

Aristóteles: El concepto de προαιρεσις y su relación con el determinismo de su Ética

Antonio García Ninet
Doctor en Filosofía

Aristóteles define el *acto voluntario* como "todo lo que uno hace estando en su poder hacerlo o no" (EN¹1135a 23-24). Esta definición tan sencilla y, en apariencia, tan clara contiene, sin embargo, un término cuyo sentido conviene precisar a fin de no caer en una interpretación errónea del pensamiento aristotélico. Se trata del término "poder".

El sentido de dicho término resulta perfectamente claro cuando viene asociado a la idea de una *capacidad* para hacer algo en el caso de que nos lo propongamos. Así, por ejemplo, en la frase "puedo aprenderme la lista de los reyes godos" la palabra "puedo" es intercambiable con la expresión "tengo la capacidad de", aunque el hecho de que uno decida aventurarse en la realización de esa proeza dependerá de circunstancias y motivos que le impulsen a hacerlo. De manera que, cuando Aristóteles dice "estando en su poder hacerlo o no", lo que querría dar a entender -de acuerdo con esta interpretación- es que uno posee la *capacidad* para realizar determinada acción, pero que el hecho de que se decida a realizarla o no depende de motivos y circunstancias que, de manera racional o irracional, le conducirán a tomar la decisión que mejor le parezca.

Ahora bien, el término "poder" se asocia también en diversas ocasiones a la idea de que, aunque en cierto momento uno decida realizar determinada acción, también *habría podido decidirse por la realización de otra, permaneciendo iguales el conjunto de circunstancias externas e internas que antecieron a la decisión tomada*. Esta segunda interpretación de "poder" implicaría, pues, no sólo la aceptación de una *capacidad* para realizar determinada acción, sino también la extraña *capacidad de la voluntad de auto-modificarse a sí misma* sin que existiera ninguna circunstancia, ni externa ni interna, que la impulsase a ello.

Como estas consideraciones se relacionan con la cuestión del "determinismo psicológico aristotélico" las dejo por el momento solamente planteadas para darles después un tratamiento más detallado. No obstante, me parece conveniente indicar ya

¹ Utilizo las siglas "EN" para referirme a la *Ética Nicomáquea*.

que esta segunda interpretación la considero totalmente alejada del sentido del planteamiento aristotélico, tal y como más adelante espero mostrar².

En los actos voluntarios Aristóteles diferencia entre los *actos espontáneos* y los *actos elegidos* o *actos de "προαιρεσις"*:

"la elección (προαιρεσις) es manifiestamente algo voluntario, pero no se identifica con lo voluntario, que tiene más extensión; de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones súbitas las llamamos voluntarias, pero no elegidas" (EN 1111b 6-10).

El motivo de esta diferenciación reside, pues, en que el *acto espontáneo* no va precedido de una deliberación, mientras que la προαιρεσις sí (EN 1135b 9-11).

Al hablar del *acto voluntario*, Aristóteles, sin especificar si dicho acto es además προαιρεσις o no, lo considera como justo o como injusto, y dice también que "cuando el acto injusto es voluntario es objeto de censura y a la vez se convierte en injusticia" (EN 1135a 20-21). Esta afirmación resulta en principio desconcertante, por cuanto sugiere que puedan existir *actos injustos que no sean producto de una elección*. Y, como podremos comprobar, esto es lo que en cierto sentido afirma Aristóteles, pero diferenciando entre el *acto realizado* y el *agente* que lo realiza. Afirma, en efecto, en EN 1135b 20-26, que

"cuando se obra a sabiendas pero no de un modo deliberado, se comete una acción injusta, por ejemplo, a impulsos de la ira o de las demás pasiones que son inevitables o naturales en el hombre. Cuando los hombres cometen esta clase de daños y de equivocaciones, obran injustamente y aquellas son injusticias, pero los autores no son por ello injustos ni malos, porque el daño no tiene por causa la maldad; pero si los hacen proponiéndoselos, son injustos y malos".

Es decir, en un acto voluntario no elegido puede haber injusticia desde una perspectiva *material*, pero no hombre injusto, mientras que, si el acto voluntario es además un acto de προαιρεσις, en tal caso acto injusto y hombre injusto irán unidos.

Esta distinción merece algún comentario especial al menos por dos motivos: en primer lugar, por cuanto a través de ella Aristóteles viene a considerar "la ira o las demás pasiones" como *determinantes* del *acto injusto* y, por ello, como *eximentes de culpabilidad* por parte del sujeto.

² A.Kenny considera que a través de ella Aristóteles estaría refiriéndose a la 'libertad de indiferencia': "The brief phrases of the definition take up the points which we have seen developed at length. The restriction of the voluntary to things which it is in man's power not to do (the celebrated 'liberty of indifference') summarises the discussion of the way a human being is a principle of action and rules out cases of force" (O.C, p.56). Por otra parte sin embargo, Kenny considera –erróneamente, desde mi punto de vista- que "el determinismo es irrelevante para la cuestión de la libertad de la voluntad" (O.C., p.170, nota).

Conviene hacer hincapié en el hecho de que esta diferenciación aristotélica implica la aceptación del *determinismo de las pasiones*, ya que la existencia de tales pasiones es considerada como una base suficiente para eximir al sujeto del calificativo de *injusto*, y ello sólo es congruente con la consideración de que las pasiones se convierten en el motor de la conducta hasta el punto de que la voluntad es incapaz de dominarlas. Pero, en segundo lugar, hay que decir que la distinción aristotélica es discutible porque la atribución de *calificativos morales* a las *acciones* no parece tener sentido desde el punto de vista de una ética suficientemente evolucionada. Es decir, en sentido estricto, las acciones, consideradas en sí mismas, podrán ser *beneficiosas* o *perjudiciales*, mientras que los calificativos de *justo* o *injusto* podrá tener cierto sentido que se le apliquen al *agente* de tales acciones, teniendo en cuenta la intención que le guía, en cuanto ésta se adapte o no al cumplimiento de la normativa moral asumida, en principio, por dicho agente. En este sentido, ya Nietzsche, en sus reflexiones sobre la evolución de los sentimientos morales, expresaba este punto de vista sobre el carácter evolutivo de la moral, señalando la existencia de un progreso de la moral cuando se deja de juzgar los *actos* aisladamente, para pasar a juzgar la *intención* de su agente:

"primero se designan acciones aisladas, buenas o malas sin consideración ninguna a sus motivos, sino por las consecuencias útiles o enojosas que engendran para la colectividad. Pero bien pronto se olvida el origen de estas designaciones, y llegamos a creer que las acciones en sí, sin consideración a sus consecuencias, encierran la cualidad de 'buenas' o 'malas' [...] Luego referimos el hecho de ser buenas o malas a los motivos, y consideramos los actos en sí como indiferentes moralmente. Se va más allá, y se da el atributo de bueno o malo no ya al motivo aislado, sino al ser entero de un hombre, que produce el motivo como el terreno produce la planta"³.

1. ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ

Por lo que se refiere a la segunda clase de actos voluntarios objeto de elección, es decir, a los actos de *προαίρεσις*, Aristóteles (EN III) rechaza que podamos asimilarlos a un *apetito*, a un *impulso*, a un *deseo* o a una *opinión*: No consisten en un *apetito* ni en un *impulso* porque ambos son comunes a los animales irracionales, mientras que la *προαίρεσις* no lo es; no puede ser un impulso, puesto que "lo que se hace impulsivamente en modo alguno parece hecho por elección" (EN 1111b 18-19); tampoco es un *deseo*, ya que podemos desear lo imposible -por ejemplo, la inmortalidad-, mientras que "no hay elección de lo imposible" (EN 1111b 20-21);

³ F.Nietzsche : *Humano, demasiado humano, I, parág. 39.*

finalmente no es una *opini6n*, puesto que 6sta se distingue por ser verdadera o falsa, mientras que la *προαιρεσις* se distingue por ser buena o mala.

1.1. ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ y ΒΟΥΛΕΥΣΙΣ

Una vez eliminadas estas posibilidades, Arist6teles pasa a considerar la relaci6n de la *προαιρεσις* con la *deliberaci6n* o "βουλευσις". Comienza sealando que la *βουλευσις* no se ejerce sobre aquellas cosas que, por ser eternas, necesarias o azarosas, o totalmente alejadas de nuestras posibilidades, nos impiden intervenir sobre ellas, y que "deliberamos sobre lo que est6 a nuestro alcance y es realizable" (EN 1112a 30-31). La *deliberaci6n* [βουλευσις] se realiza adem6s respecto a aquellas cuestiones sobre las que no tenemos una comprensi6n exacta. "La *d6lib6ration* -comenta P.Aubenque- est une esp6ce de la recherche, *z6tesis*, celle qui porte sur les choses humaines. Elle consiste 6 rechercher les moyens de r6aliser une fin pr6alablement pos6e. Elle est alors l'analyse r6gressive des moyens 6 partir de la fin"⁴.

Respecto al origen pol6tico de este concepto, *H.H.Joachim* compara la relaci6n entre la *βουλευσις* y la *ορεξις* con las relaciones existentes en los tiempos hom6ricos entre los reyes y el pueblo, indicando que el rey era el encargado de *deliberar* una cierta pol6tica, mientras que el pueblo era quien *decid6a* su adopci6n:

"Thus we may compare the parts played by *bo6leusis* and *6rexis* in deliberate decision to the roles of the kings and the people in the Homeric constitution: the kings select by deliberation a policy which they set before the people: and the latter adopt it"⁵.

Por su parte, Aubenque da una interpretaci6n similar y relaciona estos conceptos con la instituci6n de la "βουλη"⁶, encargada de *deliberar* antes de que el pueblo

⁴ P.Aubenque: *La prudence chex Aristote*. PUF, Paris, 1976, p. 108.

⁵ H.H.Joachim: *The Nicomachean Ethics*. Clarendon Press, Oxford, 1962, p. 103.

⁶ "Le mot *bo6leusis* [...] renvoie 6 l'institution de la *boul6*, qui d6signe chez Hom6re le Conseil des Anciens, et, dans la d6mocratie ath6nienne, le Conseil des Cinc Cents, charg6 de pr6parer par une d6lib6ration pr6alable, les d6cisions de l'Assembl6e du peuple: le Conseil d6lib6re (*boule6tatai*), le peuple choisit ou du moins ratifie" (O.C., p. 111).

Por su parte, *Gauthier-Jolif*, comentando las l6neas 1113a 8-9 de la EN, indican que "les rois sont l'image de la partie dirigeante, c'est-6-dire de l'intellect; le peuple, de la partie sujette, c'est-6-dire de la partie d6siderante. L'intellect d6cide et 'annonce' ce qu'il a d6cid6 6 la partie d6sirante en la pliant 6 sa loi" (*O.C, II, p. 205*). Como en otras ocasiones, a trav6s de este ejemplo, *Gauthier-Jolif* aprovechan la ocasi6n para insistir en su consideraci6n de que, desde la perspectiva aristot6lica, quien *decide* no es la *voluntad* -como lo ser6a en el caso del tomismo o en el caso de Descartes- sino el *entendimiento*.

Comparando, pues, los ejemplos presentados por Joachim, Aubenque y por Gauthier-Jolif, es importante observar que mientras Joachim y Aubenque hablan de que *el pueblo elige*, Gauthier-Jolif consideran que quien elige es el *rey*; por otra parte, ya sabemos que para Joachim y para Aubenque el pueblo simboliza aquella parte del alma irracional que es susceptible de seguir los dictados del alma racional, mientras que para Gauthier-Jolif el rey simboliza precisamente el alma racional. En consecuencia, la distinci6n m6s importante entre los puntos de vista de Joachim y de Aubenque y el de Gauthier-Jolif estar6a en que mientras que para Joachim y para Aubenque ser6a esa parte del alma irracional la encargada de *decidir*,

finalmente *decidiese* : "Aristote voulait simplement rappeler qu'il n'y a pas de décision (*proaíresis*) sans délibération préalable"⁷. Además, "el deseo se refiere más bien al fin"(EN 1111b 26-27), mientras que la *προαιρεσις* -y, por lo tanto, también la *βουλευσις*- se refiere a los medios que conducen a dicho fin: el médico no delibera sobre si curará, sino acerca de los medios que conducen a la curación.

Por ello, Gauthier-Jolif definen certeramente la *proaíresis* como "ce jugement de l'intellect pratique qui opère la fusion de la lumière de la raison et de la force du désir"⁸. La interpretación que Joachim hace de la *proaíresis* en líneas generales se asemeja a la de Gauthier-Jolif, pero se diferencia especialmente en que mientras los primeros críticos consideran que la *προαιρεσις* es obra del *entendimiento*, por su parte Joachim la relaciona especialmente con la *ορεξις*:

"An action or course of action is said to be *proairetón* when the agent decides to do it after, and as the result of, a process of deliberation [...] [*proaíresis*] is not *órexis* bare, but *órexis* assenting to the result of deliberation"⁹.

Entre estas dos interpretaciones considero más acorde con los planteamientos aristotélicos la presentada por Gauthier-Jolif en cuanto del mismo modo que en un silogismo no sólo es asunto del entendimiento el establecimiento de las premisas sino también el descubrimiento de su relación a través de la conclusión, el asentimiento al resultado de la deliberación equivaldría a esa acción de establecer la conclusión. Existen, además y como veremos más adelante, otros motivos que justifican como más acertado el punto de vista de Gauthier-Jolif, aunque desde una perspectiva *voluntarista* no aristotélica- sería más correcto el punto de vista de Joachim.

