



EL SER PRINCIPIO DE ACCIÓN

Un estudio de la psicología moral y teoría de la acción en Aristóteles



LUIS FELIPE MONTOYA ZAPATA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DEL VALLE
2015

EL SER PRINCIPIO DE ACCIÓN

UN ESTUDIO DE LA PSICOLOGÍA MORAL Y TEORÍA DE LA ACCIÓN EN ARISTÓTELES

LUIS FELIPE MONTOYA ZAPATA

TRABAJO PRESENTADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

DIRIGIDO POR LA PH.D
LAURA LILIANA GÓMEZ ESPÍNDOLA

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

2015

A MIS PADRES, POR SU APOYO INCONDICIONAL

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	4
ABREVIACIONES	5
INTRODUCCIÓN	6
1. SOBRE LAS FACULTADES DE DISCERNIMIENTO	9
1.1. SOBRE LA SENSACIÓN	9
1.2. SOBRE LA IMAGINACIÓN	13
1.3. SOBRE EL INTELECTO	16
2. SOBRE EL DESEO EN ARISTÓTELES	22
2.1. EL DESEO COMO AFECCIÓN DE LA MATERIA	22
2.2. LA FACULTAD DESIDERATIVA	23
2.3. EL PRINCIPIO MOTRIZ DEL ALMA	25
2.4. PROCESOS DE FORMACIÓN DE DESEOS Y PRODUCCIÓN DE MOVIMIENTO	29
3. SOBRE LA ELECCIÓN Y DELIBERACIÓN EN ARISTÓTELES	32
3.1. DELIBERACIÓN	32
3.2. ELECCIÓN	37
3.3. PRODUCCIÓN DE ACCIÓN Y MOVIMIENTO LOCAL	41
4. EL SER PRINCIPIO DE ACCIÓN	45
4.1. EL HOMBRE COMO PRINCIPIO	45
4.2. LO VOLUNTARIO Y LA ELECCIÓN	49
4.3. LA ACCIÓN DEPENDE DE MÍ	52
CONCLUSIONES	55
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	57

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a toda persona que contribuyó, de una u otra forma, a la realización de esta monografía. En especial, a la profesora Laura Liliana Gómez por su acompañamiento e instrucciones, no solo en este trabajo sino a lo largo de los 3 años en los cuales participe de sus cátedras, y por las oportunidades que me brindó. Agradecer también al grupo de investigación *Daimon* y a los miembros que tuve la oportunidad de conocer e interactuar a través de la lectura de los avances de monografía desde hace ya algún tiempo. No puedo dejar de agradecer a mis compañeros y mis amigos por su apoyo emocional, en especial a Katherine Montaña por ser una luz en los momentos en los cuales perdía el horizonte. Finalmente, a mis padres Luz Dary Zapata y Luis Alberto Montoya por su todo su apoyo en la elección que realicé.

Luis Felipe Montoya
Yumbo, Valle del Cauca
Julio del 2015

ABREVIACIONES DE LAS OBRAS CITADAS DE ARISTÓTELES

<i>DA</i>	<i>De Anima</i>
<i>EE</i>	<i>Ética Eudemia</i>
<i>EN</i>	<i>Ética Nicomáquea</i>
<i>MA</i>	<i>De Motu Animalium</i>
<i>Mem</i>	<i>De memoria et reminiscencia</i>
<i>Met</i>	<i>Metafísica</i>
<i>Pol</i>	<i>Política</i>

INTRODUCCIÓN

Quiero mencionar ante todo que este trabajo surge a partir de la lectura de dos textos, además de enmarcarse en un proyecto de investigación denominado *libertad de acción y transformación moral, un estudio desde la psicología moral de Aristóteles* dirigido por la profesora Laura Liliana Gómez. Los textos que menciono son: *Sobre la reformación del carácter y la cura de la akrasía* monografía de pregrado de Lina Vanesa Rueda y *A Contemporary Introduction to Free Will* de Robert Kane, especialmente el apartado 5,3 *Agent-causation*. Ambos textos mencionaban aspectos, directa o indirectamente, acerca de la posibilidad de tener libertad. Indeterminismo tanto de la acción en Kane como del modo de ser en Rueda. Ambos texto recurren a las tesis que dejo asentado Aristóteles en sus textos. Es por eso que comenzamos a investigar y a rastrear el concepto de *agente-causal* en las obras *éticas* de Aristóteles, durante ese proceso entendí que el concepto de *agente-causal* tomaba forma en los términos de *el ser principio de acción*, es por ello que se empleará esta expresión a lo largo del texto. Dicho término se menciona muy pocas veces y en aparados específicos de las obras *éticas* de Aristóteles, justo cuando empieza a hablar acerca de la responsabilidad moral de las acciones y cuándo estos son voluntarios o no.

Hay que aclarar, entonces, que esta monografía no pretenda dar cuenta de la responsabilidad moral en Aristóteles, pero durante la discusión se apelarán a conceptos que involucren este tema para entender *¿qué clase de principio es el ser humano que le permite tener acción?* Esta es una de las preguntas que guiará el trabajo. La intención de la pregunta radica en el saber qué clase de principio es el ser humano que no solo le permitiría tener acción sino controlarla, qué características tenemos los seres humanos para que seamos los únicos animales capaz de acción. Como veremos los humanos somos los únicos animales capaces de tener acción, los demás animales *hacen* pero no *actúan*, dirá Aristóteles. Con lo anterior presente, tendremos otra pregunta que guiará la discusión *¿cuál es el proceso y qué elementos intervienen en la producción de la acción humana?*; la respuesta a ésta pregunta se da al inicio del capítulo primero y capítulo cuarto. Queriendo dar a entender que uno de los propósitos de esta monografía es dar cuenta de los elementos que configuran la producción de la acción. Este propósito, según mis intenciones, se logra en los tres primeros capítulos, dejando al capítulo cuarto la posibilidad de responder la primera pregunta que se formuló, como también, de entrar a discutir y llegar a entender aspectos y repercusiones de tener libertad o ser principio de acción en Aristóteles.

Dejando claro el contexto y las preguntas que se plantearán y desarrollaran a lo largo del trabajo, es menester mencionar que la presente monografía permitirá comprender no sólo aspectos de la teoría de la acción en Aristóteles, sino otros aspectos como de la responsabilidad moral y responsabilidad del carácter que tanto debates actuales han surgido en torno a cómo llegar a comprender dichas teorías en el Estagirita. Comprender la tesis del ser humano como un ser que es capaz de ser origen de la acción en Aristóteles servirá para comprender como se fueron desarrollando estos debates a lo largo de la antigüedad greco-romana, hasta llegar a nuestros días. Porque aun ahora autores como Chisholm (2003) y Taylor (1974), citados por Kane, retoman el argumento del ser principio de las acciones para mostrar un indeterminismo en las acciones y, por ende, defender una libertad de la acción. Es por eso que al comprender esta teoría se llegará a nutrir los debates contemporáneos entorno al indeterminismo y determinismo de la acción.

Ahora bien, para cumplir los objetivos propuestos nos encontramos en la necesidad de explicar o dar cuenta de la psicología aristotélica. *¿Por qué debemos dar cuenta de la psicología que planteó Aristóteles?* Porque para explicar la acción humana debemos dar cuenta de los elementos que

participan en la producción de la acción, y estos elementos son capacidades psicológicas o de la *psykhe*. El estudio del alma (mente) se hace un paso necesario para entender la acción, y los procesos psicológicos que hay detrás de ella. En ese sentido la estructura de esta monografía está diseñada para comprender tanto los elementos y los procesos psicológicos en el orden de participación de la producción de acción, el orden sería el siguiente: Las facultades de discernimiento en el capítulo primero, la facultad desiderativa en el capítulo segundo y la elección en el capítulo tercero. Siendo el propósito de cada capítulo llegar a comprender los aspectos fundamentales concernientes de la producción de la acción de cada facultad y proceso psicológico. Permítaseme presentar brevemente los temas a tratar en estos tres primeros capítulo.

En el capítulo primero me ocupo de las facultades de discernimiento. Estas facultades de discernimiento son la sensación, la imaginación y el intelecto. Durante este capítulo se caracterizarán cada una de estas facultades y cómo estás posiblemente estaría relacionadas con la acción o el hacer. Hay que mencionar que me centro en aspectos y problemas de interpretación acerca de cada una de estas tres facultades como, si la sensación es capaz de percibir los *sensibles por accidente*; o si las imágenes de las cuales habla Aristóteles en la imaginación son representaciones mentales y cómo entender la división del intelecto que realiza Aristóteles. Entendiendo esta triada de facultades llegamos a comprender gran parte de la psicología aristotélica y los elementos que integran la acción.

En el capítulo segundo me ocuparé de otra triada que compone la facultad desiderativa. Esta facultad está compuesta de tres tipos de deseos: deseo racional (*boulesis*), deseo impulsivo (*thymos*) y deseo del apetito (*epithymia*). Esta triada de deseos es fundamentalmente importante a la hora entender una distinción que se ha hecho anteriormente, distinción entre hacer y actuar (acción). Pues, como veremos, el ser humano actúa y los demás animales hacen por el tipo de deseo con el cual parten para avanzar. En este capítulo hay dos preguntas similares que intento responder, la primera se podría formular en términos de cuál es la causa interna de los diferentes tipos de deseos, porque puede haber causas externas de los deseos, pero lo que es de interés es saber qué es lo que sucede dentro del individuo para que sea posible desear apetitivamente, impulsivamente o racionalmente. La segunda pregunta es por el proceso por el cual surge un deseo, es decir, si sabemos qué elemento es la causa del que podamos desear apetitivamente cómo sería el proceso para que ese elemento se actualice y desee apetitivamente, por ejemplo. De antemano, advierto, que la respuesta a esta inquietud se extiende hasta el final del capítulo tercero. Además de estas dos inquietudes, hay otros dos temas que serán tocados en el capítulo segundo; el deseo como un proceso que involucra tanto a la materia como a la forma y el objeto de deseo como principio motriz.

El Capítulo Tercero centrará su atención en la elección. La elección podríamos mencionar en este punto es el resultado de un proceso de deliberación o reflexión, y no se da sin la participación de alguna facultad de discernimiento y sin algún tipo de deseo. La elección siendo un resultado de un proceso que involucra tanto a las facultades de discernimiento como a la facultad desiderativa es el elemento más importante a la hora de entender la producción de la acción y la acción en sí misma. Es por eso que en este apartado se tratarán temas relativos a la deliberación, ya que este es proceso psicológico que le antecede a la elección, como: sobre qué se delibera, qué elementos componen una deliberación, la relación entre prudencia y deliberación, entre otros temas. Posteriormente se tratará propiamente de la elección y temas como: lo elegible, la elección como un deseo deliberado, y la elección como el principio de la acción. Para finalmente ver esos procesos psicológicos que llevan a acción, y el proceso psicológico que llevan al hacer.

Con tres primeros capítulos se dará cuenta pues de los elementos y los procesos psicológicos de la producción de la acción. En el capítulo cuarto se tratará de entender y llegar a profundizar más en el concepto de ser principio de acción. La relación entre los conceptos principio y acción no es gratuita, y la unión de estos dos conceptos le permitirá a Aristóteles asentar las bases de la responsabilidad moral donde el sujeto que cause la acción es responsable de ella. Dirá que el hombre es un sujeto o una substancia y no un simple evento más en el mundo que es causa y es origen de su acción y por eso es responsable de ella. Así, la acción dependerá de quien la cause, es por ello que siendo el humano principio de acción, la acción depende de nosotros. En este capítulo se tratará de comprender ¿por qué la acción depende de nosotros?, y ¿si la acción depende de nosotros los elementos que contribuyen a la producción de acción también dependerá de nosotros? Con ello se dará por finalizado el trabajo.

Finalmente permítaseme mencionar que para este trabajo se manejará cuatro textos fuentes de Aristóteles, el *De Anima*, *De Motu Animalium*, *Ética Nicomáquea* y *Ética Eudemia*. Sin embargo, se harán referencias a otros escritos del autor para entender ciertos aspectos de su teoría. También, notar que me he apoyado en otros intérpretes para realizar mis análisis, en especial, he tenido en cuenta dos libros que recopilan un serie de artículos que he encontrado provechosos; *Essays On Aristotle's De Anima* editado por Martha Nussbaum y Amélie Oksenberg (2003) y *Moral Psychology and Human Action In Aristotle* editado por Michael Pakaluk y Giles Pearson (2011). No siendo más, doy paso al trabajo.

1. CAPÍTULO PRIMERO

SOBRE LAS FACULTADES DE DISCERNIMIENTO

Cuando Aristóteles en la *Ética Eudemia*, específicamente al inicio del capítulo sexto del segundo libro, aborda el tema del ser humano como principio de acción deja múltiples interrogantes acerca del tema; por ejemplo *¿cuál es el proceso y qué elementos intervienen en la producción de la acción humana?* La respuesta a esta pregunta se encuentra en la *Ética Nicomáquea* cuando afirma que: “por lo tanto, la Elección bien puede ser llamada pensamiento relacionado con deseo o deseo relacionado con pensamiento; y el hombre, como principio de acción es la unión de deseo e intelecto” (EN 6,2 1139b 5-6)¹. Considero que la afirmación del Estagirita está orientada a establecer que tanto la parte desiderativa y la parte intelectual del alma hacen que el hombre sea principio de acción. En este apartado centraré la atención en esta última parte, la intelectual o de discernimiento; entiendo como constituyente de esta parte a la sensación, a la imaginación y al intelecto. Trataré de caracterizar cada una de estas facultades y ver cómo se relaciona con la acción. Ya que es de importancia para entender con cierto rigor lo que nos hace ser principio de acción. La parte desiderativa del alma se estudiará en el segundo apartado.

Empecemos por justificar por qué la sensación, la imaginación y el intelecto son constitutivas de la parte intelectual o de discernimiento del alma. Dice el Estagirita en *Movimiento de los animales*;

Vemos que lo que mueve al animal es la inteligencia, la imaginación, la elección, la voluntad, el apetito. Todas estas cosas se refieren a la mente y el deseo. Efectivamente, tanto la imaginación como la sensación tienen el mismo lugar en la mente; pues todas son capaces de juzgar, y se distinguen por las diferencias citadas en otros lugares. En cambio, la voluntad, el impulso y el apetito son todos ellos deseos, mientras que la elección es común a la inteligencia y al deseo (MA 6 700b 16-24)

De la anterior cita se puede establecer que la facultad motora del alma está conformada por otras dos facultades, la desiderativa y la intelectual o de discernimiento. Ésta última está conformada por la sensación, la imaginación y el intelecto; un rasgo característico de esta facultad es su capacidad para juzgar y conocer. De ahí que también pueda ser llamada facultad de discernimiento. Ahora bien, esta facultad de discernimiento tiene una doble función, pues es la encargada de mostrar las diferencias de los objetos y ayuda a producir movimiento local. Resulta difícil caracterizar cada una de estas tres facultades o potencias, en especial el intelecto y la imaginación. Pero empecemos por caracterizar a la sensación.

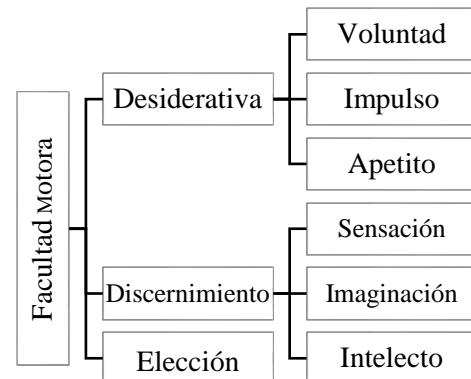


Figura 1, las facultades que integran la facultad motriz del alma humana.

1.1 SOBRE LA SENSACIÓN

La sensación está constituida por los cinco sentidos. A saber, la vista, el olfato, el tacto, la audición y el gusto. Dirá Aristóteles que cada uno de estos sentidos captura lo propio de cada uno de ellos; por ejemplo la vista captura el color como el blanco y el negro, el olfato captura los olores como

¹ Traducido del griego por W.D. Ross (1984) la traducción del inglés es mía.

dulce o amargo. Y a este tipo de percepción lo llamará *sensibles propios*. Dirá que hay un segundo tipo de percepción y es la de los *sensibles comunes*, ya que es posible captarlos a través de varios sentidos, como el movimiento, la figura, el número, el tamaño; por ejemplo, la vista y el tacto captan la figura redonda y que es uno en cuanto a la cantidad. Dirá que tanto los *sensibles propios* como los *sensibles comunes* hacen parte de los *sensibles por sí*, diferenciándolo de un tercer tipo de percepción denominada *sensibles por accidente*. Este tipo de sensibilidad, dirá Aristóteles, captan por ejemplo que eso que es blanco es el hijo de Cleón (o Diáres o Dión), o que eso amarillo es una bilis, es accidental porque lo que percibe es el color que es a su vez accidentalmente un niño o una bilis.

Ahora bien, dicha explicación de Aristóteles encierra un interrogante; ¿la sensibilidad por sí misma es capaz de percibir los *sensibles por accidente*? No es fácil responder a esta pregunta, estoy persuadido a decir que no, la sensibilidad por sí sola no es capaz de percibir *sensibles por accidente*. Por lo pronto, hay que

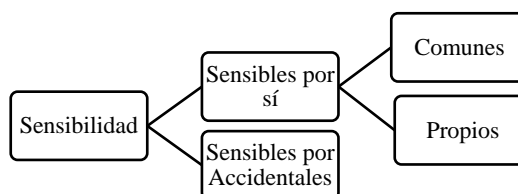


Figura II, Clasificación aristotélica de la sensibilidad

mencionar que el Estagirita relaciona cada tipo de percepción con el error que se puede producir en cada tipo. Así, dirá que los *sensibles propios* siempre son verdaderos, nunca o casi nunca la percepción se equivoca en percibir que algo es blanco o negro. El error en los *sensibles comunes* sí se puede producir y más frecuentemente que el resto, pues se puede equivocarse por la distancia que algo es pequeño, cuando en realidad es más grande de lo que percibe, como por ejemplo el sol. Y en la *percepción de los accidentes* también se puede producir error al equivocarse que lo blanco era un niño o que lo amarillo era una bilis.

Para aclarar por qué los *sensibles por accidente* no son captados exclusivamente por la sensibilidad, veamos cuál es la función propia de la sensibilidad, dirá el Estagirita que “sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce” (DA 2,12 424a 18-21). ¿Qué quiere decir que recibe las formas sensibles sin la materia? Según el ejemplo podríamos pensar que la facultad sensitiva al recibir la forma de los objetos sensibles estaría recibiendo algo que es redondo y amarillo. Pues, si la facultad sensible es como la cera que los objetos sensibles dejan su forma grabada, un objeto redondo, por ejemplo, dejará grabada un círculo en la vista. Es decir, propiamente estaría recibiendo los *sensibles por sí*. Estaría recibiendo datos brutos del mundo exterior.

¿Cómo se captan los *sensibles por accidente*? Analicemos el siguiente pasaje del Estagirita:

Los sentidos particulares perciben por accidente las cualidades sensibles propias de los demás – pero no en tanto que son sentidos particulares, en tanto que constituyen uno solo – siempre que se produce una sensación conjunta sobre un mismo objeto, por ejemplo que la bilis es amarga y amarilla. A ningún sentido particular corresponde, por tanto decir que ambas cualidades constituyen un único objeto: de ahí la posibilidad de equivocarse al *pensar*, por ejemplo, que algo es bilis porque es amarillo (DA 3,1 425 a 30 - 426b 4 cursiva mía)

Cuando Aristóteles hace referencia a que los sentidos particulares perciben por accidente las cualidades sensibles de los demás; afirma que lo hacen porque forman parte de una facultad mayor que los unifica a todos ellos, dicha facultad, según Dorothea Frede, se ha dominado ‘sentido común’ o: “también se llama por Aristóteles el ‘sentido interno’ o el ‘primer sentido’. Parece que cumple la mayoría de las funciones que atribuimos a la conciencia, ya que recibe toda la información sensorial y tiene una especie de "autoridad" sobre los diferentes sentidos” (Frede 2003: 283-284 traducción

mía). También afirma que no es una facultad diferente o separada de los órganos mismos sino que los mismos órganos que conforman la facultad sensible forma el denominado ‘primer sentido’.

Esta facultad primaria se pone en marcha cuando se percibe un objeto, que no sólo que es amarillo, sino que es amargo, caliente, que tiene tal o cual forma; pero no por recibir tales sensaciones por sí mismas la facultad pueda juzgar que eso sea una bilis. La cita anterior del *De Anima* claramente dice que se produce un error al *pensar*² que esa cosa amarilla es una bilis. Con lo cual se perfila la idea de que la sensibilidad por sí misma no es capaz de captar los accidentes. Más bien, es la sensibilidad y el intelecto que juntos captan los *sensibles por accidente*, y en un sentido más general es la facultad de discernimiento quien capta el objeto sensible, y puede discriminar que es eso que es amarillo y amargo es una bilis, pues las tres facultades se requieren en este proceso.

Una propuesta que sigue esta línea argumentativa la tiene Charles Kahn quien afirma que “Todo juicio perceptual complejo se extienden mucho más allá de los estrictos objetos del sentido, a lo que Aristóteles llama ‘cosas sensibles por accidente’, que son los objetos incidentales de la percepción sensorial, como en su ejemplo: ‘que la forma blanca es el hijo de Diaries’ (418a21). Lo que no siempre se ha señalado por los comentaristas es que las cosas sensibles incidentales representan la superposición o acción conjunción de los sentidos y el intelecto” (Kahn 2003: 367-368 traducción mía). Esto se debe en gran parte a la limitada capacidad de la percepción, pues tanto Charles Kahn como Dorothea Frede ven que la percepción es muy pobre y deben recurrir en un caso al intelecto, que es lo que trato de sostener, y por otro lado, con Dorothea, a la imaginación como la que tiene la función de sintetizar y encontrar una armonía a las percepciones (Frede 2003: 282-286). Aunque se debe aclarar que la sensibilidad por el hecho de tener su limitaciones no pierda su función de discernir entre las cualidades sensibles propias, pues discernirá lo negro de lo blanco en caso de la vista.

Considero que Aristóteles está tratando de explicar que la percepción tiene su función propia así como el intelecto; pero siendo constituyentes de la facultad encargada de discernir tiene una finalidad y es comprender algo de la realidad. Y esta colaboración mutua es muy estrecha, y así lo deja ver Aristóteles a lo largo de los dos primeros capítulos del libro tercero del *De Anima*. Dice Aristóteles: “es, pues, necesario que sea una facultad única la que *enuncie* que son diferentes, ya que diferentes son lo dulce y lo blanco. Lo *enuncia*, pues la misma facultad y, puesto que lo *enuncia*, es que también lo *intelige* y percibe” (DA 3,2 426b21-22 cursiva mía). Si bien es cierto que la sensibilidad discierne entre lo blanco y lo negro, al discernir entre lo dulce y lo blanco ya la ‘facultad primaria’ o ‘primer sentido’ no es suficiente, pues solo capaz de recibir la información de todos los sentidos pero no de estructurarla u organizarla. Considero que la sensibilidad y el intelecto trabajan juntos, con la mediación de la imaginación, para discernir que algo es dulce y blanco. Es decir, la misma facultad de discernimiento, en su conjunto, es quien trabaja para comprender algo de la realidad. Ahora bien, Aristóteles establece que “no es posible discernir cualidades separadas por sentidos separados” porque, de nuevo, se hace con un sola facultad, y esta facultad discernirá en un mismo momento y no en momentos separados que eso es blanco y dulce, lo hace al mismo tiempo por eso afirma que la facultad que discierne “es indivisible y discierne en un tiempo indivisible” (DA 426b 23-29)³.

² Benjamin Jowett traduce así “he *belief* that if a thing is yellow it is bile”. En vez de ‘pensar’ traduce ‘creer’. De igual forma la creencia, no se da en la mera sensibilidad.

³ Dorothea acierta al momento de integrar la imaginación al proceso de discernimiento, pero no considero con ella que la imaginación tenga un rol tan activo o contundente, puesto que será el intelecto sirviéndose la de imágenes que dirá que un objeto es dulce y blanco.

