquél lo que es su objeto propio, a saber, el fin. En este sentido dice Aristóteles que “todo deseo se da en vista de un fin” (ka^ ^ Ôrexij ~ nek£ tou p©sa: 433a15), y que “el objeto mismo del deseo llega a ser principio del intelecto práctico” (oá gr^ ^ Ôrexij, aÚth çrc¾ toà praktikoà noà: 433a16). La con-causalidad del deseo y del intelecto práctico respecto del movimiento local y de la elección no es, pues, estrictamente tal: aunque la causalidad del segundo es necesaria, no llega a constituirse como tal sino después que la del primero se ha ejercido sobre él. Podemos, en consecuencia, decir que la facultad originariamente motora, tanto respecto del movimiento local, en general, como de la elección, en particular, es la facultad del deseo. Pero no es, respecto de ellos, un motor inmóvil, sino un motor previamente movido por el fin, que es, en todos los casos, tÕ ÑrektÒn, lo deseado.

Ahora bien, el deseo, particularmente el deseo racional, no es un motor completamente ciego, sino, por el contrario, un motor que goza de un carácter **proposicional**. Aristóteles lo compara con la afirmación, que es una de las funciones de la

¹⁰² Del intelecto teórico dice el autor que “la razón por sí misma no mueve nada” (EN, VI, 2, 1139 a 36).

proposición. Según la *Ética a Nicómaco*, “la prosecución y la evitación en la esfera del deseo corresponden a la afirmación y la negación en la esfera del intelecto.”¹⁰³ El deseo afirma cuando persigue su objeto y niega cuando huye de él. El deseo racional hace lo uno y lo otro en conformidad con la razón, es decir, con el intelecto deliberativo: por una parte, lo mueve a buscar los medios para alcanzar lo deseado; por otro, cuando éste ha descubierto un medio adecuado para ello, lo acepta y da lugar a la elección, que es un deseo deliberado.¹⁰⁴ La conclusión desde el punto de vista ético se impone: puesto que la virtud moral es una disposición de la mente con respecto a la elección (ἄξιον προαιρετικόν) y puesto que la elección es un deseo deliberado (ὄρεξιον βουλευτικόν), se sigue que, para que la elección sea virtuosa (σπουδαία), el pensamiento debe ser verdadero (ὁρθὸν ἐπιληπτικόν) y el deseo correcto (ὄρεξιον ὀρθόν), y que el deseo persiga las mismas cosas que el pensamiento, afirma.¹⁰⁵ La correspondencia entre la afirmación del pensamiento práctico y la prosecución del deseo, en la que se revela la actitud proposicional de este último, da lugar a una especial clase de verdad, propia del intelecto práctico: la verdad práctica (ἐπιληπτικὴ ἀλήθεια πρακτικῆ: EN, 1139a27), que caracteriza la aseveración del mismo en conformidad con el deseo correcto

La analogía de la *Ética a Nicómaco* se repite en *De Anima* (431 a 8–14), donde el autor constata que “cuando el objeto es agradable o doloroso (ἐπιθυμητὸν ἢ ἀπολαύσιμον), se lo busca o se lo

¹⁰³ EN, VI, 2, 1139 a 21.22: ἡ δὲ τῆς ἐπιθυμίας καὶ τῆς ἐπιλογῆς ὁμοιότης ἐστὶν ὅτι ἡ ἐπιθυμία ἐστὶν ἐπιλογὴ καὶ ἡ ἐπιλογία ἐπιθυμία.

¹⁰⁴ Anscombe («Thought and Action»..., cit., p. 70) comenta oportunamente: “there is the judgement and the ‘yes’ in the will, meaning that one wants to do that sort of thing”.

¹⁰⁵ EN, VI, 2, 1139 a 23-26.

evita (dièkei À feÚgei), como si se lo afirmara o se lo negra (oEon kataf©sa À çpof©sa)”. Vamos a ver que la actitud proposicional que, según él, caracteriza la actividad del deseo se desprende además de la doctrina del silogismo práctico, que Aristóteles desarrolla para explicar la estructura lógica de la deliberación.

B. El problema de la “voluntariedad”.

De la intervención del deseo en la génesis de la acción depende la comunmente denominada voluntariedad de la acción. Ésta es, en realidad, una de las características genéricas de la acción, como se desprende de la distinción que hace Aristóteles entre *proáireton* (elegido) y *hekoúision* (“voluntario” o deseado). La elección, dice, es obviamente voluntaria (preferiríamos decir “deseada”), pero 'elegido' y 'voluntario' o deseado no son sinónimos, sino que el segundo es más extenso que el primero.¹⁰⁶ Los niños y los animales inferiores son capaces de movimientos voluntarios o deseados, pero no de movimientos elegidos,¹⁰⁷ pues, aunque poseen deseos concupiscibles e irascibles, carecen del deseo racional y del intelecto deliberativo. Así, todas las acciones, por ser necesariamente elegidas, son también necesariamente voluntarias; pero un movimiento cualquiera, por el hecho de ser voluntario, no necesariamente es elegido. Por eso, cuando Aristóteles distingue entre voluntario e involuntario,¹⁰⁸ no lo hace en relación con las acciones, sino por referencia a los movimientos y a las actividades en

¹⁰⁶ EN, III, 1, 1111 b 6-7: ¹ proa...resij d¾¼ ~kousion m• n fa...netai, oÙ taÚton d• , çll'™p., plšon tÕ plšon.

¹⁰⁷ EN, 1111 b 8-9.

¹⁰⁸ Cf., por ejemplo, EN, III, 1, 1109 b 30-32.

general. Vamos a ver que, por la misma razón, las “excusas” de la voluntariedad son, al mismo tiempo, excusas de la elección, que no puede darse sin voluntariedad, y de la acción, que no puede darse sin la elección. Para entenderlo mejor, es necesario poner en claro las condiciones de la voluntariedad. La determinación de las mismas nos permitirá definir la naturaleza que le es propia.

(a) Los términos '*hekoúsios*' y '*akoúsios*'.

Los participios activos *hékôn* y *ákon* (que suelen traducirse por 'voluntario' e 'involuntario'), se predicán del agente, del que hace algo deseándolo y, por tanto, espontáneamente, o al contrario, sin desearlo y a su pesar. Los adjetivos *hekoúsios* y *akoúsios*, en cambio, se aplican respectivamente a lo que es hecho de esa manera.¹⁰⁹ ¿Cómo traducirlos adecuadamente? Exégetas como Gauthier y Jolif (1970: II, 170) se resisten a traducirlos por 'voluntario' e 'involuntario', porque creen que esta traducción favorece la tesis históricamente falsa de que Aristóteles ha desarrollado una doctrina de la voluntad y, en particular, la tesis de que hay una facultad llamada voluntad¹¹⁰ y una actividad llamada volición.¹¹¹ Y proponen que se los traduzca por '*de son plein gré*' (de buena gana) y por '*malgré soi*' (a su pesar). En realidad, obrar *hékôn* es para Aristóteles por lo menos dos cosas: (1) obrar de buena gana, es decir, deseándolo, de manera espontánea; (2) ser responsable de lo que se hace. Una parte de la dificultad para una traducción adecuada está en que el Estagirita pasa constantemente de (1) a (2), como ocurre, por ejemplo, en EN III, 1, 1110 a 7–8. En este pasaje, que analizaremos posteriormente, el autor plantea un

¹⁰⁹ Estos participios y estos adjetivos son analizados, antes de Aristóteles, en las *Leyes* de Platón, por ejemplo, a propósito de los asesinatos voluntarios e involuntarios: cf. *Leyes*, IX, 867 a - 879 a.

¹¹⁰ A esta doctrina llama Ryle, G. (*The Concept of Mind*, Pinguin Books, 1949, p. 60) "The Myth of Volitions", y escribe a propósito de ella: "I hope to refute the doctrine that there exists a Faculty, immaterial Organ, or Ministry, corresponding to the theory's description of the 'Will' and, accordingly, that there occur processes, or operations, corresponding to what it describes as 'volitions'".

¹¹¹ Anscombe («Thought and Action...», cit., p. 63) observa oportunamente que "Aristotle (...) does not set up a word for 'volition' (...)".

doble problema: ¿se obra de buena gana, es decir, deseándolo, cuando se hace una acción mala para alcanzar un bien mayor o evitar un mal mayor? ¿se es responsable cuando se obra de esta manera? Como se ve, los mismos términos sirven para plantear problemas de voluntariedad y de responsabilidad.¹¹² Pero en ninguno de los casos alude el autor a una facultad llamada **voluntad** (qel»mh) ni a una actividad llamada **volición** (qšlhsij). Creemos que en la primera de sus acepciones, que es la que aquí analizaremos, estos adjetivos se entienden mejor si se los predica, no de la acción, sino de la actividad en general, y no en relación con la voluntad, sino con el deseo en su sentido más amplio: una actividad (productiva, práctica o teórica) puede ser **deseada** o **no deseada**, y por tanto espontánea o no espontánea. ¿Cuándo lo es? ¿Cuáles son las condiciones para que lo sea?

(b) Las condiciones de la “voluntariedad”.

De las condiciones de la “voluntariedad” se ocupa Aristóteles en sus tres *Éticas*, aunque el análisis de la *Ética a Eudemo* difiere del que lleva a cabo en la *Ética a Nicómaco*. En realidad, la misma problemática de las dos obras es diferente. Pero un rasgo común a las dos y a la *Gran Ética* es que las condiciones de la “voluntariedad” se deducen a menudo de las condiciones de la “involuntariedad”, que son, como parecerá obvio, “excusas” de la primera.¹¹³

¹¹² Desde el punto de vista genético, la voluntariedad (o cualidad de ser deseado) es **anterior** a la acción plenamente constituída (hay movimientos voluntarios que no llegan a ser acciones), mientras que la responsabilidad es **posterior** a ella, es decir, una cualidad de la acción plenamente constituída.

