

## DELIBERACIÓN Y VOLUNTARIEDAD: UNA PROVOCACIÓN ARISTOTÉLICA CONTRA TOMÁS DE AQUINO

HÉCTOR ZAGAL

Universidad Panamericana

### Voluntariedad y *proairesis*

Comenzaré haciendo una pregunta, aparentemente tangencial al tema que me ocupa: ¿de qué trata la *Ética nicomaquea*? Respondo: de cómo ser feliz a través del ejercicio de la virtud. La pregunta por lo voluntario y lo involuntario ocupa un lugar secundario en este tratado. La razón es sencilla: la responsabilidad personal es un supuesto de la política o *filosofía de las cosas humanas* (*anthrópeia philosophia*: EN X, 1181b15), por usar la expresión aristotélica.

Hay una segunda razón para que Aristóteles soslaye la discusión sobre lo voluntario. La enunciaré de una manera provocativa. En el *Corpus*, la voluntariedad no captura lo específico de la acción típicamente moral. Esta tesis, que *prima facie* puede resultar contra-intuitiva descansa en la distinción entre *proairesis*, que podríamos traducir como “elección deliberada”, y lo simplemente voluntario.

Aduzco una tercera razón para explicar este aparente desinterés sobre la voluntariedad e involuntariedad de las acciones. En la ética aristotélica lo decisivo es la orientación general de la vida, las opciones fundamentales de nuestra existencia. Las acciones singulares importan sólo en la medida en que alinean o desalinean la propia vida respecto de la finalidad última. Por contraste, en la tradición escolástica, comprometida con la moral del cristianismo romano, en cada acción nos jugamos el destino eterno. Esto llevó a los moralistas escolásticos a desarrollar un abrumador aparato conceptual para diagnosticar con la mayor certidumbre posible la voluntariedad de cada una de nuestras acciones. Sería injusto pintar a la escolástica católica como obsesionada con el pecado mortal — del que basta uno, tan solo uno, para ganarse el infierno eterno— pero también sería inexacto no subrayar esta diferencia esencial entre la ética de Aristóteles y la teología moral escolástica. Por otro lado, esta preocupación llevó a la escolástica a explorar minuciosamente los mecanismos del acto de la

decisión. Una fuente, me temo, no siempre aprovechada por los estudiosos de la teoría de la acción. Por citar algunos ejemplos, está la distinción de las tres clases de pecados mentales de lujuria según se trate de consideraciones del presente, el pasado o el futuro (Royo Marín, Antonio: *Teología moral para seglares*, BAC, Madrid, 1969, libro II, tratado I, sección 2, n 597) o, por utilizar un caso más pintoresco, el estudio de Merkelbach sobre la tentación diabólica, dirigido a distinguir entre la delectación indeliberada y el libre consentimiento de la voluntad (Merkelbachh, *Summa Theologia moralis*, I, 484).

En realidad, estas tres razones apuntan hacia la misma tesis: la acción típicamente humana y ética viene definida por la *proairesis* y no por la voluntariedad. La acción moral por excelencia es la acción virtuosa en orden a la felicidad (definición que, me temo, podría resultar redundante).

### **Cuatro intentos de descripción de la acción moral**

La praxis moral tiene, por supuesto, un sustento *kinético*. En un **primer intento**, puede ser descrita desde el punto de vista de la física. Así, cuando Electra clava el puñal en su madre, podemos describir tal acción en términos de movimiento local: la hoja del cuchillo que se entierra en un punto determinado de un cuerpo y que desplaza la sangre y la carne. Este tipo de causalidad física no captura lo específico de la acción humana. Un autómeta podría ejecutar el asesinato de Clitemnestra; sin embargo, el robot no podría ser calificado de agente moral, aunque su acción sí podría ser descrita en términos de la cuádruple causalidad física, pues, no lo olvidemos, la teleología aristotélica no equivale a intencionalidad racional.

**Un segundo intento** de descripción del matricidio apelaría a la categoría de espontaneidad. El agente moral, a diferencia del cuchillo y, a su manera el autómeta, no es causa de su propio movimiento. El *arjé* del movimiento del cuchillo no está dentro del cuchillo. Los escolásticos llamaron causalidad instrumental a este tipo de eficiencia para subrayar que el poder causal no procede *ab intra*, sino que es subsidiario del poder del agente principal. ¿El ser humano puede operar como causa instrumental de otro agente? Sí, por eso le preocupa a Aristóteles el caso de la coacción física, que es el típico obstáculo

contra la voluntariedad<sup>1</sup>. Orestes, aprovechando la fuerza de su cuerpo robusto, podría empujar la mano de Electra de suerte que ésta encajara el cuchillo en el cuerpo de la madre. Si ese fuese el caso, estaríamos ante un caso interesante para la física, para la mecánica, pero de poco interés para la ética.