La consideración del *fin* es igualmente el motivo que lleva a Aristóteles a distinguir entre el *deseo* [*ορεξις*], la *deliberación* [*βουλευσις*] y la *elección* [*προαιρεσις*]¹⁰. Señala, en efecto, que "no deliberamos sobre los fines, sino sobre los

para Gauthier-Jolif sería propiamente el entendimiento quien realizaría los actos de *decisión* o "proaíresis". De acuerdo con esta interpretación, Gauthier-Jolif critican la interpretación de santo Tomás, quien habría interpretado el pensamiento aristotélico en el sentido de considerar que la *decisión* sería un acto dependiente de la *facultad apetitiva* y no de la *facultad racional*. Y, desde luego, el punto de vista aristotélico, según lo interpretan Gauthier-Jolif, resulta más adecuado para construir sobre él una interpretación determinista del acto voluntario. Desde el tomismo o desde la filosofía cartesiana, la consideración de que el *último juicio práctico* está en manos de la *voluntad* parece más apropiada para *desligar* la *deliberación* de la *decisión* y, de este modo, tratar de escapar del *determinismo*. Pero ya en otras páginas he presentado la crítica correspondiente a este enfoque relacionado con el "libre albedrío".

⁷ P.Aubenque: Ibidem.

⁸ Gauthier-Jolif: O.C., II, p. 555.

⁹ H.H.Joachim: O.C., p. 100.

¹⁰ En este sentido escribe Aubenque: "le choix s'oppose à la *volonté*, 'boulesis', en ce que nous voulons le *bien*, alors que nous choisissons le *meilleur*, c'est-à-dire non l'absolument bon, mais le meilleur possible, 'bêliston ek tón dynatôn'" (O.C., p. 132).

medios que conducen a los fines" (Ibid.), de manera que mientras el *deseo* se relaciona con el *fin*, la *deliberación* [βουλευσις] y la *elección* [προαιρεσις] se relacionan con los *medios*.

Esta consideración del *fin* como una realidad relacionada con la ορεξις y no con la βουλευσις ni con la προαιρεσις tiene su proyección en la tradición filosófica posterior, y, de manera muy especial, en Tomás de Aquino y en el tomismo. Pero resulta especialmente interesante constatar la existencia de cierto paralelismo con planteamientos como el de Hume, quien por su parte consideraba que la razón sólo interviene como instrumento de la pasión: sirve para indicarnos los medios para conseguir un determinado fin, pero no para establecer dicho fin. Señala Hume en este mismo sentido que la razón “tampoco es capaz de impedir la volición o de disputar la preferencia a cualquier pasión o emoción, lo cual es una consecuencia necesaria”¹¹.

La terminología utilizada por Hume es ciertamente distinta de la aristotélica, pero en relación con esta problemática parece clara la existencia de cierta semejanza en sus respectivos puntos de vista, viendo en la razón -o en la *boúleusis*, según la terminología aristotélica- una realidad de carácter *instrumental*, relacionada con los *medios* para conseguir determinado *fin*, pero no con la creación del propio fin. Recordemos que, en este sentido, Aristóteles afirmaba ya que “la razón por sí sola nada mueve, sino orientada a un fin y haciéndose práctica” (1139a 35 - 1139b 1), y esa orientación a un fin era algo que en todo ser vendría dado por su propia *naturaleza*, en cuanto el *fin* se identifica con el *bien* y “el bien es aquello a que todas las cosas tienden” (EN 1094a 3).

Sin embargo, la similitud del planteamiento aristotélico con el de Hume hay que entenderla en sus justos límites: conviene no olvidar, en primer lugar, que para Aristóteles, como indica Joachim, “el fin es primariamente el objeto de la inteligencia -*noetón*- y es deseable [...] porque es revelado a nuestra inteligencia”¹², y, en segundo lugar, que, como indican Gauthier-Jolif, para Aristóteles *es la razón la que decide*, de manera que hay que tener presente que la *decisión es obra del entendimiento* -y no de la voluntad-, aunque se trate de una *decisión del entendimiento* estimulado por el deseo:

¹¹ D.Hume: *Tratado de la Naturaleza Humana*, p. 414-415. Edit. Nacional, Madrid, 1977.

¹² 16. H.H.Joachim: O.C., p. 105: "The end is primarily the object of intelligence -*noetón*- and it is desirable [...] because it is revealed to our intelligence".

"La décision est donc sans aucun doute pour Aristote l'oeuvre de l'intellect [...], mais de l'intellect mis en branle par le désir de la fin qu'est le souhait et animé par ce désir"¹³.

Por lo que se refiere a esta relación entre la *decisión* y el *entendimiento*, Gauthier-Jolif llegan a considerar incluso que en cierto modo habría una *identificación* entre ambas realidades:

"la décision est intellect désirant, en d'autres termes, elle est l'intellect nous ordonnant sous la motion du désir de faire qu'il juge être le moyen d'atteindre la fin désirée"¹⁴.

También será propiamente la razón la que descubra las acciones más convenientes que el hombre deba realizar para alcanzar la *ευδαιμονία* como fin último al que todos aspiran; y, en cuanto la más alta *αρετή* del hombre se relaciona con su racionalidad, Aristóteles establecerá que la más plena realización y felicidad de la vida humana se encuentra en esa misma actividad racional de carácter puramente contemplativo, si bien es verdad que también el desarrollo de las demás virtudes o excelencias del hombre contribuyen igualmente -aunque en menor grado- a este mismo fin.

Por otra parte, en relación a esta cuestión, tiene interés destacar igualmente que, a la larga y en cierto modo de forma paradójica, estos puntos de vista darían paso a la progresiva introducción de las tesis del *voluntarismo*, cuyo máximo exponente podemos encontrarlo en la figura de Schopenhauer, frente a las tradicionales tesis del *intelectualismo*, que tuvieron a Aristóteles como uno de sus principales defensores.

Entre estas dos corrientes parece más convincente la *voluntarista* que la *intelectualista*, por cuanto, efectivamente, es ese conjunto de factores relacionados con los deseos y necesidades o con la voluntad -entendida en un sentido amplio- el motor que aguza nuestros sentidos y nuestro entendimiento con miras a encontrar los *medios* para alcanzar los *fines* que puedan satisfacerlos. Y es justo, por ello, reconocer que el propio Aristóteles, a pesar de su *intelectualismo*, que anteponía el conocimiento a cualquier deseo ("nihil volitum nisi praecognitum" es la sentencia escolástica que recoge este mismo punto de vista), supo ver ya esta subordinación de la *razón*, a lo

¹³ Gauthier-Jolif: O.C., II, p. 205. Considero, en este sentido, más adecuada al pensamiento aristotélico la interpretación de Gauthier-Jolif -así como la de Joachim- que la de I.Düring, quien, al explicar la estructura de la acción moral considera que "la voluntad toma la decisión" (*Aristóteles*, U.N.A.M., Méjico, 1990, p. 717).

¹⁴ Gauthier-Jolif: O.C., II, p. 445.

largo del proceso de βουλευσις y de προαιρεσις, a los fines previamente existentes a nivel de los deseos.

Por otra parte, por lo que se refiere a la cuestión de la relación entre *medios* y *fin*, conviene matizar el punto de vista de D.Wiggins, según el cual "no necesariamente es cierto que quien quiere el fin debe querer los medios"¹⁵. Pues, efectivamente, aunque, considerado aisladamente, el *fin* es, por definición, lo que es objeto del deseo, en cuanto los *medios* para alcanzar dicho fin puedan ser más aversivos que atractivo el deseo, en tal caso dichos medios neutralizarán la posibilidad de una elección que lleve a la consecución del fin. Y, por ello, la afirmación de que "quien quiere el fin quiere los medios" habría que completarla con el añadido "siempre que la dificultad de los medios a emplear no neutralice el atractivo del fin". Sin embargo, el planteamiento aristotélico podría seguir aceptándose sin la corrección de Wiggins siempre que entendiésemos que el deseo del fin no es un deseo del fin considerado aisladamente, sino del fin junto con o a pesar de los condicionantes, más o menos adversos, que estuviesen relacionados con su consecución, de manera que la afirmación de que "quien quiere el fin quiere los medios" seguiría siendo válida en cuanto ya en ese deseo del fin estuviera incluida la aceptación de unos medios cuyo posible carácter negativo no alcanzaría a neutralizar el atractivo del fin en su sentido más restringido.

Por otra parte y en relación a esta cuestión, tanto *H.H.Joachim* como *Gauthier-Jolif* consideran que, para Aristóteles, el deseo del fin va ligado al deseo de los medios. En efecto, Gauthier-Jolif afirman en este sentido lo siguiente:

"Le désir du souhait ne se transforme en décision qu'à l'instant où l'intellect, à l'issue de la délibération, juge que *ceci*, qu'il est immédiatement à ma portée de faire, est le moyen de parvenir à la fin souhaitée; à ce moment, le désir inefficace de la fin qu'est le souhait se transforme en désir efficace d'obtenir *la-fin-par-ce-moyen* ou d'employer *ce-moyen-pour-la-fin*. A ce stade, l'objet *un et identique* que la pensée énonce et que le désir poursuit, ce n'est le moyen isolé de la fin, ni la fin séparée du moyen, c'est le *moyen-pour-la-fin* ou la *fin-par-le-moyen*, et c'est à l'égard de cet objet *tout entier* (fin et moyen) que la pensée doit être vraie et le désir droit"¹⁶.

Por su parte, *Joachim* entiende igualmente que

"los medios [...] son por sí mismos partes constituyentes del fin, o que tienen valor intrínseco, siendo no meramente medios sino fines ellos mismos"¹⁷,

¹⁵ D.Wiggins: *La deliberación*, p. 274. Artículo incluido en la compilación de J.Raz, *Razonamiento Práctico*; F.C.E., Méjico, 1986.

¹⁶ Gauthier-Jolif: O.C, II, p. 447-448.

¹⁷ H.H.Joachim: O.C., p. 218.

y, basándose en un texto de la *Metafísica*, insiste de nuevo en que para Aristóteles *los medios son elementos constituyentes del fin*: “Aristotle insists that these steps or means are *constituents parts of the end*”¹⁸.

1.2. “PROAIRESIS” Y “HOMBRE BUENO”. PLACER Y BIEN

Por lo que se refiere a la βουλή, en cuanto el fin y el bien se identifican, ésta tampoco puede referirse en principio a si elegiremos el bien o no. Aristóteles considera, ciertamente, que el bien en sentido absoluto es objeto del deseo [βουλεσις] (EN 1113a 22-23) y que, en consecuencia, lo que realmente importa es llegar a conocer cuál pueda ser el bien más propio del hombre¹⁹. Al igual que en muchas otras cuestiones, Tomás de Aquino seguirá a Aristóteles en esta doctrina (“voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni...”), la cual, por otra parte y vista desde otro ángulo, representa un punto de vista semejante al del intelectualismo socrático -también llamado “paradoja socrática”-.

Al mismo tiempo, Aristóteles es consciente de que no siempre se elige el bien más adecuado, sino que en muchas ocasiones sólo se elige el “bien aparente”. Precisamente la diferencia entre los conceptos de *hombre bueno* y *hombre malo* se encuentra en que el primero elige el bien auténtico, mientras que el segundo elige cualquier cosa:

“El bueno, efectivamente juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad [...] En cambio, en la mayoría el engaño parece originarse por el placer, pues sin ser un bien lo parece” (EN 1113a 28 - 1113b 1).

Resulta especialmente significativo y coherente con el núcleo de sus planteamientos respecto a esta cuestión el hecho de que, a la hora de dar una definición del “hombre bueno”, Aristóteles, más que atender al hecho de cómo sea el comportamiento efectivo de tal hombre, haga hincapié en el hecho de que el *hombre bueno* es aquel que “juzga bien todas las cosas”. Esta afirmación, aparentemente extraña por relacionar una cualidad moral como la *bondad* con el *conocimiento* en lugar de hacerlo con la *acción*, tiene su justificación en la consideración latente de que *quien*

¹⁸ H.H.Joachim: O.C., p. 102.

¹⁹ Por este motivo, Aubenque considera que el valor moral de las acciones no depende de la voluntad ni de la acción, sino de la *proairesis* y afirma, en consecuencia que “le moment proprement éthique ne se situe donc pas au niveau de la volonté (car sa qualité dépend de notre nature), ni de l'action dont le succès ou l'échec relèvent, en dernier ressort, du hasard, mais dans l'entre-deux: le choix raisonnable qui, guidé par la volonté du bien, décide du meilleur possible à chaque pas et laisse le reste au hasard” (O.C., p. 138).

*juzga bien obrará bien*²⁰, lo cual, como ya sabemos, es una nueva manera de mostrar su acuerdo con la doctrina socrática de que *nadie obra el mal voluntariamente sino por ignorancia*. Más adelante podremos ver cómo, efectivamente, aunque en ciertos momentos Aristóteles parece oponerse a esta doctrina socrática, finalmente termina aceptándola, realizando todo un conjunto de análisis psicológicos especialmente interesantes para tratar de explicar aquellas formas de conducta en las que parece existir un desacuerdo entre lo que *teóricamente juzgamos* como bueno y lo que en realidad *hacemos*.