¹¹³ Cf. AUSTIN, J.L., «A Plea for Excuses», en White, A.R., *The Philosophy of Action*, Oxford University Press, 1968, pp. 19-42.

1. La *Ética a Eudemo* se aboca al problema que se le plantea a toda psicología que, como la de Platón y Aristóteles, divide el alma en facultades y funciones no sólo heterogéneas, sino antagónicas entre sí: por un lado el intelecto y el pensamiento, por otro, el deseo y el sentimiento. Si estas dos fuerzas antagónicas actúan simultáneamente sobre el mismo sujeto, éste no podrá obrar *hekousiôs* (de buena gana, espontáneamente), pues siempre estará bajo la presión (b...a) de una de ellas: la del intelecto, obligándole a desoír los requerimientos del deseo, o la del deseo, conminándole a desoír los reclamos del intelecto. Y esto es lo que efectivamente ha sostenido la tradición anterior a Aristóteles. Los héroes de Eurípides, representante de esta tradición en el siglo V, se excusan del mal que han hecho alegando que no lo hicieron *hékôn* (queriéndolo), sino por la violencia que en ellos han ejercido sus pasiones,¹¹⁴ especialmente la pasión del placer¹¹⁵ y más en especial la del amor,¹¹⁶ y la pasión de la cólera.¹¹⁷ Y puesto que estas pasiones se encuentran ínsitas en la naturaleza del hombre, Eurípides y sus seguidores llegan a creer que la naturaleza violenta a la razón. Sócrates se hace eco de esta tradición cuando analiza la explicación popular de la *akrasía* o debilidad de carácter, que consistiría, según el hombre de la calle, en “dejarse vencer por el placer”.¹¹⁸ Se sabe, por otra parte, que la desconfianza de

¹¹⁴ Eurípides, *Troyanas* V, 962.

¹¹⁵ Eurípides, *Hipólito* V, 382.

¹¹⁶ Eurípides, *Medea* V, 530: “te disgustaría confesar que el amor te ha presionado”.

¹¹⁷ *Ibid.*, 1079: “la cólera triunfa sobre mis resoluciones”.

¹¹⁸ Platón, *Prot.* 352 d-e: “no ignoras que la mayoría de los hombres (...) afirman que a me nudo, sabiendo lo mejor, hacen otra cosa que lo mejor que podrían hacer; y cada vez que he preguntado la razón de este comportamiento, se me ha

Platón en las pasiones, puesta de relieve sobre todo en el *Fe-dón*, se debe a su convicción de que éstas ejercen violencia sobre el agente. Por un lado, “la cólera, elemento naturalmente pendenciero y difícilmente gobernable, trastorna grandemente las cosas [del alma] con su violencia irrazonada (çlogistù b...a poll' çnatršpei).¹¹⁹ Por otro, el placer, diferente de la cólera y contrario a ella, vuelve al alma “capaz, mediante la seducción y el engaño, sin violencia, de realizar todo lo que quiere su deseo”.¹²⁰ Frente a esta tradición, el autor de la *EE* se pregunta cómo puede ser posible la actividad voluntaria y cuál puede ser el sujeto de la misma. Y trata de responder a partir de una disyunción que le parece exhaustiva: obrar *hekousiôs* es obrar o bien en conformidad con el deseo, o bien en conformidad con el intelecto. Procede entonces mediante el método de la eliminación y empieza suponiendo que obrar de buena gana es obrar en conformidad con el deseo. Y ante todo, con el deseo concupiscible o apetito (™pikum...a: 1223 b). El autor elimina esta hipótesis mediante un argumento que concluye en 1223b9. También elimina la hipótesis del deseo irascible (cf. 1223 b 17–29) y del deseo racional (cf. 1223 b 29–36) y por último la de la elección (cf. 1223 b 37 ss) que es, como hemos dicho, un deseo deliberado. La eliminación progresiva de estas diferentes hipótesis conduce al Estagirita a la alternativa del pensamiento: le...petai ™n tù dianoumšnò pwj prfttein e• nai (1224a7–8) (queda que actuar de buena gana es **actuar en conformidad con cierto tipo de pensamiento**). Pero Aris-

respondido que quienes obran de esta manera se dejan vencer y dominar por el placer o por el dolor”.

¹¹⁹ *Leyes*, 863 b 3-4.

¹²⁰ *Ibid.*, 863 b 8-9. Véase también la analogía de las marionetas, *Leyes*, 644 d ss.

tóteles no puede dar cuenta de esta proposición inequívocamente intelectualista. En particular, no acierta a aclarar qué quiere decir con la expresión “cierto tipo de pensamiento”, pese a que ésta se repite más adelante (1225 b 3). Queda así mismo sin resolver el problema de si *diánoia* ejerce o no cierto tipo de presión (*bía*) sobre el deseo; y el otro, más general, de si la presión puede ejercerse **desde dentro** del sujeto.

Parecería, pues, que el autor de la *EE* no llega a solucionar el problema legado por la tradición que le precede. Sabe, sin embargo, que resolverlo es indispensable para determinar las condiciones de la voluntariedad. En efecto, según la tradición, las acciones voluntarias serían prácticamente imposibles, pues tanto obrar en conformidad con el pensamiento y en contra del deseo como obrar en conformidad con el deseo y en contra del pensamiento es oponerse a una parte de sí mismo y por tanto obrar *akousíōs* o a su pesar. Ante la imposibilidad de que acepte una conclusión de esta índole, contraria a su concepción de la acción, y ante la ausencia de una respuesta suya explícita, debemos proceder por hipótesis. Hablando *in abstracto*, dos hipótesis son posibles en esta etapa del pensamiento del Estagirita:

- (1) Aristóteles ha podido sostener que cuando el principio de la acción está dentro del agente, como ocurre con el placer y el dolor, éste no puede ejercer una compulsión propiamente dicha. La violencia (b...a) *stricto sensu* sólo puede ejercerse desde fuera del agente, como sostendrá con claridad en la *Ética a Nicómaco*. A.W.H. Adkins¹²¹ cree que, en una época posterior del pensa-

¹²¹ Adkins, A.W. H., *Merit and Responsibility*, Oxford, Clarendon Press, 1960, p. 323.

miento del autor, la presencia misma del placer es, al contrario de lo que cree la tradición pre-aristotélica, un criterio suficiente, aunque no necesario, de voluntariedad de la actividad.

- (2) El Estagirita ha podido desarrollar una tesis previa que le permita resolver el problema en discusión.

Todo parece indicar que la solución de la *Ética a Eudemo* no es (1) sino (2). En esta obra, Aristóteles reconoce que hay razones para decir que tanto el temperante (al obrar en contra del deseo) como el intemperante (al obrar en contra de la razón), actúan bajo presión (b...v) y por tanto a su pesar (çkous...wj).¹²² Cree, sin embargo, que este modo de hablar sólo conviene a las partes del alma, no al alma como un todo: “el alma como un todo, sea en el continente como en el incontinente, obra voluntariamente y ninguna obra por compulsión, aunque lo hace uno de sus elementos, puesto que por naturaleza poseemos ambos.”¹²³

Aristóteles ha solucionado de este modo el problema de la aparente compulsión ejercida por la razón, en el caso del temperante, o por el deseo, en el caso del intemperante. Gracias a ello, la *Ética a Nicómaco* podrá pasar rápidamente sobre este problema¹²⁴ y determinar con mayor precisión y profundidad las condiciones de la voluntariedad, que también son señala-

¹²² *EE*, 1224 b 21.

¹²³ *EE*, 1224 b 26-29: “Now of the parts of the soul this may be said; but the soul as a whole, whether in the continent or the incontinent, acts voluntarily, and neither acts on compulsion, but one of the elements in them does, since by nature we have both (Trad. de D. ROSS).”

¹²⁴ Cf. *EN*, III, 3, 1111 a 24 - 1111 b 3, donde prueba que no deben calificarse de *akousíai* las acciones realizadas por *thumós* o por *epithumía*.

das, aunque escuetamente, por la *Ética a Eudemo*. Según esta obra, A hace x *hékôn* (deseándolo) si y sólo si A hace x:

- (a) por sí mismo,
- (b) pudiendo no hacerlo,
- (c) no por ignorancia.

Las tres condiciones se expresan en el siguiente texto: “así, todo lo que alguien hace, no por ignorancia sino por sí mismo y estando en su poder no hacerlo, debe ser voluntario”.¹²⁵ O dicho de una manera negativa: “todo lo que el hombre hace en ignorancia y debido a su ignorancia lo hace involuntariamente”.¹²⁶ Sobre todo en esta formulación negativa, es obvia la tendencia marcadamente intelectualista del análisis de la *Ética a Eudemo*, la cual señala, por su parte, la cercanía de Aristóteles al pensamiento de su maestro. ¿Se mantiene dicha tendencia en la *Ética a Nicómaco*?

2. Lo primero que llama la atención en esta obra es que el objeto de análisis no son las condiciones de la “voluntariedad” sino las condiciones de la “involuntariedad”, e.d. lo que J.L. Austin llama las “excusas” de la primera. En efecto, *EN* III, 1 se vuelve bruscamente a tales excusas, que son, hablando en general, la violencia y la ignorancia.¹²⁷ Por el mismo hecho, reduce considerablemente el análisis del deseo como tal, que ha ocupado tanto lugar en la *Ética a Eudemo*.¹²⁸ ¿Cuáles son, específicamente hablando, las condiciones de la involuntariedad, en esta nueva etapa del pensamiento aristotélico?