Aristóteles se percata de que existen casos donde la coacción no es completamente mecánica, pues el agente conserva cierta capacidad de moverse por sí mismo desde el punto de vista de la causa eficiente. Este sería el caso, por ejemplo, del tirano que nos obligase a cometer una acción horrorosa so pena de matar a nuestros padres<sup>2</sup>. Aplicar la distinción entre causalidad eficiente y causalidad final me parece particularmente iluminadora en esta situación. El reo del tirano sería causa eficiente de su propio movimiento, pues nadie le empuja la mano. Pero sólo en un sentido secundario podríamos decir que la explicación teleológica se encuentra dentro de la víctima del tirano. A la pregunta, ¿por qué destruiste el cuadro?, el reo respondería porque “el tirano me coaccionó”. Más adelante regresaré sobre el tema de la intencionalidad. Por lo pronto, Aristóteles salva el asunto acuñando la expresión “acciones mixtas” (*praxeis miktai*). Son acciones donde voluntariedad e involuntariedad se entrelazan, aunque el Estagirita se inclina por la voluntariedad de la acción en la medida en que el agente, en este caso el reo, controla el movimiento de sus miembros<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Como involuntarios (*akousía*) nos aparecen los actos ejecutados por la fuerza (*ta bia*) o por ignorancia (*di'agnoian*). Lo[involutario] forzado (*biaion*) es aquello cuyo principio es extrínseco, siendo tal aquel en que no pone de suyo cosa alguna el agente o el paciente, como cuando somos arrastrados a alguna parte por el viento o por hombres que nos tienen en su poder” EN III, 1, 1109b35-1110<sup>a</sup>4.

<sup>2</sup> “Puede suscitar dudas si deberán considerarse voluntarios (*ekousía*) o involuntarios (*akousía*) los actos que se ejecutan por miedo de mayores males o por un noble fin, como si, por ejemplo, un tirano nos ordenase hacer algo deshonesto, teniendo en poder a nuestros padres o a nuestros hijos, los cuales serían salvos si hacemos lo mandado o morirán si no lo hacemos. Y otro tanto pasa con la carga que arrojamamos al mar en la tempestad. Nadie hay que la eche por un simple querer (*haplos ekan*); pero por su salvación y la de sus compañeros así lo hacen todos los que están en su juicio (*nous*). Tales actos, aunque podrías decirse mixtos, asemejanse más bien a los voluntarios, puesto que son preferidos a otros en el momento en que se hace ” EN I, 1, 1110<sup>a</sup>4-11.

<sup>3</sup> “Tales actos, aunque podrían decirse mixtos, asemejanse más bien a los voluntarios, puesto que son preferidos a otros en el momento en que se hacen; ahora bien, el fin de la acción es el que se tiene en vista en ese momento. Una acción debe llamarse voluntaria o involuntaria según el momento en que se obra. Ahora bien, el que obra lo hace voluntariamente, puesto que, en tales acciones, el principio del movimiento de sus miembros —que son como instrumentos de su voluntad— en él reside, y todo aquello cuyo principio está en él, también

Este segundo intento de descripción de la *praxis* en exclusivamente en términos de espontaneidad fracasa, sin embargo, cuando pensamos en el caso de los animales. El perro se mueve a sí mismo: su alma —su estructura orgánica— puede considerarse como la causa eficiente remota de que muerda el trozo de carne. *Prima facie*, el animal también en sí mismo la causa eficiente del movimiento de sus patas. La especificidad de la acción humana no se encuentra, por tanto, en poseer dentro de uno el principio de tal acción.

Traigamos a cuento *De motu animalium*<sup>4</sup>. En este libro, Aristóteles utiliza un mismo modelo para explicar tanto la acción humana como el movimiento animal, porque ambos fenómenos tiene en común la espontaneidad: el impulso *desde dentro*. Evidentemente, en la física aristotélica toda entidad natural, comenzando por los elementos, se mueven por una cierta clase de impulso interior o inclinación natural, que desplaza la explicación puramente mecánica. En los mamíferos superiores y en los seres humanos esta impulso *ab intra* reviste de una especificidad que los destacan del resto de las entidades naturales. Esta particularidad queda al descubierto en las premisas del silogismo práctico: una referida al apetito y, la otra referida al conocimiento. Lo que quiero decir es en realidad algo sencillo: la espontaneidad no captura lo específico de la acción humana porque los animales superiores apetecen y perciben.

**Un tercer intento** de descripción podría apelar a la previsión de consecuencias. La acción típicamente humana es aquella que se realiza en vistas del futuro. Esta descripción tiene a su favor el fundamento célebre pasaje de la *Política*, donde se distingue el pensamiento humano de la voz animal, precisamente porque el *logos* puede referirse a la justicia y a la utilidad<sup>5</sup>. En el lenguaje técnico y moral se habla del futuro a diferencia de la voz del animal, que únicamente comunica estados

---

estará en él hacerlo o no hacerlo. Por consiguiente, tales actos son voluntarios, por más que absolutamente hablando (*haplos*), podrían decirse involuntarios, pues nadie escogería hacer ninguno de ellos en sí mismos considerados”: EN, III,1, 1110<sup>a</sup>11-19.

<sup>4</sup> Cf. *Motu animalium* 6-7 y *De anima* III 9-13.

<sup>5</sup> “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo de dolor y placer, y por eso la poseen también los animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y placer e indicársele unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer el sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto”. *Política*, I, 1125<sup>a</sup> 10-16

presentes de placer o dolor. La técnica y la moral previenen consecuencias; la expresión de pasiones, no.

¿La referencia al futuro basta para distinguir el matricidio cometido por Electra del movimiento del perro? El citado pasaje de la *Política* permitiría responder afirmativamente. También *De anima III* sugiere que la anticipación de las consecuencias está reservada al hombre, ser dotado de la percepción del tiempo (*aísthesis chrónon*), y cuyo *nous* previene el futuro, a diferencia del apetito concupiscible anclado en el presente<sup>6</sup>.

No obstante, Aristóteles sabe que la frontera entre los diversos reinos de los seres vivos no es siempre absolutamente nítida. Los animales superiores poseen memoria: el perro recuerda el castigo recibido cuando se orinó dentro de la casa<sup>7</sup>. Esta percepción del tiempo, aunque imperfecta, permite que a su modo el animal pueda prever consecuencias. La experiencia muestra que la bestia puede “percibir” más allá del instante presente. El perro acerca la pelota al amo *para* que éste juegue con él. El perro pone los pies del cazador la presa cobrada *para* recibir la recompensa de su dueño.