Por otra parte, en relación con la última parte de la cita anterior, me parece conveniente hacer una aclaración por lo que se refiere a la valoración aristotélica del *placer*; el texto griego correspondiente dice "ου γαρ ουσα αγαθον φαινεται", y las traducciones consultadas coinciden con la que he dado -quizá porque "αγαθον" no viene precedido por el artículo-. Gauthier-Jolif no comentan esta frase, pero al referirse a la siguiente -"αιρουνται γουν το εδω ως αγαθον" (EN 1113b 1), en la que consideran más acertado incluir el término "γουν" en lugar de el de "ουν", que es el que aceptan M.Araujo-J.Marías, la traducen del siguiente modo: "ce qu'il y a de sùr en tout cas, c'est qu'elle poursuit le plaisir comme s'il était toujours un bien"²¹. Ahora bien, aunque se trate de otra frase, podemos reconocer que, desde el momento en que Gauthier-Jolif dicen que "[la masa] persigue el placer como si siempre fuera un bien" están afirmando de manera implícita que, si *no siempre*, al menos en determinadas ocasiones lo es; y, por ello, esta frase resultaría contradictoria con la frase anterior si aceptásemos la traducción de M.Araujo-J.Marías en la que se dice que el placer "sin ser un bien lo parece". Además, al final de su comentario, Gauthier-Jolif indican que aquí Aristóteles sólo está hablando del placer sensible desordenado²², pues considera que hay placeres sensibles que representan un auténtico bien²³.

Por este motivo y teniendo en cuenta las ocasiones en que Aristóteles habla acerca del placer y el modo en que lo hace, parece más coherente con sus

²⁰ En este sentido Aubenque hace referencia a este determinismo de origen divino: "...la Divinité n'inspire directement que les hommes qu'elle a élus: les autres sont abandonnés aux médiations laborieuses du raisonnement et de la délibération. La bonne fortune (*eutykhía*), la bonne naissance (*euphyía, eugéneia*) rendent inutile l'exercice de l'intellect (*noûs*), et même de la vertu [...] (O.C., p. 73).

²¹ Gauthier-Jolif: O.C., II, p. 208.

²² Gauthier-Jolif: O.C., II, p. 209: "le plaisir dont il s'agit ici est exclusivement le plaisir sensible, objet de la convoitise, sinon le plaisir dérégulé".

²³ Gauthier-Jolif: Ibidem: "car Aristote reconnaît qu'il y a des plaisirs, el même sensibles, qui sont un bien réel".

planteamientos traducir -o entender al menos- "pues sin ser *el* bien lo parece". Respecto a esta misma cuestión, en EN X 2 1172b 29, Aristóteles hace referencia a la doctrina platónica según la cual "el bien no es el placer ("οὐκ ἐστὶν ἔδονη το ἀγαθόν"), y en EN 1174a 9 refleja su opinión personal de que "ni el placer es el bien, ni todo placer es apetecible". Este planteamiento concuerda perfectamente con el sentido que doy a este pasaje, pues no es lo mismo negar que el placer sea *un* bien que negar que el placer sea *el* bien. Y Aristóteles reconoce explícitamente que en verdad el placer es *un* bien, aunque no sea *el* bien.

En esta consideración de la relación entre *el placer y el hombre bueno* Aristóteles considera a éste último como la persona mejor cualificada para determinar la diferencia entre placeres nobles y placeres vergonzosos, y, al propio tiempo, relaciona y a la vez diferencia placer y felicidad. En efecto, en EN X 5 1176a 16-30, afirma lo siguiente:

"Pero se considera que [...] la impresión verdadera es la del hombre bueno [agathós]; y si esto es cierto, como parece, y la virtud y el hombre bueno en tanto que bueno son la medida de cada cosa, serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquello en lo que él se deleite".

En relación con este párrafo y entre otras críticas posibles, tal vez convenga recordar que ya los sofistas -y especialmente Protágoras- habían defendido el carácter *subjetivo* de las distintas valoraciones humanas, de manera que, de acuerdo con estos planteamientos, no tendría sentido hablar de lo placentero y de lo agradable en un sentido absoluto, sino de lo placentero y de lo agradable *para* cada persona o *para* cada colectivo social.

Con la afirmación de la idea de que el *hombre bueno* sea la medida de todas las cosas Aristóteles pretende destacar, entre otros hechos, que tanto por lo que se refiere al género de vida como igualmente por lo que se refiere a los placeres que de éste puedan derivar, los del *hombre bueno*, en cuanto dotado de las mejores facultades para escoger el máximo bien, serán, en consecuencia, máximamente placenteros y máximamente agradables, a diferencia de los placeres de los hombres vulgares, que, al elegir una vida mediocre, ésta sólo podrá venir acompañada de placeres mediocres. En relación con este planteamiento conviene señalar que en él subyace la doctrina aristotélica sobre la *esencia*, y, en este caso concreto, sobre la *esencia humana*, doctrina que implica que toda actividad que se corresponda con dicha esencia irá acompañada de placer, mientras que aquella que se aleje, no; o, si acaso, de "placeres antinaturales":

“Por consiguiente, de los placeres que, a juicio de todos, son vergonzosos no se ha de decir que son placeres, excepto para los hombres corrompidos. Pero de los considerados como buenos, ¿cuál, o de qué índole hemos de decir que es el propio del hombre? ¿No resulta esto evidente de sus actividades? A éstas, en efecto, siguen los placeres. Por consiguiente, ya sea una o ya sean muchas las actividades del hombre perfecto y feliz, se dirá que los placeres que las perfeccionan son eminentemente placeres propios del hombre, y los demás, secundariamente y de lejos...” (EN X 5 1176a 23-30).

Por otra parte, Aristóteles está en desacuerdo con quienes critican los placeres corporales y consideran que sólo los “placeres nobles” son apetecibles. Su crítica se basa en la consideración de que, puesto que se está de acuerdo en que los dolores contrarios a los placeres corporales son malos y se piensa que lo contrario de lo malo es bueno, en tal caso los placeres corporales serán evidentemente buenos:

"Respecto de los placeres corporales, los que dicen que algunos placeres son, sin duda, apetecibles en gran manera, como los placeres nobles, pero que no lo son los placeres corporales en que se interesa el licencioso, tendrán que considerar por qué, entonces, son malos los dolores contrarios, ya que lo contrario de lo malo es bueno" (EN VII 14 1154a 8-12).

En este mismo sentido pero de forma más directa y general se pronuncia cuando dice:

"Que el dolor es un mal, todos lo reconocen, y que debemos rehuirlo... Y lo que se opone a lo que debe rehuirse en cuanto debe rehuirse y es malo, es un bien. Necesariamente, por tanto, el placer será un bien" (EN VII 13 1153a 37 - 1153b 3).

Respecto a la valoración del placer por parte de Aristóteles, conviene insistir en que su punto de vista es altamente positivo. En alguna ocasión distingue entre placeres buenos y placeres malos (EN 1152b 20-22). Más adelante llega a afirmar que

"el hecho de que todos los animales y hombres persigan el placer es una señal de que, en cierto modo, el placer es el bien supremo" (EN VII 1153b 26-27);

y en EN 1172b 20-22 indica que

"es preferible en el más alto grado lo que no se prefiere por causa de otra cosa, ni por amor de otra cosa, y todos reconocen que el placer es de esta naturaleza".

Por lo tanto, la cita que ha sido objeto de crítica hay que entenderla en el sentido de que el malo se equivoca al dejarse guiar por la búsqueda del *placer*, pues, aunque éste es un bien -como Aristóteles reconoce inequívocamente-, no representa el mejor criterio que la razón puede utilizar a la hora de intentar encontrar el mayor bien -aunque éste, sin duda, vaya acompañado de placer y del placer más puro-.

Igualmente, en la *Retórica*, defiende Aristóteles de forma inequívoca la doctrina de que

"el placer es un bien, pues todos los vivientes lo desean por naturaleza, de manera que las cosas placenteras y las hermosas por fuerza han de ser buenas"²⁴.

Parece evidente que el conjunto de estas citas constituye por sí mismo un contrapeso suficiente que sirve para eliminar cualquier posible duda que pudiera quedar respecto a la valoración aristotélica del placer, y, en especial, la que pudiera derivar del texto que J. Marías-María Araujo han traducido en el sentido de que "el placer no es un bien", enunciado que estaría en contradicción con todos los que acabamos de señalar y de muchos otros más²⁵.

Ahora bien, si Aristóteles no está de acuerdo con la valoración negativa de los placeres corporales, en lo que sí está de acuerdo es en rechazar el *exceso* con que en ocasiones se los busca, pues ello implica haber trastocado la escala de valores que debe regir la actividad del hombre, de acuerdo con su *naturaleza*, y, por ello, haber situado en lugar preferente aquellas actividades y placeres corporales correspondientes que, si considerados en sí mismos son buenos en cuanto se corresponden hasta cierto punto con la propia realidad humana en general, sin embargo encuentran su verdadero lugar en un punto más bajo de esa escala de valores, en cuanto lo humano, en su esencia más profunda, se identifica más con la racionalidad. Y será, pues, esa actividad racional correspondiente la que ocupe el primer lugar en la escala de valores de las diversas actividades posibles, y en ella será donde radique la máxima plenitud y felicidad del hombre. Esa actividad deberá ir acompañada de un placer puro, el más noble de todos, que ni sucede a una previa situación de necesidad, ni va acompañado de dolor:

"Ahora bien, en los bienes corporales puede darse el exceso, y el hombre malo (ο φαυλος) en este sentido es porque persigue el exceso, y no lo necesario, ya que todos los hombres disfrutan, en cierto modo, con los manjares delicados, los vinos y los placeres sexuales, pero no todos como es debido" (*EN VII 14 1154a 15-19*).

Por otra parte, resulta de especial interés observar cómo en algunos pasajes Aristóteles, al tratar del concepto de "bueno", adopta un punto de vista que guarda cierta semejanza con el que posteriormente defendería Spinoza. Así, por ejemplo, en la *Retórica*, da una definición de "bueno" como "lo que es deseable en sí y por causa de sí

²⁴ "...την εδονην αγαθον ειναι παντα γαρ εφιεται τα ζωα αυτης τη φυσει.

Ωστε και τα καλα αναγκη αγαθα ειναι" (*Retórica* 1362b 5-6).

²⁵ Para un estudio más detallado de las doctrinas aristotélicas acerca del placer tiene especial interés la obra *The Geeks on Pleasure*, de J.C.B. Gosling y C.C.W. Taylor, Clarendon Press, Oxford, 1982. En dicha obra se reconoce, entre otras cosas, que para Aristóteles "el placer es un objeto del deseo, perseguido por su propio bien" ["pleasure is an object of desire pursued for its own sake"] (p. 265), aunque a la vez se reconoce que "mientras hay placeres auténticos que son actualizaciones de la naturaleza humana, los hay malos que no tienen esta cualidad" ["while there are real pleasures which are actualizations of human nature there are bad ones that are not"] (p.266).

mismo y no de otra cosa, y aquello que todo ser desea"²⁶; y un poco más adelante complementa estas palabras con la afirmación de que "lo que todos prefieren es mejor que lo que no todos" ["kai ho pantes hairountai tou me ho pantes"]²⁷. Existe, sin embargo, una diferencia que conviene señalar y que consiste en que así como para Spinoza el deseo individual es el criterio del bien, en cuanto *no deseamos algo por considerarlo bueno sino que lo consideramos bueno porque lo deseamos*, en Aristóteles se defiende un criterio que relaciona *lo bueno* con *lo deseable*, aunque *lo deseable* parece en Aristóteles más bien una pista para reconocer *lo bueno* que un criterio para su identificación; y será una pista más segura para reconocer como bueno un cierto objetivo el hecho de que el número de personas que así lo juzgan sea mayor. Ahora bien, cuando Aristóteles afirma que "el bien es aquello a que todas las cosas tienden" (EN 1094a 3), aunque no parezca interpretar que el bien lo sea por ser apetecido sino que, por el contrario, es apetecido por ser el bien, me pregunto si en verdad existe algún otro criterio para reconocer *el bien* que aquel que lo identifica con *la realidad deseada*. Las críticas de Moore por lo que se refiere a esta identificación -*falacia naturalista*- han sido especialmente valoradas, pero también tiene interés tener en cuenta que, cuando Moore conoció el *emotivismo* de Stevenson, llegó a dudar del valor de sus propias teorías y a conceder que quizá términos como "justo", "deber" y "bueno" tuvieran sólo un significado *emotivo*²⁸, que es el que tanto Stevenson como Ayer les concedieron.

Por su parte, Anscombe criticó también el valor del punto de vista de Moore refiriéndose a la costumbre de "refutar el utilitarismo acusándolo de *falacia naturalista*, una acusación cuya fuerza pongo en duda"²⁹. Anscombe -coincidiendo con diversos filósofos, como Spinoza- considera que el concepto de *bueno* y el concepto de *querer* están unidos, de manera que "la conexión conceptual entre *querer* [...] y el *bien* puede compararse con la conexión conceptual entre *juicio* y *verdad*. La verdad es el objetivo del juicio y el bien es el objetivo del acto de querer"³⁰. Un poco más adelante, a fin de clarificar mejor su punto de vista, incidiendo sobre la inevitable subjetividad de la valoración del *bien*, añade Anscombe que "la noción de bien que debe ser introducida en una explicación del acto de querer no se refiere a lo que es realmente bueno, sino a lo

²⁶ "το τε αυτο αυτου ενεκα και μη αλλου αιρετον, και ου παντ εφιεται" (*Retórica* 1363b 13-15).

²⁷ Aristóteles: *Retórica* 1364b 38.

²⁸ Así lo señala el propio Moore en su artículo *Réplica a mis críticos*, artículo traducido y publicado en castellano por F.C.E., Madrid, 1974 en la compilación de Ph. Foot *Teorías sobre la Ética*.

²⁹ G.E.M. Anscombe: *Intención*, Paidós, Barcelona, 1991, *40*, p. 136.