¹²⁵ *EE*, 1225 b 8-9.

¹²⁶ *EE*, 1225 b 10-11.

¹²⁷ *EN*, III, 1, 1109 b 35: *doké d' h' êkoúsia e• nai t' b...v À di'ÿgnoian gin'Òmena.*

¹²⁸ Cf. *EE*, 1223 a 29 - 1223 b 37.

A. La **violencia** (b...a). Al referirse a esta primera causa de la involuntariedad, Aristóteles distingue entre la violencia propiamente dicha (b...a), la cual se ejerce desde fuera (αἰσώμενος) del agente, y la coacción (τὸ ἐναγκάζειν), ejercida desde dentro del mismo, sea por la pasión o por otra fuerza de la misma índole.¹²⁹ Sólo la primera es capaz de volver la actividad involuntaria. ¿Pero qué entiende el autor por violencia propiamente dicha? La que se ejerce: (a) **desde fuera** del agente, (b) **sin ninguna colaboración** del mismo. El siguiente texto enuncia estas dos características de la actividad determinada por la violencia: “algo es violento (b...aion) cuando su principio (ἀρχή) está fuera (αἰσώμενος) del agente y éste no colabora con él en nada (μηδὲν συμβάλλεται τῷ πράττειν), sino que se mantiene completamente pasivo (παθητικῶς).”¹³⁰ Aristóteles aduce los ejemplos del que es arrastrado por una tempestad y el del que es conducido por gentes que lo tienen en su poder. A partir de estos criterios, el autor llega a las siguientes conclusiones:

1. No son compulsivas las actividades que se realizan en vista del placer o de ideales nobles, pues estos principios se hallan dentro del agente. Si ellas fueran compulsivas, observa Aristóteles, “toda actividad sería compulsiva (παθητικῶς ἐκείνη οὐκ ἐστὶν βίαια), pues en vista de tales metas hacen todas todas las cosas (τοῖα πάντα γὰρ ἐκείνη παθητικῶς πράττειν)” (EN, 1110b9–12).
2. Hay una clase de actividades “mixtas” (mikta...: 1110a11), ejemplificadas por las que realizan los pasajeros de un barco atrapados en una tormenta, al arrojar las mercancías al mar. Tales actividades son “intrínseca-

¹²⁹ EN, 1110 b 1-17.

¹³⁰ EN, 1110 a 1-2.

dad de una actividad.¹³¹ Para especificar cada una de ellas, el Estagirita hace una distinción previa entre la ignorancia de lo universal (ἡ κατὰ τὸν οὐρανόν: 1110b32) y la ignorancia de lo particular (ἡ κατὰ τὴν γῆν).¹³² La primera, descrita en EN 1110b21 y 28–29, consiste en desconocer los intereses del agente moral, es decir, lo que éste debe hacer o evitar con miras al bien supremo del hombre. La segunda es “la ignorancia de las particularidades” de la acción, es decir, de las circunstancias en que ésta se realiza y de aquello que tiene como objeto (ἡ τῆς πράξεως κατὰ τὰς περιστάσεις, per se 1111a1). Los tipos de circunstancias de la acción son enumeradas en el siguiente texto de la *Ética a Nicómaco* (III, 1, 1111a4–6): “(1) el mismo agente (ἡ) [no es lo mismo, por ejemplo, que éste sea un particular o un hombre público], (2) el acto (τῆς πράξεως) [el mismo acto de decir puede cambiar de naturaleza, según consista en informar, en denunciar, en revelar un secreto, etc.], (3) el objeto (τῆς πράξεως ὁ ἄντικρυθεν) [se puede creer que el cuerpo sobre el que se dispara es un conejo, siendo así que es mi enemigo]; (4) a veces, también el instrumento (ἡ τῆς πράξεως ὁ ὄργανον) [golpear con una piedra pómez no es lo mismo que hacerlo con una piedra dura] (...); (5) el fin en vista del cual se hace (κατὰ τὸ τέλος) [se puede suministrar una bebida para saciar la sed, pero de hecho, por ser ésta un veneno, se termina quitando la vida] (...); en fin, (6) la manera en que se lleva a cabo (κατὰ τὸν τρόπον), por ejemplo, suave o violentamente”¹³³. Según Aristóteles, “siendo la ignorancia

¹³¹ Cf. Gauthier, A.; Jolif, Y., 1970, II: 182).

¹³² EN, III, 2, 1111 a 1.

¹³³ Como observan Gauthier-Jolif (1970: II, 185), parece que este texto ha estado a la base de la teoría de las “circunstancias”, que tuvo un lugar importante en la retórica griega y latina a partir de Hermagoras de Temnos (s. II a.C.), y en la teología cristiana, a partir del IV

posible con respecto a todas estas circunstancias de la acción, se sostiene que alguien que ha actuado ignorando cualquiera de ellas ha actuado involuntariamente”, pero sobre todo el que ha actuado ignorando “las más importantes de ellas” (1111a15–17): Ahora bien, las más importantes (*kuriètata*), por ser las que más afectan al ser de cada acción, son “el tipo de acto que se realiza [e.d., su índole particular] y el resultado al que éste llega”¹³⁴. Decir algo puede ser, según las circunstancias, informar o revelar un secreto. Y dar de beber puede en unos casos calmar la sed y en otros quitar la vida.

¿Cuál de estos tipos de ignorancia puede excusar de la voluntariedad? ¿Cuál de ellos no lo hace? La respuesta del Estagirita no deja lugar a duda:

Concilio de Letrán (1215). En la retórica griega y latina, per...stasij (“circumstantia”) es la situación concreta que caracteriza al caso particular (la hipótesis), objeto de la defensa del abogado, por oposición al problema abstracto que puede analizar el sabio (thesis). Los elementos de la situación (*mÒria perist£sewj*), que llegarán a ser nuestras “circunstancias”, son, para Boecio (*De differentiis topicis*, IV: PL, 64, 1212-1213) y los exégetas medievales, en número de siete, que, por otra parte, no coinciden completamente con las aristotélicas y se designan con un sustantivo: la persona (*prÒsopon* = *ti*), la cosa hecha (*pr£gma* = *ti*), el instrumento (*Órganon* = *t...ni*), el lugar (*tÓpoj* = *poà*), el tiempo (*crÒnoj* = *pÓte*), la manera (*trÓpoj* = *píj*) y el motivo (*£it...a* = *di! ti*). El siguiente verso mnemotécnico, citado por Tomás de Aquino (S.Th. I-II, q. 7, a.3), las reduce a su mínima expresión: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quommodo, quando*. Gauthier-Jolif (1970, II, p. 186) observan además que el canon 21 del IV Concilio de Letrán prescribe a los confesores averiguar las “circunstancias del pecador y del pecado”, con lo cual da a la enseñanza de los retóricos derecho de ciudadanía en la teología de la penitencia.

¹³⁴ EN, 1111 a 18-19: *kuriètata d'e• nai doke*◀, TMn o£Ej ¹ *pr£xij*, ^Ö ka^ oá >neka

1. La ignorancia que no destruye la voluntariedad de una actividad ni excusa de ella es la ignorancia de lo universal. Se debe a que ésta no es tan sólo una ignorancia (ἄγνοια), sino un error moral, es decir, una falta (ἡμαρτία) contra lo que se debe hacer u omitir con miras al bien supremo del hombre. En efecto, lo que caracteriza al malvado (μῦθος) y lo distingue del incontinente (ἐκράτης) y del virtuoso (σπουδαῖος) es que llega a creer que hay que hacer el mal. Por ejemplo, que hay que conquistar a la esposa del vecino para dar rienda suelta a la vida de placer. Este error moral está en el origen de su acción mala. Pero la causa del error moral es el vicio, que acaba por ofuscar la mente y corromper el juicio. “El vicio (μοῦθος) –se lee en *EN*, VI (13, 1144 a 34–36)– pervierte la mente y hace que ésta tenga una visión falsa acerca de los principios de la conducta (περὶ τῆς πρακτικῆς ἀρετῆς)”. Así, la causa de la acción malvada no es la ignorancia, sino el vicio, que genera el error moral, el cual, a su vez, genera la acción moralmente mala.

2. Puede destruir la voluntariedad y excusar de ella la ignorancia de lo particular, es decir, de las circunstancias de la acción. Ya ha dicho el autor que 'voluntario' ('espontáneo') e 'involuntario' deben usarse en relación con el tiempo de la acción¹³⁵ y más en general, añadimos, en relación con las circunstancias en que ésta se realiza. Especial importancia tiene la ignorancia del acto que se realiza, es decir, de su verdadera naturaleza, y del resultado de la misma. Uno puede ignorar que el acto de habla que está realizando no es una información, como cree, sino la revelación de un secreto de estado; es obvio, en este caso, que la revelación del secreto es totalmente invo-

¹³⁵ Cf. *EN*, 1110 a 14.

luntaria. También puede ignorar que el resultado de la bebida que da a un enfermo no es la salud, sino la muerte, pues no se trata de un remedio, como él cree, sino un veneno; por el mismo hecho, la voluntariedad de la muerte del enfermo es, en este caso, inexistente. ¿Qué hace falta para que la ignorancia de las circunstancias destruya la voluntariedad? Para responder, Aristóteles distingue aún entre la acción que se realiza por ignorancia (*di'ÿgnoian*) y la que se lleva a cabo en ignorancia (*toà çgnoànta*). Ejemplo de la primera es el disparo que hace X sobre Y creyendo que Y es una liebre y no su enemigo. Ejemplo de la segunda es el insulto de X en estado de ebriedad a Y, que se atraviesa en su camino y resulta ser el alcalde de la ciudad. Es claro que la primera de estas ignorancias particulares es causa de la acción, la cual no se daría si se conociera la circunstancia; la segunda, en cambio, no pasa de ser un factor concomitante, que no incide en la realización de la acción. X insulta porque está ebrio, no porque ignora que Y es el alcalde de la ciudad. Por tales razones, sólo la primera destruye la voluntariedad y excusa de ella. Pero no por sí sola, pues Aristóteles exige, además, para que la actividad consumada por ignorancia esté completamente exenta de voluntariedad, que ésta vaya seguida de la compunción del agente. Y es que “un hombre que ha actuado por ignorancia y no experimenta ninguna compunción por lo que ha hecho, no puede, cierto, decirse que ha actuado voluntariamente, pues no fue consciente de su acción; pero tampoco puede decirse que ha obrado involuntariamente, pues no está triste por ello.”¹³⁶

De lo dicho se concluye que la ignorancia excusa de la voluntariedad si y sólo si:

¹³⁶ EN, 1110 b 20-22.