Algunos animales, afirma Aristóteles en *Metafísica*, acumulan cierto tipo experiencias (980a27ss). El Estagirita no es taxativo sobre esta capacidad de percibir las consecuencias que implica la “experiencia” animal pero la adivina, según consta en *De historia animalium VIII*. En este lugar, con un tono casi siblino, se afirma que algunos animales poseen una capacidad natural (*physiké dýnamis*) similar a la *techne*, la *synesis*, y la sabiduría<sup>8</sup>. Sumado a estas líneas, se puede

---

<sup>6</sup> “Como quiera que se originan apetitos contrarios entre sí, lo cual acontece cuando los deseos se oponen a la razón, cosa que sólo se da en seres dotados de sentido del tiempo (porque el entendimiento alargándose a lo futuro nos manda obrar, como quien sólo ve lo presente: ya que lo que de presentes es deleitable aparece como absolutamente bueno y deleitable, precisamente porque no se ve lo futuro). *De anima*, III, 10, 433b 5-10.

<sup>7</sup> “Así pues, algunos animales se limitan, como las plantas, a traer al mundo a su tiempo a la prole, otros se dan además el trabajo de alimentar a sus pequeños, pero los abandonan cuando está criados y no tienen ningún trato con ellos; otros, en fin, que son más inteligentes (*synesis*) y tienen facultad de recordar, viven más tiempo y de una manera más sociable con su prole”. *Historia animalium VIII* 588b 31-589 a 3. Me result de mucha utilidad la ponencia de Jorge Morales y Luis Xavier López: “Nature and Life in Aristotle and Aristotelian Thought”, Marquette University, Department of Philosophy, Milwaukee, June 17-19, 2008.

<sup>8</sup> “Así lo que en el hombre es arte, sabiduría e inteligencia, corresponde en algunos animales a una facultad natural del mismo tenor. Esta nota es particularmente evidente si se consideran los comportamientos de los niños en la infancia: en éstos, en efecto, es posible ver cómo

invocar *EN* 1141a26-28, donde se habla de una cierta prudencia animal, pasaje que, ciertamente debe interpretarse a la luz de *EN* VI, 2, 1139a19-20, que afirma contundentemente que la *praxis* no se origina en la percepción.

Aristóteles reitera esta zona borrosa entre lo animal y lo humano cuando afirma que los animales y los niños son capaces de acción voluntaria, pero no, propiamente hablando, de elección deliberada.

De lo dicho se sigue que no basta con aludir a la previsión del futuro —así, sin más consideraciones— para definir claramente la *praxis* moral humana.

**Un cuarto intento** de descripción de la acción humana debe, por tanto, concentrarse en la noción de *proairesis*.

El agente plenamente racional es capaz de configurar su propia existencia con base en una concepción total de su vida. El agente de *praxis* es quien alinea sus acciones singulares a ese ideal. No son capaces de elección deliberada los animales, cuya capacidad de anticipar el futuro se encuentra limitada por la naturaleza del conocimiento sensible. Esto quiere decir que el animal no puede anticipar el futuro en la medida en que tal anticipación implicaría la consideración racional de fenómenos como la de causalidad. El animal no integra sus acciones particulares en un modelo de vida previamente concebido.

El animal no puede narrar su propia historia porque no puede pensarse a sí mismo. Y el que no se piensa a sí mismo como un agente de *praxis* en el marco de una narración o, si se prefiere, el que no se piense a sí mismo en un entorno diacrónico y sincrónico de causas *ad invicem*, no merece el nombre de agente plenamente racional. Sé, por supuesto, que mi fraseología —por aquello de la narración— se aleja de la sobriedad del *Corpus aristotelicum*. Creo, sin embargo, que estoy poniendo en otras palabras una idea central de la ética aristotélica.

Esto de la narración no es un capricho retórico. Aristóteles reconoce en el niño la capacidad de actuar voluntariamente, pero le niega la capacidad de “elección deliberada”. En el *Corpus*, existen otros agentes de racionalidad mitigada: los esclavos naturales. Según la *Política*, los esclavos son herramientas vivientes; individuos sin la suficiente racionalidad para configurar su propia existencia y la

---

huelas y gérmenes de sus disposiciones futuras, y el alma no difiere prácticamente nada del alma de las bestias durante este período” *Historia animalium*, VIII 588<sup>a</sup> 29 588b 3.

de su comunidad de acuerdo con un ideal estructurado de vida. A pesar de todo, son racionales. Poseen la razón suficiente para comprender que obedeciendo al amo alcanzan su propia plenitud. Agente de racionalidad mitigado son, también, la mujer y el bárbaro. La incapacidad de todos estos sujetos para la vida política es el indicio de que, aún cuando pueden ordenar coherentemente segmentos de su existencia —son capaces de técnica y de ciertas formas de la justicia— no pueden articular la vida propia dentro de una comunidad dirigida al despliegue óptimo de sus posibilidades. El niño, el esclavo, la mujer son agentes voluntarios, pero su racionalidad les impide moverse en el campo de las *proairesis*.

Para ejemplificar esto, el caso de Electra no me sirve del todo. Prefiero, ahora, la historia de Penélope. La esposa de Ulises es un agente racional. Domina una técnica, que le permite tejer destejer el sudario de Laertes; es señora de su casa; dirige a las sirvientas; habla griego. Valiéndose de su habilidad técnica y de su prudencia doméstica da largas a los pretendientes. El pretexto, sin embargo, no resuelve el problema político de la sede vacante. Algo análogo sucede con Antígona. En su enfrentamiento con Creonte se revelan dos modos de razonar: el de los valores domésticos y el de los políticos. El tirano arguye en términos de totalidad, de *polis*; Antígona, en términos de amor fraternal y de piedad religiosa.