La explicación de Aristóteles acerca de la facultad de discernimiento es un poco confusa, pero en el ámbito de explicación de dicha facultad sostiene que el mismo objeto pondrá en acto al sentido y al intelecto. Pues se pregunta Aristóteles ¿cómo es posible que una misma facultad que no se puede dividir, discierna al mismo tiempo de un mismo objeto que es amarillo y amargo? Responde él mismo: “Supongamos, efecto, que se trata de lo dulce: esto pondrá en movimiento al sentido y a la intelección de una cierta manera, mientras que lo amargo lo hará de manera contraria y lo blanco de una manera distinta” (DA 3,2 426b30 427a 2); ¿cómo es posible que discierna y ponga en acto al intelecto y al sentido de una cierta forma distinta en cada caso? La respuesta más clara para Aristóteles pero más confusa para nosotros es la siguiente:

Ocurre, más bien, lo que con el punto tal como algunos lo entienden: que es indivisible en la medida en que cabe considerarlo como uno o como dos. En tanto que indivisible, la *facultad discerniente* es una y discierne simultáneamente; pero en tanto divisible no es una ya que usa dos veces simultáneamente de la misma señal. En la medida, pues que utiliza el límite como dos, discierne dos objetos que resultan separados para una facultad en cierto modo dividida: pero en la medida en que utiliza el límite como uno, discierne simultáneamente (DA 3,2 427a 10-14 cursiva mía)

Y según se puede extraer de la explicación de Aristóteles, la facultad discerniente está dividida en cierta forma, pues está configurada por sensación e intelecto y usa dos veces de la misma señal precisamente porque pone en acto a la sensación y pone en acto al intelecto. Pero cuando discierne es una misma facultad que discrimina las diferencias del objeto siendo ella una y al mismo tiempo.

Un último fragmento es menester analizarlo y con todo es posible afirmar que la sensibilidad por sí no capta los *sensibles por accidente*: más bien es la facultad de discernimiento quien lo hace, es decir, la sensibilidad y el intelecto, junto con la imaginación, que trabajan juntos para configurar un objeto del mundo; que teniendo diferentes propiedades son procesadas por dicha facultad de discernimiento. Dice Aristóteles:

En cuanto a los acontecimientos pasados o futuros, el tiempo forma parte también de la intelección y la composición. El error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición: y es que al afirmar que lo blanco es lo no-blanco se ha hecho entrar lo no-blanco en composición. Cabe, por lo demás hablar igualmente de división en todos estos casos. Por otro parte, el error y la verdad no tienen lugar solamente al afirmar que Cleón es blanco, sino también que lo era o lo será. En fin, quien compone llevando a cabo cada unión es el intelecto. (DA 3,6 430b -6)

Del anterior pasaje podemos afirmar que el intelecto es quien compone y une, es el intelecto quien une que lo blanco es el hijo de Cleón, que lo blanco es no-blanco; no la sensibilidad. Y es por eso que se produce un error al creer/pensar que eso blanco es el hijo de Cleón, o que eso amarillo es una bilis, porque al ser una composición hecha por el intelecto con ayuda de la sensación, pues esta quien capta que es amarillo y de tal tamaño, es fácil errar en los *sensibles por accidente*. Someramente podemos decir que el sentido primario recibe la información de cada sentido particular, formando imágenes que posteriormente el intelecto usará para componer el objeto y decir que todas esas propiedades sensibles pertenecer a tal tipo de objeto.

Ahora bien, tratado someramente sobre la facultad sensitiva, que pertenecería junto al intelecto y a la imaginación a la facultad de discernimiento, es menester ahora de ver cómo se relaciona con la producción de la acción. Y son dos aspectos, el primero es que la facultad discerniente puede errar al decir que esa bebida roja es vino, pues realmente era veneno. Y este tipo de error podría constituir a que se produzca ya sea un acto no-voluntario como involuntario a causa de la ignorancia que genera el error en los *sensibles por accidente*. El segundo aspecto es que la facultad sensitiva está unida a la facultad desiderativa, de ahí que se produzcan un tipo de deseo; el apetito. Es decir,

la facultad sensitiva al percibir algo siempre lo va a percibir como placentero o como doloroso. Dirá Aristóteles:

Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva -como si de este modo lo estuviera afirmándolo o negándolo- lo persigue o se aleja de ello. Placer y dolor son el acto del término medio en que consiste la sensibilidad para lo bueno y lo malo en cuanto tales. Esto mismo son también el deseo y la aversión en acto: las facultades del deseo y la aversión no se distinguen, pues, realmente ni entre sí ni de la facultad sensitiva. No obstante, su esencia es distinta. (DA 3,7 431a 9-14)

Cuando una animal tiene el más básico de los sentidos, que es el tacto, posee ya el deseo y la aversión; posee el apetito que según Aristóteles es el deseo de lo placentero (DA 2,3 414b- 6). Y cuando tiene la percepción de un objeto, siempre lo percibirá ya sea como placentero o como doloroso, si lo encuentra placentero lo persigue. Es más, cuando se rompe la proporción que hace que se capte como placentero, sucederá que se podría captar como doloroso si excede dicha proporción. Además de perjudicar temporalmente el órgano sensorial o incluso dañarlo. Por ahora, la explicación de estos factores se dejarán hasta aquí, se espera desarrollarlos en las próximas líneas.

1.2 SOBRE LA IMAGINACIÓN

Pasemos ahora a la imaginación. Lo primero que hay que decir acerca de la imaginación es que es producida por la sensación y utilizada por el intelecto. Según se ha mencionado anteriormente. Dirá Aristóteles que la sensación cuando está en acto produce un movimiento, dicho movimiento será *necesariamente* semejante a la sensación producida en acto. Dicho movimiento que origina la sensación en acto es llamado por Aristóteles imaginación. Este tipo de imaginación es lo que posemos considerar como la imaginación sensible o a causa de la sensación. Y dirá que el intelecto intelige las formas en las imágenes, cuando surge un pensamiento el contenido del mismo es dado por las imágenes; por la imaginación. De ahí que afirme que la imaginación no se da sin sensibilidad, y sin imaginación no es posible el pensamiento. Es por eso que se puede pensar que la imaginación es un punto de encuentro entre la sensibilidad y el intelecto. Aunque existe otra forma o función de la imaginación, pues hay una imaginación racional o deliberativa, que es precisamente causada o producida por la parte intelectual. Dice Aristóteles “Puesto que el inteligir es algo distinto de la sensación y puesto que abarca, según parece, tanto el imaginar como el enjuiciar” (DA 427b 26-27) y posteriormente dirá “en cualquier caso, éstos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo y el intelecto -con tal de que en este caso se considere a la imaginación como un tipo de intelección” (DA 3,10 433a8-10). Surge la cuestión de cómo interpretar la existencia de dos tipo de imaginación; consideramos que (i) es una sola con dos funciones distintas, (ii) son dos tipos de imaginaciones separas.

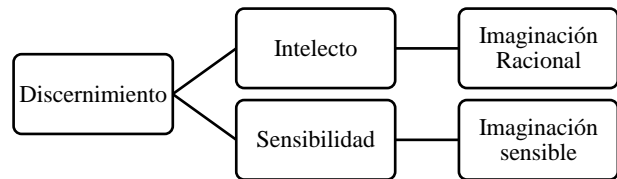


Figura III, posible ubicación de la imaginación dentro de las facultades de discernimiento.

Si la imaginación parte de lo sensible pero también pertenece a la facultad intelectual, ¿acaso los animales también tendrán imaginación? La respuesta es sí, tendrán imaginación sensible, pero no imaginación racional, por el hecho de no tener razón. Y esto permite considerar que un tipo de imaginación puede existir sin la otra, y por tal son tipos de imaginación y no una sola con funciones diferentes, si fuera lo contrario ¿por qué siendo una no se da la función deliberativa en los demás animales? Dirá Aristóteles:

Como acabemos de decir, la imaginación sensitiva se da también en los animales irracionales, mientras que la deliberativa se da únicamente en los racionales: en efecto, si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional; y por fuerza ha de utilizarse siempre una sola medida⁴ ya que persigue lo mejor. De donde resulta que los seres de tal naturaleza han de ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas (DA 3,11 434a 6-13).

De la anterior cita podemos decir que los animales no humanos poseen imaginación sensitiva, que sería el acto de la sensibilidad misma. Pero los animales racionales como el humano además de poseer la imaginación sensitiva, poseen imaginación deliberativa. En cuyo caso, podrán calcular y sacar a partir de varias imágenes una sola. Si bien es cierto los seres humanos utilizamos la imaginación deliberativa, es un auxiliar de la facultad propiamente deliberativa del alma; en casos como la borrachera o en casos donde se nubla el intelecto. Dice propiamente Aristóteles “y precisamente porque las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan multitud de conductas gracias a ellas, unos animales -por ejemplo, las bestias- porque carecen de intelecto y otros -por ejemplo, los hombres- porque el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como en el sueño” (DA 3,3 429a4-7). Son diferentes la imaginación deliberativa y el intelecto práctico, pues el uso de la imaginación deliberativa, según el pasaje, viene dado cuando el intelecto no puede ejercer su función. Pero según Dorothea Frede la imaginación deliberativa tendría una función muy importante dentro de la producción de la acción, Dice: “tales imágenes son necesarias en la toma de decisiones, donde Aristóteles menciona realmente una especie de «fusión» de diferente *phantasiai* en una imagen que nos permite comparar la bondad relativa (o maldad) de varios extremos posibles (434a9)” (Frede 2003: 291 traducción mía). El resultado del cálculo imaginativo sería la base para los procesos deliberativos, esta interpretación conduciría a afirmar que dicho resultado de la imagen formaría un deseo o algo que es bueno y debe ser perseguido.

De lo anterior surge una pregunta y es: ¿qué son exactamente las imágenes de las que habla Aristóteles?; se ha dicho que son semejantes a la sensación en acto, por un lado. Pero qué quiere decir esto, estoy persuadido de considerar a dichas imágenes como representaciones mentales, ya que así Aristóteles reiteradamente las presenta. Dorothea Frede y Malcolm Schofield seguirían en parte esta corriente interpretativa⁵. Según Schofield la imaginación viene siendo como una ‘visualización’ y no tanto como una pintura ya que el término pintura es muy escaso o se queda corto para dar explicación a las imaginaciones que se producen según los sentidos, dice en un pie de página: “es demasiado restrictiva si se toma en el sentido llano de pintura (...) debe considerarse la posibilidad de incluir ‘como -si- fuera’ oler, tocar, oír, según el caso” (Schofield 2011: 124 traducción mía).

Dice Aristóteles “pues bien, si la imaginación es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen – exclusión hecha a todo uso metafórico de la palabra-” (DA 3,3 428 a -3); realmente son imágenes o representaciones de los objetos que se forman a partir de la sensibilidad. Se preguntará Aristóteles en *De memoria et reminiscencia*:

4 ¿Qué medida? Hay una estrecha relación entre la imaginación, el deseo y el bien; ya sea real o aparente. Habrá que examinar dicha relación más de cerca en el segundo capítulo.

5 Mientras que Martha Nussbaum se opone a una interpretación de la imaginación como imagen. Pues para ella no debe entenderse como ‘representación’ de un objeto sensible sino como un ‘interpretación’ que hace el sujeto del mismo. Dice que “Nunca podemos copiar un objeto en todas las formas en que es; siempre estamos interpretado como algo” (Nussbaum 1985: 227 traducción mía). Para ella la imaginación viene siendo ‘lo que le aparece’ al sujeto que tiene un rol interpretativo de su realidad.

Podría plantearse la cuestión de cómo, cuando la afección está presente, pero el objeto está ausente, puede recordarse lo que no está presente. Pues, evidentemente, es necesario considerar aquello que se produce por medio de la percepción en el alma, así como en la parte del cuerpo que le sirve de asiento, como una especie de dibujo, cuya posesión decimos que es la memoria. El proceso producido imprime una especie de impronta de la sensación, como la de quienes sellan con sus anillos. (Mem 1, 450a23-34)

Primero que todo, hay que mencionar que la memoria pertenece a la misma facultad con que se imagina, y tiene los mismo objetos que la imaginación, y a partir de la imaginación se da el recuerdo⁶. Es por eso que la memoria es un producto de la sensibilidad y en especial del sentido primario. En segundo lugar, se recuerda que Aristóteles ya había empleado esta metáfora del anillo en la cera, aquí podemos comprender que ese movimiento de la sensación en acto deja grabado en el órgano los *sensibles por sí*; que son en potencia la imágenes o representaciones que serán empleadas en el proceso de imaginación o de pensamiento. Y dicha *impronta* que deja el objeto en la sensación es *una especie de dibujo*. Y si Aristóteles afirma que existe una imaginación deliberativa; en cuyo caso, en efecto, sería un proceso en el cual varias imágenes se unen para formar una sola imagen, que se ha dicho es de algo que se debe perseguir o evitar, y esta caracterización sólo es posible si en efecto hay *una especie de dibujos* de donde partirá la deliberación⁷.

Aristóteles explicará más en detalle cómo de las imágenes que hay en el alma unas veces de sirve para contemplar y otras veces para recordar. En el siguiente pasaje Aristóteles dice:

Pues el que ejercita la memoria contempla esa afección, y es ésta la que percibe. Por tanto, ¿cómo se acordará de lo que no está presente? Pues en ese caso sería posible también ver y oír lo que no está presente. ¿O es que existe una forma de que ello sea posible y suceda? En efecto, de igual modo que la figura dibujada en un cuadro es una figura y una imagen -y aunque es una y la misma-, es ambos casos, pero la esencia no es la misma para ambas y es posible contemplarla con la mente como figura y como imagen-, así también es preciso considerar la imagen que hay en nosotros como tal imagen por sí misma, al tiempo que como imagen de otra cosa. De este modo, en la medida en que se la considere por sí misma, es un objeto de contemplación o una imagen, pero, en la medida en que se la considere como de otra cosa, es como una copia y un recordatorio. Consecuentemente, cuando el movimiento de ésta actúa, si el alma la percibe de la forma en que es de por sí, parece que nos viene un pensamiento o una imagen. Pero, si es en tanto que reflejo de otra cosa, la contempla como una copia, igual que una pintura, y aun sin haber visto a Corisco, lo contempla como una copia de Corisco. (Men 1, 40b50 18-33).

Aristóteles dice que es posible ver y oír lo que no está presente, pues en la sensación queda grabada la forma sensible, como la forma del anillo en la cera. Y la explicación que sigue es cómo de una misma imagen se produce dos tipos de movimiento, por un lado cuando se considera la imagen en sí misma es porque está realizando un acto de contemplación, pero cuando se considera como otra cosa es porque está recordando. Y ambos, contemplar y recordar, parte de la misma imagen que es como una *figura* y *pintura*. La expresión con que termina la cita es clara: y cuando se recuerda, se

⁶ Dice Aristóteles: “La memoria, incluso la de las cosas pensables, no se da sin una imagen (y la imagen es una afección del sentido común), de suerte que la memoria pertenecería al entendimiento de forma accidental, pero, de por sí, al sentido primario, por lo cual se da también en otros animales y no sólo en los hombres y en los animales poseedores de opinión e inteligencia” (Men 1, 450a12-16)

⁷ Considero junto con Dorotea que son imágenes que se sopesan para saber lo bueno, y posiblemente formar un objeto de deseo. El hecho que mencione que con la imaginación se puede decir “que esto es mejor que aquello” muestra cómo dicho proceso puede representar un objeto deseable, como un acontecimiento particular como correr en las mañanas por la avenida que esta frente a mi casa.

recuerda como una copia del objeto, como una *copia de Coristo* aún *sin haber visto a Corisco*. Es claro que lo ha visto, pero no lo está haciendo en acto. Lo que hace en acto es usar la imagen para recordarlo.

Queda ahora decir cuál es la relación de la imaginación en la producción de la acción. Hay una fuerte idea en Aristóteles tanto en *De Anima* como en *De Motu Animalium*. La idea es que el deseo no se da sin imaginación. ¿Cómo es esto posible?, ¿acaso no se decía que la percepción sensible cuando capta algo placentero lo persigue y en esto consiste el acto del deseo? Las causas por las cuales surge el deseo requiere una explicación más detallada, porque del hecho que se capte un objeto, se capte placenteramente y se desee el objeto, hay un proceso mucho más complejo. Por ahora digamos que el primer motor del movimiento local es dado por el *objeto de deseo*, dicho *objeto de deseo* mueve sin ser movido a la facultad desiderativa que mueve siendo movida por el *objeto de deseo*. Ahora bien, posiblemente el *objeto de deseo* es puesto por la imaginación o el intelecto. Dirá Aristóteles; “habrá que concluir que si bien el motor es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa -y más allá de todo lo demás, el objeto deseable que, en definitiva, mueve sin moverse al ser inteligido o imaginado-” (DA 3,10 433b10 13). Dicha afirmación es fundamental para entender los procesos psicológicos que se dan en la producción de la acción. Pues el *objeto de deseo*, que es el primer motor del movimiento es puesto por la imaginación o el intelecto.

Una afirmación que irá encaminada a la anterior es la siguiente; “Así pues, y en términos generales, el animal –como queda dicho- es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear. Por su parte, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación” (DA 3,10 433b 27-29). Una afirmación aún más fuerte que la anterior, pues la causa de que exista el deseo es la facultad imaginativa. Es decir, no por solo hecho de percibir un objeto como placentero se desee el objeto. Es más, al imaginar (o al inteligir) surge el *objeto de deseo* del cual pasará a ser el deseo. Dicho proceso ha de ser corroborado en su debido momento, por lo pronto es posible que dicho proceso sea el que de origen al movimiento local. Antes de pasar explorar qué es el intelecto, hay una función de la imaginación en el *De Motu Animalium* y es la de preparar el deseo y la explicación causal es como se presenta en la figura (MA 8, 702a16-21). La reflexión o la sensación dan lugar a la imaginación que prepara al deseo y luego se produce el deseo; y el deseo da lugar a las afecciones y las afecciones preparan los órganos corporales. Y en ambas explicaciones la imaginación le antecede al deseo, habrá que investigar más a fondo en qué momento específico actúa la imaginación para formar el deseo.

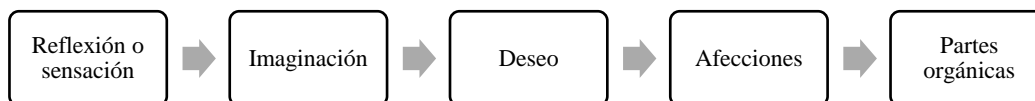


Figura iv, primer modelo de producción de movimiento planteado por Aristóteles en MA

1.3 SOBRE EL INTELECTO

Pasemos ahora al intelecto, es realmente difícil caracterizarlo. Aristóteles le asigna un rol fundamentalmente importante en el alma al intelecto, como se ha mencionado sin el intelecto ni conoceríamos ni actuaríamos. De ahí que surjan dos grandes funciones del intelecto, conocer (y enjuiciar) y llevar a la acción. Centremos la atención en el primer aspecto, recordemos que se ha mencionado que la facultad discerniente es la encargada de mostrar las diferencias de los objetos y el intelecto hace parte de dicha facultad, como también que no es posible pensar sin imágenes. El Estagirita afirma que el intelecto conoce de igual forma que lo hace la sensibilidad, pero con cierto

grado de reserva; ya que los animales también perciben, pero muy pocos inteligen; pues solo lo hacen los seres con potencia racional. Además, recordemos que los *sensibles propios* son siempre verdaderos, cosa que no ocurre en el caso del intelecto, pues al razonar o al componer se puede equivocar y formular un razonamiento tanto falso como verdadero.

Pero a esto hay que hacerle algún matiz; porque cuando se entiende la esencia o la definición no está realizando una composición ni se predica del sujeto que está en tal cual relación, es por ello que dice Aristóteles: “pero así como la visión es verdadera cuando se trata de sensibles propios pero no siempre es verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no, así también sucede con los objetos separados de la materia” (DA 3,6 430b 30-32); recordemos que “eso que es blanco es un hombre” es una composición hecha por el intelecto y está predicando que lo blanco es un hombre, y esto puede ser tanto verdadera como falsa, pero la cita da lugar a pensar que lo propio del intelecto es capturar la esencia de los objetos y en esto no se equivoca. Ahora bien, la relación entre la sensibilidad y el intelecto radicaría en un sentido básico en que ambas contribuyen a la comprensión del mundo. Esto ya se ha puesto en evidencia cuando se explicó lo relativo a la facultad de discernimiento. El intelecto capta la esencia del objeto, dirá Aristóteles, en las imágenes. Las imágenes, se recuerda que, son el acto de la sensibilidad; a partir del cual el intelecto capta la esencia (DA 3,7 431b3).

Aristóteles atribuye dos principales características al intelecto, por un lado afirma que es impasible, y por otro lado que es incorpóreo. Y una u otra características están conectadas. Dice Aristóteles: “en cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impasible” (DA 1,4 408 30), recordemos que la sensibilidad resultaba afectada o dañada si al captar se perdía la proporción placentera. De ahí que Aristóteles diga que la sensibilidad también sea impasible, pero de una forma distinta al intelecto. Dice Aristóteles:

El sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible, por ejemplo, no percibe el sonido después de sonidos intensos, ni es capaz de ver u oler, tras haber sido afectado por colores u olores fuertes; el intelecto, por el contrario, tras haber entendido un objeto fuertemente inteligible, no entienda menos sino más, incluso, los objetos de rango inferior. (DA 3,4 429b-5).

Entonces la impasibilidad del intelecto es dada por su capacidad para entender aun cuando se haya entendido un objeto altamente complejo, no se afecta sino que su capacidad aumenta. Cosa que no sucede con la sensibilidad, al ser afectada por el objeto fuertemente sensible hasta el punto de afectar su capacidad. Tampoco el intelecto se afecta al realizar actos de pensamiento, dice Aristóteles:

En efecto, el que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual o no es en absoluto una alteración –puesto que se trata de un proceso hacia sí mismo y hacia la entelequia – o constituye otro género de alteración. De ahí que no sea correcto afirmar que el que piensa sufre una alteración cuando piensa, como tampoco cabe decir que quien edifica sufre alteración alguna al edificar (DA 2,5 417b 5-10).

La anterior cita es especial por dos razones, la primera nos aclara lo que se ha afirmado acerca de impasibilidad del intelecto al realizar actos de pensamiento, pues cuando alguien piensa no hay alteración alguna, pues es un proceso que sucede *hacia sí mismo* y constituye una actualización del intelecto. Hay una segunda razón y es que esta cita se puede perfilar una futura aclaración que realizará Aristóteles en *De Anima* 3,5; es decir, en la cita se está mostrando que hay una diferencia entre *poseer el saber y ejercítalo*; ya que el segundo caso es un proceso que se realiza *hacia sí mismo*, posteriormente hará una diferencia entre *quien edifica* y lo edificado, por decirlo de alguna

forma. Posiblemente se estaría perfilando la distinción entre dos tipos de intelecto. Y esta cita, anticipo, no es suficiente para resolver el problema que surge en ese capítulo.

Pasemos ahora a la segunda característica que se atribuye al intelecto, que se relaciona con la primera característica, ya que la incorporeidad del intelecto viene dada por su impasibilidad.

Por consiguiente y puesto que entiende todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla -como dice Anaxágoras- para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma -me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia- *no es en acto ninguno de los entes antes de entender*. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva (DA 3,4 429a17-27 cursiva mía).

Así, según Aristóteles, el intelecto no puede tener un órgano ya que, dada su corporalidad interferiría en el acto de recibir las formas y de pensar. Pues si posee un cuerpo tendría cualidad, y captaría alguna cualidad, como lo hace la sensibilidad. El intelecto no puede tener órgano alguno ya que debe ser capaz de captar la forma de todas las cosas, cosa que no haría si poseyera un cuerpo. Y al no poseer un cuerpo sería imposible de una forma diferente al que lo tendría si lo tuviera, como la sensación. Y el Estagirita en reiteradas ocasiones a lo largo de obra destaca esta característica del intelecto. En *De Anima* 1,3 407b 3-5 dice que el intelecto si estuviera unido al cuerpo sería doloroso, por eso no debe estar en un cuerpo. En *De Anima* 1,4 408b 18 – 25 dice que el intelecto no está sometido a corrupción, tal vez sufriera algún *debilitamiento* por la vejez, como sucede con los órganos sensoriales; pero en sí mismo el intelecto al ser impasible no se deteriora.

Aquí es importante recalcar un aspecto fundamental del intelecto.

Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenecen a las partes mismas del cuerpo. Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno (DA 2,1 413a 5-9)

Pues estoy de acuerdo con Charles Kahn (2003: 360-361) al decir que el intelecto no se acoge a la definición hilemorfica del alma, donde el alma es la actualización de la materia. Pues el intelecto al ser incorpóreo no podría ser la actualización de ninguna materia. Es por eso que la cita establece la posibilidad de que hay partes del alma que son separables del cuerpo al no ser actualizaciones de la materia. Queda hasta el momento explicado que el intelecto es impasible e incorpóreo.