(1) Es ignorancia de lo particular, e.d., de las circunstancias de la acción.

(2) Es causa de la acción, de tal modo que ésta sólo se realiza por ignorancia.

(3) Va seguida de la compunción del agente, una vez que el movimiento ha sido realizado.

De las condiciones de la involuntariedad, que acabamos de analizar, deduce el autor la naturaleza del movimiento voluntario (*hekousía*): “puesto que lo involuntario ($\epsilon\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$) es lo realizado por fuerza (b...a) o por ignorancia ($\delta\iota\Upsilon\iota\gamma\nu\omicron\iota\alpha\iota\nu$), lo voluntario ($\tau\omicron\tilde{\nu}\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$) parecería ser aquello cuyo principio (oá $\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon$) se halla en el agente que conoce las circunstancias particulares de la acción ($\tau\omicron\mu\eta\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\ \epsilon\,,\delta\omicron\tau\iota\ \tau\iota\ \kappa\alpha\tau\tilde{\iota}\kappa\epsilon\sigma\tau\alpha\ \tau\omicron\mu\eta\nu\ \omicron\epsilon\jmath\ \epsilon\ \text{pr}\epsilon\chi\iota\jmath$)”.¹³⁷ Según esta definición, A hace voluntariamente x si y sólo si:

1. A desea x,
2. A cree que x es F,
3. x es F,
4. Los deseos y las creencias de A hacen que A haga x.¹³⁸

A debe satisfacer estas cuatro condiciones si el movimiento que realiza ha de ser una acción. ¿Pero puede hacerlo sólo a

¹³⁷ EN, III, 1, 1111 a 22-24. EN, V, 8, 1135 a 24 expande esta definición en el contexto de las relaciones entre la justicia y la responsabilidad: “Entiendo por ‘voluntario’, como se ha dicho anteriormente [cf. 1109 b 35 y 1111 a 22-24 y], todo lo que, entre las cosas que están en poder del agente, se realiza con conocimiento de causa, es decir, sin ignorar ni la persona que sufre la acción, ni el instrumento empleado, ni la meta perseguida [...], cada una de estas determinaciones excluyendo además toda idea de accidente o de violencia”.

¹³⁸ Cf. Irwin, T., «Reason and Responsibility in Aristotle», en Oksenberg Rorty, A., *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 124. En un análisis semejante al nuestro, Irwin omite 1, con lo cual no se ve cómo puede sostener 4 (para él 3).

partir del deseo? Así parece darlo a entender el hecho de que el problema de la voluntariedad se haya planteado por ser el deseo una de las causas de la elección y por tanto de la acción. Lo mismo podría creerse a partir de la afirmación de Aristóteles según la cual “los niños y los animales inferiores son capaces de movimientos voluntarios”.¹³⁹ Pero a ello parece oponerse la segunda y la cuarta condición que acabamos de establecer, las cuales introducen las creencias del agente como elementos de la voluntariedad. Podemos argumentar, sin embargo, que las creencias mismas son susceptibles de diferentes grados,¹⁴⁰ y que las provenientes de la sensación bastan para que se dé un conocimiento mínimo de las circunstancias de la acción. Pero no hay duda que en la definición aristotélica de la voluntariedad aflora una vez más la ambivalencia de ἡκούσιον, en la filosofía de Aristóteles. Hemos dicho que el Estagirita utiliza este término y sus cognados para plantear, no sólo problemas de voluntariedad, sino también problemas de responsabilidad.¹⁴¹ Lo fundamental, para el análisis de la naturaleza de la acción es que, por ser el deseo uno de sus antecedentes causales, ella debe ser *hekousía*, deseada y, como tal, espontánea. ¿Qué característica ha de tener por contar entre sus antecedentes causales al pensamiento deliberativo?

3.2.2. La causalidad del pensamiento en vista del fin.

La otra con-causa de la deliberación es, como hemos dicho, el pensamiento en vista del fin (ἰὸς ἐπὶ τὸ τέλος).

¹³⁹ EN, 1111 B 9: τὸ αὐτὸ καὶ τὸ ἐκ τῆς ἡκούσιου καὶ τῆς ἀκούσιου καὶ τῆς ἀκούσιου καὶ τῆς ἀκούσιου.
Cf. *Met.* I, 1.

¹⁴¹ Irwin, («Reason and Responsibility...», cit., pp. 117-155) es uno de los intérpretes que lo analizan en el marco problemático de la responsabilidad.

Hablando estrictamente, éste es el agente propiamente deliberativo; pero no puede llegar a serlo sino después que el deseo lo ha dirigido hacia el fin y ha hecho de él un pensamiento práctico. No se trata, pues, del pensamiento puro, pues es doctrina fundamental del Estagirita que $\delta\iota\kappa\lambda\omicron\iota\alpha \delta' \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu \kappa\iota\eta\kappa\epsilon$, que el pensamiento por sí mismo no mueve nada.¹⁴² Aristóteles explica cuidadosamente que se trata del pensamiento “dirigido a un fin y ocupado de la acción”.¹⁴³ Y en realidad, sólo el pensamiento que ha sido dirigido por el deseo al objeto deseado, es decir, al fin, puede excogitar los medios que conducen a él. Una vez movido por el deseo del fin, el pensamiento mismo pone en movimiento los medios más adecuados para conseguirlo, es decir, efectúa la deliberación, que es, como hemos dicho, la causa inmediata de la elección.

Adviértase que este mismo pensamiento, es decir el que es movido por el deseo del fin, es también la causa eficiente de la actividad productiva,¹⁴⁴ pues, razona Aristóteles, quien quiere producir algo, siempre tiene en mientes un fin ulterior.¹⁴⁵ El producto ($\tau\acute{\omicron} \rho\omicron\iota\eta\tau\acute{\omicron}\nu$) mismo nunca es un fin absoluto ($\sigma\grave{\upsilon} \tau\acute{\omicron}\lambda\omicron\iota\varsigma \pi\alpha\rho\lambda\omega\iota$) sino un medio, y pertenece a otra cosa ($\rho\alpha\theta\acute{\omicron}\nu \tau\iota \kappa\alpha\tau\acute{\omicron}\tau\iota\sigma\tau\omicron}\nu$), mientras que el resultado de la acción ($\tau\acute{\omicron} \pi\alpha\rho\tau\acute{\omicron}\nu$) es siempre un fin en sí mismo. Hacer de éste un medio, como ocurre con los imperativos hipotéticos de los que habla Kant, es tergiversar la naturaleza de la acción, convirtiéndola en un simple producto.

¹⁴² *EN*, 1139 a 36.

¹⁴³ *EN*, 1139 b 1: $\text{›neka to\`a ka\` praktik›}$.

¹⁴⁴ *EN*, 1139 b 1-2: $\text{a\`ut\`a gir ka\` t\`aj poihtik\`aj \u0399rcei}$.

¹⁴⁵ *Ibid.*, lin. 2: $\text{›neka g'r tou poie\` p\`aj \u0394 poi\`n}$.

3.2. Elección y deliberación.

3.2.1. Naturaleza y estructura de la deliberación.

Una vez movido por el fin último, que es el primer motor inmóvil en el dominio de la acción, el deseo racional mueve la fuerza deliberativa del intelecto, que, por su parte, lleva a cabo la deliberación (*boúleusij*). ¿Qué es la deliberación? ¿Cuál es su objeto? ¿Cuál es su estructura lógica? ¿Cuáles son sus características? ¿Cuál es su sujeto último? Analicemos la respuesta del Estagirita a cada una de estas preguntas, que él mismo se ha planteado y que muestran, con su complejidad, la importancia de la deliberación en la génesis de la acción propiamente dicha.

1. El análisis de la deliberación, que en la *Ética a Nicómaco* remata en la elección, coincide en la *Metafísica* (VII, 7, 1032 a 25 – b 30) con el análisis de la concepción, que remata en la producción. El mismo paralelismo entre la deliberación y la concepción se da también en la *Ética a Eudemo*.¹⁴⁶ En este último texto se ve, una vez más, que la acción y la producción no difieren entre sí por la estructura del razonamiento que a ellas conduce. De todos estos *loci* se deduce que la deliberación (*boúleusis*), a diferencia de la investigación (*zêtesis*), que averigua si algo existe o qué es algo, trata de determinar, en el contexto de circunstancias muy concretas, cómo se hace algo, o lo que es lo mismo, cómo se llega a tal o cual meta. En el caso del razonamiento ético fundamental, puesto en marcha por el deseo racional del fin último, el problema central de la deliberación es cómo llegar a ser feliz. La deliberación es, de

¹⁴⁶ *EE*, II, 10, 1227 a 6-18; 11, 1227 b 24-33.

este modo, el razonamiento acerca de los medios para el logro del fin deseado.