Penélope y Antígona contemplan únicamente un segmento de la película, por así decirlo. Son incapaces de articular la existencia de la comunidad y la suya propia con base en un ideal general de vida. Requieren del varón, griego, libre y mayor de edad como tutor. La acción típicamente humana, la praxis moral por excelencia, no es la de Penélope, ni siquiera la del joven Telémaco, sino la de Odiseo. El héroe mata a los pretendientes porque en su ideal de vida no hay espacio para el deshonor. No mata para defenderse o para conseguir alimento, como lo hace un perro; el guerrero planea, delibera, ejecuta la acción porque, de lo hacerlo, su plan de vida quedaría completamente desdibujado. Este modo de actuar es exclusivo de ciertos hombres, aunque el resto de los agentes de racionalidad mitigada, como a su modo los animales, puedan prever consecuencias.

La acción de Penélope es una solución doméstica a un problema político. No es, por ende, una solución óptima. La reina no puede desplegar todas las posibilidades de su propia existencia, mucho menos de Ítaca, sin la ayuda de su marido. Elección deliberada (*proairesis*) remite a la idea de vida lograda, y la vida lograda o vida

buena, remite al término *areté*. Lo propio del agente de *praxis* es configurar su existencia de acuerdo con un ideal de vida más o menos explícito de excelencia, esto es, de virtudes. ¿Podemos considerarnos agentes plenamente morales si no pensamos nuestra vida como una narración larga, coherente y eximia? Aristóteles, al parecer, piensa que no.

La excelencia es una característica esencial de la acción moral por antonomasia. Este cuarto intento de definición presenta menos aristas que las tres anteriores. La acción moral por excelencia es la acción elegida deliberadamente.

No obstante, la ambigüedad de la expresión *areté* exige un **quinto intento** de captura. La *Nicomaquea* distingue entre *areté physiké* y la virtud adquirida, una distinción a la que no siempre se le da la debida atención. Los animales y los niños poseen estas virtudes naturales; son los talentos o inclinaciones con las cuales nacen algunos seres vivos. Este es el caso de una *dýnamis physiké* animal que se asemeja a la técnica y a la sabiduría.

Los talentos naturales tienen su relevancia dentro del *Corpus*, como lo muestra la referencia a la *euphyia* en la *Poética*. Se trata de un talento para componer metáforas, habilidad que no se aprende de otro, en opinión del Estagirita <sup>9</sup>.

La noción de virtud en sentido propio añade a mi descripción de *praxis* un matiz que no se encuentra tan claramente expresado en la de *proiresis*. Al analizar el proceso de adquisición de la virtudes en sentido propio —de ahora en adelante me referiré a ellas simplemente como “virtudes”, reservando la adjetivación para las virtudes en sentido impropio—, Aristóteles se pregunta si esta virtud es natural o contra la naturaleza.

Como sabemos, el Estagirita les niega el calificativo de natural por la sencilla razón de que son habilidades que adquirimos con esfuerzo, a diferencia de aquellas cualidades con las que nacemos. Pero también les niega el apelativo *para physin*, pues no contravienen la naturaleza, sino que la modulan. Introduce, de esta suerte, una especie de estado intermedio entre lo natural y lo *contra naturam*, a

---

<sup>9</sup> “Es importante usar convenientemente cada uno de los recursos mencionados, por ejemplo los vocablos dobles y las palabras extrañas; pero lo más importante con mucho es dominar la metáfora. Esto es, en efecto, lo único que no se puede tomar de otro, y es indicio de talento (*euphyia*); pues hacer buenas metáforas es contemplar (**theoreîn**) las semejanzas” *Poet.* 22, 1459 a 4 ss.



saber, el *kata physin*<sup>10</sup>. ¿Por qué Aristóteles niega a las virtudes el adjetivo “natural”? ¿Simplemente porque nacemos sin ellas? Pienso que no. Mi tesis es que Aristóteles reconoce en el agente de *praxis* un tipo de causalidad que va más allá de lo natural y que se manifiesta, precisamente, en la adquisición y ejercicio de la virtud.

En ocasiones, el recurso al silogismo práctico para explicar tanto el movimiento animal como la *praxis* humana puede opacar la diferencia esencial entre ambas actividades, a saber, el papel que en uno y en otro caso juega la pasión.

En la palabra griega *pathé* se descubre que el animal no es completamente dueño de su movimiento. Aun cuando el alma de los animales es principio interior de su movimiento, los objetos exteriores condicionan sus reacciones vitales de una manera contundente. La hembra desata la pasión del macho en celo y lo determina naturalmente. Los animales son incapaces de situarse por encima de sus pasiones<sup>11</sup>. La percepción del objeto exterior desata un proceso dentro del animal. La aprehensión del objeto como una cosa deseable es indicio de que estamos ante un proceso vital; y no ante un impulso meramente mecánico, como empujar un carro hacia el frente, o ante un impulso violento, como lanzar una piedra hacia arriba.

No obstante, el animal carece de la capacidad de maniobrar sobre sus pasiones de acuerdo a un plan de vida a largo plazo. El animal se mueve siguiendo la pasión más fuerte en cada momento. Su poder causal se sitúa en un ámbito muy parecido al de las inclinaciones naturales de los cuatro elementos.