Queda ahora la difícil tarea de ver las clases de intelecto que presenta Aristóteles. Lo que sostendré, es que el Estagirita tiene una doble dualidad del intelecto. La primera dualidad es entre el intelecto que es capaz de recibir las formas y el intelecto que hace todas las cosas. La segunda dualidad entre el intelecto teórico y el intelecto práctico. Empecemos por la primera dualidad, ya que la segunda dualidad nos ayudará en ver cómo el intelecto se relaciona con la acción. Para empezar quiero retomar el pasaje que mencioné arriba acerca del intelecto *De Anima* 2,5 417b 5-10. En ese pasaje se muestra dos opciones de cómo comprender la primera dualidad del intelecto, que son a su vez sustancialmente diferentes. La primera opción es entender al intelecto como uno solo, pero que posee dos estados, pues *el que posee el saber pasa a ejercitarlo*; esta opción interpretativa apuntaría a afirmar que el intelecto es el mismo pero en un principio “Lo inteligible ha de estar en él [el intelecto] del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto” (DA 3,4 430a); es decir, que este primer intelecto es el lugar de las formas

en potencia donde se actualizará las formas que se captan. Pero el mismo intelecto cuando ya ha captado las formas y ha llenado la tabilla, ya deja de ser el mismo intelecto y pasa ahora a ejercitarlo porque posee el saber y puede ejercitarlo. Se podría pensar que en esto consiste la distinción entre los intelectos pasivo y activo en *De Anima* 3,5⁸.

Y el mismo pasaje nos hace entender la dualidad del intelecto de una forma sustancialmente diferente, pues *quien edifica* (no) *sufre alteración alguna al edificar*. Y esta opción interpretativa divide el intelecto en dos; pues no es lo mismo quien edifica y lo edificado. Ahora bien, considero que Aristóteles tiene en mente esta división. Pues afirma que: “*Aquello que en potencia es todas las cosas* pertenecientes a tal género- pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde *hacer todas las cosas* –tal es la técnica respecto de la materia” (DA 3,5 430a11-13 cursiva mía); y uno es lo que en potencia son todas las cosas, y otro el que hace que todas las cosas sean. Se podría entender que hay un intelecto que es el lugar de las formas, donde en potencia están todas las formas, pero que en acto no son ninguna de ellas y este es como una tabilla donde no hay nada escrito; y por otra parte está el intelecto que hace que las formas que están en potencia se actualicen, como el arte o la técnica a la materia. Pues sin el arte la materia no podría llegar a ser lo que fuera, como sin el arte de construir casas no habría casa.

Considero que en *De Anima* 3,5 Aristóteles estaría, posiblemente, sosteniendo la segunda interpretación. Además afirma: “Así pues, existe un (i) intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro (ii) capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz *hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto*” (DA 3,5 430a14-18 cursiva e índices míos). Son dos intelectos, uno donde residen las formas en potencia que el otro actualizará; como la luz hace que los colores en potencia se vuelvan acto. Y la afirmación de Aristóteles es bastante fuerte, pues caracteriza a ambos tipos de intelectos de formas diferentes, pues el intelecto donde residen las formas es corruptible y el otro intelecto es incorruptible y eterno. Características totalmente diferentes, pero sin el intelecto del lugar de las formas no se podría inteligir, ni realizar los demás actos que se atribuyen al intelecto que es capaz de hacer todas las cosas⁹.

8 La anterior interpretación de los tipos de intelecto en pasivo y activo es defendida por Charles Kahn que considera al intelecto como un proceso en el que el *nous* es en un principio una tableta vacía (intelecto en potencia 1); es decir la capacidad para tener cualquier cosa que sea capaz de escribirse en él. La segunda etapa (o potencialidad 2) es cuando el intelecto está formado, es decir está lleno con las formas sensibles y abstractas que ha captado. La tercera etapa (el acto propiamente dicho) es cuando ya se ejercita la facultad y se teoriza, puede pensar en cualquier forma *noética* en cualquier momento (Kahn 2003: 367-372).

9 Michael Frede interpreta de una forma totalmente diferente la distinción entre intelectos. Dice Frede que cierto tipo de intelecto sí es compatible con la doctrina del alma que afirma que es necesario las imágenes para el pensamiento. Se ha reconocido dos tipos de intelectos; un activo y otro pasivo. El ejercicio del pensamiento humano involucra o presupone la actividad del intelecto inmaterial que se da con independencia del cuerpo, y este es el intelecto activo en *De Anima* 3.5. El autor estipula y se acoge a una larga tradición de intérpretes que sostienen que esta clase de intelecto no es humano, no hace parte del alma integral humana. Y por tanto este tipo de intelecto no hace parte o no caería bajo el estudio de la ciencia natural. Por otro parte, el intelecto pasivo o intuición intelectual o el *noein* puede ser explicado como las demás afecciones del alma. Dicha intuición intelectual es humano y no sobre humana, aunque este tipo de intuición intelectual no requiere directamente el cuerpo como las demás afecciones. Para darle sentido dentro de la teoría aristotélica él afirma lo siguiente: si se dice que el pensamiento procede de un órgano como lo es ver, estaría limitado por la capacidad del órgano que produce el pensamiento; el ejercicio del intelecto pasivo sí presupone los órganos necesarios para la memoria, si Aristóteles sostiene que pensar implica la imagen de alguna forma. Argumenta

De ahí que el intelecto que es capaz de realizar todas las cosas es el que enjuicia y piensa, y no solamente eso; creo que este intelecto es mucho más complejo pues dirá Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* que:

Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, *immortalizamos* y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea *pequeña en volumen*, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que *todo hombre es esta parte*, si, en verdad, ésta es la parte *dominante* y la mejor (EN 10,9 1177b 33 1178a4)

Consideraría que el intelecto capaz de hacerlo todo es el mismo que aquél del que habla Aristóteles en el anterior pasaje. La *immortalización* que resulta de su actividad viene dada principalmente porque él mismo es inmortal, y es *dominante* porque es capaz de conocer al ser impassible e incorpóreo. Y lo más importante es *todo hombre es esa parte*; lo que es propiamente el hombre es el intelecto. El intelecto que es capaz de hacerlo todo es propiamente el hombre, es lo más divino, es lo que pone en acto a las formas en potencia y permite conocerlo todo.

Pasemos a ahora a la segunda dualidad. En un primero momento Aristóteles realiza una caracterización en el *De Anima* donde divide al intelecto en práctico y teórico. Se pregunta si el intelecto ha de inteligir siempre a lo que responde: “Ha de inteligir siempre, desde luego, toda vez que el movimiento circular es eterno” (DA 1,3 406a23-24).



Figura v, división del intelecto entre práctico y teórico

Dando a entender que el movimiento del intelecto es eterno y siempre está en constante intelección. Pero, seguidamente afirma que tanto el intelecto práctico como teórico son limitados; es decir, tienen un fin o una conclusión en su razonamiento. El teórico porque parte de un enunciado o de un principio; y dependiendo del tipo de razonamiento teórico que realice podrá concluir en un caso en una definición, y en otro caso podrá llegar a demostración. Del intelecto práctico dirá que todas las intelecciones de carácter práctico tienen un término o fin, y dicho fin lo tiene en sí mismo, porque en el razonamiento práctico la conclusión es la acción misma¹⁰

La anterior es una primera distinción en el *De Anima*; del cual podemos deducir que el intelecto práctico es quien está involucrado en la producción de la acción. Ahora bien, estoy persuadido a decir que el intelecto que es capaz de hacer todas las cosas es el que Aristóteles está dividiendo aquí. Precisamente no es que lo esté subdividiendo, más bien es que tiene diferente finalidad cada vez que realiza una intelección. Es decir, cuando se realiza una intelección en busca de la verdad en la naturaleza se dice de esa intelección que es teórica, pero si se dice que busca la verdad en la acción; en un recto deseo, la intelección es práctica. Dirá Aristóteles: “Así pues, uno y otro - es decir, intelecto y deseo- son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del

además que, al desarrollar la capacidad de percibir, de recordar, de procesar la información da lugar a la capacidad de pensar. Mientras que la capacidad de percibir está directamente relacionada con un órgano, el pensar sólo lo está indirectamente (Frede M. 2003: 105 -106).

¹⁰ Podría entenderse que el razonamiento tiene un fin en sí mismo porque lo que se busca es un bien, en cuyo caso es un bien que no se busca por otra cosa, sino por sí mismo, como ser feliz.

intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico” (DA 3,10 13-15). Por el cual se puede pensar que esta división solo es en definición¹¹.

Ahora bien, Aristóteles realiza una división de las clases de intelecciones o específicamente tres intelecciones que son rectas, y tres que son sus opuestos. Y afirma que se puede inteligir con rectitud con prudencia, con ciencia y opinión verdadera (DA 3,3 427b 10). Con lo cual pondrá en evidencia que la prudencia es una tipo de intelección, pero ésta clase de intelección es práctica. Y estoy persuadido a pensar que prudencia está relacionado de una forma específica con el intelecto práctico. Pues dice Aristóteles sobre el intelecto práctico: “mientras que el bueno hace lo que debe hacer; *porque el intelecto escoge, en cada caso, lo que es mejor para uno mismo*, y el hombre bueno obedece a su intelecto. Es también verdad que el hombre bueno hace muchas cosas por causa de sus amigos y de su patria, hasta morir por ellos si es necesario (EN 9,8 1169a 16-18 cursiva mía). A esto únasele la siguiente cita: “En efecto, parece propio del hombre *prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo*, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. (EN 6,51139b25-27 cursiva mía). La definición del intelecto práctico y de prudencia apuntaría a realizar elecciones y deliberar sobre lo que es bueno para sí mismo. Por lo cual habría una relación entre ambos que será discutida más adelante

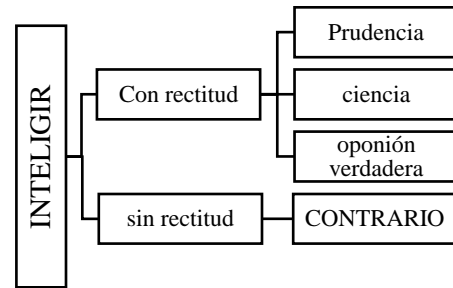


Figura vi, las buenas disposiciones del intelecto

Podemos llegar a comprender la clasificaci3n de intelectos por la *Ética Nicomáquea* porque hace una divisi3n más refinada de lo racional, que la que hizo en *De Anima*. La parte que se encarga de lo contingente estaría configurada por el intelecto práctico-prudencia y el intelecto productivo-técnica. La parte científica o de las cosas necesarias estaría configurada con el intelecto teórico-ciencia y el intelecto que capta los primeros principios que ejercitando ambos configuraría la sabiduría. Y en última, es el intelecto práctico que ayudaría en la producci3n de la acci3n.

Así, se ha tratado de mostrar parcialmente qué sería cada una de las facultades críticas o de discernimiento y cómo se relacionan con la acci3n. De la sensaci3n es importante recalcar que los *sensibles por accidente* no son captados solo por la sensibilidad, ya que al decir que eso que es amarillo es una bilis es una composici3n y las composiciones las realiza el intelecto. Y al producir un pensamiento/creencia de este tipo se puede equivocar o acertar. Podríamos pensar además que la ignorancia que causa ese tipo de percepci3n justificaría los movimientos no-voluntarios como involuntarios. De la imaginaci3n hay que recalcar que los animales poseen imaginaci3n sensitiva, el producto de la sensaci3n en acto, y no imaginaci3n deliberativa propia de los seres con potencia racional. Además que las imágenes son precisamente representaciones o figuras ‘mentales’; en cuyo caso al considerarse como imagen en sí misma sería un acto de contemplaci3n y al considerarse como semejante, o como otra cosa, sería un acto de recuerdo. Pero es importante dicha connotaci3n como representaci3n del objeto propiamente. Además, la imaginaci3n antecede al deseo, queda por ver de qué manera. Del intelecto, hay que decir que es incorpóreo e impasible y no puede hacer nada sin la imaginaci3n. También que la divisi3n entre los dos intelectos es; en aquel donde residen las formas y el otro el que las pone en acto. Este último tiene muchas más funciones que simplemente poner en acto las formas, como pensar y enjuiciar. La divisi3n del intelecto práctico y teórico es en definici3n y la diferencia entre ambos es el fin al que tienden.

¹¹ La distinción entre magnitud y definici3n es la distinción entre ontológico y epistemológico respectivamente. Esta distinción será clave durante todo el texto.

2. CAPÍTULO SEGUNDO SOBRE EL DESEO EN ARISTÓTELES

Tratado lo relativo a la facultad de discernimiento se parará ahora a estudiar lo relativo al deseo, pues como se ha visto, es la segunda facultad que comprende la facultad motora del alma, tanto de los animales humanos como de los animales no-humanos. Se ha señalado además que existen tres clases de deseos: deseo racional (*boulesis*), deseo impulsivo (*thymos*) y deseo del apetito (*epithymia*). También se ha señalado que existe una estrecha relación entre la facultad imaginativa y la facultad desiderativa, la cual se aclarará en el presente capítulo. No está de más decir que el deseo es muy importante a la hora de entender el movimiento local en los animales, y su explicación dentro de la misma se hace compleja. Por ello este capítulo se desarrollará en tres apartados para facilitar la explicación; en el primero se verá al deseo como una afección que involucra tanto al ‘alma’ como al cuerpo, en el segundo; la relación que guarda la facultad desiderativa con las demás facultades y en el último; el objeto del deseo como principio del movimiento.

2.1 EL DESEO COMO UNA AFECCIÓN DE LA MATERIA

Antes de entrar en detalle, podría ser necesario proporcionar una característica general del deseo. Dice Aristóteles; “es, pues, evidente que la potencia motriz del alma es lo que se llama deseo” (DA 3,10 433a 30). Si bien es cierto que la facultad motora del alma está configurada por la facultad de discernimiento y la facultad desiderativa, Aristóteles le atribuye un rol más significativo al deseo, porque como se verá a continuación el deseo es capaz de mover los miembros corporales y de cambiar los estados corporales de la persona o del animal, es capaz de producir alteraciones¹².

Al inicio del *De Anima* Aristóteles discute acerca de las afecciones que podrían ser tanto comunes al cuerpo y al alma o exclusivas del alma. Dentro de la discusión advierte que siempre tratándose de las afecciones tanto el alma como el cuerpo se ven afectados, concluyendo que “las afecciones son formas inherentes a la materia” (DA 1,1 403a 25); con lo cual estaría asentando su doctrina del hilemorfismo, una unión substancial entre la materia y la forma. El deseo por su parte, podría entenderse como una afección que se da en un tipo específico de materia y forma, o substancia. Y es que gran parte de los ejemplos que menciona Aristóteles involucran al deseo: “encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general [...] valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, alegría, amor y el odio” (DA 1,1 403a 7- 18). Pero en un sentido más general podríamos entender que las pasiones son afecciones que se dan en un tipo específico de cuerpo.

El ejemplo que considera Aristóteles a la hora de explicar las afecciones es bastante ilustrativo para entender cómo es que se estas afecciones se dan en conjunto con del alma y del cuerpo, la materia y la forma. Se cuestiona acerca de la definición de la ira y responde que:

Qué es la ira: el uno [el dialéctico] hablará del deseo de venganza o de algo por el estilo, mientras que el otro [el físico] hablará de ebullición de la sangre o del elemento caliente alrededor del corazón. El uno daría cuenta de la materia, mientras el otro daría cuenta de la forma específica y de la definición. Pues la forma específica de cada cosa y su existencia implica que ha de darse en tal tipo de materia (DA 1,1 403a 30 - 403b-4).

¹² Aristóteles menciona dicha capacidad del deseo por ejemplo en la *Ética Nicomáquea* cuando afirma que: “el deseo nos lleva a ello [a probar cosas dulces]; porque el deseo tiene la capacidad de mover todas y cada una de las partes (del alma)” (EN 7,3 1147b2). Pero en general lo que se esbozará a continuación permitirá comprender por qué el deseo es capaz de movimiento, al ser una afección del alma y del cuerpo.

En este caso, la ira es un tipo específico de deseo, a saber del *thymos*; y lo que nos retrata Aristóteles es como la forma específica (el deseo de venganza) se ha de dar necesariamente en un tipo específico de materia (la ebullición de la sangre alrededor del corazón). En este punto considero que es importante mostrar el análisis de David Charles respecto al tema, ya que él sostiene que, en última instancia, los deseos son un *proceso psicofísico*, porque a la hora de dar una definición de un afecto no se debe separar los aspectos formales de los materiales, más aún, todo proceso de este tipo tiene su correlato fisiológico que no se puede desconocer en las explicaciones de afectos y pasiones:

[A] Las características psicológicas que son esenciales para estar enojado (es decir, el deseo de venganza) son inseparables en la definición de los procesos con propiedades físicas a la que pertenecen: las características relevantes son características inextricablemente psicofísico.

[B] Las características psicofísicas (especificados en [A]) son esenciales para la identidad de los procesos a los que pertenecen: los procesos a los que pertenecen las características psicofísicas son esencialmente procesos psicofísicos.

[C] No hay otro proceso (que no sea el especificado en [B]), que es esencial para estar enojado. (Charles 2011: 77-78 traducción mía)

Un aspecto importante que recalca David Charles es que dicho *proceso psicofísico* es único para entender el enojo. Así mismo cada *proceso psicofísico* es único para tender tal tipo de deseo o pasión en general. Llegando incluso a afirmar que ni en el momento de la definición se puede separar los aspectos materiales de los formales, dice éste: “más bien, en la definición el proceso relevante es indisoluble en dos componentes. Incluso cuando se considera como un proceso "formal", no puede definirse más que en términos que esencialmente implica la materia” (Charles 2011: 81 traducción mía); y así siempre que se hable de las pasiones tendrá que involucrar tanto el aspecto formal como el material necesariamente¹³.

2.2 LA FACULTAD DESIDERATIVA

Se ha tratado de mostrar, en el anterior apartado, al deseo como una pasión o una afecto que involucra tanto a la forma como a la materia de una forma particular para cada tipo de afecto. Podríamos preguntarnos en este punto de la discusión ¿cómo surge un deseo? Es por ello que se debe estudiar las relaciones que guarda la facultad desiderativa con las demás facultades. Recordemos que la facultad desiderativa y las facultades de discernimiento conforman la facultad motriz del alma, se podría pensar a partir de esta clasificación que son dos facultades separadas que conforman una. Ahora bien, ¿acaso es posible que la facultad desiderativa esté contenida en las facultades de discernimiento?, entendiéndose en términos de la magnitud o extensión, pero al momento de explicar su funcionamiento Aristóteles las defina de forma tal que se puedan establecer

¹³ Así, para entender al deseo como una afecto que involucra tanto a la materia como a la forma, cuerpo y alma, es importante recalcar la teoría hilemórfica que enuncia que “el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural” (DA 2,1 412a 19-20). Tanto alma como cuerpo forman lo que se conoce como substancia. Entonces, para dar cuenta de los procesos de cada entidad debe, necesariamente, referirse a aspectos tantos formales como materiales de una manera específica y única que permita comprender lo que está sucediendo con la substancia. Aristóteles menciona, dentro de esta explicación, que el deseo mueve a través de un órgano, dicho órgano es el *pneuma* o *soplo innato*. Para más detalles acerca de esta explicación se recomienda la lectura del texto Matha Nussbaum *The sumphuton Pneuma and the Motu Animalium's Account of the Sould and Body*, donde se exploran los debates acerca de esta explicación de Aristóteles.

grandes diferencias. ¿Acaso las facultades de discernimiento serían entonces la causa de la existencia de la facultad desiderativa? La respuesta sería afirmativa, pero ¿toda la facultad discerniente o solo alguna de ellas? Estoy inclinado a sostener que toda la facultad discerniente es responsable del surgimiento de la facultad desiderativa, tanto la sensibilidad como la imaginación y el intelecto son necesarias para que se forme, según sea el caso, un tipo específico de deseo. Un segundo problema, o una cuestión de detalle, sería caracterizar el proceso por el cual surge un deseo, proceso que será estudiado al final del capítulo.

Con base al primer problema, podemos hacer un estudio de varios pasajes del *De Anima* para entender cómo surge el deseo a partir de las facultades de discernimiento. Lo primero que hay que recordar es la escala natural que propone Aristóteles.

Los seres con potencia nutritiva no necesariamente tienen potencia sensitiva, pero los seres con potencia sensitiva necesariamente tienen potencia nutritiva, y lo mismo para la potencia discursiva e intelectual, pues no es necesario que los que posean la potencia sensitiva tengan la intelectual, pero sí es necesario que los que posean ésta posean la sensitiva. También se ha mostrado que los que poseen facultad sensitiva poseen imaginación sensible; si hay sensibilidad hay imaginación necesariamente. Ahora bien Aristóteles dice: “mientras que en el resto de los vivientes [que no sean plantas] se da no solo ésta [la facultad nutritiva], sino también la sensitiva. Por otra parte al darse la sensitiva se da también en ellos la desiderativa. En efecto, el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseos” (DA 2,3 414 b -2); una cita que posteriormente el mismo Estagirita matizará.

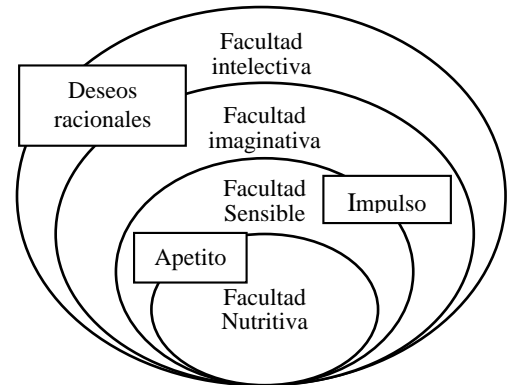


Figura vii, la escala natural; las facultades de discernimiento del hombre como causantes de la facultad desiderativa

El primer matiz que se encuentra hace referencia al tipo de deseo que surge de la sensibilidad. Dice Aristóteles: “en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor – lo placentero y lo doloroso-, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito, ya que este no es sino el deseo de lo placentero [...] Baste por ahora con decir que aquellos vivientes que poseen tacto poseen también deseo” (DA 2,3 414b 5-15). Ya se había advertido este punto anteriormente cuando se habló acerca de la relación que guarda la sensibilidad con la producción de la acción. En ese punto se afirmó que la sensibilidad siempre que capta lo hace con placer o dolor, y dependiendo de cómo lo capte lo perseguirá o lo evitará. Y esto gracias a la relación que guarda la facultad sensitiva con la *epithymia*. Luego si hay sensación, hay apetitos; “El hambre y la sed son apetitos: el hambre de lo seco y lo caliente; la sed, de lo frío” (DA 2,3 414b13). Y ya sabemos que el Estagirita lo restringe aún más, afirmando que de haber tacto hay apetitos y recordemos que el gusto es un sentido que requiere tacto, y se podría agregar que no sólo abarca la alimentación sino también lo sexual. Además, que los apetitos así entendidos hagan referencia a actividades de la facultad nutritiva. Pues la función de ella es la de alimentación, crecimiento, envejecimiento y reproducción.

Ahora bien, si Aristóteles entendía que la sensibilidad era una condición para que se produzca el apetito, ¿acaso se puede extender esta concepción al surgimiento de los demás deseos? En pasajes como el siguiente pareciera indicar que así fuera: “esto mismo son también el deseo y la aversión en acto: las facultades del deseo y aversión no se distinguen, pues, realmente ni entre sí ni de la facultad sensitiva. No obstante su esencia es distinta” (DA 3,7 431a 11-14). A partir de estas consideraciones podría entenderse que la sensación es condición para el surgimiento del deseo, y

todo deseo pertenece alguna de las tres clases mencionada. Sin embargo, no parece ser así ni siquiera para el *thymos*, ahora mucho menos para la *boulesis*. Y es que considero que para cada tipo de deseos debe haber unas condiciones más amplias para su aparición.

Si con la sensibilidad hay apetito, ¿acaso con la imaginación habrá impulsos y con el intelecto deseos racionales? Aristóteles discute en 3,9 del *De Anima* acerca de la conveniencia de la división del alma en partes o en facultades, y propone dos modelos de división. El primero es la división en tres, como hacía su maestro Platón y la segunda es la que él mismo propuso en la *Ética Nicomáquea* entre racional y no-racional. Se cuestiona cómo sería la organización de las diferentes potencias como la nutritiva, sensitiva, imaginativa y desiderativa entre lo racional y lo irracional ¿a cuál pertenecería cada una de ellas? Si bien el Estagirita no menciona ninguna respuesta contundente sí alude a lo siguiente: “Añádase a éstas la parte desiderativa, que parece distinguirse de todas tanto por su definición como por su potencia; sin embargo sería absurdo separarla: en efecto, la volición se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional, luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada uno de ellas tendrá lugar el deseo” (DA 3,9 432b3-7). Estableciendo con ello que los deseos racionales o volición surgen o se dan a causa de la parte intelectual.