2. No deliberamos, pues, acerca de todas las cosas, sino únicamente acerca de las que cumplen con las siguientes condiciones:¹⁴⁷

(1) Que sean cosas que están en nuestro poder (ἡμῶν ἐν δυνάμει: 1112a31).

(2) Que sean cosas realizables por medio de la acción (πρακτικῶς: 1112a31).

(3) Que sean cosas que ocurren por medio de nosotros (δι' ἡμῶν: 1112b3).

(4) Que sean cosas que no ocurren siempre de la misma manera (ἀεὶ ἢ ὀλίγον: 1112b4).

Aunque, por lo que hemos dicho, la segunda condición deba completarse diciendo “que sean cosas realizables por medio de la acción y de la producción”, de todas estas condiciones se desprenden que, en la mayoría, por no decir en la totalidad de los casos, “no deliberamos sobre fines, sino sobre medios”.¹⁴⁸ Un médico no delibera sobre si ha de curar a su paciente, ni un orador sobre si ha de convencer a su audiencia, ni un hombre de Estado sobre si ha de garantizar un buen gobierno, sino, en todos los casos, sobre los medios de hacerlo adecuadamente. En efecto, una vez que da por descontada la prosecución de tal o cual fin, “consideran cómo y por qué me-

¹⁴⁷ Cf. *EN*, III, 1112 a 18 - 1113 b 8.

¹⁴⁸ *EN*, 1112 b 13: *bouleuðmeqa oÛ per^ tîn telîn, eÛll' per^ tîn prôj tî tîlh*. Cf. 1111 b 27, 1113 a 15, 1113 b 2, 1112 b 34. *EE*, II, 10, 1227 a 5-7 es aún más categórica: “Pero puesto que al deliberar deliberamos siempre en vista de algún fin y que quien delibera tiene siempre un objetivo en referencia al cual juzga lo que es más conveniente, nadie delibera acerca del fin”.

dios puede éste alcanzarse”.¹⁴⁹ Si ven que hay varios modos de alcanzarlo, pasan a considerar cuál de ellos lo hará “más fácilmente y de una manera mejor” (· ©sta ka^ kℓlista: 1112b17); si sólo hay uno, se preguntan cómo puede alcanzarse por medio del mismo y por qué medios puede el medio mismo ser realizado, “hasta que alcanzan el primer eslabón en la cadena de las causas, que es el último en el orden del descubrimiento” (1112b19). En particular, no deliberamos sobre nuestro último fin, que, como hemos visto, se halla ínsito en el *érgon* y por tanto en la naturaleza del hombre.¹⁵⁰ Aristóteles advierte, por otra parte, que “el objeto de la deliberación y el de la elección es el mismo”.¹⁵¹ Ahora bien, la diferencia fundamental entre la elección y el deseo es que éste versa normalmente sobre el fin, mientras que aquélla, al igual que la deliberación, versa sobre los medios.

3. Otro punto que el Estagirita pone de relieve es que la deliberación, lo mismo si conduce a la acción que si lleva a la producción, es un razonamiento que presenta la forma de un silogismo práctico. Conviene subrayar desde el comienzo que en cada uno de los momentos de este silogismo, a saber, tanto en las premisas como en la conclusión, intervienen conjuntamente el deseo del fin y el pensamiento en vista del fin, es decir, el pensamiento deliberativo. Esto parece ser lo que Aristóteles quiere dar a entender cuando sostiene que la causa de la elección es *Ôrexij ka^ lÏgoj Ð >neka tinoj*,¹⁵² el deseo y el pensamiento en vista del fin, de tal modo que sin el intelecto y

¹⁴⁹ EN, 1112 b 16.

¹⁵⁰ EN, I, 7, 1097 b 22 - 1098 a 15.

¹⁵¹ EN, 1113 a 3: bouleutÏn d• ka^ proairetÏn tÏ aÛtÏ..

¹⁵² EN, 1139 a 32.

cierta disposición del carácter no hay elección. Ello no obstante, en cada uno de los momentos predomina una de las dos concausas. En la premisa mayor predomina la actividad del deseo, pues en ella se enuncia el fin. En la premisa menor predomina la actividad del intelecto deliberativo, que es el que excogita los medios para el logro del fin. Por último, en la conclusión no puede faltar la actividad del intelecto, que es la facultad de la inferencia; pero lo que la vuelve práctica, es decir, lo que la vincula con la acción, es la aceptación por parte del deseo. Vamos a ver que mientras que las premisas del silogismo práctico (sobre todo la premisa menor) son el lugar de la deliberación, la conclusión es el lugar de la elección, que es “un deseo deliberado de las cosas que están en nuestro poder”.¹⁵³

Del silogismo práctico se ocupa Aristóteles en varios lugares, aunque en ninguno de ellos lo hace *ex professo*.¹⁵⁴ Los exégetas están comúnmente de acuerdo en que la premisa mayor, que es siempre una proposición universal, versa sobre el fin y es puesta por el deseo: “dado que el fin o bien supremo es tal...”.¹⁵⁵ También están de acuerdo en que la premisa menor, que es siempre una proposición particular, versa sobre los medios y es puesta por el intelecto deliberativo.¹⁵⁶ La discusión gira en torno a la naturaleza de la conclusión. Algunos, ateniéndose a *De Motu Animalium* y a algunos textos de la *Ética a Nicómaco*, sostienen que, para Aristóteles, la conclusión es ya una acción. Según el primero de estos *loci*, la con-

¹⁵³ *EN*, 1113 a 11-12.

¹⁵⁴ Cf. en particular *EN*, VI, 1143 a 35 - b 6, 1144 a 31-36; VII, 1147 a 1-10, 25-31; *De Anima*, III, 2, 434 a 16-21; *De Motu An.*, VII.

¹⁵⁵ *EN*, 1144 a 33: τῆς περὶ τοῦδε τοῦ τέλος καὶ ἄριστον.

¹⁵⁶ Se fundan en textos como el de *EN*, VI, 1143 a 4; 1147 a 26.

clusión sacada de las premisas se hace acción.¹⁵⁷ Un poco más adelante es aún más explícito: “la conclusión “tengo que hacer un manto” es una acción.¹⁵⁸ El segundo, haciendo un paralelo entre el silogismo práctico y el silogismo demostrativo, y poniendo de relieve la fuerza compulsiva con que se impone la conclusión de este último, llega a expresarse en estos términos: “ahora bien, cuando las dos premisas son combinadas, así como en el razonamiento teórico es necesario afirmar la conclusión resultante ($\alpha\eta\lambda\gamma\kappa\eta\ \tau\acute{\omicron}\ \sigma\upsilon\mu\pi\epsilon\rho\alpha\eta\kappa\sigma\eta\iota$), así en el caso de las premisas prácticas es necesario obrar de inmediato ($\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\iota\iota\ \epsilon\grave{\upsilon}\rho\eta\acute{\upsilon}\mu\eta$)”.¹⁵⁹ Pero otros intérpretes, ateniéndose a los textos lógicos,¹⁶⁰ sostienen que la conclusión del silogismo práctico, lo mismo que la de cualquier otro silogismo, es o bien una proposición, o bien el contenido de una proposición. D. Charles está entre quienes creen que de las premisas, que son proposiciones, no puede seguirse otra cosa que proposiciones. ¿Pero qué nexo habría entre esa proposición que sería la conclusión y la acción propiamente dicha? La respuesta de Charles es que el nexo es producido por el deseo del agente, presente en su aceptación de la conclusión. Si el agente acepta la conclusión, desea realizar la acción que ésta implica y la realiza en consecuencia. Si no la acepta, tiene que impugnar, o bien la verdad de la premisa menor, o bien la validez de la conclusión. Así, la causa de la acción no es la inferencia, que es obra del intelecto puro, el cual por sí mismo no mueve nada, sino el deseo del agente. Charles se opone, de este modo, a intérpretes

¹⁵⁷ De *Motu An.* 701 a 12: $\tau\acute{\omicron}\ \mu\acute{\omicron}\ \tau\acute{\iota}\nu\ \delta\acute{\upsilon}\omicron\ \pi\rho\tau\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \sigma\upsilon\mu\pi\sigma\upsilon\rho\alpha\sigma\mu\alpha\ \gamma\omicron\ \dots\ \gamma\eta\tau\alpha\iota\ \text{ }^1\ \pi\rho\acute{\epsilon}\chi\eta\iota$.

¹⁵⁸ Ibid. a 20-21: $\kappa\alpha\grave{\alpha}\ \tau\acute{\omicron}\ \sigma\upsilon\mu\pi\sigma\upsilon\rho\alpha\sigma\mu\alpha,\ \tau\acute{\omicron}\ \mu\acute{\omicron}\ \epsilon\tau\iota\omega\ \pi\omicron\iota\eta\tau\sigma\omicron\nu,\ \pi\rho\acute{\epsilon}\chi\eta\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \sigma\tau\iota\nu$.

¹⁵⁹ *EN*, VII, 3, 1147, pp. 27-28.