Por el contrario, la causalidad del agente de *praxis* se independiza de este orden natural, que es el orden del movimiento, en la medida en que la acción del agente racional no está determinada por la intensidad de la pasión con que se le presenta un objeto dado.

No niego, por supuesto, el aspecto físico de la *praxis* moral. El punto es que este sustrato kinético no es lo específico de la acción típicamente moral<sup>12</sup>. La

---

<sup>10</sup> Cf. *EN* II, 1103a 18-26

<sup>11</sup> Por cierto, esta razón me parece más que suficiente para conservar la traducción tradicional de *pathé* por “pasión”, y no por “emoción”

<sup>12</sup> “Sin negar que Aristóteles concibe el mundo de la *praxis* humana como enmarcado en el entorno más amplio provisto por la naturaleza y el cosmos en su conjunto, hay, a mi entender,

especificidad de la praxis radica en la independencia del agente respecto a sus pasiones. Tal independencia, sin embargo, no es denominador común de todo ser humano, ni siquiera de todo varón, griego, mayor de edad. Únicamente el *sponadios*, el hombre virtuoso actúa sin dejarse determinar por sus pasiones.

### **Virtud, naturaleza, causalidad**

Actuar motivado exclusivamente por las pasiones no garantiza el despliegue óptimo de las capacidades del ser humano. El agente de *praxis* no alcanza la excelencia supeditando su comportamiento a la intensidad de las pasiones presentes, y marginando la capacidad de nuestra inteligencia de planear nuestra vida. El animal, en cambio, sí que alcanza su excelencia y la de su especie siguiendo la pasión más intensa. El oso se apareja en el momento oportuno para la crianza de los oseznos, e ingiere la grasa suficiente para resistir el invierno sin taponar sus arterias con colesterol.

El caso del ser humano es distinto. Quizá podamos sobrevivir comportándonos animalmente, pero lograr la vida buena requiere de la política y la técnica, dos usos típicos de la razón práctica. Ambos fincados en la consideración de fines de mediano y largo plazo.

Esta capacidad de planear nuestra vida supone, entonces, que podemos conducir nuestras pasiones. Hay dos líneas de argumentación para defender este tipo de causalidad moral.

Por un lado, se encuentra el importantísimo argumento de la sensatez, del *endoxon*. Las leyes y el común de la gente no eximen de culpa a quien, arrastrado

---

muy buenas razones para sostener que en su filosofía práctica se abstiene, sin embargo, de toda transposición meramente mecánica al ámbito de la praxis del aparato conceptual que él mismo pone en juego en el desarrollo de la ontología de la sustancia y en su examen del movimiento natural. Por el contrario, tiendo a pensar que el modo más productivo de entender la concepción aristotélica de la praxis, y el que más justicia hace a la orientación general de los textos, consiste, más bien, en partir de la suposición inversa, e intentar, por tanto, poner de relieve la especificidad de los instrumentos conceptuales a los que Aristóteles apela, a la hora de dar cuenta, en su irreductible peculiaridad de las estructuras fundamentales de la praxis y del ámbito dentro del cual ésta puede desplegarse como tal".VIGO, Alejandro: "Prâxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional", en LEYVA, Gustavo: *Filosofía de la acción*, UAM-Síntesis, Madrid, 2008.

por sus pasiones, comete un delito. En la ética, no lo olvidemos, no siempre hay que indagar la razón del *factum*, el *to dioti*; en ocasiones basta con mostrar el *factum*, *to hoti*.

Monto la segunda línea de argumentación sobre una reinterpretación del argumento de *Nicomaquea* I sobre la necesidad de un fin último para dar sentido a nuestras acciones. Si careciéramos de la capacidad real de dirigir nuestra propia vida, —un condición para satisfacer nuestro apetito natural de felicidad— nuestra existencia sería vana y miserable. Eso es algo que Aristóteles no está dispuesto a conceder. Su apuesta por el sentido es un principio metodológico de primer orden: si hay estómagos en el mundo, hay alimentos. La naturaleza no hace nada en vano. Por ende, si apetecemos naturalmente la felicidad, debemos contar con las facultades naturales para ello. El control, al meno parcial, de nuestra vida se encuentra entre éstas.

Este tipo de causalidad o de control no se sustrae por completo al influjo de las pasiones. Si las pasiones se desbordan, oscurecen nuestro conocimiento y, por tanto, neutralizan algunos rasgos de la acción moral. La ignorancia es un obstáculo de la acción voluntaria y, por ende, de la elección deliberada —que es especie de ésta.

En su análisis del comportamiento del incontinente, Aristóteles considera que la pasión intensa provoca que el sujeto en cuestión ponga entre paréntesis la opción de vida elegida con anterioridad. El corto plazo —la satisfacción con un plato dulce— margina la consideración del largo plazo, donde la salud ocupa un espacio central. El incontinente actúa *ignorando* lo que hace. Este gerundio, lamentablemente desgastado por su abuso en nuestra lengua, expresa con claridad meridiana el matiz de la explicación aristotélica.

En un pasaje cercano, Aristóteles distingue entre acciones obradas *en* ignorancia (*agnoón*) y acciones obradas *por* ignorancia (*di'agnoian*)<sup>13</sup>. Uno es el caso del incontinente y del borracho, quienes suspenden voluntariamente el conocimiento de lo que deben hacer. Ellos actúan *en* ignorancia. Responden de sus

---

<sup>13</sup> “Igualmente parece distinto obrar por ignorancia y obrar en estado de ignorancia. El borracho o el colérico no parecen obrar por ignorancia, sino por alguna de las causas expresadas, pero tampoco lo hacen a sabiendas, sin en estado de ignorancia”: *EN* III, 1, 1110b24-27

acciones en la medida en que son responsables del estado mental que les impide considerar el bien real y alejarse del bien aparente.