La cita además da pie para pensar que la facultad desiderativa no es separable de las demás facultades, y esto incluye de la nutritiva a la intelectual. Si los apetitos se da a causa de la sensibilidad pero recaen en lo concerniente a la facultad nutritiva, ¿qué se necesita para que surjan impulsos?, ¿podría tratarse de un trabajo en conjunto entre sensibilidad e imaginación?; pero en últimas, ¿en qué consiste el *thymos*? Un ejemplo de él es la ira como el deseo de venganza que hace hervir la sangre alrededor del corazón, sin embargo, si se analiza la venganza como la restitución de lo que se ha creído perdido o cuando se le ha realizado una iniquidad, la sensibilidad sólo percibe *los sensibles por sí* que es muy poco para que se llegue a producir un deseo de tal tipo. Por ejemplo; si un animal marca su territorio y otro animal de la misma especie se acerca a su espacio, el que lo marcó tratará de echarlo de aquel lugar porque lo considera como suyo y ‘percibe’ en el otro una amenaza. Pero en esa conducta del animal estaría presente la imaginación como capacidad crítica de juzgar al otro como uno que representa peligro. Un ejemplo, del cual me baso para el anterior, es presentado por Aristóteles de la siguiente forma:

Y así como en las (i) sensaciones le aparece delimitado lo que ha de ser perseguido y evitado, también se pone en movimiento cuando, al margen de la sensación, (ii) se vuelve a las imágenes: por ejemplo cuando uno percibe que la antorcha es fuego y viendo que se mueve, reconoce por medio del sentido común que se trata del enemigo (DA 3,7 431b 5-8 índices míos)

De la cita se puede afirmar con (i) que en la sensación misma, sin la necesidad de ninguna otra facultad como la imaginación, le aparece lo que debe perseguir o evitar, y esto es lo placentero y doloroso. También con (ii) se puede sostener que hay un proceso más complejo que requiere la imaginación para juzgar como perseguible o evitable, y posiblemente el ejemplo de la antorcha se trate de un ejemplo de un deseo del *thymos* porque alude al peligro y la amenaza que se produce no solo con la sensación sino también con la imaginación¹⁴.

¹⁴ Podríamos agregar un argumento más para afirmar con seguridad que el *thymos* surge a partir de la imaginación, es decir, la causa necesaria para producir *thymos* es la imaginación. Pues dice el Estagirita: “así, la ira oye, pero, a causa del acaloramiento y de su naturaleza precipitada, no escucha lo que se le ordena, y se lanza a la venganza. La razón, en efecto, o la imaginación le indican que se le hace un ultraje o un desprecio, y ella, como concluyendo que debe luchar contra esto, al punto que se irrita” (EN 7,6 1149a 28-35).

Tratándose de la *boulesis* hay dos posibilidades por las cuales puede producirse este tipo de deseo; aunque ambas necesitan de la facultad intelectual. Analicemos la continuación del anterior pasaje:

Otras veces (i) calcula y delibera comparado el futuro con el presente, (ii) como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma. Y cuando declara allí está lo placentero o doloroso, al punto que lo busca o huye de ello: siempre es así tratándose de la acción (DA 3,7 431b 9 -13)

Las posibilidades son (i) o que la persecución y la huida de un deseo racional se dan a causa del intelecto práctico, pues éste es quien calcula y delibera, o (ii) a causa de la imaginación deliberativa. En cualquiera de los dos casos es la facultad intelectual quien es causa del deseo racional. Podríamos unir ambas posibilidades y afirmar que; ya que el intelecto capta las formas en las imágenes, sucede así mismo en la formación de la *boulesis*, pues el intelecto con ayuda de la imaginación deliberativa cuya conclusión es algo que se debe perseguir o evitar forjan una *boulesis*. Así lo deja entrever cuando afirma: “En vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He ahí cómo el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen” (DA 3,7 431a 15). Y podríamos extender la afirmación concediendo que el alma discursiva no desea sin el concurso de una imagen¹⁵.

El anterior análisis de las condiciones por las cuales surge cada tipo de deseo se encuentra necesario ya que las constantes citas de la sensación como causa suficiente de todos los géneros de deseos podrían generar una idea un poco alejada de lo que podría estar sucediendo en la explicación aristotélica del deseo. También se encuentran pasajes como el siguiente: “el animal – como queda dicho- es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear. Por su parte, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación. Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensible” (433b 28-30); pero esta cita no se podría aplicar a la *epithymia*, ya que la mera sensibilidad bastaría para ella, sin embargo para los deseos del *thymos* y de la *boulesis* sí habría necesidad de imágenes para que se produzca.

Otro asunto que se tratará al final del capítulo es el proceso por el cual se produce movimiento, en el cual se estudiará el proceso por el cual se origina el deseo. Pero antes de pasar a estudiar los procesos en los cuales se entrelazan dichas facultades hay un aspecto más del deseo que debe ser estudiado, a saber el objeto de deseo como principio motriz.

2.3 EL PRINCIPIO MOTRIZ DEL ALMA

Para entender cuál es proceso por el cual surge un deseo y en sí un movimiento, Aristóteles realiza una distinción que permite diferenciar entre la facultad desiderativa y un objeto de deseo. Se ha hablado anteriormente acerca del apetito en términos de la persecución y la huida, del placer y el dolor. Pero cuando se persigue algo es porque se presenta como bueno, por el contrario cuando se

¹⁵ Esta interpretación acerca de la imaginación deliberativa no es restrictiva, se considera que la imaginación deliberativa tiene más funciones que formar una *boulesis*. Henry Richardson sostiene que una de las funciones de esta imaginación deliberativa sería la de sopesar el conflicto entre diversos tipos de deseos, en los casos como la *akrasia* incontinencia o continencia. Dicha función la realizaría sin restricciones temporales (Richardson H, 2003, pág. 396-397). También Dorotea Frede ve en la imaginación deliberativa un cálculo donde se sopesen cursos de acción teniendo como medida la bondad o maldad de cada opción. Podríamos ir más allá y afirmar que la imaginación deliberativa no solo contribuiría a la formación de deseos racionales sino a sopesar con otro tipo de deseos para producir movimiento locativo.

evita algo es porque se presenta como malo, como doloroso. El objeto de deseo es precisamente algo que se presenta como bueno, como algo que se debe perseguir. Y este objeto de deseo es el principio motriz que causa el movimiento en los humanos y los animales. Se tratará ahora de explicar en qué consiste dicho objeto de deseo y por qué los animales sí tendrían objetos de deseos.

¿Qué causa en última instancia el movimiento de los animales y humanos? Según Aristóteles lo causa el objeto de deseo. Él es la causal última a la que se debe recurrir para explicar los movimientos voluntarios. “El movimiento se da siempre que se busca algo o se huye de algo” (DA 3,9 432b 28) y “el movimiento en cuestión tiene lugar siempre por un fin” (432b 15) y el fin es precisamente el objeto de deseo. Surge un interrogante en este punto, si bien es cierto que la explicación del objeto de deseo como el principio motriz¹⁶ se aplica tanto a animales como a los humanos, en el *De Anima* parece ser restrictivo al ámbito humano, y específicamente los objetos del deseo serían del tipo *boulesis* que apuntarían a lo bueno o aparentemente bueno. Dice Aristóteles:

El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable. Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto [práctico] y deseo, será que mueven en virtud de una forma común. Ahora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo: la volición es, desde luego un tipo de deseo y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una volición. El deseo, por su parte, puede mover contraviniendo al razonamiento ya que el apetito es también un tipo de deseo. Por lo demás, el intelecto acierta siempre, mientras que el deseo y la imaginación pueden acertar o no acertar. Por consiguiente, lo que causa el movimiento es siempre el objeto deseable que, es a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno. Pero no cualquier objeto bueno, sino el bien realizable a través de la acción. Y el bien realizable a través de la acción es el que puede ser de otra manera que como es. (DA 3,10 433a 22-30)

La forma común por la que el intelecto práctico y el deseo mueven es el objeto de deseo que representa lo bueno. El intelecto, y sabemos que con la ayuda de la imaginación, es causa de los deseos racionales que serán la base para formar un razonamiento; luego ningún otro tipo de deseo formaría o sería la causa de la formación de un razonamiento para el movimiento humano, que recibe el nombre de acción. Pero lo más destacable de la cita es que dicho objeto debe ser posible realizarlo a través de las cosas prácticas y las cosas prácticas siempre pueden ser de otra forma¹⁷. Y, no entrando en detalle, los humanos son capaces o tienen la posibilidad de actuar de forma contraria a la que procedieron, gracias a la *boulesis* y a la capacidad de elección. Lo que hace pensar a partir

¹⁶ Si bien es cierto Aristóteles reiteradamente menciona que el motor del movimiento es el objeto de deseos, hay interpretaciones que mencionan que el motor no es objeto de deseo sino que es el deseo o la capacidad de desear específicamente. Richardson realiza un análisis detallado de las dos interpretaciones acerca del motor del movimiento. Concluye según sus análisis que el motor es el objeto de deseo y no el deseo, gran parte de la ‘mala’ interpretación del deseo como motor puede ser dada por la des-unanimidad de los textos originales, dice: “La línea pertinente dice: *hen dé ti to kinoun to orekton/orektikon*, ‘Por lo tanto el motor es ciertamente uno, a saber...’ En algunos manuscritos, el objeto de deseo; en otros, la capacidad de deseo. Hay una divergencia similar entre *orekton* y *orektikon* en dos lugares en las líneas inmediatamente anteriores a esta conclusión (a18, a20), en la frase en la que Aristóteles explica cómo los dos motores aparentes, *orexis* y *nous*, están conectados al decir que ‘*el orekt[ik] en los movimientos*, y a causa de este pensamiento se mueve, porque el *orekt[ik] en es el arjé* de pensamiento [práctico]’. Una familia principal de manuscritos considera ha *orekton* para los tres casos, cuando la otra familia principal de manuscritos considera al *orektikon*.” (Richardson 2003: 389 traducción mía). Menciona, además, que tiene más sentido afirmar que el *orekton* es el motor del movimiento precisamente porque es principio del intelecto práctico. Menciona que el movimiento es producido por el objeto de deseo por su relación con la imaginación y el intelecto en la producción de movimiento.

¹⁷ El griego aparece la palabra *prakton* que refiere a lo practicable y no *prattein* que refiere a la acción, exclusiva de los humanos.

de estas consideraciones es que el objeto de deseo al referirse al bien realizable en lo práctico y siendo lo práctico susceptible de ser o no; es exclusivamente humano. Situación que dejaría a los animales fuera de la explicación que ofrece en *De Anima* 3,10, al no poseen intelecto práctico no podrán representarse un objeto de deseo o lo bueno para ellos.

Sin embargo, Aristóteles en *Movimiento de los animales* al explicar el objeto de deseo es más inclusivo en dicha explicación, afirma lo siguiente:

El primer motor es lo deseado y lo pensado. Pero no todo lo pensado, sino la finalidad de los actos. Por ello el motor de este tipo es uno de los bienes, pero no todo el bien, pues en la medida que otra cosa se mueve por este bien, y en la medida que es el término de las cosas que existen por alguna otra cosa en esa medida es motor. Y hay que establecer que el bien aparente ocupa el lugar de un bien, y también el placer, pues es un bien aparente. (MA 6 700b 25-29).

¿Acaso los animales no humanos no podrán tener representaciones de lo bueno al no poseer pensamiento y no tener un objeto de deseo? Porque si el motor es deseado y pensado, los animales al no poseer ‘pensamiento’ no tendrían el ‘primer motor’. Porque el objeto de deseo es motor en la medida en que de él pueden existir movimientos o no, y se ha menciona a qué se debe esto. Pero, con referencia al pensamiento no es tan cierto que los animales no lo posean. Ya que *dianoia* - pensamiento - intelección en Aristóteles se puede entender en un sentido general y específico. Y no es más que lo que he llamado aquí facultades de discernimiento y se ha mostrado que la sensibilidad y la imaginación sensible las poseen también los animales. Entonces, el primer motor es lo deseado y lo pensado, y en los animales sería lo percibido o imaginado y en el humano es lo percibido, imaginado o intelegido.

La cita además hace una referencia al deseo, ya que no solo los deseos racionales se dispondrían hacia lo bueno o lo aparentemente bueno sino también los apetitos, ellos ocupan el lugar del bien aparente. Luego podría pensarse que Aristóteles habla del objeto de deseo como un bien o un bien aparente, como si la *boulesis* se refiriera al bien real y la *epithymia* a un bien aparente. Pero se sabe que en la *Ética Nicomáquea* 3,4 el Estagirita habla del objeto de la voluntad estableciendo que éste no es necesariamente el bien real, sino que para “el hombre bueno, el objeto de la voluntad [*boulesis*] es el verdadero bien; para el malo, cualquier cosa [...] el hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se muestra la verdad” (EN 3,4 1113 a 25-30); afirmando con ello que no toda *boulesis* es en verdad buena, sino que dependiendo de la persona puede ser buena o aparentemente buena. Incluso, se puede tener la errónea idea según la cual los deseos de la parte no-racional son malos. Dice Aristóteles: “el impulso, siendo también un deseo hacia lo debido, ha logrado tener éxito, pero el razonamiento era insensato; y cuando sucede que el razonamiento de esta persona parece incorrecto, mientras que el impulso es la causa, este impulso, por ser recto, los ha salvado” (EE 7,2 1247b28-39); luego los deseos tipo *thymos* pueden ser correctos o buenos. Con los apetitos podemos formular ejemplos según los cuales un hombre que sea deportista le es menester comer más platos de comida al día que un hombre que no sea deportista, dichos apetitos son buenos ya que mantienen su constitución y buena salud. También Aristóteles menciona que los adultos y los ancianos, después de haber dado un razonable número de hijos al estado, “deben tener relaciones sexuales por motivo de salud o por alguna otra razón semejante” (*Pol* 7,16 1335b 17). Y así habría deseos del apetito buenos, pues conservan la salud y bienestar corporal¹⁸.

¹⁸ Pero cómo interpretar qué es lo bueno lo que se persigue, ya sea real o aparentemente. Dice Richardson “[...] en términos del bien de un animal, de la especie en cuestión. Podemos dejar de lado si estas razones son metafísicas, biológico, ético, o (en el caso de los humanos, por lo menos) todas las anteriores. Lo que importa

Con todo ello se puede afirmar que cada tipo de deseo tiene su correspondiente objeto de deseo, tanto de la *boulesis*, como del *thymos* y de la *epithymia*. Afirmando con ello que los animales tendrían éstos últimos y tendrían objetos de deseos. Luego si el objeto de deseo es lo deseado y lo pensado en los animales sería un poco más restrictivo que los humanos pero se cumplen ambas condiciones.

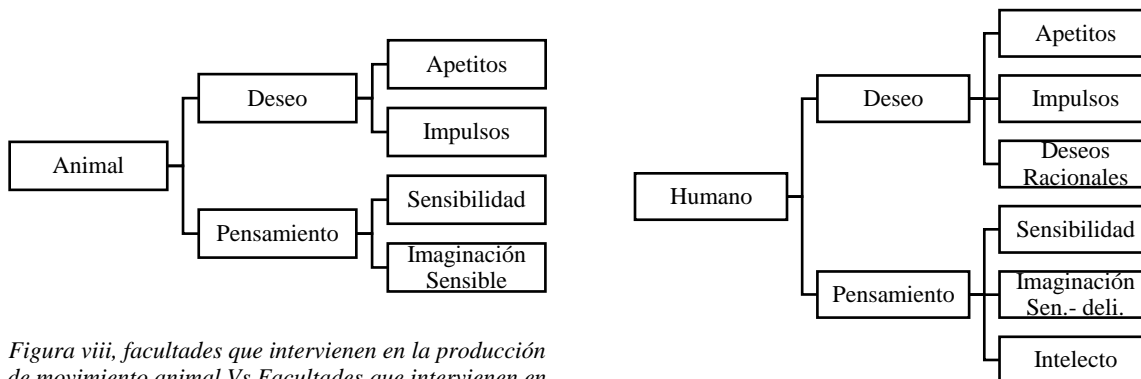


Figura viii, facultades que intervienen en la producción de movimiento animal Vs Facultades que intervienen en la producción de movimiento humano.

Sin embargo, siguen existiendo pasajes según los cuales la sensibilidad no haría parte de las facultades que postulan objetos de deseo: “el objeto de deseo que, en definitiva, mueve sin moverse al ser inteligido o imaginado” (DA 3,10 433b 13). Pasaje que se enmarca en la explicación del fenómeno de la *akrasia*, exclusivamente humano. Establece de igual forma que: “el intelecto manda a resistirse atendiéndose al futuro, pero el apetito se atiende a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro” (DA 3,10 433b 8-10). Luego la sensibilidad sí proporcionaría objetos de deseos como bienes. De igual forma Aristóteles afirma: “Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva – como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo – lo persigue o se aleja de ello. Placer y dolor son el acto del término medio en que consiste la sensibilidad para lo bueno y lo malo en cuanto tales” (DA 3,7 431a 7-10). Luego, la sensibilidad sí sería capaz de juzgar en aquello que percibe entre lo bueno o lo malo, entre lo placentero y doloroso, entre lo que se debe perseguir y evitar. Y teniendo dicha capacidad es posible postular un objeto de deseo que es bueno, porque si el objeto de deseo es lo que se representa como bueno la sensibilidad sería capaz de ello.

2.4 PROCESOS DE FORMACIÓN DE DESEOS Y PRODUCCIÓN DE MOVIMIENTO

Con todo lo que he mencionado hasta el momento, tanto de las facultades de discernimiento y de la facultad desiderativa, podemos formular dos modelos explicativos del movimiento. No necesariamente son diferentes, pero la forma de explicación podría llegar a serlo. Cuando se habló

es que en su opinión, un relato objetivo del bien de cada tipo de animal puede ser desarrollado. Además, debe desarrollarse en términos que le competen a la constitución esencial del animal en su conjunto, en lugar de reducir a diversos deseos particulares del animal, tomados separadamente. Por lo tanto, ya que el objeto del deseo es el bien o el bien aparente, la naturaleza del bien proporciona información independiente que constriñe a nuestros estados mentales tales como los deseos, lo que permite una cuenta menos trivial, menos ficticia.” (Richardson H, 2003, pág. 394 traducción mía). Además que los tres tipos de deseos recaen sobre el bien de la naturaleza del individuo. Surge un interrogante en torno a ello, pues ¿cómo es posible que las personas o los animales forjen deseos que en vez de ser buenos son malos? Preciosamente porque todos son bienes aparentes, que al animal o ser humano se les presenta de tal forma como deseables, pueden ser perjudiciales o no al individuo.

acerca de la facultad imaginativa se mencionó varios interrogantes acerca de su relación con la facultad desiderativa dentro de la producción del movimiento. Un primer aspecto que se mencionó en dicho momento es su relación con el objeto de deseo, aspecto que se ha tratado y se ha concluido que tanto la sensibilidad, como la imaginación y el intelecto serían capaces de proporcionar objetos de deseo que mueven a la facultad desiderativa. Además se mencionó que la sensibilidad no es condición suficiente para el surgimiento de los tres géneros de deseo, así como Aristóteles habla de la escala natural, hay una relación de dicha escala de las facultades de discernimiento con la facultad desiderativa y los tipos de deseos; pues las condiciones por las que surge un deseo del impulso y racional son más abarcales que las del apetito.

También se hizo mención de un pasaje de *Movimiento de los animales* donde Aristóteles ofrece un proceso de producción de movimiento. El pasaje dice así:

Por ello, simultáneamente, por así decir, piensa que debe avanzar y avanza, a no ser que alguna cosa se lo impida. De hecho, las afecciones preparan conveniente a las partes orgánicas, el deseo a las afecciones y la imaginación al deseo; ésta se origina o por reflexión o por sensación. Y esto ocurre simultáneamente y rápidamente, debido a que el agente y el paciente son las cosas relacionadas entre sí por naturaleza. (MA 8, 702a16-21)

Lo primero que uno nota del pasaje es la ausencia de la mención del objeto de deseo. Es curioso además que menciona al pensamiento o reflexión y a la sensación como causa de la imaginación; pues en efecto existe imaginación sensitiva y deliberativa, y alguna de estas dos es causa de un deseo, y sabemos que el deseo es ya algo *psicofísico*; es una afección que permite mover a los miembros del cuerpo y producir una alteración. Pero de nuevo ¿cómo encaja el objeto de deseo dentro de la producción de movimiento según esta explicación? Porque según la anterior cita el principio motriz ni sería el objeto deseable ni la facultad desiderativa, sería la sensibilidad y el pensamiento que son la causa última del movimiento pues cada una produce un tipo específico de imaginación, y a partir de ahí es posible que surja un deseo ya el deseo es asunto de la materia y la forma.

Hay varias formas de entender este pasaje. (i) Es uno de varios modelos según los cuales podemos explicar la producción de movimiento, (ii) es incompleto, es necesario refinar dicha propuesta e incluir al objeto de deseo en la producción de movimiento, (iii) es un modelo incompleto en el cual hay que incluir otros factores como el objeto de deseo, y postular otro modelo de la producción del movimiento ya que los animales no tienen ni pensamiento específico ni reflexionan. Y como los animales no cuentan con dichas facultades, ¿la producción del movimiento humano es diferente?, no sólo es diferente sino que existen diferentes tipos de movimientos con diferentes procesos causales¹⁹.

Hay pasajes que permiten comprender por qué hay varios modelos, y uno de ellos es el anterior. Otro es el siguiente:

¹⁹ Hay gran cantidad de divergencias respecto al modelo explicativo de la producción del movimiento. Nussbaum (1985: 232 y ss.) señala que el modelo es el que se presentó en *MA*, toda imaginación antecede al deseo. Ricardson (2003: 385 y ss.) por su parte manifiesta que la imaginación y el intelecto son los que postula los objetos de deseos, y no toda la facultad discerniente como se ha tratado de caracterizar. Schofield (2011: 121 y ss.) tiene una concepción más como se ha argumentado, postulando no sólo que la imaginación, ni la dualidad imaginación y el intelecto, sino que también la sensibilidad juega un papel explicativo dentro de la producción del movimiento. Esa triada de facultades junto con la triada de deseos son todas constituyentes para la producción de movimiento.

Por tanto, lo primero mueve sin ser movido, mientras que el deseo, y la facultad desiderativa mueven después de haber sido movidos [...] pues el animal se mueve y avanza por deseo o elección, después de haber experimentado un cambio en la percepción o en la imaginación. (MA 6 701a– 5)

En este modelo hay un elemento muy importante que hasta el momento no se ha explicado y es la elección. Luego, podemos entender que: (i) el objeto de deseo mueve sin ser movido a la facultad desiderativa, (ii) la sensibilidad o la imaginación sufren un cambio que permite que se produzca un movimiento a partir de un deseo o una elección. Luego, ¿la sensibilidad o la imaginación son el elemento final dentro de la producción del movimiento, pues teniendo un deseo o una elección y habiendo un cambio en la sensibilidad o imaginación se da finalmente el movimiento? La respuesta a esta pregunta podría ser afirmativa e incluso se agregaría el intelecto como causa inmediata al movimiento. Dice Aristóteles:

De esta manera, pues, los animales se lanzan a moverse y a actuar, siendo el [objeto de] deseo la causa última del movimiento, y originándose éste o por sensación, o por imaginación o por razón. Entre los que tienen a actuar, unas veces por apetito o compulsión, otras por deseo o voluntad, unos hacen y otros actúan (MA 7 701a 34-701b).

Aristóteles ya había mencionado (MA 6 700b 24-15) que la causa o motor del movimiento es el objeto de deseo, y ahora dice que éste es causado por las facultades de discernimiento. Y a partir de la cita se justificaría los diferentes tipos de movimientos, pues los que tienen *epithymia* y *thymos* hacen y los seres humanos que poseen *boulesis* actúan, tienen acción propiamente. ¿Cómo es posible que las facultades de discernimiento puedan producir los objetos de deseo?, y si sólo los movimientos producidos a causa de los deseos racionales son actos propiamente, ¿el ser humano tendría ambos tipos de movimientos, de hacer y de actuar ya que posee ambos o se dice de él que siempre actúa?

El primer interrogante en parte está resuelto, pues si el objeto de deseo es lo bueno, decíamos que la misma sensibilidad tiene en sí misma la capacidad de juzgar, podrá juzgar lo placentero y lo doloroso, lo bueno y lo malo. Esta consideración puede ser extendida a las demás facultades. Dice Aristóteles en *Metafísica*:

Ahora bien, de este modo mueven lo deseable y lo inteligible, que mueven sin moverse. Y los primeros de éstos se identifican. En efecto, lo deseable para el apetito es lo que parece bueno, mientras que lo deseable para la voluntad racional es, primariamente, lo que es bueno. Pues, más bien, deseamos algo porque lo juzgamos bueno y no, al contrario, lo juzgamos bueno porque lo deseamos. (Metaph 12,7 1072 a 25-2)

La cita es importante porque nos permite comprender que las facultades de discernimiento juzgan y en el momento en que lo hacen pueden juzgar que algo es bueno y en ese momento se convierte en un objeto de deseo, que moverá a la facultad desiderativa para formar el deseo, si el deseo es uno racional se daría paso a la elección.

En este punto se vislumbran dos modelos de producción de movimiento, y depende del tipo de deseo que se genere, uno modelo más largo que otro pero más importante para entender por qué somos principio de acción. “todo deseo tiene un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta” (DA 3,10 433 a 15). Sabemos que no todo deseo, sino la *boulesis* es el principio del intelecto práctico, pero ¿en qué sentido es principio de un razonamiento cuya conclusión se tomará como principio de conducta?