¹⁶⁰ Cf., en particular, *An. Pr.*, 53 a 17, 30 a 29; *Anal. Post.* 94 b 1-8

como E. Anscombe, que, fundándose en *De Motu Animalium*,¹⁶¹ ponen la causa inmediata de la acción en la inferencia silogística. Y se opone con razón, pues, según Aristóteles, la causa de la acción es la elección.¹⁶² Pero tal como están formuladas, ninguna de las dos interpretaciones son completamente satisfactorias. La primera pone en la conclusión una entidad de otra naturaleza que las premisas. La segunda coloca entre la deliberación y la acción una mediación causal ignorada por el autor. Las dos dejan en la sombra el papel de la elección como tal. La solución que propongo, intermedia entre ellas, es que la conclusión del silogismo práctico no es ni una mera proposición, que, como tal, no podría causar la acción, ni una acción propiamente dicha, cuya causa es la elección, sino una elección, que es la causa inmediata de la acción. Mis razones en favor de esta interpretación son las siguientes: (1) La deliberación en su conjunto, que adopta la estructura lógica de un silogismo práctico y se lleva a cabo en las premisas, no es causa inmediata de la acción, sino de la elección. Es lo que se lee en EN 1139 a 33: “y la causa de la elección es el deseo y el pensamiento en vista del fin”. Por consiguiente, su efecto inmediato, expresado en la conclusión del SP, no puede ser una acción, sino una elección. (2) Lo mismo se concluye de este texto de EN, 1113 a 12: “una vez que hemos elegido a partir de la deliberación, deseamos en conformidad con nuestra deliberación (ἡμῶν τὸ βούλησθαι ἡμῶν...νάντεῖς ἡμῶν κατὰ τὴν βούλησιν)”. Insistimos en que la deliberación propiamente dicha se lleva a cabo en las premisas, particularmente en la premisa menor. A partir de ella elegimos en la conclusión, que

¹⁶¹ *De Motu An*, 701 a 11-16, 18-25, 33.

¹⁶² Cf. EN, 1139 a 31.

es, por consiguiente, el lugar propio de la elección. La ventaja de esta solución es que no desconoce el carácter proposicional de la conclusión: la elección, al ser un deseo deliberado, posee un carácter proposicional al igual que todo deseo. Tampoco desconoce el carácter esencialmente práctico de la conclusión: al ser ésta una elección, tiene como resultado inmediato la acción implicada en ella. Queda por resolver la objeción fundada en *De Motu Animalium* 701 a 20–21: $\tau\mu\kappa\ \tau\grave{\upsilon}\ \delta\acute{\upsilon}\circ\ \rho\omicron\tau\grave{\alpha}\sigma\epsilon\omega\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \sigma\upsilon\mu\phi\sigma\tau\alpha\sigma\mu\ \gamma\ \dots\ \gamma\eta\tau\alpha\iota\ \ ^1\ \rho\acute{\alpha}\xi\iota\gamma$, que algunos traducen por “la conclusión que se sigue de estas premisas es una acción”. Respondo que también se puede traducir por “llega a ser una acción”. Es obvio que la elección llega a ser una acción, en cuanto que la causa de una manera inmediata y que la causa eficiente lleva en sí la forma que transmite al efecto. Charles tiene razón al observar que la verdadera diferencia entre el silogismo teórico o demostrativo y el silogismo práctico está en el modo de aceptar la conclusión: en el primero aceptamos la conclusión por creer que las premisas son verdaderas y la inferencia válida; en el segundo, por desear “en conformidad con la deliberación”. Como dice Aristóteles en *De Motu Animalium* (701a31–32): $\phi\tau\ \tau\mu\ \rho\omega\tau\ \gg\ \sigma\epsilon\omega\ \gamma\ \acute{\rho}\ \frac{1}{2}\ \text{no}\ \gg\ \sigma\epsilon\omega\ \ ^1\ \tau\acute{\alpha}\ \gamma\ \acute{\nu}\ \acute{\rho}\ \acute{\sigma}\ \acute{x}\ \acute{\epsilon}\ \omega\ \gamma\ \dots\ \eta\ \tau\alpha\iota\ \ \tau\mu\ \acute{\nu}\ \acute{\sigma}\ \acute{r}\ \acute{\gamma}\ \acute{e}\ \acute{\iota}\ \acute{\alpha}$: la actualidad del deseo [es decir, la elección, que es el deseo en conformidad con la deliberación] toma el lugar de la investigación y el conocimiento.

Una última pregunta que se plantea acerca del SP es la siguiente: ¿son todas las acciones precedidas por este tipo de razonamiento?¹⁶³ D. Charles¹⁶⁴ responde negativamente, argu-

¹⁶³ Cf. Charles, *Aristotle's Philosophy of...*, cit., p. 95; Nussbaum, M., *De Motu Animalium*, Princeton, 1978, p. 207.

¹⁶⁴ Charles, *Aristotle's Philosophy of...*, cit., p. 95.

mentando que los animales, aunque obran “intencionalmente” (ἄκοῦσιος),¹⁶⁵ no realizan *práxeis* de alto nivel¹⁶⁶, pues no poseen las capacidades cognitivas exigidas por el SP, a saber, el pensamiento (*De Motu An.* 701a7) y más en concreto la capacidad de inferencia (*ibid.*, 701a27). Pero este argumento de Charles adolece de dos defectos que invalidan su intento de justificación. Por una parte, no parece tener razón de traducir '*hekoúsiôs*' por 'intencionalmente'. Varios intérpretes¹⁶⁷ rechazan tanto éste como el adverbio 'voluntariamente' y prefieren 'gustosamente', para evitar la confusión de atribuir a Aristóteles la idea de que existe una facultad llamada voluntad. Parece obvio que 'gustosamente' pertenece al nivel de lo afectivo, mientras que 'intencionalmente' se mueve en el de lo volitivo e incluso de lo cognitivo. No es, pues, verdad que, según Aristóteles, los animales obren intencionalmente, aunque tanto ellos como los niños pueden obrar gustosamente o de buena gana. Hablando en general, “es probablemente un error decir que los actos hechos por cólera o por apetito sean hechos sin gusto” (ἄκοῦσια), pues si así fuere, no se podría decir que los animales y los niños obran gustosamente.¹⁶⁸ Por otra parte, Charles, al sostener, por implicación, que los animales sólo pueden realizar acciones de bajo nivel, tergiversa o al menos oscurece una de las proposiciones fundamentales de la filosofía aristotélica

¹⁶⁵ *Ibidem*, cita *EN*, 1111 a 26.

¹⁶⁶ *Ibid.*, cita *EN*, 1139 a 19: “Animals (for Aristotle) act intentionally (1111a26) although do not perform higher-order *praxeis*” (1139a19s.). Lo cual implica, como es obvio, que sí realizan acciones de nivel inferior.

¹⁶⁷ Por ej., Gauthier, R.A. y Jolif, Y., *L'Éthique à Nicomaque*, 1970, vol. II, p. 170.

¹⁶⁸ *EN*, 1111 a 24-27.

de la acción. Según el Estagirita, “es claro que los animales están dotados de sensación, pero no participan de la acción¹⁶⁹. No podemos, pues, argumentar que no todas las acciones son precedidas por un silogismo práctico diciendo que los animales, aunque obran intencionalmente, no pueden realizar acciones de alto nivel. Según el autor, los animales no realizan acciones en absoluto. Más convincente en orden a negar que toda acción vaya precedida por un silogismo práctico es el argumento que el mismo Charles construye a partir de la distinción aristotélica entre la *akrasía* por cólera y la *akrasía* por concupiscencia¹⁷⁰: mientras que el intemperante por cólera se lanza a la pelea pero, por decirlo así, después de razonar (ésper sullogisfmeno) que se debe hacer la guerra a quien quiera que nos insulte, el intemperante por concupiscencia, en cuanto adivina la presencia de una cosa placentera (1du), “se precipita a gozar de ella”. En otras palabras, mientras que el primero razona antes de realizar la acción, el segundo se entrega a ella sin ningún razonamiento. Esto basta para negar que toda acción va precedida de un silogismo práctico. ¿Quiere ello decir que hay acciones que no son precedidas por la deliberación? Esto sería contrario a la doctrina según la cual la causa eficiente de la acción es la elección y la causa de la elección el deseo y el pensamiento en vista del fin, e.d., de la deliberación. El hecho de que una elección no vaya precedida de la deliberación (que adopta, en todos los casos, la forma de un silogismo práctico) implica que tal elección, pese a las apariencias, no es una elección propiamente dicha. En tal caso, la acción no pue-

¹⁶⁹ EN, 1139 a 20: δÁlon d• tũ tĩ qhr...a a†sqhsin m• n œcein, prfxewj d• m° koinwne<n.

¹⁷⁰ Cf. EN, 1149 a 32 ss.

de tener lugar, pues la causa de la acción es la elección. La conclusión parece imponerse: toda acción propiamente dicha va precedida de una elección y toda elección propiamente dicha va precedida de una deliberación y, por tanto, de un silogismo práctico. También se concluye que la voluntariedad, aunque es una condición necesaria, no es una condición suficiente de elección ni de acción: hay actividades voluntarias que no son elegidas ni llegan a ser acciones. Aristóteles es explícito a este respecto: 'voluntario' es más extenso ($\tau\mu\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\eta\varsigma$) que 'elegido', de tal modo que aunque todo lo elegido es voluntario, no todo lo voluntario es elegido.¹⁷¹

4. Aristóteles subraya con especial cuidado la **finitud** de la deliberación y la **excelencia** a la que ésta debe aspirar para dar lugar a una elección y a una acción moralmente valiosas.

(1) En primer lugar, la deliberación no puede prolongarse al infinito, pues topa con dos límites estructurales infranqueables: por arriba, si así podemos hablar, con la presencia del fin último, que no es objeto de deliberación, sino de deseo; por abajo, con la percepción del medio más próximo, que es el último en el orden del descubrimiento y el primero en el orden de la ejecución.¹⁷² “La deliberación debe detenerse en algún hecho particular –advierte Aristóteles– pues de otra manera nos embarcaríamos en un proceso al infinito” (*EN*, 1111^a3).