No son responsables de sus actos quienes actúan *por ignorancia*. En este caso el agente no es responsable de dicho estado mental. Por ejemplo, quien mata a un amigo en la esgrima pensando equivocadamente que el botón de seguridad estaba colocado en la punta de la espada. Actuar por ignorancia exime, prácticamente, de responsabilidad moral<sup>14</sup>. La acción *por ignorancia* no se encuentra en el ámbito de la causalidad moral. Por ende, el agente no se ve a sí mismo como causa del efecto; un indicio de ello es que no siente arrepentimiento de la acción ejecutada en dicho estado de ignorancia. El esgrimista la muerte accidental del amigo; pero no se arrepiente de haberlo matado.

### **Pasión e imputabilidad**

¿Podemos acusar a alguien de ser muy apasionado? En la ética aristotélicas sí, porque la virtud moral nos permite dirigir nuestras pasiones<sup>15</sup>. El hombre virtuoso

---

<sup>14</sup> “Todo lo que se hace por ignorancia es no-voluntario (*ouk ekousion*); pero involuntario es solamente lo que produce pena y arrepentimiento. El que ha hecho algo por ignorancia y no recibe luego desagrado ninguno por lo que ha hecho, no ha ejecutado voluntariamente lo que no sabía, pero tampoco involuntariamente al no pesarle de haberlo hecho. De los que obran por ignorancia el que se arrepiente es claro que ha obrado involuntariamente; pero el que no se arrepiente, pues que su caso es distinto, diremos sólo que no ha obrado voluntariamente, y por esta diferencia es mejor darle un nombre especial”. *EN III, 1, 1110b20-24*.

<sup>15</sup> No obstante, esta posición admite algunos matices. *EN X, 9, 1179b20-34*: “Ahora bien, unos son de opinión que los hombres se hacen buenos por naturaleza, otros por hábitos, otros por la enseñanza. En lo que hace al buen natural, es claro que no es algo que dependa de nosotros, sino que por alguna causa divina se encuentra en los que podemos verdaderamente llamar favorecidos de la suerte. Y en cuanto a la palabra y el magisterio, es de temer que no en todos tengan la misma fuerza, sino que es menester haber previamente cultivado con hábitos el alma del discípulo para que proceda rectamente en sus goces y en sus odios, como se hace con la tierra que ha de nutrir la semilla. De otro modo el que vive según sus pasiones no prestará oídos a los argumentos que traten de apartarlo de ellas, no los comprenderá siquiera; y ¿cómo sería posible hacer mudar de opinión a quien está así indispuerto? En general no parece que la pasión pueda ceder a la pasión, sino a la fuerza. Es preciso, en consecuencia, preparar de algún modo el carácter haciéndolo familiar con la virtud y enseñándole a amar lo bello y aborrecer lo vergonzoso. Pero es difícil recibir desde la adolescencia una recta dirección enderezada a la virtud sin haberse criado bajo leyes adecuadas, porque no es agradable a la multitud, ni menos a los jóvenes, vivir en templanza y dureza”.

ha modelado su carácter con tal temple que lo bueno le aparecerá como bueno y lo malo como malo. Frente a peligro nos siente ni más ni menos temor del que debe padecer. Se trata, a todas luces, de una problemática y subrepticia concesión a la máxima protagórica “el hombre es la medida de todas las cosas”. Concesión de la que ahora no hablaré. Me concentro en el hecho de que nuestra capacidad de adquirir virtudes morales implica que somos responsables de nuestras pasiones.

El incontinente carece de la virtud de la templanza. Por tanto, aún cuando su elección deliberada (*proairesis*) sea la correcta, finalmente actúa en contra de tal elección de vida. La caída del incontinente es voluntaria: se le puede imputar el haber devorado una docena de pasteles de higos con miel. Pero no es una elección deliberada. Actúa *parà tèn proáiresin*<sup>16</sup>. El vicioso, cuando menos, elige deliberadamente un estilo de vida y se entrega a él. La ausencia de virtudes del incontinente hace de él una veleta sometida al viento de sus pasiones. Queda a merced de un entorno donde aparecen y desaparecen objetos apetecibles. Queda inmerso en el mundo natural, como un animal.

La aparente paradoja del incontinente —una acción voluntaria en contra de la elección deliberada— se disuelve en la medida en que comprendemos que la *proairesis* sólo es posible ahí donde: a) existe una concepción ideal de la vida; b) existen virtudes para alinear las acciones singulares a dicho ideal sin depender preponderantemente de las pasiones del sujeto moral.

*La praxis específicamente humana es, pues, la acción alineada por las virtudes del carácter hacia un ideal de vida elegido deliberadamente. Y la virtud es un hábito: una categoría metafísica, no una categoría del mundo natural. Héxis es un modo de ser exclusivo de las sustancias racionales, que son capaces de auto-determinarse controlando las pasiones. Los hábitos no ni una pasión, ni una facultad (dýnamis)<sup>17</sup>, sino un modo de ser elegido deliberadamente<sup>18</sup>.*

---

<sup>16</sup> Cf. *Ética a Nicómaco*; VII, 8 1151a5-7: “Es evidente, por tanto, que la incontinencia no es un vicio (a no ser quizá de cierta manera), porque la incontinencia es fuera de la elección deliberada (*proairesis*), mientras que el vicio es por elección deliberada”. Cf. También *EN* VII, 4, 1148a4-11