3. CAPÍTULO TERCERO SOBRE LA ELECCIÓN Y DELIBERACIÓN EN ARISTÓTELES

Se ha analizado ya lo relativo a la facultad de discernimiento, que comprende la sensibilidad, la imaginación y el intelecto. El deseo por su parte es entendido como la potencia motriz del alma, el cual es una afección que involucra tanto a la materia como a la forma intrínsecamente. Existen tres clases de deseos; los apetitos y los impulsos, que son comunes a los animales y los humanos, y los deseos racionales, que son exclusivos de éstos. Ambas facultades, intelectivas y desiderativa, constituyen la facultad motriz del alma. Pero en los humanos estas dos facultades son la condición de posibilidad que permite tomar decisiones. La elección, o decisión, es un elemento más dentro de la producción de movimiento exclusivamente humano que en los tratados biológicos de Aristóteles no se desarrolla, pero sí hace referencia. Para desarrollar lo que es la elección, se considera pertinente hablar en un primero momento acerca de la deliberación, ¿en qué consiste y con qué propósito se delibera? Posteriormente se tratará la elección como propia de los humanos y lo relevante para comprenderla. Finalmente se tratará de esbozar el proceso psicológico que hay detrás de la acción y los movimientos locales.

3.1 DELIBERACIÓN

Parece que la deliberación fuera la reflexión de la cual se ha hablado en los anteriores capítulos, en los cuales se mencionó que la reflexión y la sensación son la causa de la imaginación y la imaginación, a su vez, es la causa del deseo. Sin embargo, ya se ha mencionado que dicho proceso es insuficiente o es incompleto para explicar el movimiento. Si la deliberación fuera una reflexión en qué consistiría, en qué se fundamenta y cuál es su propósito. Es conveniente para explicar la deliberación hablar acerca de la ‘división’ del alma que realiza Aristóteles en el libro primero y sexto de la *Ética Nicomáquea*. En cuyo caso divide al alma en dos partes, una no-racional y la otra racional. La parte no-racional se encuentra dividida a su vez en dos partes, una de la cual es completamente no-racional y es la que ha denominado facultad de la nutrición o vegetativa, la segunda parte de la no-racional comparte algo de razón o al menos está en ‘contacto’ con ella y es capaz de resistírsele, y es la facultad desiderativa. En esta última es donde reside o nacen los modos de ser o el carácter de las personas y animales. La parte racional es dividida en dos, una que se encarga de las cosas necesarias y otra que se encarga de las cosas contingentes. Dice: “a la primera vamos a llamarla científica y a la segunda razonadora, ya que deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera de lo que no puede ser de otra forma.” (EN 6,1 1139 a 13-15).

Entonces, tenemos que existe una ‘parte’ del alma que se encarga de los contingentes y cuyo nombre es razonadora o facultad deliberativa del alma. Esta facultad deliberativa ya se había tratado antes, en el primer capítulo, cuando se mencionó la división entre intelecto práctico y teórico. Se mencionó que el intelecto práctico y la prudencia refieren a lo que es bueno para sí mismo. No es de más mencionar que el intelecto práctico y la prudencia no son lo mismo, pues el intelecto práctico recibe el nombre de prudencia cuando se encuentra ‘bien dispuesto’ o específicamente cuando el intelecto práctico alcanza un estado virtuoso se le llama prudencia. En contraste con un estado natural

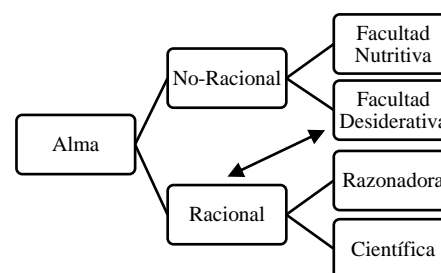


Figura ix, la clasificación del alma según la *Ética Nicomáquea*

en donde no hay virtud ni vicio que se ha denominado por Aristóteles como astucia, sagacidad o destreza (EN 6,12 1144a 24-30)²⁰.

Pero ¿qué tiene que ver la deliberación con la prudencia o específicamente con el intelecto práctico? Se había mencionado que una de las formas por las cuales se puede inteligir con rectitud es la prudencia. La prudencia es un correcto ejercicio del intelecto práctico, luego el intelecto práctico es quien razona con vista a un fin o un bien realizable a través de la acción. Dice Aristóteles lo siguiente: “la prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación, en efecto decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene un fin, y esto es un bien práctico” (EN 6, 7 1141b 8-12). Luego la función del hombre prudente es deliberar correctamente, con miras a un fin y sobre lo que puede ser o no ser. Aclara además que sólo los adultos son prudentes, los jóvenes no tendrían prudencia, ya que no poseen experiencia (EN 6,8 1142 a 15). Tampoco los animales tendrían prudencia al no poseer intelecto práctico.

Pero, ¿cómo se llega a ser prudente para deliberar correctamente?²¹ Una pequeña parte de la respuesta es la edad natural, pues si bien es cierto en todos los seres humanos está en potencia la parte racional, sólo a una edad determinada se hace manifiesta o pasa a actualizarse. Dice Aristóteles que en el hombre se encuentra tanto el deseo como la razón y “ambos se hallan presentes a una cierta edad [el deseo desde el nacimiento], al cual le atribuimos el poder de obrar (pues nosotros no aplicamos este términos al niño ni tampoco al animal, sino sólo al hombre que obra utilizando la razón” (EE 2,81224a 28-31). Es importante este aspecto ya que por alguna desviación de la naturaleza no es posible que el ser humano actualice dicha parte, ya sea por un accidente o desde el nacimiento, porque estas personas no tendrían la capacidad de obrar o de tener acción. Un segundo aspecto y más importante, es que las capacidades naturales no bastan para ser prudente, se requiere de una educación, y posiblemente de costumbre para llegar a actualizar dicha disposición. La prudencia, siendo una virtud intelectual, apuntaría a la verdad, sin embargo esta disposición no se desarrollará si no hay experiencia. Experiencia que es fundamental en la formación de virtudes éticas o modos de ser. ¿Por qué? porque siendo una virtud intelectual, ésta no existe si no hay virtud ética. Lo que explicaría por qué la facultad desiderativa está relacionada con la parte racional del alma, específicamente estaría relacionada con la razonadora o deliberativa²².

20 Según James Lennox, la diferencia entre el la astucia y la prudencia sería en que la primera es simplemente una disposición que permite alcanzar un fin determinado, mientras que la prudencia no sólo hace lo anterior sino que está permeado por lo bueno, y esto es entendido como las cualidades o requerimientos que debe tener una vida buena (Lennox 1999: 13). Y esto sería un rasgo fundamental entre el niño y el adulto, pues éste tiene una concepción de la vida buena que le permite fijarse los fines-medios adecuados para alcanzarlo.

21 Según Heda Sevig, una de las condiciones por las cuales se puede llegar a comprender la deliberación y al buen deliberador es la *eubolia*; que es precisamente la virtud de deliberar correctamente no en la relación de medios-fines, sino que la importancia de la buena deliberación es la dirección a alcanzar un fin correcto según un razonamiento correcto, pues ‘el buen deliberador’ es capaz de deliberar bien acerca de lo bueno para su vida en general, delibera bien sobre el fin. En última instancia, un buen deliberador delibera bien para su vida, y esto se refiere también a la felicidad y a los bienes que se incluirían en ella. A partir del cual se recalcaría la interpretación *inclusivista* de la felicidad, donde la deliberación jugaría un papel importante en la elección de los bienes que se deseen para la *eudaimonia* (Segvic 2011: 169-171).

22 Es importante recalcar que Aristóteles realiza la distinción entre virtudes intelectuales y virtudes éticas, éstas últimas son los modos de ser que apuntan al término medio, y las virtudes intelectuales son disposiciones que apuntan a la verdad. Sin embargo, la prudencia siendo un virtud intelectual no existe sin las virtudes éticas. De ahí, que se entienda por sentido común o cotidianamente, a la prudencia como una virtud del carácter; predicando de una persona que es prudente en sentido de su modo de ser, como valiente o moderado. Y no es están alejado de Aristóteles, pues disposiciones éticas y disposiciones intelectuales crecen y se desarrollan a la par.

Un aspecto importante que reconoce Aristóteles acerca de la relación entre la virtud intelectual, prudencia, y las virtudes éticas es la siguiente: “cuando existe la prudencia todas las otras virtudes están presentes” (EN 6, 13 1145 a). De ahí su relación, existencia y crecimiento; pues sin una la otra no está presente. Ahora bien, su relación se puede establecer desde otra perspectiva. Se ha mencionado que la deliberación parte de un fin y éste es puesto por un deseo en particular, a saber, de la *boulesis*. Puesto el fin la deliberación buscaría los medios adecuados para llegar a tal fin. Dice Aristóteles:

Pues no delibremos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. [...] puesto el fin, consideran cómo y qué medios pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará a través de éste, y éste, a su vez, mediante cual otro, hasta llegar a la causa primera que es la última en el descubrimiento. (EN 3,3 1112b 15 -20)

Luego la deliberación se hace con vista a alcanzar un fin, o específicamente satisfacer un deseo racional. Ningún otro tipo de deseo es fuente de deliberación, Aristóteles reiteradamente menciona: “siendo, pues objeto de la voluntad el fin” (EN 3,5 1113b2); “hemos dicho ya que la voluntad tiene por objeto un fin” (EN 3,4 1113a15). La relación sería que la facultad desiderativa que es no-racional, pero está en contacto con la racional práctica, pone los fines sobre los que la parte racional práctica deliberará y calculará para alcanzarlos.

Pero Aristóteles no sólo menciona lo anterior, sino que añade aspectos morales a la teoría. Es decir, así como la prudencia es la virtud de la parte racional práctica por medio de la cual deliberamos y calculamos adecuadamente sobre los medios correctos para alcanzar el fin, las virtudes éticas hacen que el fin propuesto sea bueno, o posea una bondad relativa. Dice el Estagirita: “en efecto, nosotros mismos somos concausa de nuestros modos de ser y, por ser de cierta índole, nos proponemos un fin determinado” (EN 3,5 1114b 22-24). Es decir, nuestro carácter o modos de ser condicionan qué fin nos proponemos, precisamente los modos de ser provienen de la parte desiderativa y se desarrollan a partir de los hábitos o costumbres, naturalmente tenemos estas potencialidades o proto-virtudes que serán transformadas en virtudes o vicios dependiendo de cómo se desarrollen, y este desarrollo dependerá en gran parte, pero no exclusivamente, de nosotros mismo. Es por eso que dice que somos concausa²³.

La virtud ética será necesariamente un modo de ser que tiende a elegir el término medio a nosotros en todas aquellas cosas agradables y dolorosas, de acuerdo con las cuales se dice que alguien tiene tal o cual carácter [...] hechas estas distinciones, digamos si la virtud hace infalible la elección y recto el fin, de suerte que se elija en función de lo que se haya de elegir, [...] Ahora bien, ¿la virtud produce el fin o los medios que conducen a él? Nosotros establecemos que produce el fin, puesto que no se trata ni de un silogismo ni de un razonamiento, sino que, de hecho, debe ser tomado como un principio. (EE 2, 10 1227b – 11 1227b 25)

Con lo cual Aristóteles establece que ambas virtudes son necesarias para actuar bien y todo el proceso esté correcto. Pues la virtud de los modos de ser, de la parte desiderativa, establece un correcto fin y la prudencia establece los mejores y más adecuados medios para alcanzar tal fin, o conducir correctamente el fin a la práctica. El Estagirita también advierte que se puede actuar bien

²³ Posiblemente los padres, los educadores y las personas que rodean al niño y joven contribuyan a la formación del carácter. Pero la responsabilidad del carácter que tengamos de adulto es nuestra, hay una relación entre tomar decisiones o elecciones y formar nuestro carácter como tal, ya que las elecciones depende de nosotros completamente. Sin embargo, es importante que los jóvenes y niños se les acostumbre a tener fines buenos reales y alcanzarlos por los medios adecuados.

teniendo un fin incorrecto o malo, ya que la conclusión de la deliberación fue correcta, o puede actuar mal teniendo un buen fin (EN 6,9 1142b 18-32).

Para concluir este aspecto de la relación entre prudencia y deliberación Aristóteles realiza un análisis en capítulo seis libro trece de la *Ética Nicomáquea* que es importante para entender estos aspectos de la deliberación. En dicho análisis resume y concluye lo siguiente:

Así como la prudencia está en relación con la destreza (que no son idénticas, sino semejantes), así también la virtud natural está en relación con la virtud por excelencia. Se admite, realmente, que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, pues desde nacimiento somos justos, moderados, valientes y todo lo demás; pero, sin embargo, buscamos la bondad suprema como algo distinto y queremos poseer esas cualidades de otra manera. Los modos de ser naturales existen también en los niños y en los animales, pero sin la razón son evidentemente dañinos. (EN 6,13 1144b 3-10)

Contemple el siguiente cuadro:

	Intelectual	Desiderativo
Niños	Destreza	Virtud Natural
Adultos Buenos	Prudencia	Virtud por Excelencia
	Medios	Fin

¿Los niños poseen destreza? En efecto poseen virtud natural, sin embargo es a cierta edad que logran poseer esa facultad intelectual que les permite alcanzar lo que se proponen. Dice Aristóteles por una parte que los niños tienen estas virtudes pero sin razón, y son como “cuerpos robustos pero sin visión” (EN 6,13 1144b 11). Dando a entender que no tienen capacidades intelectuales, puede ser una referencia a una muy temprana edad, porque después menciona, al menos en parte, que se deja de ser niño cuando es capaz de elegir “tampoco los niños, sino solamente cuando poseen ya la capacidad de elección, pues entonces su entendimiento discrepa de su apetito” (EE 8,6 1240b 33-34). Lo que es claro es que en la deliberación se une la parte racional con la no-racional, y esta unión sólo se da en un adulto joven que posee plenamente sus capacidades intelectuales y desiderativas. Es posible que los niños dentro del desarrollo psicológico y físico, a determinada edad, poseen o se actualiza la destreza, en cuyo caso empezará un proceso de educación para alcanzar la virtud de ambas partes del alma y lograr tener prudencia y deliberar correctamente²⁴.

Pero entonces en ¿qué consiste una deliberación? El primer aspecto que se ha mencionado es que la deliberación es sobre los medios, Aristóteles menciona dicha características reiteradamente en ambas *Éticas*. Dice Aristóteles: “el objeto de deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin” (EN 3,3 1113 a), menciona además:

En efecto, el que delibera lo hace, si ha examinado a partir del fin, sobre lo que tiende hacia el fin para conducirlo hacia sí, o sobre lo que él mismo es capaz de hacer con vistas al fin. Pero por

²⁴ Sigo la corriente interpretativa de James Lennox, y de la cual parto para hacer el anterior análisis, según la cual los niños tienen ‘huellas y semillas’ de los estados disposicionales que se irán desarrollando a lo largo de su proceso de formación, biológica y psicológica, hasta llegar un estado propio de la adultez, donde culmina su formación y se establecen el carácter y la virtudes o vicios (Lennox 1999: 24-25). Junto con él y a partir de los análisis que se han mostrado, recalco el papel de la educación y formación del niño para llegar a tener buenas disposiciones éticas e intelectuales, que se integrarán en la adultez para tomar decisiones, integración que no ocurre antes del momento en que ya se tiene un formación y desarrollo avanzado, y se llega a la adultez, pues es ahí donde las virtudes éticas y la prudencia se unen para deliberar y no sólo obtener un fin propuesto, sino alcanzar el bien en la acción (Lennox 1999: 13 y ss.).

naturaleza el fin es siempre bueno y una cosa acerca de la cual los hombres deliberan [...] Pero, contrariamente a la naturaleza y por perversión, el fin no es el bien sino el bien aparente [...] De la misma manera, la volición, por naturaleza, lleva al bien, y también, pero contra naturaleza, al mal; por naturaleza se desea el bien, y en contra de la naturaleza y por perversión, se desea el mal (MA 2,10 1227 a 15- 30)

Aunque sobre este punto se encuentra un consenso general entre interpretes acerca del carácter de la deliberación, se menciona que la deliberación si puede establecer fines subordinados para alcanzar un fin ulterior que es la felicidad. Es decir, Aristóteles menciona que a todos se nos hace manifiesto el fin, y según algunos comentaristas el fin es la *eudaimonia* o la bondad general²⁵. Citas del mismo Aristóteles pueden servir de base para fortalecer dicha interpretación. Pues se delibera acerca de “cómo y por qué medios puede alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examina cuál es el más fácil y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará a través de éste, y éste, a su vez mediante cuál otro hasta llegar a la causa primera” (EN 3,3 1112b 16-19); pues dentro del proceso de deliberación se subordinaría un fin a otro (particularización) para alcanzar el fin más general que es la felicidad.

Un segundo aspecto acerca de la deliberación es doble, o al menos se considera que uno no se da sin el otro. Y es que la deliberación es sobre (i) lo que está en nuestro poder y (ii) no siempre sucede de la misma manera. Si todo fuera necesario y no contingente, nada dependería de nosotros. Dice el Estagirita “deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable, y esto es lo que resta por mencionar. En efecto, se considera como *causas* la naturaleza, la necesidad y el azar, *la inteligencia y todo lo que depende del hombre*. Y todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismo pueden hacer. (EN 3,3 1112 a 31 -35). Es de suma importancia entender que el ser humano es causa; pues la deliberación tiene un poder causal a partir de la cual ser humano es capaz de obrar. La deliberación también es acerca de lo que es factible o viable realizar a través de nuestra agencia, pues no es necesario, sino contingente; puede o no llevarse a cabo tal o cual acción. Dice: “en lo que podemos intervenir y no sucede siempre de la misma forma, cuestiones médicas, negocios, navegación, gimnasia, en general sobre las artes más que en las ciencias” (EN 3,3 1112b 4-6). No todo es objeto de deliberación, es por eso que no se delibera de las cosas necesarias, de las cosas que acontecen por azar, y en general de lo cual otro es la causa, ni lo eterno, ni inconmensurable, ni lo imposible (EN 3,3 1112 a 20-25).

Así pues, de las cosas que pueden ser o no ser, unas son de tal naturaleza que es posible deliberar acerca de ellas, mientras que acerca de otras no es posible. En efecto, sobre lo que puede ser o no ser, pero cuya generación no depende de nosotros, sino que lo mismo puede deberse a la naturaleza que a otra causa, nadie intenta deliberar, a no ser por ignorancia; pero en cuanto a las cosas que pueden ser o no ser, es posible deliberar (EE 2,10 1226 a 22-26).

²⁵ Heda Segvic es una de las intérpretes según los cuales menciona dicho carácter no meramente instrumental de la deliberación, junto con Alejandro Vigo y Anthony Price. Sigo dicha corriente interpretativa, recalando el papel del intelecto como fuente de deseos racionales, junto con la imaginación deliberativa. En Aristóteles la razón práctica no es meramente instrumental, no sólo porque propone fines que podemos establecer como principio; pues también se encarga subordinar los fines para organizar los fines que se entrelazan para alcanzar ese fin ulterior, que según Hada Segvic puede ser la felicidad tomada como principio y los bienes para alcanzarlo, además de encaminar correctamente dicho fin (Segvic 2011: 168-171). De igual forma la interpretación de Price apunta, al igual que se ha mencionado, a que la Virtud es quien hace que los fines sean correctos como también es capaz de concretizar los objetivos para alcanzar tal fin. La Virtud según él puede ser entendida como las del carácter e intelectual (Price 2011: 139-142). También hay que mencionar que él no concuerda con Heda Segvic al momento de interpretar el fin, pues alude Anthony que los fines no son abstractos como la felicidad o la salud, sino concretos como comer correr a las 6 de la mañana (Price 2011: 145-148). Concuerdo, sin embargo, con Heda Segvic porque la deliberación puede ser de fines abstractos e ir particularizándolos o subordinándolos.

Finalmente, el tercer aspecto de la deliberación es su término o el momento en el cual se deja de deliberar. En términos generales la deliberación termina cuando se toma una decisión o se hace una elección. Aristóteles menciona lo siguiente; “pues todos cesamos de buscar cómo actuaremos cuando *reconducimos el principio (del movimiento) a nosotros mismos* y a la parte directiva de nosotros mismos, pues esta es la que elige” (EN 3,3 1113 a 5, cursiva mía); la elección viene precedida de la deliberación, entonces la elección sería asumir que nosotros mismo somos los que debemos movernos a actuar. La parte directiva es “la prudencia, cuyo papel es hacer, mandar, y ordenar sobre lo hecho (EN 6,12 1143b 35)²⁶. Igualmente en *Ética Eudemia* menciona que:

Ciertamente, nadie delibera sobre el fin (esto está establecido por todos), sino sobre los medios que tienden hacia él: si es esto o aquello lo que tiende al fin, y una vez determinado el medio, cómo se llevará a cabo. Todos deliberamos sobre ello hasta que hemos conducido hacia nosotros el principio del proceso (EE 1226b 2,10 8-15)

Es por eso que la elección tendría una forma de enunciación, o tendría un carácter que haga referencia a sí mismo como el que deba actuar. Entre otras cosas, este aspecto de la deliberación y la elección va en correspondencia con reiteradas afirmaciones acerca de la acción o el movimiento son de las cosas particulares, concretas, del momento y circunstancias en que se realizan. Ya que cuando se conduce el principio del movimiento a uno mismo se toma la elección. Para entender mejor este punto, es momento de analizar la elección.

3.2 LA ELECCIÓN

Con base a lo mencionado acerca de la deliberación sabemos que no todas concluye en una elección, pero sí toda elección es el resultado de una deliberación. Pues los procesos deliberativos pueden establecer unos fines subordinados, incluso se puede deliberar las veces que sea necesario o el tiempo que sea necesario para llegar a una elección, o reconducir el principio del movimiento a uno mismo. Ahora bien, el hecho de haber decidido algo no es necesario que se lleve a la acción; porque puede haber impedimentos externos que no depende de nosotros y no sea posible llevar a la acción dicha elección. También, con base al anterior apartado, se mencionó que había una relación entre el modo de ser, el fin, la virtud, la deliberación y la elección; y es importante recalcar lo fundamental que es la elección para moldear o forjar un modo de ser de tal o cual tipo. Pues la elección permite ver cuál es la intención de la persona y permite juzgarlo (EE 2,11 1128a 10-20). Porque la elección refleja el modo de ser de la persona. Dice Aristóteles que: “por estas causas resulta evidente que la virtud y el vicio están en relación con los placeres y dolores; pues la virtud y el vicio están vinculados con los objetos elegibles, y la elección se refiere al bien, al mal y a sus apariencias, y el placer y el dolor son cosas que por naturaleza son de esta clase” (EE 2,10 1127b - 4).

La célebre frase con la cual Aristóteles inicia la *Ética Nicomáquea* puede arrojar luz acerca de qué es objeto de elección. Esta cita lo siguiente: “todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien” (EN 1,1 1094 a); y lo mismo menciona líneas seguidas “puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien” (EN 1,4 1095a 14). De lo cual podemos llegar a comprender que lo relativo a la acción y lo práctico tiende al bien. Luego toda elección que se realice tiene por lo menos esta característica, el bien práctico que puede ser realizado por nuestra agencia. Sin embargo, Aristóteles restringe o caracteriza lo que se puede entender como bueno, o aparentemente bueno.

²⁶ Aunque Aristóteles manifiesta que la Sabiduría, que está compuesta por *nous* y *episteme*, ayuda a preservar la *phronesis*. E incluso la Sabiduría podría darle órdenes a la prudencia (EN 6,13 1145 a 8-10)

Estas cuestiones se nos pueden aclarar por lo que sigue. En efecto, siendo tres los objetos de preferencia [elección²⁷] y tres los de aversión –lo bello, lo conveniente y lo agradable, y sus contrarios, lo vergonzoso, lo perjudicial y lo penoso–, el hombre bueno acierta en todas estas cosas, mientras el malo yerra, especialmente respecto del placer; pues éste es común también a los animales y acompaña a todos los objetos de elección, pues también lo bello y lo conveniente parecen agradables (EN 2,3 1104b 30-35)

Lo placentero parece que está ligado intrínsecamente tanto con lo bello y lo conviene, como con lo bueno en general. Esta doctrina de Aristóteles se reconoce más ampliamente, considero, en la *Ética Eudemia*; pues desde su inicio deja claro que lo bello, lo bueno y lo agradable deben estar juntos y no separados (EE1,1 1214a -15). Aunque de lo anterior no se sigue que toda acción sea agradable, lo esperado sería que la elección que se realice sea agradable y bella o agradable y conveniente, incluso una persona virtuosa puede llegar a realizar actos agradables, convenientes y bellos; siendo justo y prudente²⁸.