³⁰ G.E.M. Anscombe: O.C., *40*, p. 135.

que el agente concibe como bueno; lo que éste quiere tendría que ser caracterizado como bueno por él"³¹.

Por otra parte, Aristóteles compara al *hombre bueno* con el *hombre sano* en el sentido de que, de la misma manera que el hombre sano sabe apreciar adecuadamente los sabores, el hombre bueno es quien está realmente capacitado para encontrar el bien auténtico, mientras que los demás hombres son fácilmente engañados por los bienes aparentes.

Sin embargo, por lo que se refiere a la relación entre los conceptos de *hombre bueno* y *bien auténtico* parece presentarse, a primera vista por lo menos, un *círculo vicioso* por cuanto Aristóteles utiliza como criterio para reconocer el bien auténtico "aquello que elige el hombre bueno", mientras que a la vez considera que el hombre bueno es "aquel que elige el bien auténtico". Probablemente Aristóteles no debió tener en cuenta esta dificultad, y el motivo de ello pudo consistir en el hecho de que implícitamente contaba con otro criterio para el reconocimiento del *hombre bueno*, de manera que así se evitaba el aparente círculo vicioso. Dicho criterio consistía en el *prestigio y consideración social* que determinados hombres tenían a causa de su forma de comportarse en medio de la sociedad griega, en cuanto encarnaban los ideales de dicha sociedad.

En este sentido y en apoyo de este punto de vista, conviene recordar especialmente la lista de *virtudes éticas* tratadas por Aristóteles, por cuanto en su mayoría se trata de virtudes relacionadas con la actitud del hombre hacia la sociedad y, en algunos casos incluso, de "virtudes" que, desde planteamientos más modernos, difícilmente podrían recibir ese nombre, ya que más bien se relacionan con formas de comportamiento encaminadas simplemente a obtener prestigio y admiración; así ocurre, por ejemplo, con el tratamiento aristotélico de la *esplendidez*, la *magnanimidad* y el *ingenio*. También resultan muy significativos a este respecto los calificativos morales empleados por Aristóteles para referirse al comportamiento humano, tales como los de *καλον* (*noble*), *επαινετον* (*laudable*), *ψεκτον* (*censurable*) o *αισχρον* (*vergonzoso*), aunque también emplea otros de signo menos claramente social. Tales calificativos remiten, aunque no siempre, a criterios y consideraciones sociales que sirven, pues, como fundamento para diferenciar a los hombres, considerándolos como *buenos* o como *malos* en cuanto su conducta se amolde o no a las exigencias sociales.

³¹ G.E.M.Anscombe: Ibidem.

Por otra parte y en relación con el concepto de *hombre bueno* existe un problema más profundo que se entronca plenamente con la metafísica aristotélica, y, de manera más concreta, con sus doctrinas en torno al concepto de *esencia*. Tal concepto procede de la doctrina platónica acerca de las *ideas* como modelos perfectos e inmutables a los que, más o menos, se asemejan las realidades imperfectas del mundo material. En este sentido, Aristóteles considera igualmente que existe una *esencia ideal* del hombre, aunque no separada en un mundo trascendente, sino intrínsecamente unida a su componente material. Ahora bien, la *forma* o *esencia* no tiene un carácter estático sino dinámico, y, en este sentido, alcanza su máxima perfección a lo largo de un proceso que viene guiado por esa misma *forma* en cuanto a la vez es *physis*, esto es, *principio de movimiento por el que cada sustancia tiende a alcanzar su propia perfección y plenitud*. En el caso del hombre y de los seres vivos en general su φύσις recibe el nombre de ψυχή. Ella es la que dirige los cambios y movimientos de todos los seres vivos conduciéndolos a la plena perfección de su *esencia*.

En el caso concreto del *hombre bueno* hay que decir que está dotado de una ψυχή mediante la cual ha sabido alcanzar el pleno desarrollo de sus diversas capacidades positivas, virtudes o excelencias, tanto del carácter -a través de la adquisición de los hábitos correspondientes- como del entendimiento -a través de los diversos aprendizajes a los que éste debe aplicarse, tanto *teóricos* como *prácticos* y *productivos*-, para alcanzar el objetivo de la felicidad como fin último y máximo bien. En este sentido, pues, Aristóteles considera que el *hombre bueno* representa el criterio absoluto para el reconocimiento del auténtico bien.

Esta doctrina, sin embargo, es susceptible en lo fundamental de dos posibles objeciones: en primer lugar, la que viene unida a la misma crítica general que puede realizarse al *esencialismo* aristotélico -al igual que al idealismo platónico-. Pues una cosa es *postular* un mundo de esencias fijas y modélicas que deban servir de criterio para juzgar acerca de la perfección del mundo de los objetos materiales, según su mayor o menor adecuación a tales supuestos modelos, y otra muy distinta *demostrar* que, en efecto, la estructura de lo real esté conformada de acuerdo con ese supuesto mundo de esencias y que además dichas esencias tengan que constituir el modelo al que *deban* tratar de aproximarse los individuos concretos correspondientes. Desde múltiples puntos de vista -y, entre otros, sirva como ejemplo el del evolucionismo de

Darwin- este dualismo, a mi entender, ha sido ya definitivamente superado, y, por ello, considero innecesario extenderme en su crítica.

Ahora bien, la primera consecuencia que deriva de la inexistencia de tales modelos es la de que deja de tener sentido la suposición de que exista un *paradigma* de hombre a partir de cuyo conocimiento pueda reconocerse complementariamente cuál sea el bien de *todo* hombre. El *bien humano* queda relativizado en el sentido de significar una multiplicidad de posibilidades cuya realización puede repercutir positivamente en la consecución de la felicidad y la auto-realización vital más completa de cada persona, posibilidades que no tienen por qué coincidir necesariamente con las de otra. Por ello, el ejemplo utilizado por Aristóteles, al considerar al *hombre sano* como criterio de lo bueno en lo referente a los sabores y al rechazar el punto de vista del *hombre enfermo*, es criticable en el sentido de que, aunque sea preferible estar sano a estar enfermo, ello no implica que el enfermo deba comportarse como el sano, y, en consecuencia, tratar de obtener y disfrutar de los mismos alimentos. Del mismo modo y generalizando este ejemplo, hay que decir que cada persona tiene sus propias peculiaridades y, como consecuencia, su bien respectivo vendrá condicionado por ellas. No existe, pues, un *bien absoluto* en el que todos los hombres coincidan, aunque las semejanzas existentes entre los humanos permiten coincidencias mayores que las existentes con especies distintas a la nuestra. Y, en consecuencia, no existe tampoco ese *hombre bueno* que pudiera servir de guía para llevarnos al descubrimiento de tal bien, sino, todo lo más, un "hombre bueno" en el sentido de hombre admirado por determinado grupo social por juzgar que dicho hombre se halla en posesión de aquellos valores que, *para esa sociedad*, resultan generalmente más elogiables porque considera que pueden quizá contribuir mejor a la estabilidad, a la seguridad, al progreso y al bienestar de dicha sociedad, o porque considera que las cualidades de dicho hombre son las más adecuadas para alcanzar la propia felicidad o una vida más satisfactoria.

Un último aspecto que conviene destacar de manera especial en relación a la idea del *hombre bueno* es -como ya he anticipado- su carácter esencialmente *intelectualista* en el sentido socrático. Y eso a pesar de las críticas que inicialmente pareció dirigir Aristóteles en contra del *intelectualismo socrático*, que equiparaba la sabiduría con la virtud y la ignorancia con la conducta defectuosa.

En efecto, si observamos algunas de las frases mediante las que Aristóteles hace referencia al *hombre bueno* podremos constatar que éste, si lo es, en último término lo es porque *sabe* qué acciones conviene realizar. Así lo indica cuando afirma que "en lo

que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas" (EN III 4 1113a 30-31), y, por otra parte y como una consecuencia semejante a la de los planteamientos socráticos, que para el hombre bueno es objeto de la voluntad lo que en verdad es un bien (EN III 4 1113a 23-24).

Así pues, del mismo modo que el buen arquero lo es por gozar de una serie de cualidades previas -buena vista, buen pulso...- que le permiten disparar certeramente, Aristóteles considera, de acuerdo con Sócrates, que el *hombre bueno* -el σπουδαίος- es *el que sabe*, por la sencilla razón de que ese conocimiento le orientará en su conducta a la hora de elegir con acierto los bienes más auténticos.

Esta consideración parece implicar una contradicción con la afirmación según la cual pueden darse actos de προαίρεσις que sean malos, pues si tales actos de προαίρεσις son propios del prudente -φρονιμος- y éste a su vez coincide con el *hombre bueno*, el cual sabe distinguir siempre el bien en todo y además actúa consecuentemente, en tal caso toda προαίρεσις debería ser buena. Por ello, una cuestión a dilucidar más adelante será la referente a los motivos que determinan los *errores de elección* a pesar de tener conciencia de cuál sea la elección (προαίρεσις) más valiosa.

Este planteamiento intelectualista respecto al σπουδαίος es claramente *determinista* al igual que el correspondiente planteamiento socrático por cuanto establece una *relación necesaria* entre el *conocimiento* del bien y la *conducta* subsiguiente. Ahora bien, en el capítulo siguiente al que acabo de referirme Aristóteles plantea una serie de consideraciones que, en principio, sugieren un claro rechazo del determinismo y, en consecuencia, una defensa de la *libertad* en un sentido contrario al determinismo. Estas afirmaciones podrían significar, en principio, una dificultad insuperable para encontrarles coherencia con el planteamiento anterior. Sin embargo, Aristóteles plantea a continuación la hipótesis contraria, es decir, la de que tal vez la elección acertada o desacertada de la conducta dependa en último término de un don de la naturaleza que cada uno recibe o no, sin que esto dependa de su voluntad. Finalmente y como conclusión de estas reflexiones, viene a considerar que en cualquiera de ambos casos las acciones serán *voluntarias*, tanto las que corresponden al hombre bueno como las que corresponden al malo, "porque el hombre bueno hace el resto voluntariamente" y "porque estará igualmente en poder del malo la parte que él pone en las acciones, si no en el fin" (EN III 5 1114b18-21).

Para una mayor clarificación de esta cuestión parece conveniente comenzar por la exposición de las propias reflexiones aristotélicas; de este modo podremos comprobar cómo, a lo largo de su exposición, Aristóteles se plantea alternativamente dos posibilidades interpretativas de la conducta, la primera de las cuales podría parecer que se aleja claramente de una concepción determinista, mientras que la segunda significaría su total aceptación. Aristóteles, en principio, no parece pronunciarse de manera inequívoca en favor de ninguna de ellas; las expone sucesivamente sin que exista en el texto griego correspondiente (EN III 5, 1114a 30 - 1114b 12) ninguna otra partícula que sugiera que se trata de simples hipótesis mas que la conjunción adversativa "δε" (1114a 31: "εἰ δε τις λεγοι..."), partícula que, a mi entender, ha sido mal traducida o dejada de lado en la traducción de Julián Marías-María Araujo, puesto que a continuación del texto anterior, introducen, como buscando una especie de nexo ilativo con respecto a la frase posterior, la expresión "por tanto", a pesar de que lo que sigue no es ni mucho menos una consecuencia de lo anterior y a pesar de que Aristóteles sólo había utilizado una conjunción de carácter claramente adversativo, que, si acaso, refleja la oposición existente entre las dos teorías expuestas. Me parece, por ello, más adecuada la traducción de Julio Pallí, en la que no aparece esa gratuita conexión ilativa que hace que el texto resulte ininteligible.

La propia exposición aristotélica induce a considerar que la única forma aceptable de llegar a comprender esa yuxtaposición de textos contradictorios es la de verlos como dos posibles hipótesis iniciales de trabajo, de las cuales la segunda se presenta como una alternativa a la primera. De hecho, su análisis del placer efectuado en el libro VII se presenta de un modo semejante, es decir, mostrando sucesivamente dos teorías contrarias entre sí. Pero, además, en este caso concreto resulta evidente que la perspectiva aristotélica se identifica plenamente con la segunda teoría, a pesar de que cuando comienza a exponer la primera no nos advierte de que se trata de una simple hipótesis ajena a sus propios pensamientos³².

Aristóteles culmina su explicación señalando que, en cualesquiera de ambos casos, las acciones de las que ahí trata serán *voluntarias* en cuanto que su realización depende siempre del agente, tanto si se inclina por la acción objetivamente mejor como si lo hace por otra distinta. En cualquier caso, sin embargo, conviene no olvidar que,

³² Conviene tener presente que la *Ética Nicomáquea* no es un libro escrito por Aristóteles sino un conjunto de apuntes de sus clases, que, por lo mismo, pueden tener aspectos confusos no necesariamente atribuibles al propio filósofo.

como ya he dicho antes, el carácter *voluntario* de las acciones no excluye, en principio, su carácter a la vez *determinista*.