<sup>17</sup>Cf. *Ética a Nicómaco* II 5, 1105b19-1106a14

<sup>18</sup> Cf. *Ética a Nicómaco* II 6, 1106b36-1107a3: “hábito de la decisión deliberada (*héxis proairetiké*), consistente en un término medio (*mesótes*) relativo a nosotros, determinado por la razón, es

Como se señalé anteriormente, los agentes racionales no tienen la virtud moral por nacimiento, pero tampoco la adquieren en contra de su naturaleza racional. El agente está naturalmente dispuesto a ella y la adquiere mediante ciertos patrones de repetición<sup>19</sup>. Tales procesos de habituación son posibles únicamente en aquellas facultades que admiten diversos modos de actualización a diferencia, por ejemplo, del fuego cuyo impulso natural es necesariamente hacia lo alto, o de la piedra, cuyo impulso natural es necesariamente hacia abajo<sup>20</sup>. Por ello, no por lanzar la piedra una y otra vez hacia arriba, lograremos que la roca se “habitúe” a subir. Sólo las potencias abiertas a los contrarios son susceptibles de habituación<sup>21</sup>. Esta indeterminación es propia de las potencias racionales.

En el hombre virtuoso, la parte racional del alma ejerce un dominio sobre las pasiones. La virtud estabiliza el dominio, lo da regularidad. Desarrolla una “segunda naturaleza”, según una feliz expresión acuñada en la escolástica.

Este dominio de la racionalidad es un tipo de causalidad que no se explica mecánicamente. Aristóteles utiliza la expresión “dominio político” para significar que, a diferencia de un déspota oriental, el señorío de la racionalidad sobre el apetito no es absoluto<sup>22</sup>. Se trata de una metáfora que, a fin de cuentas, sugiere una causalidad ajena al mundo natural. Los medievales, entre ellos Tomás de Aquino, exploraron esta causalidad recurriendo a la cuádruple causalidad.

El dominio político de la razón sobre las pasiones agrega un plus irreductible a la causalidad natural, un “algo separado” de la animalidad. Esta afirmación no debería llamarnos la atención, pues Aristóteles afirma en *De generatione animalium*

---

decir, tal como lo determinaría el hombre prudente; más concretamente: un término medio entre dos extremos viciosos, el uno por exceso y el otro por defecto”

<sup>19</sup> Cf. *EN* II, 1, 1103a18-26.

<sup>20</sup> Cf. *EN* II, 1, 1103a19-23.

<sup>21</sup> Cf. *Metafísica* IX 2; X 5, 1047b31-35

<sup>22</sup> *Política* I, 2, 1254b3-8: “ Es posible entonces, como decimos, observar en el ser vivo el dominio despótico y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio despótico y la inteligencia (*nous*) sobre el apetito (*oréxis*) un dominio político y regio. En ello resulta evidente, que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma y para la parte pasional ser gobernada la inteligencia (*noûs*) y la razón (*lógos*), mientras que su igualdad, o la inversión de su relación es perjudicial para todos.”

que el *noûs*, divino (*theîon*) y preexistente, le adviene al embrión humano desde fuera (*thýrathen*), lo cual no sucede con las otras facultades <sup>23</sup>.

En este sentido, aún cuando la praxis humana tenga un sustento kinético, un sustrato que puede describirse en términos de movimientos, si no invocamos la noción de virtud en dicha descripción, perdemos lo específico de la acción. Esta es mi tesis central y creo haberla argüido suficientemente.

## Corolarios

Quiero hacer tres apuntes rápidos.

**Primero.** Al estudiar la dinámica de la praxis elegida deliberadamente en la *Nicomaquea*, llama la atención la ausencia de una sistematización satisfactoria del apetito racional (*boûlesis*). Aristóteles lo distingue de las otras dos formas de apetito. No obstante, por momentos, este apetito racional parece confundirse con el *noûs* hasta el punto de que, en determinados contextos, acuña las expresiones *noûs orektikos* y *orexis dianoetiké*. De alguna manera, Aristóteles hereda de Platón ese carácter dual del *lógos* auriga, la razón que conoce el bien y que, simultáneamente, conduce al apetito concupiscible y al apetito irascible. No existe en el *corpus aristotelicum* una teoría de la voluntad, sino una teoría de lo voluntario y, sobre todo, de una teoría de lo elegido deliberadamente. La hipótesis que lanzo al vuelo es que Aristóteles tenía demasiados problemas con el *noûs* separado y divino, como para postular la hipóstasis de un apetito racional: la facultad volitiva. Tomás de Aquino y otros medievales sí, e hicieron de la voluntad una facultad con objeto propio, claramente diferenciada de los apetitos sensibles pero, también, taxativamente distinta de la inteligencia.

**Segundo.** Aristóteles pone el acento de ética en la consecución de la vida lograda, en la alineación general de nuestra existencia. Lo importante es el impacto de la acción singular en la totalidad de nuestra, más que en el resultado de cada acción por separado.

Salvo algunos pocos absolutos morales, como la prohibición tajante del adulterio o del homicidio, el término medio cabe en el resto de las acciones y pasiones. Los

---

<sup>23</sup> Cf. *De generatione animalium* II 3, 736b16-29. Cfr. También *EN* X, 7, 1177<sup>a</sup> 13-17.

criterios morales son, por tanto, simples guías cuya aplicación dependerá de las circunstancias concretas. La filosofía de las cosas humanas no pretende ser un catálogo exhaustivo de dilemas morales, ni un prontuario o vademécum.