Ahora bien, propiamente ¿qué es una elección? Si bien es cierto parte de un deseo racional, porque puesto el fin la deliberación encuentra los medios para alcanzarlo, ese ‘medio’ al parecer es una opinión que se conecta con el deseo o el fin para tomar una decisión. Y esto no se ha mencionado anteriormente, la deliberación sería en un sentido básico conectar un deseo con una opinión para tomar una elección o establecer un fin subordinado. La opinión es dada por el intelecto, pues una de las formas de inteligir con rectitud es la opinión verdadera. Luego la elección tendría alguna relación con los deseos racionales y la opinión generada por el intelecto, y sin embargo, Aristóteles se encarga de establecer que una elección no es un deseo ni tampoco es una opinión. Dice el Estagirita:

Así pues, puesto que la elección no es ni una opinión ni una volición, ni separadamente ni en conjunto (pues nadie elige de repente, al mismo tiempo que piensa que debe obrar y lo desea), procederá, por consiguiente, de ambas, pues ambas cosas se encuentran en aquel que elige. Pero debemos examinar cómo resulta de ellas. De alguna manera, el mismo nombre lo manifiesta: la elección no es simplemente tomar, sino tomar una cosa con preferencia a otra, y esto no es posible sin examen ni deliberación; por eso, la elección procede de una opinión deliberada. (EE 2,10 1226 b -7)

Luego la elección procederá de una opinión y deseo racional, específicamente procede de una opinión deliberada. Sin embargo, aun cuando la elección no sea ni opinión, ni deseo racional por separado ni en conjunto ambas están presentes en quien elige, ¿de qué forma está presente? Según Aristóteles una elección no es un deseo porque éste²⁹ puede ser de algo imposible³⁰ (EE 2,10 1226b

²⁷ Traducido del Griego por W.D. Ross (1984) y la traducción hecha del inglés es mía.

²⁸ Hay que aclarar que según la teoría aristotélica del placer, el placer está ligado a las facultades constitutivas del ser humano o los animales, no exclusivamente los placeres corporales/*epithymia*. Por ejemplo el tacto encontraría placer en la debida proporción entre lo caliente y lo frío y así con cada órgano y su actividad encontraría placer en su propio ejercicio. Además, las facultades racionales, que entre ellas se encuentra el intelecto práctico cuya función es deliberar y elegir, encontrarían placer en su actividad y ejercicio. Además el placer, según el libro X de la *Ética Nicomáquea*, consistiría en un potencializado de las actividades para seguir realizándolas; el placer se caracteriza por ser un bien sobrevenido y no un bien en sí mismo, como pensarían otras corrientes de pensamiento más hedonistas (EN 10,4 1174b 30-35).

²⁹ Se ha dejado claro que la elección proviene de un deseo racional o *boulesis*. Pese a eso, Aristóteles se esfuerza por resaltar que la elección no proviene de, o no se relaciona con, un deseo del apetito porque el apetito puede ir contra de la elección, en las personas incontinentes. Pues en los viciosos o virtuosos la parte racional y no-racional está en armonía. Y no puede ser un deseo del impulso, precisamente porque una elección

31 -40, EN 3,2 1111b 20-25). Tampoco puede ser una opinión porque (i) la opinión puede referirse a todo, no sólo lo práctico, (ii) se puede tener opinión sobre cosas imposibles y (iii) la opinión puede ser verdadera o falsa y la elección no se dice que sea verdadera o falsa sino buena o mala, laudable o reprochable (EN 3,2 1111b 33 y ss.). Además, la opinión por ser verdadera o falsa no contribuye a tener tal o cual modo de ser, pero sí la elección ya que es sobre lo bueno y lo malo. Finalmente la elección se hace con conocimiento mientras la opinión se basa sobre cosas que no sabemos con exactitud.

Sin embargo, la definición de elección sería la siguiente:

Pero es evidente que la elección no es, simplemente, ni una volición ni una opinión, sino una opinión y un deseo juntos, cuando son conclusión de una deliberación. (EE 2,101227 a -5)

Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también *un deseo deliberado* de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, *deseamos* de acuerdo con la deliberación. (EN 3,3 1113a 11-13 cursiva mía)

Uno delibera sobre las cosas que, dependiendo de nosotros, pueden existir o no y que constituyen los medios para alcanzar un fin, es evidente que la elección es un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance (EE 2,10 1226b 17-18)

La definición de elección sería un deseo deliberado, pero un deseo especial pues cuenta con una opinión y es una conclusión de una deliberación. Sabemos que la elección debe ser ‘como en primera persona’ pues debe expresar que uno mismo es el que debe actuar o debe hacer tal o cual cosa. Entonces, esa expresión en la cual se enuncia una elección debe tener un carácter en parte desiderativo y en parte expresar una opinión. Por tal, la afirmación según la cual la elección no es opinión y deseo ni juntos ni separados no sería del todo correcta, pues en efecto es un deseo deliberado que contiene una opinión y un deseo en conjunto que tiende a lo bueno y refleja nuestro modo de ser³¹.

En este punto hay que mencionar un aspecto de suma importancia para entender la producción de la acción en el hombre. Dice Aristóteles lo siguiente: “el fin es, pues, el principio del pensamiento, pero la conclusión del pensamiento es el principio de la acción” (EE 2,11 1127b 33-34). Según se ha mencionado el fin es un deseo racional que es principio del pensamiento, es principio de la deliberación, el deseo se une a una opinión y forjan una elección. La conclusión de la deliberación sería una elección que es el principio de la acción. Si preguntamos ¿cuál es el origen de la acción?, la respuesta que debe dar es la elección, que se toma como principio de la conducta. En el libro

está precedida por una deliberación, no es algo que se cometa de repente y sin premeditación (EN 3,2 – EE 2,5 1106 a 5)

³⁰ Lo posible en el ámbito práctico va ligado a la idea de según la cual las cosas poder hechas por nosotros mismo, o depende de nosotros (EN 3,3 1112b 25). Idea que está relacionada con la deliberación.

³¹ Cabe por lo demás decir, que así como los animales no poseen deliberación mucho menos poseen elección. Dice Aristóteles: “Llamo, sin embargo, deliberado al deseo cuyo principio y causa es la deliberación, y uno desea por haber deliberado. Por tanto, la elección no existe ni en los otros animales ni en el hombre en cualquier edad ni en todas las condiciones, porque no se encuentran en ellos la deliberación ni el juicio ni el fundamento de un acto” (EE 2,10 1226b 19,23). Además la elección no recae o versa sobre un fin, podríamos creer que al igual que la deliberación versa sobre los medios para alcanzar tal fin, dice: “la elección es diferente de la opinión y de la volición; pues desear y opinar se dirigen sobre todo, al fin, pero no así la elección” (EE 2,10 1226 a 15-18). Y así como se estableció que la deliberación puede establecer fines subordinados, la elección también recaería sobre fines subordinados, que en última serían medios para un fin.

sexto de la *Ética Nicomáquea* encontramos un pasaje que permite comprender este carácter de la elección.

El principio de la acción es, pues, la elección –como fuente de movimiento y no como finalidad-, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter. La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; (EN 6,2 1129 a 31–35)

Es importante entonces entender que si un hombre se mueve intencionalmente por un deseo del impulso no se mueve con elección, luego no se puede llamar a tal movimiento como acción propiamente. ¿Lo mismo se podría aplicar para los apetitos?; la respuesta sensata sería sí, pues estos movimientos los compartimos con los animales, alimentarnos y reproducirnos en un sentido básico. No por el mero hecho de que los haga un humano recibirán un mejor estatus, pero sí podemos estar mejor dispuestos frente a ello, pues podemos negarnos a alimentar en determinadas ocasiones e incluso abstenernos a tener relaciones sexuales. Solo los objetos de deseos racionales serán el principio último de una acción propiamente dicha.

Volviendo a la cita, en ella se encuentra contenida gran parte de lo que se ha mencionado acerca de la elección y la deliberación. Pues los elementos a los cuales recurrimos para explicar la acción son los siguientes (i) modos de ser o disposición ética, (ii) intelecto, quien opina y desea racionalmente y (iii) reflexión o deliberación. Los modos de ser que provienen de la parte desiderativa del alma, establecen un fin desiderativamente racional que se unirá a una opinión o ‘razón por causa de algo’ para tomar una elección que será el principio de la acción. ¿La elección es la acción misma?; no puede ser la acción en sí misma porque sigue siendo un deseo, aunque como deseo es capaz de comenzar las alteraciones correspondientes para moverlos miembros instrumentales del cuerpo, creo que se necesita un paso más para llevarlo propiamente a la acción, porque entre otras cosas pueden haber impedimentos externos que no nos den dicha posibilidad. La elección sería entonces el principio de la acción, más no acción en sí misma. A partir de estas consideraciones podemos irnos haciendo una idea de cómo sería el entramado proceso según el cual nos movemos o actuamos, según el tipo de deseo.

Para finalizar lo concerniente a la elección, y pasar a analizar propiamente el proceso psicológico para los movimientos intencionados y la acción, Aristóteles relaciona la elección con un término que se espera desarrollar en el siguiente capítulo. La relación es entre lo voluntario y la elección, dice el Estagirita:

Es evidente que la elección es algo voluntario, pero no es lo mismo que ello, dado que lo voluntario tiene más extensión; pues de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, ya las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas. (EN 3,2 1111b7-10)

Siendo, pues, objeto de la voluntad el fin, mientras que de la deliberación y la elección lo son los medios para el fin, las acciones relativas a éstos estarán en concordancia con la elección y serán voluntarias (EN 3,5 1133b -5)

Hay que mencionar que en *Ética Eudemia* Aristóteles no vincula necesariamente la deliberación y elección con lo voluntario, esto se analizará en su debido momento³². Sin embargo, con la primera referencia podemos decir que aunque el movimiento intencional que se realiza a partir del *thymos* y

³² Amplio es el tema de lo voluntario, es por ello que no se analiza ni se menciona en detalle en el presente capítulo esperando ser analizado con más detalle en el siguiente y último capítulo.

la *epithymia* es voluntarios aunque no sean elegidos, además, no entra dentro de la clasificación de acción sino de hacer. Aristóteles manifiesta que toda elección es voluntaria, pero no todo lo voluntario es escogido, prueba de ellos son los anteriores tipo de deseos. Lo voluntario tiene más ‘extensión’ o se puede abarcar más movimientos que la acción; llegando incluso a afirmar que los niños y los animales poseen movimientos voluntarios.

3.3 PRODUCCIÓN DE LA ACCIÓN Y MOVIMIENTO LOCAL

Se había mencionado anteriormente el inicio de la producción de movimiento y la propuesta era la siguiente:

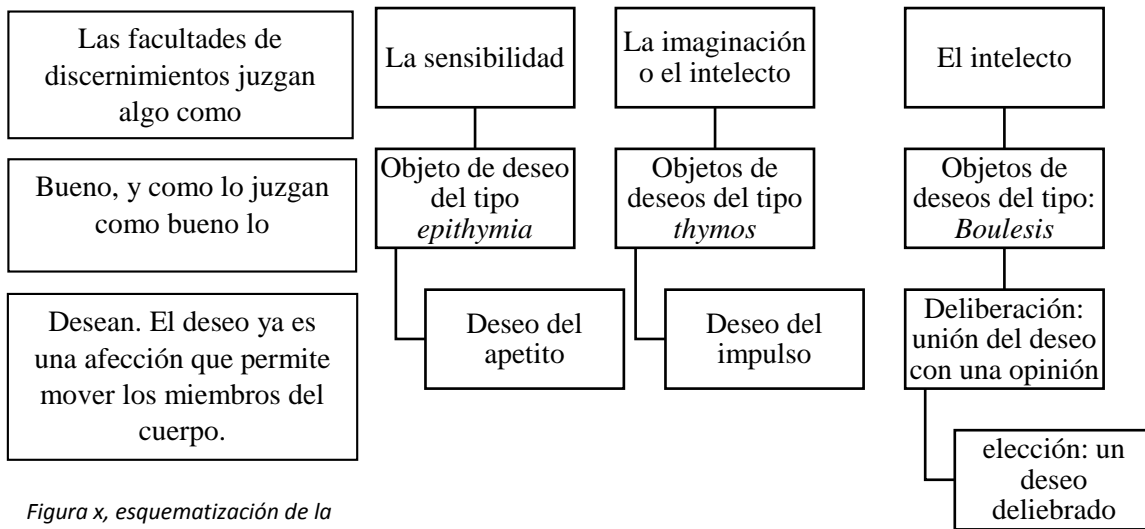


Figura x, esquematización de la producción de deseos.

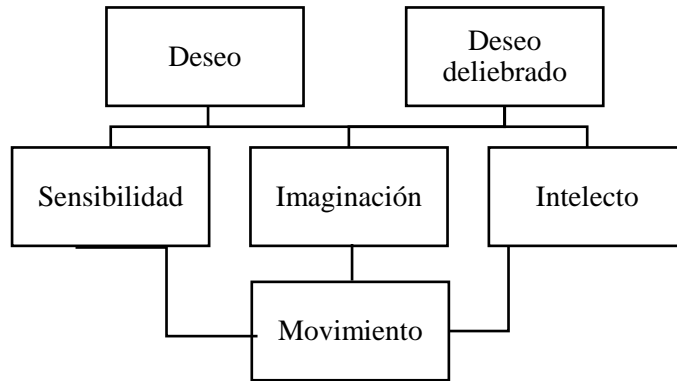
Las facultades de discernimiento la sensibilidad, la imaginación e intelecto son capaces de juzgar algo como bueno, y cómo se juzga como tal se desea. Es importante entender pasajes como “el primer motor es lo deseado y lo pensado” (MA 6 700b25); ya que en efecto el objeto de deseo es algo que en primer lugar es pensado y posteriormente es deseado. Precisamente el objeto de deseo mueve sin moverse tanto a las facultades de discernimientos como a la facultad desiderativa, ésta no es separable en términos de magnitud o extensión de la facultad de discernimiento. Se ha tratado de mostrar la relación entre la facultad desiderativa y facultades de discernimiento como la relación en la escala natural que plantea el mismo Aristóteles, pues si logramos entender que cada facultad o la unión de unas con otras son capaces de postular objetos de deseos, seguido del deseo; logramos entender en qué consiste el entramado psicológico y la importancia del objeto del deseo en la producción de movimiento.

Pero dicho proceso está incompleto, pues ya se ha mencionado al final del capítulo segundo que el deseo o la elección requieren de un proceso posterior para su realización. El pasaje es el siguiente “el animal se mueve y avanza por deseo o elección, después de haber experimentado un cambio en la percepción o en la imaginación.” (MA 6 701a -5)³³; En este pasaje el deseo por sí mismo no sería

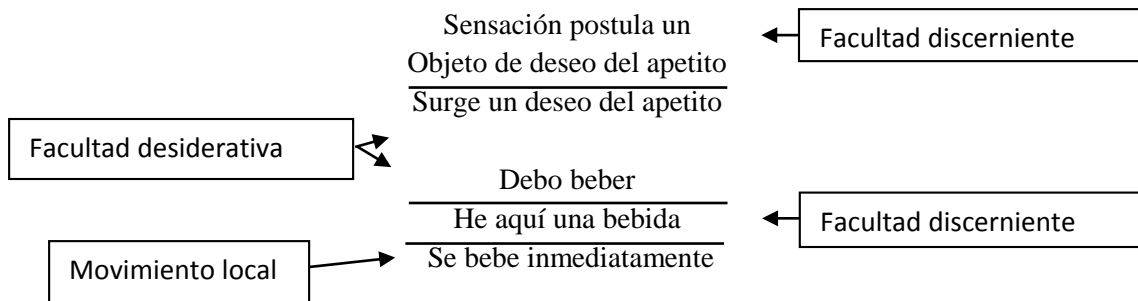
³³ El pasaje no creo que diga que la percepción o la imaginación sea la causa de una elección y posteriormente se lleve un movimiento. Ya que se ha tratado de mostrar lo suficiente que la elección procede de una deliberación que a su vez es causada por un deseo racional. La interpretación de pasaje que sugiero es entender que en el momento en el cual se desea o se elige una facultad de discernimiento permite conectar ese

capaz de un movimiento local propiamente. Aun cuando se tenga el deseo o el deseo deliberado, y se produzcan calentamientos o enfriamientos, expansiones o contracciones en los músculos, tendones o huesos, no hay un movimiento si antes el deseo no es ‘conectado’ o alguna facultad de discernimiento le permite actualizar dicho deseo. Aun cuando pueda pasar milésimas de segundos entre la formación del deseo y su actualización a través de la facultad de discernimiento, debe haber este paso.

Figura xi, representaría el proceso posterior del cuadro anterior. Después de tener un deseo del apetito o del impulso, o después de haber tomado una elección, las facultades de discernimiento actualizan dichos deseos permitiendo el movimiento.



Sabemos que los animales no poseen intelecto, por tal no poseen acción y todo el proceso causal para su producción. Veamos un ejemplo que pone el mismo Aristóteles: “en lugar de la pregunta o del pensamiento, surge el acto del deseo. Debo beber, dice el apetito: he aquí una bebida, dice la sensación o la imaginación o la razón; se bebe inmediatamente” (MA 7 701a 33-34).



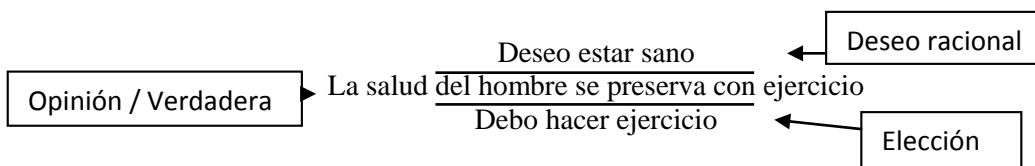
Un factor importante que menciona Aristóteles es el silogismo, en el anterior ejemplo podemos ver un ejemplo del mismo. Según el Estagirita: “Así pues, está claro que la acción es la conclusión; y las premisas que llevan a la acción son de dos tipos, las de lo bueno y las de lo posible” (MA 7 701a 23-24); y es claro que la primera premisa del razonamiento práctico está expresada en forma en la cual hace referencia a algo que es bueno, pero no es tan claro acerca de lo posible. Ya que lo posible es lo que se puede hacer a través de mi agencia, podría ser expresado de tal forma en la cual mencione ‘esta bebida es apta para mi consumo’ o algo por el estilo. El más claro el siguiente ejemplo (MA 7 701a 11-16):

deseo o deliberado con una impresión sensible o una imaginación, o una intelección misma, que ayudaría como puente final para el movimiento. A pesar de que el deseo deliberado y el deseo del impulso y del apetito pueda ser entendido ya como un factor o causa suficiente para movimiento local tanto en animales como humanos, es importante ese tramo psicológico de la producción de movimiento para entender la conexión entre un deseo deliberado y la acción o el deseo y el movimiento local. Lo anterior es basado en los análisis de Alejandro Vigo, pues quiero reforzar interpretación de tramo distal y terminal del movimiento (Vigo 2010: 10 y ss.). En últimas, no definiendo la idea según la cual habiendo deseo ya hay movimiento.

Todo hombre debe caminar
 Yo soy un hombre / que puede caminar
Debo caminar / camino

Ningún hombre debe caminar ahora
 Yo soy un hombre / que puede detenerse
Debo permanecer quieto / me detengo

Lo bueno en las dos primeras premisas se representa en el bien que lleva consigo caminar o detenerse. En la segunda premisa de ambos razonamientos está lo posible, pues es algo que él puede hacer, pues es un hombre que es capaz de caminar o detenerse. La conclusión es un acción; “en ambas situaciones el hombre actúa, a no ser que algo se lo impida o lo obligue” (MA 7 701a 17). Pero toda acción debe estar precedida de una deliberación y una elección, es por ello que antes de este razonamiento práctico, debe haber una deliberación.



El anterior es un posible ejemplo de la deliberación, cuya elección es en parte desiderativa y en parte opinión que apunta a lo bueno; pues la elección es en un sentido básico un deseo que pasa por un proceso de deliberación. Así entendido la elección puede ser empleada en la premisa de ‘a causa de lo bueno’ que resulta ser la mayor dentro del razonamiento práctico. Así, se podría conectar tantos silogismos deliberativos con silogismo práctico. Aunque dicha interpretación se empaña con los ejemplos que da Aristóteles, pues él invierte el orden, asumiendo las premisas menores como desiderativas o ‘a causa de lo bueno’ y premisas mayores en forma ‘a causa de lo posible’. ¿Por qué Aristóteles lo estable así? Analicemos brevemente el que se puede considerar con el ejemplo más completo que permite conectar silogismos deliberativos y silogismos prácticos:

Necesito /deseo cubrirme
 Un manto es una cobertura /algo que cubre
Necesito / deseo un manto

Lo que deseo/necesito debo hacer
Necesito/deseo un manto
Debo hacer un manto
Texto original

Necesito/deseo un manto
Lo que deseo/necesito debo hacerlo
Dedo hacer un manto
Texto modificado

Opto por modificar el orden den texto original para ser más evidente el orden causal de la deliberación a la elección y ésta a la acción³⁴, y los componentes según los cuales conforman la premisa mayor la premisa menor en el razonamiento práctico. Según Alejandro Vigo el orden sería deseo (premisa mayor que es a causa de lo bueno) + creencia (premisa cognitiva que es a causa de lo posible) (Vigo 2010:16); aunque él establece que:

³⁴ Alejandro Vigo denomina a la deliberación ‘tramo distal’ donde “incluye no sólo procesos deliberativos de primer orden, destinados a la determinación de medios particulares para obtener fines particulares, sino también procesos deliberativos de segundo y tercer orden, que apuntan a articular jerárquicamente diversos fines e integrarlos en cadenas o redes de medios y fines más comprensivas las cuales, al menos, en el caso ideal quedan unificadas por referencia al fin último de la felicidad” (Vigo 2010: 10 y ss.). Me acojo esta interpretación, junto a la de Heda Segvic. Y al silogismo práctico lo denomina ‘tramo terminal’.

El proceso deliberativo provee como resultado inmediato una creencia constitutiva referida específicamente a los medios particulares que conducen a la obtención de cierto fin particular, con vistas a una situación de acción particular. Una vez obtenida, tal creencia puede ser empleada a continuación como la premisa menor para un posible silogismo práctico, cuya premisa mayor viene dada por el correspondiente deseo referido al fin particular que se pretende alcanzar. La conexión de ambas premisas en una unidad funcional que conduce a la acción. (Vigo 2010: 13)

No concuerdo con dicha explicación, pues la conclusión de una deliberación no es una creencia sino un deseo deliberado, que puede ser usada como premisa mayor, no como premisa menor. Si tenemos en cuenta que la premisa mayor es desiderativa y la menor 'cognitiva' la elección se traduce en forma de premisa mayor en el silogismo práctico, conectándolo con una de las facultades de discernimiento para producir acción.

En última instancia la producción de acción (actuar) seguiría este orden:

- (i) Intelecto postulando una *boulesis* (surge un objeto de deseo)
- (ii) la facultad desiderativa deseando conforme a la *boulesis*, (surge un deseo)
- (iii) la *boulesis* se une con una opinión en un proceso deliberativo,
- (iv) la conclusión sería un deseo deliberado o una elección,
- (v) la facultad de discernimiento hace *posible* actualizar el deseo deliberado llevando a la
- (vi) acción, movimiento local del humano.

Un proceso general del movimiento animal y humano (hacer):

- (i) Facultad de discernimiento postula un objeto de deseo
- (ii) La facultad desiderativa desea conforme al tipo de facultad que postula el objeto de deseo
- (iii) La facultad de discernimiento actualiza ese deseo con una impresión sensible o imaginación, produciendo
- (iv) Movimiento local.

4. CAPÍTULO CUARTO EL SER PRINCIPIO DE ACCIÓN

Al inicio del primer capítulo se formuló la siguiente pregunta *¿cuál es el proceso y qué elementos intervienen en la producción de la acción humana?* Y la respuesta que se dio está basada en un pasaje de la *Ética Nicomáquea* 6,2 en donde Aristóteles menciona que el ser humano es principio de acción por la unión del deseo con el intelecto. Es por eso que se comenzó a estudiar lo relativo a las facultades de discernimiento y la facultad desiderativa, y éstas como condición de posibilidad de la deliberación y la elección. Sabemos ahora que el intelecto es una de las facultades de discernimiento que postula objetos de deseo y este es del tipo *boulesis* (deseos racionales) del cual surgirá un deseo que se unirá a una opinión en un proceso de deliberación para tomar una elección. La pieza clave de la producción de acción propiamente es el intelecto. No quiero decir que sólo el intelecto práctico, más bien el intelecto como tal sin distinción al objeto al cual apunta, como teórico o práctico (el que puede llegar a hacer todas las cosas), es la causa necesaria de la acción. Aun cuando Aristóteles realiza la distinción entre intelecto práctico y teórico, esta división es epistemológica y no ontológica, por el cual hace pensar que el intelecto juzga, opina, delibera tanto para la acción como para conocimiento solo que dependiendo del fin al cual apunta se le asigna un nombre de teórico o práctico³⁵. No se desconoce el papel de las facultades de discernimiento en la producción de acción, pues sabemos que el intelecto no desea ni discierne sin ayuda de la imaginación, y éste a su vez no se da sin la sensibilidad.