1.3. HOMBRE BUENO. "QUERER" Y "PODER"

El texto al que me refiero es el que corresponde al capítulo 5 del libro III de la *Ética Nicomáquea*. La parte de dicho texto que con mayor claridad "parece" oponerse al determinismo psicológico es la que va desde *EN 1113b 3* hasta *1114a 31*. Entre las afirmaciones más representativas que, en este sentido, realiza Aristóteles tenemos las siguientes:

"...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; de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bueno, estará también en nuestro poder el no obrar cuando es malo, y si está en nuestro poder el no obrar cuando es bueno, también estará en nuestro poder el obrar cuando es malo. Y si está en nuestro poder hacer lo bueno y lo malo, e igualmente el no hacerlo, y en esto consistía el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos [...] En otro caso debería discutirse lo que ahora acabamos de decir y afirmarse que el hombre no es generador de sus acciones como de sus hijos. Pero si esto es evidente y no nos es posible referirnos a otros principios que los que están en nosotros mismos, las acciones cuyos principios están en nosotros dependerán también de nosotros y serán voluntarias [...] Pero acaso alguno es de tal índole que no presta atención. Pero los hombres mismos han sido causantes de su modo de ser por la dejadez con que han vivido, y lo mismo da ser injustos o licenciosos, los primeros obrando mal, los segundos pasando el tiempo en beber y en cosas semejantes, pues son las respectivas conductas las que hacen a los hombres de tal o cual índole [...] Si alguien comete a sabiendas acciones a consecuencia de las cuales se hará injusto, será injusto voluntariamente [...]

Y no son sólo los vicios del alma los que son voluntarios, sino en algunas personas también los del cuerpo, y por eso los censuramos" (EN 1113b 7 - 1114a 24).

A lo largo de este texto y a pesar de que la primera impresión que puede producir su lectura es la de encontrarnos ante una indudable defensa del libre albedrío y ante un indudable rechazo del determinismo, conviene observar lo siguiente: en primer lugar, que en aquello en lo que Aristóteles insiste es en el hecho de que, en último término, las decisiones de las que emanan nuestras acciones, dirigidas hacia el bien o hacia el mal, *proceden de nosotros*, o, lo que es lo mismo, que "generamos nuestras acciones del mismo modo que engendramos a nuestros hijos" y que, por ello, nuestras acciones son *voluntarias*.

Pues bien, esta perspectiva no es para nada incompatible con el determinismo, del mismo modo que tampoco lo es la forma de *libertad* a la que Aristóteles se refiere implícitamente al hablar del carácter *voluntario* (εκουσιον) de las acciones. Es cierto,

por otra parte, que hablar de "poder" sugiere quizás una situación según la cual la voluntad sería tan absolutamente soberana que todo objetivo que de antemano la razón le presentase "podría" abandonarlo caprichosamente *-libremente*, en sentido no determinista- y sustituirlo por cualquier otro. Por ello me parece conveniente profundizar un poco más en el análisis del concepto de *poder*.

Reparemos, en este sentido, en el hecho de que una expresión como "puedo hacer X" admite al menos una doble interpretación: a) que poseo la capacidad física necesaria para realizar tal acción; por ejemplo, levantar un peso de cincuenta kilos - capacidad que sin duda no tendría si en lugar de esos cincuenta kilos se tratase de cincuenta toneladas-; y b) que, además de poseer la capacidad física suficiente, poseo también la capacidad de autodeterminarme a querer realizar o no dicha acción, ya que si el propio *querer* no es algo sobre lo cual tenga ningún poder para hacerlo aparecer o no, en tal caso, por muy preparado que me encuentre físicamente, será desde luego muy discutible la afirmación de que "pueda" levantar aquellos cincuenta kilos, no sólo si me encuentro actualmente inconsciente sino también si una extraña aversión patológica o cualquier otro motivo me impiden *desear* realizar tal acción, aunque "pudiera" realizarla gracias a mi preparación física.

Así pues, aun en el caso a), en el que hablamos de levantar sólo un peso de cincuenta kilos y en el que afirmamos que, efectivamente, tiene sentido afirmar que *físicamente* nos resulta posible, se nos presenta una dificultad que es la que consiste en que ese *poder* sólo lo será de verdad si, además de poseer la capacidad física adecuada, *quiero* levantar dicho peso. Pues, si nunca se da en mí el deseo de hacerlo, en realidad *no podré hacerlo* por el sencillo hecho de que la capacidad física no será suficiente mientras no exista un impulso nervioso motor que, a su vez, venga generado por la existencia de tal *deseo* y de la *decisión* subsiguiente de realizar tal acción, en cuanto el *deseo* y la *decisión* se corresponden con determinados procesos neurológicos cerebrales a partir de los cuales se generan los impulsos nerviosos que, a su vez, determinarán la actividad muscular correspondiente.

En consecuencia, la afirmación "puedo" presupone la condicional "si quiero", y, en este sentido, ese *poder* ya no es tan autónomo como podría parecer a simple vista, sino que queda subordinado al hecho de que *realmente quiera* realizar o no tal acción; de manera que si poseo las condiciones físicas musculares y óseas adecuadas para realizar aquella acción y además *deseo* realizarla, en dicho caso la afirmación de que *puedo* hacerla tiene pleno sentido, mientras que si poseo las condiciones físicas

(musculares y óseas) adecuadas pero no deseo realizarla ahora ni nunca, en tal caso la afirmación de que *puedo* realizarla, para hablar con mayor precisión tendría que ser matizada haciendo referencia al sentido restringido de *poder*, es decir, al hecho exclusivo de que *mi capacidad física* (muscular y ósea) *es suficiente* para realizar tal acción.

Por otra parte, si la afirmación "puedo" la complemento y la subordino a la condición "si quiero", esta situación nos plantea, a su vez, el problema de averiguar cuál pueda ser la causa de que *quiera* o de que *deje de querer*. ¿Se trata de una alternativa cuya solución depende de uno mismo en el sentido de que el hecho de *querer* o *no querer* pueda ser considerado como una simple consecuencia de un *omnímodo poder* de la voluntad gracias al cual no sólo podamos *tratar de hacer* aquello que queramos sino también *de querer* aquello que decidamos querer?

Si esto fuera así y quisiéramos explicitar ese *omnímodo poder* de la voluntad, la expresión "si quiero, puedo" tendría que ser complementada para hacer patente su supuesto contenido latente, de manera que, más o menos, quedaría transformada en la expresión "si quiero, puedo, y el mismo hecho de que quiera o no está sometido al poder de mi voluntad". Es decir, el propio hecho de que *quiera* o *no quiera* será consecuencia de que *quiera querer* o *no*, pues absolutamente nada sería capaz de determinar mi propio *querer* sino yo mismo a través de un acto de *libertad absoluta*, aunque, a la vez, irracional, por cuanto el querer no podría estar fundamentado más que *en sí mismo* y no en una determinada motivación racional. Esa forma de entender la *libertad* implica, pues, la aceptación de la idea de que no sólo se es libre para tratar de hacer aquello que se desea, sino que también se es libre para modificar caprichosamente el propio querer. Ciertamente, la posesión de esa fantástica facultad podría representar la solución de todos nuestros problemas, pues, por ejemplo, cuando uno "quisiera" comer y no tuviera comida, bastaría una decisión de la voluntad para *querer no querer comer*, pero, además, para librarnos de todos los sinsabores inherentes a las carencias relacionadas con el querer, nos bastaría con una suprema y definitiva decisión de la voluntad por la que todo querer quedase suprimido y sumido en un eterno *nirvana*.

Por otra parte, parece que Moore llegó a tomar conciencia de este problema en *Ethics*, por cuanto, al parecer, expresiones como la que he señalado, implicaban la existencia de una "dificultad", ya que -según interpreta Austin las palabras de Moore- implicarían un regreso al infinito al subordinar el poder a un querer anterior, y éste a

otro, y así sucesivamente³³. Pero Moore no profundizó más en su clarificación, aunque consideraba que los conceptos de determinismo y libertad eran perfectamente compatibles: las cosas están *determinadas* en cuanto cada una es el *efecto* de otra realidad anterior, pero son *libres* en cuanto sus propios efectos dependen de su particular naturaleza:

"...en esta concepción del curso de la naturaleza se contiene la unión, en su forma más simple, del determinismo con la libertad. Toda cosa caracterizada por una única naturaleza cualitativa está sin duda determinada en que es el efecto de alguna otra cosa, y dada esta otra cosa, está forzada a aparecer. Pero también ésta es de igual manera la causa de alguna otra cosa, y es libre en la medida en que su efecto depende de su propia naturaleza. No está en contra de esto el que su propia naturaleza dependa a su vez de alguna otra cosa; puesto que alguna otra cosa no hubiera podido en sí misma haber producido el efecto que ésta produce. Es un enlace esencial en la cadena, y aunque el efecto no se deba únicamente a ella, alguna parte de dicho efecto se debe a ella y sólo a ella.

Así, desde la opinión común que considera el mundo de la experiencia como la realidad última, en la cual cada parte de este mundo es a la vez libre y a la vez determinada, es el único sentido de libertad que puede hacer frente a las críticas, puesto que no se basa en ninguna diferencia arbitraria"³⁴.

Por otra parte, ya anteriormente -como más adelante veremos- tanto Hobbes, como Spinoza, Leibniz, Hume, Schopenhauer y el propio Einstein afirmaron esta limitación para el sentido tradicional de *libertad*, indicando que no somos libres para elegir nuestro propio querer: el hombre se encuentra con que, de hecho, *quiere* determinados objetivos, pero en ningún caso ha elegido quererlos. De manera que, volviendo al ejemplo anterior, un hombre puede encontrarse con que, de hecho, *quiere* levantar aquel peso de cincuenta kilos, pero el hecho de que *quiera* hacerlo no es el resultado de una decisión anterior por la cual haya *elegido querer* realizar tal acción, y, por lo tanto, en cuanto que su propio *querer* no es la consecuencia de una libre elección, aunque sí la causa de la acción, ésta será *voluntaria*, pero, a la vez, tan *determinada* como el querer.

Ahora bien, centrándonos nuevamente en el planteamiento aristotélico, conviene tener presente que el mismo Aristóteles señala en diversos lugares que *el fin y el bien no son objeto de elección*, sino sólo los medios, en cuanto comprendemos que son los que mejor nos aproximan al fin. Así pues, la concepción aristotélica de la libertad no tiene

³³ J. L. Austin cita esta obra en su artículo "Ifs and Cans" y presenta en él, en relación a la citada obra de Moore, una problemática semejante a la que estoy tratando en estas páginas. Ignoro hasta qué punto mi interpretación de esta cuestión pueda ser coincidente con la de Austin, pero, en cualquier caso, debo manifestar que la lectura de su artículo me sirvió de estímulo para tratar el problema de la libertad desde esta misma perspectiva.

³⁴ G.E.Moore: *Ensayos éticos*. Paidós Ibérica, Barcelona, 1993, p. 59-60.

esta exagerada extensión que acabo de presentar, de manera que cuando Aristóteles se refiere a la capacidad humana para realizar una acción o no, en lo que quiere insistir, como en repetidas ocasiones indica, es en el carácter *voluntario* de los actos espontáneos y especialmente de los actos de *proairesis*, por cuanto, sean cuales sean las motivaciones que nos determinen a actuar, en cualquier caso nadie nos empuja *desde fuera* y somos nosotros los *protagonistas* de tales actos.

Una segunda cuestión a considerar es la que se relaciona con la afirmación de que

"los hombres mismos han sido causantes de su modo de ser por la dejadez con que han vivido, y lo mismo de ser injustos o licenciosos [...] pues son las respectivas conductas las que hacen a los hombres de tal o cual índole" (EN 1114a 4-7).

Aristóteles tiene razón, al menos en parte, al señalar que el *carácter* de cada persona viene causado por la sucesiva repetición de actos que lo van perfilando; pero deja sin plantearse -y, por lo tanto, sin resolver- la cuestión de cuál sea la causa inicial que propicie esa *primera* forma de conducta *anterior* a la formación del carácter. Veremos cómo, más adelante, cuando plantea la alternativa determinista, presenta al mismo tiempo una solución a este problema, considerando -aunque sólo sea como hipótesis- que "la aspiración al fin no es de propia elección, sino que es menester nacer con vista para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero, y está bien dotado aquel a quien la naturaleza ha provisto generosamente de ello" (EN 1114b 6-9). Desde este planteamiento es la "naturaleza" la que determina que seamos más o menos capaces de elegir ese *fin* que atrae a nuestra voluntad, y, en este sentido, podría decirse que el *determinismo psicológico* puede contemplarse desde una *doble* perspectiva: en *primer* lugar, por esa necesaria sujeción al fin o al bien; y, en *segundo* lugar, por el hecho de que nuestra peculiar forma de acertar o de equivocarnos en nuestra manera de actuar para conseguir el bien viene determinada por la capacidad con que la naturaleza nos haya dotado.

Un último comentario respecto a esta primera parte de la alternativa presentada por Aristóteles es la que hace referencia a la "censura social", pretendiendo que el hecho de que se produzca implica la aceptación del supuesto de que el hombre sea libre para elegir la virtud en lugar del vicio. Pero tanto los castigos como la censura social son mecanismos cuya función es la de tratar de "condicionar" al hombre para que se aleje de determinadas formas de conducta y para que adopte las que de él espera quien le inflige el castigo o le censura. Por ello, este argumento podría esgrimirse precisamente contra

los que niegan el determinismo psicológico, ya que si, como dice Aristóteles, mediante los castigos pretenden los gobernantes *modificar* la conducta de quienes se alejan del comportamiento virtuoso, ello presupone la convicción de que efectivamente *los castigos sirven para determinar ese cambio de comportamiento*, lo cual no ocurriría si el determinismo psicológico no fuera una tesis objetivamente fundamentada.