(2) Por otra parte, la deliberación conduce a una elección moralmente valiosa, es decir, a una elección que podrá dar lugar a una acción excelente ($\epsilon\upsilon\pi\rho\alpha\chi\acute{\iota}\varsigma$) sólo si ella misma es

¹⁷¹ *EN*, 1111 b 7-8.

¹⁷² *EN*, 1112B 24: $\kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{\omicron}\ \alpha\epsilon\sigma\kappa\alpha\tau\omicron\ \tau\mu\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\eta\varsigma\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\pi\alpha\lambda\acute{\upsilon}\tau\eta\iota\ \pi\rho\acute{\iota}\tau\omicron\ \epsilon\bullet\ \text{nai}\ \tau\mu\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\ \text{gen}\acute{\eta}\sigma\eta\iota$. Cf. *EN*, 1112 b 34 - 1113 a 2; *EE*, II, 1226 b 1-2; *De Anima*, 433 a 16.

una deliberación excelente (εὐβουλ...α), que, como tal, es una variedad de la virtud intelectual de la prudencia (φρόνησις).¹⁷³ Una caracterización mínima de esta virtud de la deliberación es indispensable. Hay que distinguirla, ante todo, de la ciencia (ἐπιστήμη), pues ésta es, *ex natura sua*, una aprehensión de lo universal, mientras que la deliberación, excelente o no, es un cálculo de lo particular, a saber, de los medios más adecuados para la consecución del fin (cf. 1142b1–2). Tampoco hay que confundirla con la habilidad para la conjetura (εὐστοικ...α), que puede darse sin cálculo y rápidamente, mientras que la deliberación excelente calcula y se da el tiempo adecuado para ello (cf. 1142b4ss). Hay que diferenciarla así mismo de la rapidez mental (ἄγχινοία), que es una variedad de la habilidad para la conjetura¹⁷⁴ (cf. 1142b6ss). En fin, la deliberación excelente no se confunde con ninguna forma de opinión (δόξα), la cual, por su naturaleza, no implica referencia a un fin, mientras que aquélla se efectúa siempre en vista del fin (cf. 1142b7). Al iniciar la determinación positiva de *euboulía*, el Estagirita afirma que ésta es cierto tipo de rectitud (ἰσότης: 1142 b 9). Luego precisa que no es la rectitud propia de la ciencia, que es esencial a ésta (de la ciencia propiamente dicha no se puede predicar ni la rectitud, pues sería redundante, ni el error, que sería contradictorio),¹⁷⁵ ni la rectitud de la opinión, que es la

¹⁷³ Cf. *EN*, VI, 9, 1142 a 32 - 1112 b 34.

¹⁷⁴ *EN*, 1142 b 6 ss. La anchínoia o vivacidad de espíritu forma parte, junto con la docilidad y la memoria, de la lista clásica de virtudes intelectuales de Platón: cf. *Carm.* 160 a, *República*, VII, 503 c, *Fedr.* 239 a, *Teetetos*, 144 a, *Leyes*, V, 747 b. Cf. Gauthier y Jolif, *L'Éthique à Nicomaque...*, cit., p. 512.

¹⁷⁵ *EN*, 1142 b 10: ἐπιστήμη μὴ ἰσότης οὐκ ἴσῳ ἰσότης (οὐδέ γὰρ ἰσότης...α).

verdad, sino la rectitud del pensamiento (*diánoia*), el cual no es aún una afirmación (*ffsj*: 1142b13), sino un proceso que conduce a ella. Según Platón, a quien Aristóteles tiene presente al distinguir tres grados del conocimiento, a saber, la ciencia, la opinión y el pensamiento, *diánoia* (el pensamiento) es “un diálogo interior del alma consigo misma”.¹⁷⁶ Como tal, remata en la afirmación y la negación,¹⁷⁷ pero él mismo no afirma ni niega. Ahora bien, la *euboulía* es “una forma de la rectitud en la deliberación”¹⁷⁸ y la deliberación una especie del pensamiento, a saber, un pensamiento práctico o encaminado a la acción. Pero incluso así, ‘*orqòthj*’ (rectitud) utilizado en este contexto es aún un término ambiguo (pleonacîj: EN, 1142b18), pues es obvio que no toda clase de rectitud en la deliberación constituye una deliberación excelente: así lo muestra el hecho de que el intemperante y el malvado pueden, mediante un cálculo acertado, llegar a decisiones extremadamente malas (cf. l. 18–20), mientras que la rectitud propia de la excelencia deliberativa consiste en llegar a una decisión buena (*çgaqòn* ti: l. 21). Además, a una elección buena también se puede llegar mediante un razonamiento defectuoso (*yeudeç sulogismù*: l. 23) y una deliberación excesivamente lenta (*polýn cròn*: l. 26) o excesivamente rápida (*tòn d• tacÚ*: l. 27), incompatibles ambos con la *euboulía*.¹⁷⁹ Para que la rectitud sea la de

¹⁷⁶ Platón, *Teet.*, 189e; cf. *Sof.* 263e-264b. Véase el interesante estudio que el filósofo canadiense Claude Panaccio (*Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Occam*, Paris, Seuil, 1999) dedica a lo que Platón llama el *éntos lógos* y Aristóteles el *ésò lógos*. Es el mismo que Juan Nepomuceno llamará *lógos endiáthetos*, Boecio *oratio animi*, Agustín *verbum in corde* y Guillermo de Ockam *oratio mentalis*.

¹⁷⁷ *Teet.*, 190a: *ffskousa ka^ oÙ ffskousa*; *Sof.*, 263e: *ffsin te ka^ çpòfasin*.

¹⁷⁸ EN, 1142 b 16: *çll' Ñrqòthj t...j tMstin ^ eÙboul...a boulÁj*.

ambos con la *euboulía*.¹⁷⁹ Para que la rectitud sea la de una deliberación realmente excelente debe cumplir con las siguientes condiciones:

- (1) darse en relación con lo ventajoso (τ^1 kat ι t $\tilde{\omicron}$ ς f $\tilde{\sigma}$ limon),
- (2) llegar a una conclusión correcta (ka $\hat{\iota}$ oá de \langle),
- (3) mediante un razonamiento correcto (ka $\hat{\iota}$ éj [de \langle]),
- (4) en un tiempo correcto (ka $\hat{\iota}$ Óte [de \langle])¹⁸⁰.

Así entendida, la *euboulía* es una virtud intelectual propia de los hombres prudentes¹⁸¹ y puede definirse como la rectitud de la deliberación respecto a lo que es útil para el fin. Como tal, es un aspecto fundamental de la verdadera prudencia.¹⁸² Tomás de Aquino comenta esta definición en los siguientes términos: “*rectitudo consilii ad finem bonum simpliciter per vias congruas et tempore convenienti*”.¹⁸³

2.3.2. El agente de la elección.

La segunda característica de la deliberación correcta, a saber, la excelencia, nos permite ver, al igual que la doctrina del silogismo práctico, que entre la elección, dada como conclu-

¹⁷⁹ “Si Aristóteles hubiese querido hacer de las virtudes intelectuales, al igual que de las morales, “justos medios” -comentan Gauthier-Jolif (1970: III, p. 517)-no hubiese perdido la ocasión de mostrar, en la *euboulía*, el justo medio entre la *braduboulía* (o lentitud en la deliberación, una palabra que será utilizada por Filón) y la *tachuboulía* (o rapidez en la deliberación). Esta palabra no existe, pero Aristófanes utiliza *tachuboulos*, *Los Acarnienses*, 630). El hecho de que no piense en ello muestra con claridad que la idea de ver en las virtudes intelectuales justos medios le es completamente ajena”.

¹⁸⁰ *EN*, 1142 b 27-28.

¹⁸¹ *EN*, 1142 b 31: $\tau\acute{\iota}\nu$ fron...mwn t $\tilde{\omicron}$ e $\tilde{\upsilon}$ bebouleàsqai.

¹⁸² *EN*, 1142 b 33: $\tilde{\eta}$ rq $\tilde{\omicron}$ thj τ^1 kat ι t $\tilde{\omicron}$ sumf $\tilde{\tau}$ ron pr $\tilde{\omicron}$ t $\tilde{\sigma}$ loj oá h pfr $\tilde{\omicron}$ nesij ϵ lhq $\tilde{\alpha}$ j \wp p $\tilde{\omicron}$ lyij.

¹⁸³ De Aquino, T., *Com. EN*, 1234, p. 335.

sión de este último, y la deliberación, producida en sus premisas, hay una correspondencia estrecha e irrompible. Aristóteles llega a afirmar que lo elegido se identifica con lo deliberado (*EN*, 1113a4–5). ¿Pero no implica esta correspondencia una reaparición del intelectualismo socrático, que Aristóteles ha tratado de combatir por todos los medios? Esta sospecha se afianza cuando el Estagirita sostiene que la facultad electiva (*tō proaireúmenon*) es *tò hegouménon*, la parte dominante del hombre,¹⁸⁴ que es, según él, *noûs*, el intelecto. Debemos tener presentes, sin embargo, los siguientes elementos (fundamentales) de la filosofía aristotélica de la acción:

1. El intelecto no llega a ser una facultad deliberativa sino después de que el deseo lo ha orientado a un fin. El intelecto por sí mismo no mueve nada.¹⁸⁵

¹⁸⁴ *EN*, 1113 a 6-7.