En el presente capítulo me encargaré de desarrollar más afondo la teoría aristotélica del ser principio de acción. Trataré de sostener que la acción, que es propiamente humana, depende de nosotros, que somos capaz de controlarla de principio a fin. Para ello me concentraré en un primer momento en EE 2,6 y en EN 6,2; posteriormente retomaré algunas consideraciones de la Elección y se analizará las características de lo voluntario; para finalmente adentrarnos en pasajes que permiten entender por qué la acción, cuyo origen reside en uno mismo, depende de nosotros³⁶.

4.1 EL HOMBRE COMO PRINCIPIO

En la *Ética Eudemia* libro dos capítulo seis, Aristóteles asienta la bases del ser humano como un ser que es principio. Ser principio es ser causa, generador, dueño y soberano de lo que puede llegar a existir a partir de él. Así, menciona que:

³⁵ Además la distinción entre práctico y teórico se desdibuja en ciertas ocasiones. Por un lado la norma de la prudencia es la sabiduría, es decir, que la sabiduría puede darle órdenes a la prudencia (EN 6,13), por lo cual lo teórico puede estar relacionado con lo práctico en la medida en que la prudencia recibe y acata los dictámenes de la sabiduría, y ordena con base a la sabiduría, en lo concerniente a lo práctico. Por otro lado hay una tesis a lo largo del *protréptico* que recurre a que el filósofo, quien ejercita la sabiduría, le es más fácil poner en práctica lo que conoce (Ross 5a, Rose 52, Gigon 74-1 y ss.). Luego hay una relación intrínseca entre teórico y práctico que hace pensar en que el intelecto en sí mismo más allá de estas distinciones es que lleva a la acción.

³⁶ La noción que está en juego es *eph' hemin*. Una noción que permitiría conectar debates contemporáneos con los debates antiguos acerca de libertad, responsabilidad y determinismo. Así lo deja entrever Dorothea Frede cuando equipara dos nociones: “sea como fuere, la ‘libertad’ o ‘lo que depende de nosotros’ para Aristóteles” (Frede 2014: 56). También es importante aclarar que la noción de ‘libertad’ en Aristóteles, y al parecer en la lengua griega, refiere a circunstancias sociales y políticas. *Eleutheria* sería el termino para libertad de un ciudadano versus de un esclavo, pero no es el sentido psicológico de libertad que apelaría el *eph' hemin* (Frede 2014:40). Así, es posible entender que en cada contexto histórico habrían tratado temas con su propia terminología, y a su vez no es imposible traducir este lenguaje al actual.

Todas las substancias son, por naturaleza, una clase de principios, debido a lo cual cada una puede producir otras similares a ella; así, un hombre, hombres; y en general, un animal, animales, y una planta, plantas. Pero además de esto, claramente el hombre es el único animal que es, asimismo, principio de ciertas acciones; en efecto, no podemos decir de ningún otro animal que actúa. Tales principios, que son el origen de los movimientos, se llaman propiamente principios, y esta denominación es particularmente justa en el caso de aquellos de los cuales no se admite un movimiento diferente, y Dios es, sin duda, un principio de esta clase. (EE 2,6 122b16-25).

Luego el ser humano es un doble principio, pues como ser que tiene facultad nutritiva-reproductiva es capaz de producir descendencia y como ser que tiene intelecto es capaz de producir acción. Ahora bien, Aristóteles empezará a distinguir entre varios tipos de principios. Dios es un principio que ponemos denominar necesario, pues no admite un movimiento diferente, su movimiento siempre es igual. Posteriormente Aristóteles habla de principios inmutables, como principios matemáticos, que cambiando el principio lo que se sigue de ello cambiará, como conclusiones o demostraciones. Luego se refiere al principio al cual pertenece el hombre mencionando lo siguiente:

Así, si existen seres que admiten estados contrarios, se siguen necesariamente que sus principios los admitirán también; porque lo que resulta de lo necesario es necesario, pero de los resultados de los contingentes pueden ser opuestos de lo que son; y lo que depende de los hombres pertenece en gran parte a esta clase de variables, y ellos mismos son los principio de tales cosas (EE 2,6 122b42 – 1223a2)³⁷.

Luego el ser humano no es un principio necesario, ni inmutable, sino que será un principio contingente que admite estados o disposiciones opuestas de las son. Es importante recalcar que el ser humano no es un principio necesario, porque si lo fuese lo que produciría sería necesario y lo que resulta del hombre, en términos de acción, no es necesario, por el contrario es contingente. Entonces, tanto principio como resultados son contingentes, es decir, que puede o no suceder. Aristóteles caracteriza o desarrolla la idea de lo contingente de la siguiente forma:

Por eso, es evidente que las acciones de las cuales el hombre es el principio y dueño [controlador], pueden suceder o no, y que de él depende que se produzcan o no, al menos de cuya existencia o no es soberano. Así, de cuantas cosas está en su poder hacerlas o no, él mismo es la causa, y aquello que lo que es la causa depende de él. (EE 1223a 3-6)

Sin duda alguna es un pasaje que guarda cierta complejidad. Comienza afirmando que las acciones del hombre de las cuales es principio controlador pueden o no suceder³⁸. Luego afirma que depende

³⁷ Susan Meyer (2014: 84) realiza una clasificación sobre los principios de los cuales está tratando Aristóteles, estableciendo una clasificación de 4 tipos de principios y los seres humanos serían un 'principio controlador de lo que puede ser de otra forma junto con otros animales', una clasificación que agrupa tanto a los animales y humanos, considero que esta clasificación no es viable en la medida en que el principio que es controlador y contingente es dado por el intelecto en el humano, facultad psicológica de la que carecen los demás animales por lo cual no entrarían en dicha agrupación de principios, dejando el principio controlador contingente a los humanos. Los tres primeros principios de su clasificación concuerdan con los de mi clasificación, agrega un cuarto que no caracteriza y el cual es un 'principio no controlador que puede ser de otra forma'.

³⁸ Susan Meyer analiza estos pasajes encontrando dos tesis, la de Contingencia y la de Control. Según su argumentación Aristóteles está defendiendo la idea según la cual lo que depende de nosotros es lo que podemos controlar más que lo que puede ser o no ser. También descarta que se pueda entender como tesis complementarias en el campo de la acción y lo que depende del hombre (Meyer 2014: 86-87). Creo, a diferencia de ella, que el argumento de Control que está postulando Aristóteles involucra la noción de Contingencia; porque como se tratará de mostrar al ser la causa de la acción, tenemos el control y como ente controlador tenemos la posibilidad de realizar o no los actos. Uno sería la condición de posibilidad del otro.

de nosotros todo aquello de lo cual tenemos el control y somos soberanos de su existencia, si ocurre o no. En últimas ser el origen o ser causa conlleva a que ello de lo cual se produce a partir de nosotros depende de nosotros, y al depender de nosotros puede suceder o no suceder³⁹.

Considero que de gran importancia traer a colación un análisis de Susan Meyer para entender a qué se refiere con ser principio y ser la causa. Dice que: “de acuerdo con la teoría del agente causal, la causalidad del agente de su acción no puede ser analizado como cualquier conjunto de eventos, y por lo tanto la acción no se debe a ningún evento antecedente. Como resultado, la acción del agente se debe al agente mismo, y no a cualquier evento antecedente. El origen de la acción está en el agente precisamente porque el agente es una causa y no es un hecho” (Meyer 2011:152-153). Como el ser humano es un agente y no un mero evento en el mundo sus acciones no deben ser tomadas como eventos que se siguen de eventos antecedentes. Entender esta distinción entre causa y evento es fundamental para entender y caracterizar más afondo al ser humano como principio.

Y podemos comenzar a concluir que las acciones dependen de mí porque soy la causa y tengo el control de ellas. Y a partir de estas consideraciones podemos formularnos una pregunta más: ¿si la acción depende de mí, también los elementos que ayudan a producir la acción? Para responder esta pregunta debemos analizar el capítulo dos del sexto libro de la *Ética Nicomáquea*. Empieza afirmando que el intelecto (*nous*) y el deseo son el principio de la acción, posteriormente menciona que si se tiene virtud del carácter tanto el deseo como la elección son rectos, o buenos. Y a partir de estas consideraciones sabemos que se está refiriendo no a cualquier deseo, sino a una deseo racional (*boulesis*). Menciona también que; “lo que en el pensamiento [*dianoia*] son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; [...] y lo que (la razón) diga (el deseo) debe perseguir” (EN 6,2 1139a 23-27). Estableciendo con ello lo que se había mencionado en el capítulo segundo, donde se mencionó que la facultad desiderativa está ligada a la facultad de discernimiento, y se pone en evidencia que lo que se ha llamado facultad de discernimiento puede ser entendido como pensamiento y ésta mueve o es causa de la facultad desiderativa, luego lo que el pensamiento juzgue como bueno el deseo debe perseguirlo.

Podemos llegar a comprender que los principios de los cuales Aristóteles está hablando son el intelecto y el deseo racional⁴⁰. Y en un sentido primordial es el intelecto, pues éste es quien postula objetos de deseo. Surge aquí un interrogante, Aristóteles menciona en estas mismas líneas que la deliberación y los modos de ser son la causa del bien o el mal obrar, además que la causa de la elección sea la deliberación, el intelecto y los modos de ser. De los modos de ser se había mencionado que se encuentran en la facultad desiderativa, pero estos modos de ser juegan un rol importante en postular los objetos de deseos, luego se puede entender que la disposición ética en el ser humano no solo comprendería la facultad desiderativa sino que también guardaría una relación con la facultad de discernimiento. Y es que los modos de ser están relacionados con el intelecto,

³⁹ Hay que recalcar el papel de la noción ‘depende de nosotros’; porque según lo estamos entendiendo esta noción recurre a dos tesis o las agrupa en una sola expresión. Por un lado la noción ‘depende de nosotros’ recurre al Control que tenemos sobre lo que somos la causa, y por el otro lado recurre a la tesis de Contingencia que puede o no ser. Entonces, lo que ‘depende de nosotros’ son las cosas de las cuales tenemos el control de su existencia, y estas cosas son las acciones.

⁴⁰ El deseo, como recalca Susan Meyer, tiene origen interno y no externo. Aunque esto no desconoce que existan causas accidentales y externas a la formación de deseos. Así, objetos externos pueden ser causas externas de la formación de un deseo, como una vasija de oro; sin embargo, las disposiciones éticas son las que permiten en última instancia desear. Así, si es una persona codiciosa posiblemente perseguirá la vasija de oro, pero si no lo es posiblemente no lo hará (Meyer 2011: 160 y ss.).

como ya se había puesto en evidencia⁴¹. Luego la pregunta sería la siguiente ¿si depende mi la acción, dependerá de mi todo aquello que causa la acción, es decir, dependerá de mi tanto la facultad de discernimiento como la facultad desiderativa o sólo depende mi lo concerniente al intelecto y lo que el produzca en materia de acción? Estoy persuadido a sostener que más bien es éste último lo que depende mí, el intelecto⁴² y los procesos y elementos necesarios para la acción dependerá de mí y esto incluye los deseos racionales, las opiniones, en parte mi modo de ser, los proceso deliberativos, la elección, entre otros.

Al final del capítulo dos del libro sexto Aristóteles menciona lo siguiente:

Por lo tanto, la Elección bien puede ser llamada pensamiento relacionado con deseo o deseo relacionado con pensamiento; y el hombre, *como principio de acción* es la unión de deseo e intelecto. (Nada de lo que ya pasó es un objeto de elección, por ejemplo, nadie elige haber saqueado Troya, porque nadie delibera sobre el pasado, sino de lo que es el futuro y contingente, mientras que el pasado no es capaz de no haber ocurrido.” (EN 6,2 1139b 5-8)⁴³.

Podemos afirmar con toda seguridad que el ser humano es un principio por tener intelecto y deseo racional, pues la unión de estos hace posible la elección. La deliberación versa sobre el futuro y lo que es contingente, lo que puede o no ser. En la elección da la posibilidad real⁴⁴ de actuar de una u otra forma, y sabemos que esto es factible porque somos la causa de la acción y como causa tenemos el control de las acciones que dependen de nosotros.

Para terminar este apartado, retomemos el último fragmento de la *Ética Eudemia* 2,6 que falta por analizar, en el cual considero que sienta las bases de la responsabilidad moral⁴⁵. Dice así:

Puesto que la virtud y el vicio y las acciones que proceden de ellos son, unas veces, alabados y, otras, censurados (pues se censura y alaba no lo que existe por necesidad, suerte o naturaleza, sino todo aquello de lo que somos nosotros la causa, ya que de aquello de lo cual otro es la causa, es él el que recibe la alabanza y la censura), es evidente que la verdad [excelencia]⁴⁶ y el vicio están en relación con las acciones de las cuales el hombre mismo es la causa y principio. Hemos de averiguar, pues, de

⁴¹ Pues los modos de ser virtuosos no existen sin la virtud intelectual prudencia. Luego modos de ser y el intelecto están ligados estrechamente, ya sea si se es virtuoso o vicioso, incontinente o continente. El intelecto está bajo mi control, ¿pueden entonces estar los modos de ser bajo mi control? Habrá que seguir investigando para saber si el intelecto depende mí y dependiendo éste de mí los modos de ser podrían serlo también.

⁴² Recuerde las líneas EN 10,9 1177b33 - 1178a4 donde el hombre es propiamente el intelecto.

⁴³ Traducido del griego por W.D. Ross (1984), la traducción del inglés y las cursivas son mías.

⁴⁴ ¿Acaso la elección entendida de esta forma, podría ser una lectura a favor del indeterminismo causal en Aristóteles? Además de los pasajes de la *Ética Eudemia* 2,6 Aristóteles alude tanto al hacer y al no hacer, dejando la posibilidad de actuar o no actuar, no determinado la acción ni por causas antecedentes porque el hombre no es un evento más sino un agente-causal o un ser que es principio. Por otro lado el nexo causal entre lo que se desea y lo que se haga no está determinado, ni si quiera por el modo de ser, ya que no hay determinismo ético en Aristóteles, y entraría en juego el papel de la deliberación y elección como un elemento que abre la posibilidad de actuar o no actuar, pues en el proceso puede sopesar los cursos de acción que tomará. Reconozco que son afirmaciones fuertes, sin embargo espero que los análisis brindados sirvan de base para analizar con más profundidad estos temas sobre responsabilidad e indeterminismo.

⁴⁵ Teniendo en cuenta lo que se ha mencionado los pies de página anteriores y los que vienen a continuación, podemos establecer con seguridad que los propósitos de Aristóteles en *Ética Nicomáquea* libro tres capítulos del uno al cinco y *Ética Eudemia* libro dos capítulos del seis al once es discutir en que situaciones un sujeto es alabado o reprochado por sus actos, cuando merece un castigo y cuando no, sobre la base de las nociones de lo voluntario, involuntario y no-voluntario. Tal vez lo que podríamos entraría a discutir esa responsabilidad moral está o no comprometida con un indeterminismo causal o determinismo causal, tema que se está tratando someramente en los pies de páginas.

⁴⁶ Traducido del griego por J. Solomon (1984) y la traducción del inglés es mía.

qué acciones es la causa y el principio. Ahora bien, todos admitimos que cada hombre es la causa de las acciones voluntarias y conformes a su libre elección, pero no de las involuntarias; y todo lo que hace después de haberlo deliberadamente escogido, está claro que lo que hace voluntariamente. (EE 2,6 1223 8-18)

En un primer momento menciona que sobre las acciones y los modos de ser recae un juicio moral ya sea de alabanza o de censura, al ser el humano la causa o en principio de acción; las acciones de las cuales él sea la causa serán alabadas o censuradas, así mismo con el modo de ser pues el modo de ser puede ser vicioso o virtuoso y se le puede hacer un juicio de alabanza o de censura. Por eso se ha aclarado que el modo de ser en parte depende mí, puede ser porque está ligado al intelecto (prudencia), pero también por las elecciones que se realizan. Además, la cita aclara que la virtud y el vicio están en correspondencia con las acciones de las cuales somos principio, y ¿si la acción procede de los modos de ser y éste no depende mí acaso en última instancia la acción dependería de mí? Y es precisamente porque la acción depende mí que los modos de ser⁴⁷ por su relación con el intelecto (prudencia) y a la elección estaría, en parte, bajo mi control⁴⁸.

En el mismo párrafo Aristóteles se pregunta ¿de qué acciones somos principio? A lo que responde que las elegidas y las hechas voluntariamente. Y finalmente menciona que la acción deliberada y elegida es voluntaria. ¿Acaso toda acción elegida es voluntaria?, pero ¿qué es lo voluntario? Aclarar esto permite reafirmar la tesis que la acción y los principios de ésta dependen de nosotros.

4.2 LO VOLUNTARIO Y LA ELECCIÓN

Lo primero que hay que mencionar es en qué sentido la acción y lo voluntario no están relacionados. Porque si se analiza con detenimiento no es necesario que la acción que se sigue de la elección sea voluntaria en todos los casos. Como ya se ha analizado lo relativo a la elección analicemos lo voluntario primero. Según los análisis que realiza Aristóteles en la *Ética Eudemia* libro segundo capítulos del siete al nueve lo voluntario se identifica con el deseo o la elección o el pensamiento. Descarta, por reducción a lo absurdo, que lo voluntario sea algún tipo de deseo, como también que sea una elección, estableciendo que lo voluntario se relaciona con el pensamiento. Menciona que: “pero si, como hemos dicho, es necesario que lo voluntario sea una acción conforme a alguna de estas tres cosas -al deseo, a la elección o al pensamiento- y no lo sea con respecto a ninguna de las dos primeras, nos resta la alternativa de que lo voluntario consista en obrar de acuerdo con alguna clase de pensamiento” (EE 2,8 1224a5-7). Pensamiento según se ha entiendo comprende las facultades de discernimiento⁴⁹. Luego todos movimientos locales que tengan origen

⁴⁷ Véase por ejemplo EN 3,5 1114b 23-24, donde Aristóteles establece que los modos de ser depende de mí porque somos concausa de él y además el fin, el deseo racional, también está en nuestro poder.

⁴⁸ Este capítulo se puede tomar como respuesta a la pregunta: *¿qué clase de principio es el ser humano que le permite tener acción?*; que nos formulamos en la introducción del presente trabajo.

⁴⁹ Laura Gómez, de la cual parto para hacer estos análisis, entiende pensamiento como: “este pensamiento es entendido por Aristóteles en un sentido amplio que abarca facultades tales como la imaginación y la intelección. Por cualquiera de estas facultades puede el ser moviente discernir lo bueno. Este papel del pensamiento como principio último de la acción, anterior incluso al deseo mismo, fue explotado por Aristóteles en la *Ética Eudemia* para explicar en qué consisten los movimientos voluntarios: éstos no pueden ser definidos como movimientos conformes al deseo, pues Aristóteles muestra que ni el apetito, ni el impulso, ni el deseo racional controlan siempre la acción. Ellos deben ser definidos como lo conforme al pensamiento, pues este principio de la acción los antecede y es común a todos ellos” (Gómez 2014). Pero no todo el pensamiento ni cualquier deseo es principio de acción ni controlador de éste. Lo importante es señalar que el pensamiento refiere a las facultades de discernimiento como sensación, imaginación e intelecto y que éstas causan, según sea el caso, un tipo específico de deseo.

en las facultades de discernimiento serán voluntarios, según la sentencia. Esto va en concordancia con la afirmación según los cuales los animales y los niños tienen movimientos voluntarios, pues si avanza por apetito que es causado por la sensibilidad, o por impulso que es causado por la imaginación y la sensibilidad en los no-rationales sería voluntario, pues origen del movimiento es interno.

Posteriormente Aristóteles realiza una salvedad respecto al pensamiento, que en última instancia estaría refiriéndose a las facultades de discernimiento. Y la salvedad es la siguiente:

Pues lo que depende de uno mismo -y todo se reduce a esto- es lo que su naturaleza es capaz de soportar; y lo que no es capaz de soportar y no pertenece tampoco a su propio deseo natural o a su razón, no depende de uno mismo. Es por esto por lo que, en el caso de las personas inspiradas y que profetizan, aun cuando ejerzan un acto de pensamiento, no decimos, sin embargo, que está en su poder decir lo que dicen ni hacer lo que hacen. Y lo mismo ocurre con las acciones realizadas por causa del apetito. En consecuencia, ciertos pensamientos y ciertas pasiones no dependen de nosotros, ni los actos de acuerdo con estos pensamientos y razonamientos, sino que, como dice Filolao, ciertas razones son más fuertes que nosotros (EE 2,8 1225^a25-33)

Lo que dependerá de mi es (i) lo que mi naturaleza puede soportar, los (ii) deseos naturales y (iii) la razón⁵⁰. Pero inmediatamente niega que una persona que encuentra en un estado tal que tenga alucinaciones pueda controlar lo que esté haciendo, no depende de ella, y tampoco depende de ella los movimientos locativos que causa el apetito. Y termina diciendo que ciertos pensamientos y deseos no dependen de nosotros, ni los actos de los cuales parten. Sin embargo, podría interpretarse que la sensibilidad y la imaginación, y el apetito y el impulso, pues estos son ciertos pensamientos y deseos, y los actos que se generen a partir de ellos dependen de nosotros, pues estos actos son voluntarios. Así también el intelecto y los deseos racionales que estarían en nuestro poder y control, siendo además los actos, que se generan a partir de él, voluntarios porque la causa es interna.

Y ser la causa interna es una de las condiciones por las cuales se puede atribuir un acto como voluntario. Pero hay otras dos condiciones: “todo lo que un hombre hace – (i) estando en su poder no hacerlo- (ii) sin estar en la ignorancia y (iii) por su propio esfuerzo, es necesariamente voluntario” (EE 2,9 1225b 9-11 índices míos). Luego ¿las tres condiciones se deben dar para que cualquier acto sea juzgado como voluntario? Efectivamente, todo acto voluntario debe contar con estas tres condiciones. Aunque advierto que no sé hasta qué punto los animales tengan la capacidad de actuar de otra forma, no logro entender cómo los animales puedan adquirir esta capacidad, que en el humano es dada por el intelecto que le permite entenderlo como un agente-causal que tiene Control sobre sus actos⁵¹.

Aristóteles afirma que lo involuntario es opuesto a lo voluntario (EE 2,9 1225b). Luego puede entenderse que un acto es involuntario cuando no tenga la posibilidad de actuar de otra forma, es decir, debe tener la posibilidad de actuar como no actuar, si no se da esta condición el acto es involuntario. Como también que si ignoraba los particulares de una acción, por ejemplo no sabía que la leche está vencida y se la da a un niño a tomar, su acto es involuntario. Finalmente si la causa del movimiento es externo al agente, como coger la mano de otra persona y pegar a un tercero, pues la causa no es la persona cuya mano pega sino quien la coge para pegarle, este acto es involuntario.

⁵⁰Razón bien puede interpretarse como intelecto.

⁵¹ Hay que tener en cuenta que Aristóteles inicia diciendo ‘todo lo que el hombre hace’ por lo cual esta primera condición posiblemente no se estaría aplicando a los animales y a los niños. Esta puede ser una primera forma de resolver este asunto. Otra forma es asumir que los animales son un principio controlador contingente, como lo hace Susan Meyer, sin embargo, ya expresado mis dudas en la nota de pie de página numero 37 acerca de esta posibilidad.

Ahora bien, en la *Ética Nicomáquea* Aristóteles realiza una distinción entre no-voluntario e involuntario, el que actúa involuntariamente es quien siente pesar y arrepentimiento y el que actúa y no siente pesar ni arrepentimiento es no-voluntario⁵² (EN 3,1 1110b 20 y ss.).

A partir de los anteriores análisis podemos entender la relación entre lo voluntario y la acción, pues cuando una acción cumpla las tres condiciones será voluntaria y es una de las condiciones que estableció Aristóteles para que seamos principio de esa acción. Es importante entender esta condición pues si la acción es involuntaria o no-voluntaria en última instancia pareciera que no estaba en mi poder la acción, ya sea porque ignoraba que la leche estaba vencida, pues la etiqueta marcaba otra fecha, o la causa era externa y no depende mí, pues una persona más fuerte toma mi mano y le pega a otra. En última instancia no estaba en mi poder la acción cuando sea involuntaria y no-voluntaria⁵³. La segunda condición será la elección. Ésta se puede entender teniendo en cuenta los análisis ya realizados. Pues toda acción debe estar precedida por una elección y toda elección le antecede una deliberación, luego no es posible llevar a cabo una acción sin haber elegido primero⁵⁴.