1.4. DETERMINISMO NATURAL Y DETERMINISMO SOCIAL

Por lo que se refiere a la *segunda parte* de la alternativa que se está considerando, en ella aparece un planteamiento claramente *determinista*. Esta "hipótesis" parece representar la auténtica doctrina aristotélica, sobre todo si tenemos en cuenta el conjunto de sus diversas manifestaciones. En cualquier caso, un ejemplo de lo que digo se puede encontrar en EN X 9 1179b 20-31, en el que se dice lo siguiente:

"El llegar a ser buenos piensan algunos que es obra de la naturaleza, otros que del hábito, otros que de la instrucción. En cuanto a la naturaleza, es evidente que no está en nuestra mano, sino que por alguna causa divina sólo la poseen los verdaderamente afortunados; el razonamiento y la instrucción quizá no tienen fuerza en todos los casos, sino que requieren que el alma del discípulo haya sido trabajada de antemano por los hábitos... para deleitarse y aborrecer debidamente, pues el que vive según sus pasiones no prestará oídos a la razón que intente disuadirle, ni aun la comprenderá... En general, la pasión no parece ceder ante el razonamiento, sino ante la fuerza. Es preciso, por tanto, que el carácter sea de antemano apropiado de alguna manera para la virtud, y ame lo noble y rehúya lo vergonzoso"³⁵.

Este texto resulta muy esclarecedor en relación con el tema que ahora nos ocupa por los siguientes motivos: en primer lugar, Aristóteles acepta que la *bondad* procedente de la *naturaleza* "sólo la poseen los verdaderamente afortunados". Esta afirmación no excluye -sino todo lo contrario- que sea la *naturaleza* la causa de que en el resto de las personas falle la bondad o, como dice a continuación, haya que adquirirla por otro procedimiento, consistente en "el razonamiento y la instrucción" que, en cuanto por sí mismos "quizá no tienen fuerza en todos los casos", requieren a su vez de la forja de unos hábitos previos para adquirir la capacidad de amar lo noble y de aborrecer lo vergonzoso³⁶. A su vez, el fomento de estos hábitos y la educación correspondiente conviene que esté regulado por *leyes*, "porque la mayor parte de los hombres obedecen

³⁵ Por lo que se refiere al origen innato de las virtudes Gauthier-Jolif mencionan las opiniones antiguas de Píndaro, para quien, aunque la educación es necesaria, "elle présuppose une noblesse naturelle" y la de Théognis, para quien "la naissance est la base indispensable à l'*aretè*; les mechants ne deviendront jamais bons" (O.C., II, p. 103).

³⁶ I.Düring también hace hincapié en esta consideración indicando que, para alcanzar la perfección "el primer presupuesto es una buena disposición dada por la naturaleza, la *physiké areté* o perfección natural; el segundo es el cuidado diligente de esa aptitud" (Aristóteles, U.N.A.M., Méjico, 1990, p. 713).

más bien a la necesidad que a la razón, y a los castigos que a la bondad" (EN X 9 1180a 4-5). En este mismo sentido, en EN II 1 1103b 3-4, afirma que "los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir buenas costumbres".

El resumen de estas consideraciones es que o bien los hombres llegan a ser buenos por obra de la *naturaleza*, o bien por un proceso más o menos largo en el que la condición primera es la de la existencia de *leyes adecuadas*, que, a su vez, fomenten la buena educación y las buenas costumbres, de forma tal que todo ello *determine* la formación de un *carácter virtuoso* a partir del cual el llegar a ser bueno y la elección del bien surjan como algo natural, espontáneo y agradable.

Estos dos planteamientos, presentados esquemáticamente, pueden servir para mostrar de forma más patente no sólo el acuerdo aristotélico con la *segunda alternativa* que de inmediato presentaré, sino también que el *determinismo* que ella implica Aristóteles lo acaba de presentar aquí desde dos perspectivas, una de carácter *genético o natural* -correspondiente al primer planteamiento- y la otra de carácter *social* -la que se corresponde con el segundo.

Los esquemas correspondientes de estos dos planteamientos son, pues, los siguientes:

a) Planteamiento genético o "natural":

Divinidad → Naturaleza buena → Hombre bueno

Este planteamiento implica un *determinismo natural* de origen divino -aunque, por otra parte, no resulta especialmente claro el papel que pueda jugar aquí la divinidad aristotélica, si no es recurriendo a otros textos que ayuden a clarificar esta cuestión-.

b) Planteamiento social:

Leyes → Educación y costumbres → Carácter amante de la virtud → Hombre bueno

Este planteamiento es una forma de *determinismo social*.

Dejando ya a un lado estas consideraciones introductorias, paso a continuación a exponer el texto aristotélico correspondiente a la segunda *alternativa* a la que me he referido antes:

"[Por otra parte]³⁷, si se dice que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero no está en su mano ese parecer, sino que según la índole de cada uno así le parece el fin; [frente a esta suposición se podría replicar que]³⁸ si cada uno es en cierto modo causante

³⁷ Traduzco la partícula "δε" como equivalente a "por otra parte", en lugar de seguir la traducción de M.Araujo-J.María, que la traducen como "por tanto", dándole un valor ilativo.

³⁸ Incluyo esta expresión porque pienso que es la que da sentido a la frase que sigue a continuación; parece que sólo así el texto puede tener coherencia.

de su propio carácter, también será en cierto modo causante de su parecer; de no ser así, nadie es causante del mal que él mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin, pensando que por esos medios conseguirá lo mejor, pero la aspiración al fin no es de propia elección, sino que es menester, por decirlo así, nacer con vista para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero, y está bien dotado aquel a quien la naturaleza ha provisto generosamente de ello, porque es lo más grande y hermoso y algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que tal como se recibió al nacer, así se conservará y el estar bien y espléndidamente dotado en este sentido constituirá la índole perfecta y verdaderamente buena" (EN III 5 1114a 31 - 1114b 12).

En esta segunda alternativa Aristóteles comienza señalando una primera objeción posible que hace hincapié en el hecho de que, aunque todos aspiran al bien, es la *índole* de cada uno lo que explica la diversidad de pareceres y, en consecuencia, la diversidad de conductas. A dicha objeción responde señalando que, en cuanto uno es causante de su propio *carácter*, lo es también de su forma particular de entender el bien. Pero esta respuesta no la plantea como una solución tajante de manera que no ofrezca ningún resquicio de duda. La prueba más clara de ello la tenemos en la reflexión que sigue de forma inmediata, reflexión que tiene especial importancia porque supone la abierta introducción de la hipótesis *determinista* desde la perspectiva del *intelectualismo socrático*, complementada con una especie de *determinismo genético*.

En efecto, la hipótesis de un *determinismo intelectualista* se presenta con suma claridad cuando señala que, si lo anteriormente dicho no es correcto, en tal caso "nadie es causante del mal que él mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin, pensando que por esos medios conseguirá lo mejor" (1114b 4-6), mientras que la hipótesis de un *determinismo genético* aparece a continuación cuando afirma que "la aspiración al fin no es de propia elección, sino que es menester [...] nacer con vista para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero" (1114b 6-8).

Por otra parte, teniendo en cuenta en su conjunto su tratamiento del *intelectualismo socrático* -en el que, a pesar de su aparente rechazo inicial, termina aceptándolo, con las aclaraciones y correcciones pertinentes- no resulta aventurado pensar que, aunque en estos momentos no llega a pronunciarse de manera clara por ninguna de las dos alternativas señaladas, está de acuerdo con la segunda, pero sin que ello implique aceptar, junto con el *determinismo* que el *bien* impone sobre el deseo y que la *naturaleza* impone sobre la capacidad de elegir, que las acciones dejen de ser *voluntarias*, por cuanto ni se hacen por *ignorancia* ni por *violencia*, que son las dos modalidades de actos involuntarios. En consecuencia, afirma Aristóteles,

"tanto, pues, si el fin no aparece por naturaleza a cada uno de tal o cual manera, sino que en parte depende de él, como si el fin es natural, pero la virtud voluntaria

porque el hombre bueno [σπουδαίος] hace el resto voluntariamente, no será menos voluntario el vicio, porque estará igualmente en poder del malo la parte que él pone en las acciones, si no en el fin" (EN III 5 1114b 16 - 1114b 21).

En definitiva, pues, el argumento que Aristóteles considera, a la hora de catalogar como *voluntarios* tanto la virtud como el vicio, es el hecho de que, al margen de que el fin determinante se muestre de manera inequívoca o no, en cualquier caso las acciones concretas que conducen hacia la virtud o hacia el vicio las pone el hombre y, por eso, son *voluntarias*, lo cual evidentemente es innegable.

2. RAZON, DESEO Y PROAIRESIS COMO CAUSAS DE LA ACCION

En EN VI 2, Aristóteles se plantea el problema de la acción, aunque lo hace de forma muy breve y esquemática. Sin embargo, dicho capítulo tiene el interés de que en él se da una nueva definición de προαιρεσις, que, por cierto, resulta criticable si se la entiende al pie de la letra, y sólo aceptable si se la entiende en el sentido que ya quedó fijado en EN III 2. Sin embargo, la nueva presentación de este concepto tiene un interés especial y merece, por ello, un comentario. En este capítulo es también importante la aparición de la consideración del valor *instrumental* de la inteligencia.

Por lo que se refiere a los mecanismos de la *acción*, indica Aristóteles que "el principio de la acción [...] es la elección, y el de la elección el deseo y la razón orientada a un fin"³⁹.

Presentada de forma esquemática, esta doctrina aparece del siguiente modo:

Deseo [Ορεξις] |

} → Elección [Προαιρεσις] → Acción [Πραξις]

Razón [Λογος] |

A su vez, la προαιρεσις puede ser valorada como buena o como mala: Es *buena* cuando existe una correspondencia del *deseo* con la *razón*, de tal manera que "el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga" (EN 1139a 23-25).

³⁹ "...πραξιος μεν ουν αρχη προαιρεσις προαιρεσεος δε ορεξις και λογος ο ενεκα τινος" (EN VI 2 1139a 30-32). Desconozco el motivo por el cual M.Araujo-J.Mariás han traducido "λογος" por "elección" en lugar de por "razón", que, por ser su significado habitual y tener pleno sentido en la frase, es el que he incluido en la traducción.

Vuelve a plantearse aquí el problema de si es o no una contradicción en los términos hablar de una "mala προαίρεσις". Posiblemente sólo lo sea en el caso del "phrónimos", el cual realizará siempre y necesariamente una *buena προαίρεσις*, mientras que quien no posea en su plenitud la excelencia de la φρονεσις podrá equivocarse en sus actos de προαίρεσις por diversos motivos: que su razonamiento no sea correcto en relación a la consecución del fin perseguido; que el deseo no sea recto; o que la razón y el deseo no confluyan en la persecución de un mismo fin. En relación con esta cuestión, A.Kenny considera que lo que no puede darse al mismo tiempo es, por una parte, una buena δόξα y, por otra, una mala προαίρεσις: "There seems to be no room for good *dóxa* and bad *proáiresis* in Aristotle's Nicomachean system"⁴⁰.

Parece claro que los conceptos de "razón verdadera" y "deseo recto" deben interpretarse en el siguiente sentido: la razón *verdadera* es aquella por la que se calculan los medios más eficaces y mejores para lograr el mayor bien, mientras que el *deseo recto* es aquel que, iluminado por la razón, aspira hacia la consecución de ese bien máximo. Por este motivo dice también Aristóteles que "el que delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre" (EN 1141b 12-14).

En estos planteamientos parece que la razón jugaría un doble papel: por una parte, tendría un papel *instrumental* en el sentido de buscar los *medios* para alcanzar el fin más conveniente para los diversos momentos y situaciones de la vida, y, desde luego, para alcanzar el fin último del hombre; pero, por otra parte, jugaría al mismo tiempo el papel *primario y fundamental* de ser ella misma la que indagase con miras a descubrir cuáles podían ser los fines secundarios que convenía perseguir, cuál podía ser el fin último y, como consecuencia, adoptar la *decisión* subsiguiente.

La misión de la *razón* en el proceso de la *deliberación* [βουλευσις] consiste, como explica Joachim, en un

"proceso de análisis reflexivo (ζετεσις ο αναλυσις) aplicado a la esfera de la acción (τὰ πρακτὰ). Al igual que toda ζετεσις ο αναλυσις, la βουλευσις sólo puede trabajar dentro de dos límites: pues (a) comienza a partir de un fin asumido y delibera acerca de los medios que llevan a él; y (b) termina con un *éste*, que debe ser reconocido por la percepción sensible, i.e. de manera inmediata (EN 1112b 33-1113a 2). Este último paso en la deliberación es algo que podemos hacer aquí y ahora -i.e. es o se convierte en el *primer* paso en la realización del fin"⁴¹.

⁴⁰ A.Kenny: O.C., p. 74.

⁴¹ H.H.Joachim: O.C., p. 102: Aristotle here (1112b 11-24) regards *bouleusis* as the process of reflective analysis (*zétesis o análisis*) applied to the sphere of action (*tà praktá*). In common with all *zétesis o*

Por su parte, *Gauthier-Jolif* insisten a lo largo de diversas ocasiones en señalar el protagonismo del *entendimiento* por lo que se refiere a la toma de *decisiones*: "c'est l'intellect qui décide, et cela est évident, puisque le décidé, c'est du délibéré, et que c'est l'intellect qui délibère"⁴²; aunque a continuación hacen referencia también al hecho de que la *decisión* no sólo se relaciona con la *deliberación* sino también con el *deseo*:

"mais le décidé, ce n'est pas seulement du délibéré, c'est du désiré, et il reste à expliquer comment il peut être ainsi du désiré; ce n'est évidemment pas *en vertu de la délibération* (katà tèn bouléusin), mais bien *en vertu du souhait* (katà tèn boulesin)"⁴³.

Por su parte, la *rectitud del deseo* consiste precisamente en que se dirija hacia la consecución de los diversos fines descubiertos por la razón, en lugar de dejarse llevar ciegamente hacia la consecución de cualquier objetivo caprichoso que, a corto o a largo plazo, pudiera impedir la consecución del supremo fin.