¹⁸⁵ El comentario de Gauthier-Jolif (1970, II, 206) es pertinente: “Aristote vient de dire que c'est l'intellect qui décide, et cela est évident, puisque le décidé, c'est du délibéré, et que c'est l'intellect qui délibère; mais le décidé, ce n'est pas seulement le délibéré, c'est du désiré, et il reste à expliquer comment il peut être ainsi du désiré; ce n'est évidemment pas en vertu de la délibération (*kat' t'ân boúleusin*), mais bien en vertu du souhait (*kat' t'ân boúlhsin*); c'est parce que je souhaite la santé que, ayant jugé à la suite de la délibération que le moyen d'y parvenir est la friction, je désire la friction: le rôle du jugement auquel aboutit la délibération est précisément d'inclure la friction, à titre de moyen, dans le souhait de la santé qui est la fin, de même que dans le syllogisme le rôle de la mineur est de révéler l'inclusion du petit terme dans le grand terme, et tout comme là la conclusion ne découle de la mineure que pour autant qu'elle est sous la mouvance de la majeure, de même ici l'action ne découle du jugement que pour autant qu'il est sous la mouvance du souhait, la conjonction de la mineure et de la majeure étant là le syllogisme tout comme ici la conjonction du jugement et du souhait est la décision”. Y citan *De anima*, III, 10, 433 a 22-25.

2. La conclusión del silogismo práctico, sea cual fuere su naturaleza, no se vincula con la acción sino cuando es aceptada por el deseo, de tal modo que la elección misma es un deseo deliberado.

3. La elección, cuyo lugar propio parece ser la conclusión del silogismo práctico, no es sólo un pensamiento que desea, sino también un deseo que piensa. A esta naturaleza de la elección, tan cognitiva como afectiva, parece referirse Aristóteles en el siguiente texto, que puede considerarse como una síntesis del análisis precedente: $\tau\mu\kappa\ \tau\omicron\alpha\ \beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\varsigma\ \gamma\prime\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \dots\ \nu\alpha\pi\tau\epsilon\iota\gamma$, $\tilde{\nu}\rho\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\gamma\alpha\ \kappa\alpha\tau\prime\ \tau\eta\acute{\nu}\ \beta\omicron\acute{\upsilon}\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (EN 1113^a12): eligiendo, pues, a partir de la deliberación, deseamos en conformidad con la deliberación.

La conclusión de todo lo dicho es que el agente de la elección es el deseo, pero, como comentan Gauthier et Jolif (1970, 206), “el deseo iluminado, determinado y vuelto eficaz por la deliberación”. También podríamos decir, sin embargo, dada la complejidad de la *proairesis*, que el agente de la elección es el intelecto deliberativo, pero que éste no llega a ser tal sino cuando ha sido previamente movido por el deseo del fin. En ningún lugar como en su concepción de la elección descarta Aristóteles con más vigor tanto el intelectualismo socrático, constantemente renovado por las diferentes clases de cognitivismo, como el emotivismo, en el que ha sido confinada la filosofía práctica por un sector de la filosofía contemporánea.¹⁸⁶ Para el Estagirita, estas dos actitudes de la mente son los dos componentes inseparables de toda filosofía práctica.

¹⁸⁶ Cf., por ejemplo, Stevenson, CH. L., *Ethics and Language*, Yale University Press, 1940, trad. esp. de E.A. Rabosi, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1971.

IV. DEFINICIÓN DE LA ACCIÓN.

Según la traducción de H. Rackham, Aristóteles pregunta, en *EN*, III, 2, 1112a13, cuáles son “*the genus and differentia of Choice*”. Pero en el texto se inquiriere simplemente t... oân À po<n t... TMstin, qué es o de qué naturaleza es la elección. Sabemos, sin embargo, que una de las maneras tradicionales de definir una cosa, que tiene sus orígenes en el Estagirita, consiste en determinar su género y su diferencia específica.¹⁸⁷ Pero también se puede definir una cosa señalando las causas que la producen. Es lo que hacen, en particular, las llamadas definiciones *causales* o genéticas. Por lo menos en un lugar, Aristóteles pide explícitamente que las definiciones formulen las causas del *definiendum*.¹⁸⁸ Podemos, en fin, combinar los dos procedimientos y recurrir a las causas de la acción para determinar su género y su diferencia específica. Es lo que hace Aristóteles cuando, para describir la acción en contraste con el pensamiento y con la producción, sostiene que la causa eficiente de la acción es la elección y la causa eficiente de la elección es el deseo y el pensamiento en vista del fin, es decir, la deliberación. Así, para determinar la naturaleza de la acción, analiza la naturaleza de su causa, determinando tanto el género como la diferencia específica de la *proairesis*.¹⁸⁹ Ahora bien, la doctrina

¹⁸⁷ Cf. *Top.*, 103 a.

¹⁸⁸ *De Anima*, II, 2, 413 a 13: “En el enunciado de una definición, no hay que contentarse con expresar un hecho (tÕ Ðti), como en la mayoría de las definiciones, sino que también hace falta que la causa se halle en ella presente (ølll ka^ t³4n a.,t...an TMnup£rcein ka^ TMmfa...nesqai)”. Cf. Robinson, R., *Definition*, Oxford, At the Clarendon Press, 1972, pp. 161-162; Bravo, F., *Teoría platónica de la definición*, Caracas, 1985, p. 314.

¹⁸⁹ Cf. *EN*, 1112 a 13.

aristotélica de la causalidad establece una relación de identidad entre las causas eficiente, formal y final: afirma, en efecto, que la forma (por ejemplo, la forma de la estatua) existe ante todo en la mente del agente (el escultor); es decir que existe primero como causa eficiente. Luego pasa a ser la meta del movimiento iniciado por el agente, es decir la causa final de su actividad; una vez que ha sido plasmada en la materia o en lo que hace sus veces, pasa a ser la estructura de la entidad resultante, es decir, su causa formal. Podemos, pues, decir que la estructura de la elección, que es la causa eficiente de la acción, se transmite a ésta, primero en calidad de fin y luego en tanto forma.

Así, fundándonos en el género y la diferencia específica de la elección, causa de la acción, podemos determinar también el género y la diferencia específica de esta última. Lo que resulta de la combinación del doble procedimiento (la determinación de la causa como vía a la determinación del género y la diferencia específica) es que la acción se define como un movimiento (κ...νησιγ τιγ¹⁹⁰) deseado (ἄκους...α) y deliberadamente elegido (bouleutikḗj proairetḗj) en vista de sí mismo, es decir, de la acción excelente (εὐπραξ...α). Pertenece, pues, al género supremo del movimiento y al subordinado del movimiento deseado (o “voluntario”); su diferencia específica viene dada por el hecho de ser un movimiento (a) elegido deliberadamente y (b) en vista de sí mismo. En virtud de la diferencia (a), la acción es propia del ser humano adulto: el ser humano es la única fuente de acción, y como se lee en la *Ética a Eudemo* (1222 b 19–20), “de ningún otro animal diríamos que actúa”; pero se trata del ser humano adulto, pues los niños, al igual que los animales, no son capaces de deliberar y por tanto de ele-

¹⁹⁰ Cf. *EE*, 1222 b 28.

gir¹⁹¹ y sin elección no hay acción. En virtud de la diferencia (b), que juntamente con (a) determina la especie ínfima de la acción, ésta difiere de todo tipo de producción. Ni la acción es producción, ni la producción es acción.

Esta definición aristotélica de la acción así reconstruída íntegra, en cierto modo, las parciales que han sido formuladas por la filosofía contemporánea. Algunos filósofos más recientes definen la acción por algo que está antes de ella, es decir, por su **antecedente**, que consideran como necesario e identifican con la voluntad. Para J.L. Austin,¹⁹² por ejemplo, la acción es “un movimiento voluntario de mi cuerpo”, o también “un movimiento que sigue a una volición”. O.W. Holmes,¹⁹³ situándose en la misma línea, la define como “una contracción muscular querida”. Para Aristóteles, éste es sólo el aspecto genérico de la acción: ésta es ciertamente un tipo de movimiento, pero no un movimiento “voluntario” o precedido por una volición, sino un movimiento deseado. Otros definen la acción por algo que está después de ella, e.d., por su **consecuente**, que conciben como meta de la misma. Para D. Davidson,¹⁹⁴ la acción es “algo que el agente hace intencionalmente”, e.d., en vista de algo, o como dice E. Anscombe,¹⁹⁵ respondiendo a un “para qué”. Aristóteles no es ajeno a este aspecto de la acción, pero lo considera sólo como uno de sus aspectos, por esencial que sea: para él, la acción es un movimiento en vista de sí mismo, es decir, un movimiento que tiene su finalidad dentro de sí. En fin, algunos contemporáneos como A. I.

¹⁹¹ Cf. *EE*, 1224 a 29.

¹⁹² Austin, J., *Lectures of Jurisprudence*, 1863.

¹⁹³ Holmes, O.W., *The Common Law*, London, Macmillan, 1911, p. 54.

¹⁹⁴ Davidson, «Actions, Reasons and...», cit., p. 80.

¹⁹⁵ Anscombe, E., *Intention*, Oxford, Blackwell, 1979, p. 9.

Melden¹⁹⁶ definen la acción atendiendo al movimiento que le es inmanente y la conciben como la originación de algo. Pero definirla sólo de esta manera es identificarla con el movimiento en general y por tanto con el evento. Melden está entre quienes creen, respondiendo a Wittgenstein, que el hecho de que yo levante mi brazo no se distingue en nada del hecho de que el brazo se levante. Aunque Aristóteles no descuida el movimiento propio de la acción, no reduce ésta a aquél: la acción es, sin lugar a duda, causa de la acción excelente y por ende de la felicidad, pero no se confina en esta causación que le es connatural, sino que presupone la causalidad del deseo, la cual, a su vez, presupone la causalidad de la meta, que es, en el dominio de los asuntos humanos, el primer motor inmóvil.

Escuela de Filosofía
Universidad Central de Venezuela

¹⁹⁶ Melden, A.I., *Free Action*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961, p. 85.