También hemos llegado a comprender, a partir de todo lo dicho hasta el momento, que la deliberación está en mi poder, pues el deseo racional y la opinión que genera el intelecto para realizar el proceso deliberativo depende mí. Entonces los componentes clave como: el deseo racional, la opinión, la deliberación, la elección y los modos de ser para producir acción, así como la acción, depende mí y puedo controlarlo, pues soy la causa. Y como “se considera como causa la naturaleza, la necesidad, y el azar, la inteligencia y todo lo que depende del hombre” (EN 3,3 1112a 33-35) y lo que depende del hombre es contingente, puede o no ser, las acciones y lo que produce la acción está en mi poder. Esta capacidad de realizar o no los actos puede incluso estar ligada a la elección, pues en ella está la capacidad de tomar un curso de acción u otro, hacerlo o no hacerlo. Pues dice Aristóteles en ambas *éticas* que:

[...] la elección va acompañada de razón y reflexión, y hasta su mismo nombre parece sugerir que es algo elegido antes que otras cosas (EN 3,2 1112a 16-17)

⁵² Hay una discusión entre esos conceptos, entre si la distinción entre involuntario y no-voluntaria sólo recae en la condición de ignorancia, pues en el texto fuente la distinción entre estos dos actos se hace en el ámbito de la ignorancia, o si recae en ignorancia y causa externa, pues quien argumenta esta posición afirma que por ejemplo: de quien es la mano que golpea puede no sentir arrepentimiento y le agrade que hayan golpeado con su mano su acto sería no-voluntario. El ejemplo de la mano es tomado de EN 5.8 1135a 24-1135b.

⁵³Aristóteles, considero, intenta establecer que la acción precedida por una deliberación y elección es voluntaria, dice: Así: “si lo que está en su poder el hacerlo o no, un hombre por sí mismo y no por ignorancia lo hace o no lo hace, lo hace o no lo hace voluntariamente, y si hacemos muchos de estos actos sin haber deliberado o premeditado, se deduce necesariamente que todo lo que ha sido escogido deliberadamente es voluntario, pero no todo lo voluntario es elección deliberada, y que todo lo que está de acuerdo con una elección es voluntario, pero no todo lo voluntario está de acuerdo con una elección” (EE 1226b 31-38). Pero como se ha mostrado y se mostrará esta relación entre la acción y lo voluntario no se da siempre.

⁵⁴ Dorothea Frede en su texto *free Will in Aristotle?* Plantea que sí es posible hablar de libertad en Aristóteles por sus nociones de deliberación y elección. Afirma que aun cuando se considere que haya un ‘determinismo ético’ o de los modos de ser, éste no implica que se deba actuar siempre de la misma forma bajo la misma circunstancia, siempre tenemos la posibilidad de actuar de diferente forma a causa de la deliberación, pues tenemos libre decisión. Una persona que tenga todas sus facultades en buen estado puede, en la deliberación contemplar la mayor cantidad de aristas o cursos de acción posibles. Esta misma capacidad de deliberar dirá Dorothea permite tener la capacidad de repletarse cuestiones morales y cambiar de modo de ser, menciona lo siguiente: “hay, por supuesto, la posibilidad de cuestionar la justificación de los propios gustos y disgustos y revisar el juicio de uno y de cambiar de actitud emocional. Pero tal cambio moral requeriría de mucha práctica y tiempo. Por lo tanto, la mejora moral de los adultos, a pesar del escepticismo ocasional de Aristóteles, no está totalmente fuera de debate” (Frede D. 2014:56). La reforma moral de carácter no es mera decisión ni deseo, es un arduo trabajo del sujeto para cambiar el mismo.

De alguna manera, el mismo nombre lo manifiesta: la elección no es simplemente tomar, sino tomar una cosa con preferencia a otra, y esto no es posible sin examen ni deliberación; por eso, la elección procede de una opinión deliberada (EE 2,10 1226b 6-7)

Ese ‘tomar una cosa con preferencia a otra’ hace pensar que en la elección puede radicar en el hacer con preferencia al no hacer, o no hacerlo con preferencias a hacerlo. Pues ambas posibilidades depende mí, es *posible*⁵⁵ realizarlas a través de mi agencia.

Con todo anterior se ha tratado de poner en evidencia que lo que causa la acción está en mi poder. Si soy el principio de la acción querrá decir que la causa es uno mismo y ha realizado la acción bajo elección y es voluntaria si se cumple las condiciones. Como también los elementos que me permiten tener elección y deliberar depende mí. Lo que resta ahora es finalizar el trabajo y entender qué tipo de movimientos no dependen de nosotros.

4.3 LA ACCIÓN DEPENDE DE MÍ

¿Bajo qué condiciones la acción no dependería de mí? Se ha mencionado que no depende de nosotros las hechas por fuerza, pero este movimiento, en última instancia, no se debería tomar como acción ya que el origen de ella no está en uno mismo. Otra posibilidad sería la ignorancia, pues siendo el origen interno y teniendo la posibilidad tanto de hacerlo o no hacerlo, la acción es involuntaria o no-voluntaria por ignorar⁵⁶ o no conocer algún particular de la acción. Luego este tipo de acción no depende de nosotros. Hay otra condición que contempla Aristóteles para referirse a acciones que no dependen de uno. En el siguiente pasaje establece que las acciones mixtas que son tanto voluntarias como involuntarias no dependen de uno. Dice:

En efecto, aquellas acciones que uno tiene en su poder hacerlas o no hacerlas, y aun aquellas que realiza sin desearlas, las realiza voluntariamente y no por fuerza; en cambio, cuantas no dependen de uno, las realiza en cierto sentido, aunque no absolutamente, por fuerza, porque *él no elige la misma cosa que hace, sino el fin por el que la hace*, y en esto hay una cierta diferencia. Por ejemplo, si para evitar ser cogidos por alguien que os está tanteando, le daís muerte, sería ridículo que dijera que lo habéis hecho por fuerza y por necesidad, puesto que *es preciso que se dé la circunstancia de que, si uno no actúa, va a sufrir un mal mayor y más penoso*. Pues cuando uno realiza un mal a causa de un bien o por librarse de otro mal mayor, es entonces cuando obra por necesidad o por fuerza, o al menos no por naturaleza, y, bien seguro, a pesar suyo, porque estas acciones no dependen de él. (EE 2,8 1225a 7-19 cursiva mía)

Parece que esta condición apunta a que la persona no tenía otra alternativa, o por lo menos, las circunstancias y su naturaleza humana al no poder soportar un mal actual o en un futuro hace que la

⁵⁵ Susan Meyer discute a qué se puede estar haciendo referencia cuando se alude a posibilidades de hacer y no hacer y lo que depende de uno, menciona que no se puede interpretar de forma moderna como la posibilidad de actuar de otra forma a la que actúa. Menciona que en carácter que le da Aristóteles a la expresión es que lo que depende de mí es voluntario y soy responsable. Así cuando Aristóteles alude a que las acciones depende de nosotros esto se refiere más bien a que tiene origen en nosotros y no a posibilidades contrafacticas de cursos de acción (Meyer 2014: 79-80). Sin embargo, se ha tratado de mostrar en los análisis del capítulo seis de libro segundo de la *Ética Eudemia* que lo que depende nosotros refiere lo que puede hacer o no hacer, de lo que puedo hacer o no hacer soy la: causa y como causa: depende de mí. Esto requiere tanto Control por ser causa como Contingencia por la posibilidad tanto de actuar como de no actuar.

⁵⁶ Aristóteles realiza una distinción entre *por* ignorancia y *a causa de* la ignorancia, refiriéndose ésta última a la ignorancia generada por estar en estado de embriaguez o enojado, esta ignorancia sí es reprochada si fue la causa de su actuar, pues estaba en su poder no emborracharse o prestar más atención (EN 3,1 1110b 25 y ss.).

persona actúe con cierta necesidad; pues realiza un mal a causa de bien o para evitar un mal mayor. Una de las condiciones que se establecen para que la acción no dependa de la persona, viene dada con la expresión ‘si uno no actúa’ porque no le está dejando la posibilidad de hacer o no hacer sino solo de hacer⁵⁷. Otra condición puede ser la que está relacionada con la elección, pues no se está eligiendo lo que está haciendo, sino por lo que se hace; aunque puede llegar a ser engañosa la condición, porque si uno elige un fin subordinado, los medios para realizarlo también. Parece ser entonces que las acciones de las cuales uno realiza, pero no por sí mismas si no por un fin ulterior, que parecen ser voluntarias e involuntarias, no depende de nosotros al obrar por fuerza y con cierta necesidad.

En contraste con la *Ética Eudemia* en la *Ética Nicomáquea* Aristóteles no logra establecer que estas acciones mixtas sean voluntarias o involuntarias, argumenta en parte y parte. Pero lo que menciona en dichos contextos nos permite reafirmar la idea según la cual las acciones que hayamos elegido y sean voluntarias dependen de nosotros.

Tales acciones son, pues, mixtas, pero se parecen más a las voluntarias, ya que cuando se realizan son objeto de elección, y el fin de la acción depende del momento. Así, cuando un hombre actúa, ha de mencionarse tanto lo voluntario como lo involuntario; pero en tales acciones obra voluntariamente, porque el principio del movimiento imprimido a los miembros instrumentales está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también radica en él el hacerlas o no. (EN 3,1 1110a 15)

Ya conocemos el argumento, de la *Ética Eudemia*, según el cual de lo que seamos la causa tenemos el control y la posibilidad de hacerlo o no hacerlo. La referencia también permite entender que en la *Ética Nicomáquea* Aristóteles conserva el mismo argumento. Y no solo conserva en este escrito el argumento de la causa, también el de ser principio de las acciones, pues dice:

En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí [...] estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos. Decir que nadie es voluntariamente malvado ni venturoso sin querer, parece en parte falso y en parte verdadero: en efecto, nadie es venturoso sin querer, pero la perversidad es algo voluntario. O, de otro modo, *deberíamos discutir lo que acabamos de decir, y decir que el hombre no es principio ni generador de sus acciones como lo es de sus hijos*. Pero si esto es evidente y no tenemos otros principios para referirnos que lo que está en nosotros mismos, entonces las acciones cuyos principios están en nosotros dependerán también de nosotros y serán voluntarias (EN 3,5 1113b 8-22)⁵⁸.

Evidentemente Aristóteles no ha discutido en la *Ética Nicomáquea* que el ser humano es principio y generador tanto de sus hijos como de sus acciones, sin embargo, el argumento según el cual el ser humano es un agente que tiene poder causal que le permite tanto realizar o no las acciones que depende de él o puede controlar es importante a la hora establecer la honores o castigos, alabanzas o

⁵⁷ Habría que examinar con más detalle la necesidad y el por fuerza al que se está refiriéndose Aristóteles, porque no parece la misma que el ejemplo de la mano o de ‘arrastrado por el viento’, pues en estos ejemplos no contribuye en nada a que se produzca el movimiento, en contraste con los que se menciona. Es evidente que estas acciones del ejemplo son mixtas y no depende de nosotros, pero el por fuerza de esta clase involucra coerción, aunque no se agota en ella, ¿luego las acciones mixtas son definidas por este tipo de necesidad?

⁵⁸ Susan Bobzien analiza este y otros pasajes del mismo capítulo y concluye que a partir de estas referencias no se puede establecer un indeterminismo causal en Aristóteles, una de las razones es porque en el texto en griego las oraciones no tienen el verbo de actuar y las traducciones tiende a llenar este vacío colocando hacer y no hacer, sólo dice que si está el sí está el no. Argumenta, entonces, que no se puede hablar de un monólogo en una deliberación donde haya un asentimiento o un rechazo frente a las acciones (Bobzien 2014: 62 y ss.). Frente a esta posición de Bobzien se pueden presentar los pasajes que se analizaron de la *Ética Eudemia*, que en griego sí aparece el verbo *prattein*-actuar.

reproches a las personas, la responsabilidad moral de las acciones es factible en la medida en que ellos tienen origen y causa en uno mismo y no la necesidad, ni en azar, ni en la naturaleza.

Ahora bien, quiero finalizar el escrito con una sentencia la cual resume en gran parte lo que se ha tratado de mostrar a lo largo de este capítulo.

Hemos tratado, pues, en general, de modo esquemático, el género de las virtudes, que son términos medios y modos de ser que, por sí mismos, tienden a practicar las acciones que las producen, *que dependen de nosotros y son voluntarias*, y que actúan como dirigidas por la recta razón [prudencia]. Con todo, las acciones no son voluntarias del mismo modo que los modos de ser, pues de *nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin, si conocemos las circunstancias particulares*; en cambio de nuestros modos de ser somos dueños sólo del principio, pero su incremento no es perceptible, como en el caso de las dolencias. Sin embargo, *ya que está en nuestro poder comportarnos de una manera otra, son, por ello, voluntarios*. (EN 3,5 1114b 25 – 1115a cursiva mía)⁵⁹

Pues con la sentencia podemos llegar a comprender que tanto la acción y lo que causa la acción, como lo es los modos de ser, dependen de nosotros. Y este depender de nosotros señala un control que tenemos sobre ello y la posibilidad de llevar a cabo voluntariamente, como no llevar a cabo voluntariamente las acciones.

⁵⁹ La expresión no dice explícitamente que no seamos conscientes del incremento de los modos de ser, pues del hecho del que no sea perceptible no se sigue que no tengamos conciencia de ello o pueda en determinado momento ganar conciencia de ello, en EN 3,5 menciona que el desconoce que realizar tal actividad forma tal modo de ser es de un completo insensato, luego sí hay cierta conciencia tanto en los actos como en el modo de ser.

CONCLUSIONES

De modo general esta monografía tiene dos momentos. El primero momento comprende los tres primeros capítulos, y en el cual se desarrollan los conceptos y procesos de las facultades psicológicas (y en parte físicas) que participan en la producción de acción. La pregunta que guió el horizonte de este primer momento fue: *¿cuál es el proceso y qué elementos intervienen en la producción de la acción humana?* Y la respuesta a esta pregunta empieza, en un sentido básico, con *el intelecto, pues sabemos que el intelecto por ser capaz de postular objetos de deseos racionales (boulesis) permite desear racionalmente para orientar a una deliberación, en el cual dicho deseo se une a una opinión para tomar una elección, y la elección a su vez es un deseo deliberado a nuestro alcance que se actualizará por alguna facultad de discernimiento y producirá la acción.* El segundo momento se lleva a cabo en el capítulo cuarto y último de este trabajo en el cual se intentó comprender al ser humano como un principio que controla las acciones. La pregunta que se formuló fue *¿qué clase de principio es el ser humano que le permite tener acción?* La respuesta a esta pregunta se fundamenta en el hecho en que: *los seres humanos somos un agente y no un mero evento en el mundo que le permite ser el origen y causa no solo de sus hijos sino de sus acciones. El ser humano es un principio controlador contingente, pues es capaz de decidir si realiza o no sus actos, siendo responsable de estos actos pues los ha elegido y hecho voluntariamente.* Todo ello con el fin de entender las tesis aristotélica del ser humano como *principio de acción o agente-causal.*

Para llegar a las anteriores respuestas debimos comprender primero las facultades de discernimiento, que sabemos son tres: La sensación, la imaginación y el intelecto; pues las tres son capaces de juzgar. Estas tres facultades podemos entenderlas en la medida en que las consideramos como cooperadoras entre sí, que aunque tengan funciones y objetos propios forman precisamente la facultad discerniente que permite juzgar, conocer y movernos. Sabemos también de la escala en la cual Aristóteles agrupa estas facultades de la más básica a la más divina, por decirlo de alguna forma. Dentro de esta escala aparecen otras facultades como la de nutrición antes de la sensación, y la facultad desiderativa posterior a la sensación. Hay otras facultades y procesos dentro de la psicología aristotélica pero estas son las necesarias para explicar la acción y los movimientos locales.

De las facultades de discernimiento llegamos a comprender varios aspectos. Con la sensación, que *los sensibles propios* captan lo propio de cada sentido como la vista los colores, que los *sensibles comunes* captan por ejemplo la cantidad de objetos o su forma geométrica, y los *sensibles por accidente* captan y realizan composiciones con ayuda del intelecto para ‘enunciar’ que lo amarillo que percibimos es una bilis, por ejemplo. La sensación es la condición de posibilidad que permite que haya imaginación sensible, este tipo de imaginación consiste básicamente en retener, en un sentido fuerte, lo que se ha percibido a través de todos los sentidos. Luego tenemos a la imaginación deliberativa que tiene diversas funciones como unir varias ‘imágenes’ en una, ayuda a formar deseos y a elegir o a imperar entre un deseo cuando haya un conflicto entre deseos. Con el intelecto llegamos a comprender la distinción ontológica entre dos tipos de intelectos uno que es capaz de *ser* todas las cosas donde se actualizan todas las definiciones, intelecciones, formas y conceptos que estaban en el alma en potencia, y otro es capaz de *hacer* todas las cosas cuya función es opinar, deliberar etc. Éste último se dividió epistemológicamente entre práctico y teórico dependiendo al fin al cual se quiere alcanzar en el razonamiento.

Estas facultades de discernimiento son la condición de posibilidad de una facultad denominada facultad desiderativa, pues la facultad desiderativa está ligada ontológicamente a la facultad de discernimiento. Es decir, que en la facultad sensitiva, junto con la nutritiva, está la capacidad de desear apetitivamente (*epithymia*) al ser capaz de juzgar lo placentero y lo doloroso. La

imaginación, junto con la sensibilidad, es capaz de producir deseos impulsivos (*thymos*) y el intelecto, junto con la imaginación, es capaz de postular objetos de deseos racionales (*boulesis*). Así la facultad de discernimiento y la facultad desiderativa están ontológicamente unidas pero epistemológicamente divididas. El deseo es la fuerza motriz del alma y lo que explicaría que haya acción y *hacer*, pues si se mueve a causa del deseo racional el resultado es una acción y si se mueve por causa de un deseo apetitoso o impulsivo no es una acción, es un *hacer*. Ahora bien, las facultades de discernimiento al juzgar como bueno, postulan lo que se ha llamado objetos de deseos que mueven a la facultad desiderativa para formar deseos dependiendo de qué lo cause e iniciar el proceso correspondiente para satisfacer el deseo. Si es un deseo impulsivo o apetitivo después de tener dicho deseo una de las facultades discerniente permitirá actualizar este deseo y llevar a cabo los movimientos oportunos. Pero si es un deseo racional éste será el inicio de un proceso reflexivo.

El proceso reflexivo es la deliberación (razonamiento deliberativo) que consiste en unir el deseo racional con una opinión, y el resultado de esta unión es una elección. Una elección es un deseo deliberado que está a nuestro alcance o puede ser llevado a cabo por nosotros. Teniendo una elección ésta se actualizará (silogismo práctico) por medio de alguna facultad de discernimiento. Sabemos que la deliberación no se encuentra en los niños ni en los animales. En los jóvenes dentro del proceso de desarrollo psicológico y físico llegará un punto en que la razón discrepará del apetito y podrá unir el deseo racional con una opinión para tomar elecciones. Tanto la deliberación como la elección, recalco, recae sobre cosas contingentes y pueden ser llevadas a cabo por nosotros mismos. Si nosotros no podemos llevarlas a cabo nos detenemos en el proceso de deliberación y abandonamos dicho deseo.

Lo anterior es una puerta de entrada a entender en qué consiste *ser el principio* de acción, pues hay dos puntos fuertes en esta tesis. El primero es que ser principio le da un estatus al ser humano que permite comprendernos como substancias o agentes y no como un evento más en el mundo. El segundo punto, es la tesis en la cual me concentro, y es entender al ser humano como un principio controlador contingente. Es decir, que el ser humano tiene el control de lo que él es la causa y de lo que él es la causa puede suceder o no suceder (contingente). En este sentido hay que aclarar que se es principio de las acciones elegidas y voluntarias. De aquéllas que uno no elige, pues no depende de nosotros, y no sean voluntarias no somos principio y no somos responsables.

Así termina los análisis en torno al ser principio de acción, esperando con ello que sirva de base para análisis más detallados sobre la responsabilidad moral, el posible cambio o no de modos de ser, el indeterminismo o determinismo causal, la libertad de acción. Del mismo modo, se espera nutrir los debates no sólo en torno a la teoría de Aristóteles sino aquellos relativos a la cultura griega y romana, hasta nuestros días.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

Aristóteles,

- (1988): *Acerca del Alma* (Trad. Tomas Calvo Martínez), Madrid, Gredos.
- (1884): *On The Soul* (Trad. Benjamin Jowett), Oxford, OUP.
- (1987): *Acerca De La Generación y La Corrupción, Tratados Breves De Historia Natural* (Trad. Bernabé Ajares), Madrid, Gredos.
- (1985): *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia* (Trad. Julio Pallí Bonet), Madrid, Gredos.
- (1995): *Ética Nicomáquea* (Trad. Julio Pallí Bonet), Buenos Aires, Planeta DeAgostini.
- (1984): *Eudemean Ethics* (Trad. J. Solomon), Oxford, OUP.
- (1994): *Metafísica* (Trad. Tomas Calvo Martínez), Madrid, Gredos.
- (2008): *Movimiento de los animales* (Trad. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche), Madrid, Gredos.
- (1984): *Nicomachean Ethics* (Trad. W.D. Ross), Oxford, OUP.
- (1988): *Política* (Trad. Manuela García Valdés), Madrid, Gredos.
- (2005): *Fragmentos* (Trad. Álvaro Vallejo Campos), Madrid, Gregos

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Bobzien, S. (2014). Aristotle's Nicomachean Ethics 1114b7 and Free Choice. (ed) Destrée, Salles & Zingano, *Whats is Up to Us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy* (pp 59-74), Alemania, Academia Verlag.

Charles, D. (2011). Desire in Action: Aristotle's Move, (ed) Pakaluk & Pearson, *Moral Psychology and Human Action in Aristotle* (pp 75-95), Oxford, OUP.

Destrée, Salles & Zingano (ed), (2014). *Whats is Up to Us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Alemania, Academia Verlag.

- Frede, D. (2003). The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle. (ed) Nussbaum & Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima* (pp 279-296), Oxford, OUP.
- Frede, D. (2014). Free Will in Aristotle?. (ed) Destrée, Salles & Zingano, *Whats is Up to Us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy* (pp 38-58), Alemania, Academia Verlag.
- Frede, M. (2003). On Aristotle's Conception of Soul. (ed) Nussbaum & Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima* (pp 93-108), Oxford, OUP.
- Gómez. L. (2016). De la posibilidad a la necesidad en el ámbito de la acción sopesando las lecturas deterministas e indeterministas de Aristóteles. *Ideas y valores* (65) Número 160, en impresión.
- Kahn, C. (2003). Aristotle on Thinking. (ed) Nussbaum & Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima* (pp 343-363), Oxford, OUP.
- Lennox, J. (1999). Aristotle on the Biological Roots of Virtue. (ed) Maieinchein & Ruse, *Biology and the Foundation of Ethics* (pp 10-28), UK, University of Cambridge.
- Maieinchein & Ruse (ed), (1999). *Biology and the Foundation of Ethics*, UK, University of Cambridge.
- Mayer, S. (2014). Aristotle on What is up to Us and what is Contingent. ed) Destrée, Salles & Zingano, *Whats is Up to Us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy* (pp 75-90), Alemania, Academia Verlag.
- Meyer, S. (2011). *Aristotle on Moral Responsibility, Character and Cause*. Oxford, OUP.
- Nussbaum M, (1985). *Aristotle's De Motu Animalium*, New Jersey, PUP.
- Nussbaum, M. (1985). The Role of *Phantasia* in Aristotle's Explanations of Action. En *Aristotle's De Motu Animalium* (pp 221-265), New Jersey, PUP.
- Nussbaum, M. (1985). The *Sumphuton Pneuma* and the *De Motu Animalium's* Account of Soul and Body. En *Aristotle's De Motu Animalium* (pp 143-158), New Jersey, PUP.
- Nussbaum & Rorty (ed), (2003). *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, OUP.
- Pakaluk & Pearson (ed), (2011). *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford, OUP.
- Price, A. (2011). Aristotle on the Ends of Deliberation. (ed) Pakaluk & Pearson, *Moral Psychology and Human Action in Aristotle* (pp 119-134), Oxford, OUP.
- Richardson, H. (2003). Desire and the *Goog* in *De Anima*. (ed) Nussbaum & Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima* (pp 381-399), Oxford, OUP.

Schofield, M. (2011). *Phantasia in the Motu Animalium*. (ed) Pakaluk & Pearson, *Moral Psychology and Human Action in Aristotle* (pp 119-134), Oxford, OUP.

Segvic, H. (2011). Deliberation and Choice in Aristotle. (ed) Pakaluk & Pearson, *Moral Psychology and Human Action in Aristotle* (pp 159-186), Oxford, OUP.

Vigo, A. (2010). La concepción aristotélica del silogismo práctico, en defensa de una interpretación restrictiva. *Diánoia*, LV (Número 65) 3-39.