Por otra parte, junto a este planteamiento de carácter general en el que la προαιρεσις se presenta como un acto voluntario generado por un deseo encauzado racionalmente, Aristóteles, posiblemente con la finalidad de resaltar la íntima conexión entre la προαιρεσις, la ορεξις y el νοϋς, llega a definir la προαιρεσις como "inteligencia deseosa o deseo inteligente" (EN 1139b 4-5), definición que consigue el objetivo mencionado, aunque quizá podría tener el inconveniente de unificar excesivamente los diversos aspectos del proceso mental que culminan en la *práxis* racional, si no fuera porque otras corrientes filosóficas han tendido a defender un planteamiento que exageraba artificiosamente la separación entre los diversos procesos mentales.

La προαιρεσις surge como consecuencia de la existencia previa de esa "inteligencia deseosa o deseo inteligente", pero, en realidad, no parece adecuada la identificación de estos conceptos, pues la προαιρεσις, como el propio Aristóteles reconoce, implica una actividad mental mediante la cual y como consecuencia de la labor racional de la deliberación [βουλευσις] impulsada por el deseo [ορεξις, βουλησις], el hombre *elige* aquella acción que a través de la actividad mental anterior se le haya presentado como la mejor. *Gauthier-Jolif* expresan adecuadamente este modo de ser de la προαιρεσις cuando dicen de ella:

análisis, bouléusis can only work within two limits: for (a) it starts from an assumed end and deliberates about the means to it; and (b) it terminates with a *this*, which has to be recognized by sense-perception, i.e. immediately (1112b 33-1113a 2). This *last* step in the deliberation is something which we can do here and now -i.e. it is or becomes the *first* step in realizing the end".

⁴² *Gauthier-Jolif*: O.C., II, p. 206.

⁴³ *Gauthier-Jolif*: *Ibidem*.

"ce n'est pas à proprement parler un nouvel acte distinct du désir qu'est le souhait et de la pensée qu'est le jugement, pas plus que le syllogisme n'est une nouvelle prémisses distincte de la majeure et de la mineure; mais, de même que le syllogisme n'est rien d'autre que le noeud de la majeure et de la mineure, la décision n'est rien d'autre que le point de jonction ou la fusion du désir qu'est le souhait et de la pensée qu'est le jugement [...]: c'est le désir éclairé, fixé et rendu efficace par la délibération"⁴⁴.

A continuación, de manera breve, clara y contundente, afirman la identificación de la decisión con el juicio que cierra la deliberación: "La decisión ne se distingue pas réellement du jugement qui clôt la délibération: elle est *ce jugement même*"⁴⁵.

Desde una perspectiva algo distinta por lo que se refiere a las respectivas funciones del entendimiento y del deseo, *Joachim* interpreta la relación entre la βουλευσις y la προαιρεσις en un sentido parecido al de Gauthier-Jolif en cuanto considera que mediante la deliberación consideramos los medios que conducen a un fin deseado y que una vez completado el análisis de los medios y una vez descubierta cuál es la acción inicial que puede conducirnos al fin deseado, dicha acción es objeto de la προαιρεσις:

"It is what we *proairoúmetha*: and, in deciding to do it, we are deciding to do something which comes first in the series of means, which is *pró tôn hetéron hairetón*: to be adopted before the other steps leading to the end"⁴⁶.

Sin embargo, mientras Gauthier-Jolif consideran que la perspectiva aristotélica es determinista a causa de esta conexión entre la βουλευσις y la προαιρεσις, veremos más adelante que desde la perspectiva de Joachim el punto de vista aristotélico resulta bastante ambiguo, defendiendo puntos de vista en favor del determinismo en unos casos y, en otros, en favor de su negación y en favor de la libertad -aunque en un sentido nada claro-.

Que la elección [προαιρεσις] sea realmente buena depende, según indica Aristóteles, de que el razonamiento sea verdadero y el deseo recto, lo cual presupone que, aunque de acuerdo con Sócrates la προαιρεσις se incline siempre hacia el bien, sin embargo puede ejercerse mal si la razón se equivoca a la hora de valorar los diversos bienes o si el deseo es atrapado por las pasiones irracionales en lugar de tratar de alcanzar los mejores bienes que una razón verdadera le proponga, siendo incapaz de evitar que dicha razón quede ofuscada en sus planteamientos. Προαιρεσις y ακρασια

⁴⁴ Gauthier-Jolif: O.C., II, p. 212.

⁴⁵ Gauthier-Jolif: Ibidem.

⁴⁶ H.H.Joachim: O.C., p. 101.

parecen guardar una total conexión en este último caso, mientras que en el primero parece que no.

Por otra parte y a pesar de la matización realizada en relación con la consideración aristotélica de que “la proáresis es un deseo deliberado”⁴⁷, conviene recordar que cuando Aristóteles delimita el sentido de la προαιρεσις declara explícitamente que ésta no consiste en un *deseo* [ορεξις] ya que se puede desear lo imposible, pero no tendría sentido decir que lo *elegimos*. A pesar de todo, me parece conveniente destacar lo que puede haber de razonable en esta afirmación en el sentido de que, del mismo modo que, como suele decirse, el movimiento se demuestra andando, igualmente la προαιρεσις representa la auténtica demostración de la existencia de un “deseo deliberado”. Claro está también que el hecho mismo de que podamos desear objetivos cuya elección no pueda realizarse hasta pasado un tiempo puede hacernos distinguir, desde el punto de vista lingüístico, la ορεξις βουλευτικη de la προαιρεσις. Por ejemplo, uno puede desear realizar un viaje en determinada fecha, pero la elección real se produce cuando, llegado el momento, toma la *decisión* y la pone en práctica. Podría responderse a este punto de vista, sin embargo, que la elección o προαιρεσις se realiza no en el momento mismo en que la acción física va a dar comienzo, sino en el momento inmediatamente posterior al de la ορεξις βουλευτικη, de manera que la προαιρεσις significaría la simple finalización del proceso de *deliberación* [βουλη]. El momento posterior en el que, llegado el día, decido subir al autobús o no significaría una ratificación o un rechazo de la προαιρεσις anterior, pero, en cualquier caso, no se identificaría con ella como si se tratase del mismo acto. Por otra parte, no siempre se puede identificar la προαιρεσις con la *acción* correspondiente, pues en el caso de la modalidad de la ακρασια como ασθενεια no es esto lo que ocurre⁴⁸.

Quiero destacar finalmente la afirmación aristotélica de que “la reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y práctica”⁴⁹ en el sentido de que para Aristóteles la razón no sólo *delibera* sino que también *decide*, haciéndose *práctica*. A través de los comentarios de Gauthier-Jolif hemos podido precisar el sentido de esta afirmación.

⁴⁷ “η δε προαιρεσις ορεξις βουλευτικη” (EN 1139a 22-23).

⁴⁸ Señala Kenny, por ello, que para el incontinente...“it is possible for *proáresis* to say 'Pursue this' without the agent actually pursuing it (O.C., 93).

⁴⁹ “διανοια δ αυτη ουθεν κινει, αλλ η ενεκα του και πρακτικη” (EN 1139a 35 - 1139b 1).

3. ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ Υ ΦΡΟΝΕΣΙΣ

Por otra parte y en cuanto la προαιρεσις implica un proceso de *deliberación* [βουλη], resulta conveniente, con miras al esclarecimiento de este concepto, centrarnos en el estudio de la virtud dianoética de la φρονεσις o "sabiduría práctica", por cuanto es ella la que, a través del reconocimiento de la bondad o maldad de los actos, hará posible una correcta βουλη y la προαιρεσις correspondiente.

Es también a lo largo de EN VI donde Aristóteles realiza un estudio detallado de las virtudes dianoéticas, y, de un modo más exhaustivo, de la virtud de la *phrónesis*. De ella dice Aristóteles que es "una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre" (EN 1140b 4-5). Es el hábito mediante el que somos capaces de deliberar bien; y el que mejor delibera es el que se propone "la consecución del mayor bien práctico para el hombre" (EN 1141b 12-14).

Por lo que se refiere a la *phrónesis* en su relación con la συνεσις [entendimiento] y con la προαιρεσις, Gauthier-Jolif consideran que mientras la συνεσις se pronuncia en términos puramente *teóricos*, la φρονεσις tiene además un valor *práctico e imperativo* que la une con la *decisión* [προαιρεσις] y la hace desembocar en la *acción*:

"Ce qui caractérise la sagesse, c'est en effet que [...] elle aboutit à ce jugement *impératif*, c'est-à-dire moteur parce que pénétré de désir, qu'est la décision, et par la décision, à l'action-même [...] Ainsi la conscience s'arrête une fois qu'elle a jugé qu'on doit agir; la sagesse va plus loin, elle commande l'action-même et ne s'arrête qu'une fois celle-ci effectivement posée"⁵⁰.

Un poco más adelante y de un modo más explícito, si cabe, Gauthier-Jolif afirman que mientras la συνεσις *se contenta con juzgar*, la φρονησις debe *mandar* la acción: "cette conscience, c'est la *synéesis*, qui se contente de juger; la sagesse, elle, doit aller plus loin, il lui faut *commander* l'action, aboutir à sa position effective"⁵¹.

Junto a la afirmación de la necesidad de la φρονεσις para que la προαιρεσις sea adecuada, Aristóteles hace referencia a la existencia de otros elementos que son considerados como condiciones necesarias para la existencia de la *sabiduría práctica*: se trata, en primer lugar, de la *habilidad* [δεινοτης]. De ella dice Aristóteles que en sí misma ni es buena ni mala, pues esta capacidad sólo sirve para conducirnos hacia la consecución del objetivo propuesto, de manera que "si el blanco es bueno, la aptitud es

⁵⁰ Gauthier-Jolif: O.C., II, p. 531.

⁵¹ Gauthier-Jolif: O.C., II, p. 548.

laudable; si es malo es mera habilidad" (EN 1144a 25-26)⁵² (57). Indica un poco más adelante que "la *phrónesis* no es esa aptitud, pero no existe sin esa aptitud" (Idem 28-29).

La segunda condición señalada por Aristóteles para la adquisición de la *phrónesis* es la *bondad*, pues "es imposible ser prudente [φρονιμος] no siendo bueno", ya que la *δεινότης* sin *bondad* podrá servirnos para lograr un determinado fin, pero éste podrá ser bueno o malo. Sólo si la *δεινότης* viene acompañada de *bondad*, el fin que se proponga será bueno. De manera que, esquemáticamente, podríamos reflejar esta relación de dependencia del siguiente modo:

αγαθη δεινότης → φρονεσις → ορθη προαιρεσις

Es decir, la *habilidad* y la *bondad* aparecen como condición necesaria para la existencia de la *φρονεσις*, y, a su vez, la *φρονεσις* es la condición necesaria y suficiente para que la *προαιρεσις* sea *recta* [ορθη]. P.Aubenque resume acertadamente esta relación afirmando que "la prudence est donc l'habilité du vertueux"⁵³.

Este parece ser el sentido del texto aristotélico correspondiente a EN VI 12 1144a 19-36. Sin embargo, este punto de vista parece presentar dificultades que al menos conviene señalar, al margen de que seamos o no capaces de encontrarles la solución acertada. En efecto, según dice Aristóteles, "es imposible ser prudente no siendo bueno" (EN 1144a 35-36). Ahora bien, si la *prudencia* representa la condición necesaria para la posesión de la virtud en general y es en eso en lo que parece consistir la *bondad*, entonces ¿cómo se puede ser *bueno previamente* sin antes ser *prudente*? ¿Es posible que para Aristóteles exista una diferencia entre *virtud* y *bondad*, de manera que la *bondad* sea una *cualidad natural* previa a la posesión de la virtud? Quizá la solución pueda ser esa, en cuanto la posesión de la virtud se produce a partir de la sucesiva repetición de *actos* que nos conducen a la creación de *hábitos*, que, a su vez, nos capacitan para obrar rectamente y sin dificultad a fin de alcanzar los bienes más altos.

De no ser correcta esta interpretación nos encontraríamos con un *círculo vicioso*, en el sentido de que si la *bondad* es condición de la *phrónesis*, también la *phrónesis* es condición de la *bondad*, de manera que si uno se encuentra desposeído de la *phrónesis* no podrá alcanzar la *bondad*, y si no posee la *bondad* no podrá adquirir la *phrónesis*. Y,

⁵² Según la define Aubenque, "l'habilité est la capacité de réaliser aisément les fins, c'est-à-dire, une fin étant donnée, de combiner les moyens les plus efficaces" (O.C., p. 61).

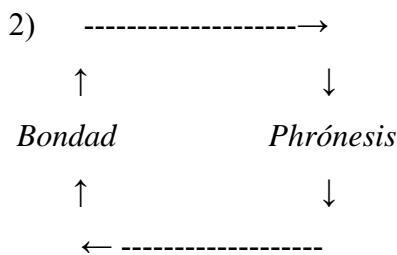
⁵³ P.Aubenque: Ibidem.

si esta interpretación es correcta, en tal caso nos encontramos ante una nueva aportación que fortalece la interpretación determinista de las doctrinas aristotélicas acerca del comportamiento, pues no sólo la *habilidad*, sino también la *bondad* sería algo *innato* y no el producto de una supuesta "libertad" humana de carácter no determinista.