Aristóteles no piensa en una ética detallada y precisa, sino en una tipología moral de trazos gruesos. La minucia con la que el Estagirita dibuja algunas virtudes —la voz grave con la que debe hablar el magnánimo, por citar un ejemplo pintoresco— debe leerse como una tipología al modo de la *Retórica* del mismo Aristóteles o del *Tratado de los Caracteres*, de su discípulo Teofrasto. Erraríamos si la entendiéramos en un sentido prescriptivo fuerte.

Esto de la tipología es plausible si recordamos el papel pedagógico de la literatura épica entre los griegos. Se trata de imitar la valentía de Aquiles, en el entendido de que los oyentes no son hijos de una diosa, no combaten en las llanuras de Asia y, seguramente, se ganarían la vida como marineros del Pireo.

**Tercero.** Dados estos antecedentes, la semejanza entre la *Ética nicomaquea* y la ética de la *Suma de teología* de Tomás de Aquino queda desdibujada. Dejando al lado a Dios —garante de la felicidad última del cristiano virtuoso— el diagnóstico y evaluación de cada acto es decisivo en el tomismo. A diferencia del aristotelismo, según Tomás y con él otros escolásticos, la comisión de un pecado grave, tan solo uno, basta y sobra para granjearse la condenación eterna.

Esta teoría merece muchos matices. Sin embargo, creo que en lo sustancial la interpreto correctamente. Dados los presupuestos metafísicos y teológicos de Tomás, la virtud moral es decisiva en la medida en que su cultivo aumenta mis posibilidades de morir en gracias de Dios. La virtud hace más probable que en el instante de mi muerte, me encuentre en paz con el creador. El virtuosos tiene menos probabilidades de condenarse. El contraste con Aristóteles resulta patente. En la filosofía moral aristotélica, la acción singular pasa a un segundo término respecto a la virtud, porque lo importante es el saldo final y no los cortes de caja parciales.

La teología moral de Aquino no es una ética de la opción fundamental. La de Aristóteles sí lo es. Desde el punto de vista de la teoría de la acción y de la ética, esta preocupación escolástica se tradujo en el desarrollo de un refinado aparato conceptual para dictaminar la imputabilidad y gravedad de las acciones morales.



La primera consecuencia de ello es, por supuesto, la postulación un apetito racional —la voluntad— que mueve al resto de las facultades con la fuerza de una causa eficiente<sup>24</sup>, según el decir de la *Suma teológica*. En *De malo*, Aquino lleva esta tesis al extremo de afirmar: “es manifiesto que la voluntad se mueve primeramente a sí misma, pues así como mueve a las otras potencias, así se mueve a sí misma”<sup>25</sup>. La voluntad es causa eficiente de su movimiento. La tesis es fuerte. Al inicio de la respuesta de esta cuestión, Tomás de Aquino explica su motivación: “Algunos afirmaron que la voluntad del hombre se mueve necesariamente a elegir algo; y sin embargo, no afirmaban que la voluntad fuese violentada. Pues no todo lo que es necesario es violento, sino sólo aquello cuyo principio es extrínseco [...] Esta opinión es herética, pues excluye el mérito y el demérito de los actos humanos”. La responsabilidad moral de las acciones —de cada acción— es para Tomás un asunto importantísimo, donde se juega uno el destino eterno. Es lógico que sea necesario, por ende, que la causa de la acción moral se encuentre, sin lugar a dudas, en el alma de cada uno.

La segunda consecuencia es el análisis escrupuloso del acto de decisión. La escolástica estudiará minuciosamente el influjo mutuo de las potencias racionales y sensibles. Este análisis detallado, tan distinto del aparente desparpajo con que Aristóteles se refiere al tema de lo voluntario y lo involuntario, se requiere para discernir la imputabilidad de las acciones.

La tercera consecuencia es que la teología escolástica, al menos ciertos escolásticos, se sienten incómodos con la incertidumbre propia de la deliberación moral. La prudencia aristotélica carece de exactitud geométrica y, en las primeras líneas de la *Nicomaquea*, se advierte que sería signo de incultura exigirle mayor a esta disciplina. El hombre prudente aristotélico es, por así decirlo, un administrador de la incertidumbre. La filosofía de las cosas humanas es una disciplina constitutivamente inexacta.

La posibilidad de condenación eterna es una carga demasiado onerosa sobre una mente; difícilmente puede ésta contentarse con criterios meramente plausibles para dirigir sus acciones. Nos jugamos demasiado en una sola carta. Para hacer más llevadero este peso, los moralistas escolásticos introdujeron el jabonoso

---

<sup>24</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 82, a 4c

<sup>25</sup> *De malo*, q. VI, art. único, respuesta.

concepto de certeza moral, una cuña entra las certezas físicas y metafísica, certezas duras, y la duda, un estado mental temible y paralizante para el agente moral.<sup>26</sup> Hicieron de la certeza un concepto tan elástico como para cubrir con el mismo tipo de asentimiento a la proposición “El sol ilumina la tierra” y “Es bueno dar limosna al pobre”. Trataron de revestir la prudencia de una certeza análoga, aunque no idéntica, a la propia de las ciencias.

Evidentemente, tales distinciones no desterraron la incertidumbre del terreno de la deliberación moral. Ello llevaría a una serie de discusiones sobre la licitud de actuar con base en un diagnóstico incierto. Nacieron así dos grandes escuelas rivales: los probabilistas jesuitas y los tutoristas de Alfonso María de Ligorio. En la disputa se labraron filigranas en torno a la causalidad de la voluntad precisamente porque el eje de la vida moral ya no era la opción fundamental, la elección deliberada.

---

<sup>26</sup> Cf Prümmer, Dominicus M: *Manuale Theologiae Moralis*, Herder, Barcelona, 1961, 324 *sqq*, vol. I, 212-213.