Presentando esquemáticamente las dos interpretaciones de esta cuestión, tenemos lo siguiente:

1) (*Bondad + Habilidad*) → *Phrónesis*

En esta primera interpretación la *bondad* aparece como requisito imprescindible para que la *habilidad* [δεινοτης] no sea una mera destreza, sino que permita la formación de la *phrónesis*. Pero en cuanto la *bondad* es presentada como una realidad fáctica, que se da o no se da, sin explicación de ninguna clase -lo cual sugiere más bien que se trata igualmente, como en el caso de la *deinótes*, de una cualidad *innata* con la que, de hecho, uno se encuentra o no-, en tal caso existiría una relación *determinista* entre estas condiciones de la *phrónesis* y la *phrónesis* misma, ya que dichas condiciones serían algo congénito, y, a la vez, condiciones necesarias y suficientes para la aparición de la *phrónesis*.



Desde esta segunda interpretación, intentando dejar de lado la interpretación *determinista*, podría considerarse que la *phrónesis* propicia la aparición de la *bondad*; pero esta interpretación no se ajusta al texto aristotélico, en el que se afirma que la *bondad previamente* existente -y conjuntamente con la *deinótes*- propician la formación de la *phrónesis*.

Como podemos observar, esta interpretación entraña un evidente círculo vicioso, por lo que o bien habría que considerarla como un error en el planteamiento aristotélico o bien como una interpretación errónea de su pensamiento⁵⁴.

⁵⁴ Frente a este planteamiento, aunque refiriéndose a la relación entre la prudencia y la virtud moral en general, P.Aubenque considera que no existe círculo vicioso: "On a souvent noté l'apparent cercle vicieux qu'impliqueraient ces formules. Mais il n'y a cercle vicieux que si l'on cherche une genèse là où Aristote décrit une concomitance dans l'unité d'un même sujet. C'est parce que c'est un seul et même personnage qui est à la fois vertueux et prudent que l'on dira de la vertu morale qu'elle est la vertu

Adoptando una perspectiva *individualista*, Aristóteles afirma igualmente que los poseedores de la *phrónesis* buscan "su propio bien, y se piensa que eso es lo que debe hacerse" (EN 1142a 8-9); y, complementando este planteamiento, añade un poco más adelante que "quizá no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica y sin régimen político" (Ibid. 10-11). Fijémonos en que esta última parte de la cita afirma de manera inequívoca la prioridad del bien individual sobre el bien social, ya que "la administración doméstica" y "el régimen político" son defendidos como realidades valiosas en cuanto "quizá no es posible el bien de uno mismo" sin ellas, y por ello su valor -al menos aquí- aparece como *instrumental* y *subordinado* con respecto al *bien individual*.

Sin embargo y pese a la preeminencia que concede en este texto y en algunos otros a la *phrónesis individual* frente a la *phrónesis doméstica* y a la *phrónesis política*, las manifestaciones aristotélicas en relación a esta cuestión son oscilantes y no se mantienen inamovibles, ya que en otros momentos de su obra antepone el *bien común* al *bien individual*; así ocurre, por ejemplo, cuando afirma que "aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades" (EN 1094b 7-10).

Tal vez, como una especie de síntesis ante esta aparente oposición antitética entre el bien individual y el bien común, habría que tener en cuenta que, considerando la íntima vinculación que tanto para Aristóteles como para la sociedad griega en general había entre individuo y sociedad, resultaba difícilmente inteligible la idea de una felicidad individual despreocupada y al margen de la felicidad del grupo social al que uno pertenecía.

En cualquier caso y a pesar de este intento de conciliación, parece que los textos citados son realmente contradictorios entre sí, por cuanto en uno se concede prioridad al bien del individuo sobre la sociedad mientras que en el otro es el bien común el que se

naturelle du prudent et de la prudence qu'elle est l'habileté du vertueux. Il est clair qu'Aristote ne nous enseigne par là ni à devenir prudent ni à devenir vertueux, car il faudrait être déjà prudent pour le devenir par la vertu" (O.C., p. 62). Sin embargo, en cuanto esta interpretación resulte admisible, tanto la prudencia como la virtud se nos muestran como cualidades gratuitas que no dependen del hombre, en cuanto que el hombre no se hace prudente como consecuencia de su virtud, ni se hace virtuoso como consecuencia de su prudencia. Por ello, resulta congruente con este punto de vista la posterior consideración de P.Aubenque de que "la prudence et les prédicats qu'elle évoque semblent être des dons de la nature" (O.C., p. 149).

considera prioritario. En cualquier caso, ya en el apartado 2.2 hemos podido ver diversas opiniones, como las de Ross, Aubenque y Heller, según las cuales Aristóteles, a pesar de las declaraciones iniciales en sentido contrario, tiende progresivamente a situar el *bien individual* por encima del *bien social*.

Por otra parte, en cuanto es propio de los poseedores de la *phrónesis* la buena *deliberación* [βουλή], Aristóteles define esta actividad como "una rectitud conforme a lo conveniente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia" (EN 1142b 30-33), de manera que la *boulé* será el puente intermediario entre la *phrónesis* y la *proaíresis*.

En relación a esta problemática relacionada con la *phrónesis*, Aristóteles critica el planteamiento socrático según el cual "todas las virtudes son especies de la *phrónesis*" (Ibid.)⁵⁵, y, por su parte, considera que existe una diferencia entre la *phrónesis* y las demás virtudes desde el punto de vista teórico y descriptivo; pero al mismo tiempo afirma que "con sólo poseer la *phrónesis* las tendrá todas" (EN 1145a 1-2), y ello le sitúa en una perspectiva muy semejante a la socrática, sobre todo si tenemos en cuenta que no parece claro que el "intelectualismo socrático" deba entenderse necesariamente en el sentido de que una simple y fría consideración intelectual sea por sí misma suficiente para dirigir la conducta, sino más bien en el sentido de que la auténtica sabiduría o *phrónesis* tiene a la vez un doble valor, el intelectual y el práctico. Recordemos, en este sentido, que, para Sócrates, la *sabiduría* consiste en vencerse a sí mismo, en ser dueños de las propias pasiones y de todas aquellas tendencias que puedan conducirnos a un comportamiento irracional que nos aleje del auténtico bien. Una "sabiduría" que no condujese a un comportamiento acorde con ella no sería auténtica sabiduría, sino sólo vanos pensamientos en los que no se cree en realidad, pues la única prueba de que uno se encuentra en auténtica posesión de la sabiduría es el hecho de que la profunda convicción acerca de su verdad le lleva necesariamente a comportarse de acuerdo con ella.

Tal vez y de modo involuntario Aristóteles interpretó la doctrina socrática de una manera excesivamente intelectualista, tratando, por su parte, de hacer un análisis del comportamiento humano que, si acaso y en lo fundamental, difería del socrático en la amplitud y detalle de sus estudios, pero no en su eje central, según el cual la explicación

⁵⁵ En este mismo sentido, en la *Ética Eudemia* afirma Aristóteles que "son rectas las palabras de Sócrates de que *nada es más poderoso que la prudencia*, pero se equivocó cuando dijo que es una ciencia, pues es una virtud, y no una ciencia, sino otra clase de conocimiento" (1246b 34-36).

última del buen o del mal obrar radicaría en el hecho de la posesión o no de la *phrónesis* o "sabiduría práctica"⁵⁶.

Por otra parte y con respecto a esta misma temática relacionada con la *phrónesis*, aunque, como acabamos de ver a través de los textos citados, Aristóteles la relaciona con el conjunto de las demás virtudes de manera que la posesión de la *phrónesis* implica la posesión de todas las otras (EN 1145a 1-2), existe, sin embargo, algún texto en el que la relación entre la *phrónesis* y las demás virtudes parece incurrir en un círculo vicioso semejante al señalado al hablar de la relación entre *bondad* y *phrónesis*, de acuerdo con la segunda interpretación presentada anteriormente. Concretamente, me refiero al texto que aparece en *EN 1144a 29-36*, del que presento dos versiones a fin de lograr una mayor clarificación:

"Y la recta conformación de este ojo del alma [es decir, la *phrónesis*, citada en el renglón anterior] no se produce sin virtud [...] ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo, 'puesto que el fin es este', o 'puesto que lo mejor es esto' [...], y este fin no aparece claro sino al bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que evidentemente es imposible ser prudente no siendo bueno"⁵⁷.

Por su parte, Julio Pallí realiza la siguiente traducción del mismo texto:

"Y esta disposición se produce por medio de este ojo del alma, pero no sin virtud [...] ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo: 'puesto que tal es el fin, que es el mejor' [...] y este fin no es aparente al hombre que no es bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que es evidente que un hombre no puede ser prudente, si no es bueno"⁵⁸.

Las diferencias existentes entre ambas traducciones son mínimas y, de hecho, no parecen diferir en cuanto a la interpretación del texto. Si acaso y en su última parte hay que señalar que la traducción de M.Araujo-J.Marías, al decir que "es imposible ser prudente no siendo bueno", podría admitir un doble sentido, de manera que en uno de ellos podría interpretarse que *las cualidades de la phrónesis y la bondad moral van necesariamente unidas*, mientras que, según el otro, Aristóteles podría estar diciendo que *si previamente no se es bueno es imposible ser prudente*. De hecho, esta última interpretación es la que sugiere la traducción de J.Pallí, al escribir que "un hombre no puede ser prudente, si no es bueno". Además, teniendo en cuenta el sentido global del texto, parece evidente que, efectivamente, esta última interpretación es la que realmente

⁵⁶ Esta es, por cierto, la interpretación que presenta R. Mondolfo acerca de la "sabiduría" socrática en su obra *Sócrates*, Eudeba, B.Aires, 1959.

⁵⁷ Traducción de M.Araujo-J.Marías. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

⁵⁸ Traducción de J. Pallí. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

se corresponde con él, a pesar de que, de manera difícilmente comprensible, esta forma de enfocar la relación entre la *phrónesis* y la *bondad* moral representa un círculo vicioso, por cuanto si la bondad es imprescindible para alcanzar la *phrónesis*, también la *phrónesis* es imprescindible para alcanzar la bondad; así lo indica Aristóteles al afirmar textualmente que "no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia ni prudente sin virtud moral [oukh hoïon te agathòn eînai kyríos aneu phronéseos, oudè phrónimon áneu tês ethikês aretês]" (EN 1144b 31-32).

Por su parte, Gauthier-Jolif, aunque no presentan una traducción de estas líneas, en relación a ellas realizan el siguiente comentario:

"le vice détourne l'oeil de l'âme de la vraie fin de l'homme pour le tourner vers sa fin à lui, la seule que désormais l'oeil de l'âme puisse voir [...] Au contraire, la vertu garde l'oeil de l'âme tourné vers la fin véritable de l'homme, parce qu'elle est prête à accepter l'impératif rationnel qui sera la majeure du syllogisme de l'action vertueuse: "Telle est la fin et le bien suprême". Elle permet ainsi à l'habileté de s'épanouir en sagesse, car c'est bien à la sagesse qu'il appartient d'énoncer la majeure du syllogisme pratique, de dire la fin, en attendant qu'elle fasse faire les moyens"⁵⁹.

A través de estas palabras podemos entender fácilmente que desde la interpretación de Gauthier-Jolif no existe una relación de simple paralelismo entre la *virtud* -o la bondad moral- y la *phrónesis*, sino una relación de condicionalidad, de manera que es la virtud la que permite que la *phrónesis*, como "ojo del alma", se vuelva hacia el fin verdadero del hombre⁶⁰.

Por otra parte, al margen del carácter por lo menos ambiguo del texto comentado, conviene indicar que, en cualquier caso, se aparta del enfoque aristotélico dominante respecto a esta cuestión, enfoque que es compatible con esta última cita, dando una interpretación de *equivalencia* entre esos tres conceptos en lugar de interpretarlos como si guardasen una relación de *condicionalidad*: de la *bondad* respecto a la *phrónesis*, y de la *phrónesis* respecto a la *virtud moral*; en este sentido y de forma absolutamente clara afirma Aristóteles que "con sólo poseer la prudencia [...] tendrá todas [las demás virtudes]" (EN 1145a 1-2), defendiendo ciertamente un enfoque mucho más próximo al socrático y que, además, no incurre en el posible círculo vicioso del anterior.

⁵⁹ Gauthier-Jolif: O.C., III, p. 552-553.

⁶⁰ Por lo que se refiere a ese fin perseguido mediante la *phrónesis*, en la *Ética Eudemia* Aristóteles, poniendo de relieve las influencias teológicas de su pensamiento en esta época, se manifiesta de manera muy clara y explícita afirmando que Dios "es el fin con vistas al cual la prudencia da órdenes" (1249b 14).

En este sentido y pasando por alto la ambigüedad recientemente señalada, la mayoría de los intérpretes del pensamiento aristotélico coincide en señalar que "la prudencia [phrónesis] no es sólo una virtud en sí misma: es la clave de todas las demás virtudes. Sin ella no es posible ser virtuoso"⁶¹. Por su parte, el profesor Montoya Sáenz, desde una perspectiva semejante, juzga certeramente que "la doctrina de la sabiduría práctica [phrónesis] constituye desde luego la clave de toda la teoría aristotélica de la excelencia moral. Su papel fundamental consiste [...] en establecer ese punto medio [...] en cuya búsqueda consiste la excelencia moral"⁶².

Como un último matiz de esta relación entre la *proaíresis* y la *phrónesis*, y, dado que la *phrónesis* implica la posesión de todas las demás virtudes, aunque no se identifique con ellas -como opinaría Sócrates-, Aristóteles concede una importancia más generalizada a la *proaíresis*, considerando que su área de influencia alcanza al conjunto de todas las demás virtudes y, en este sentido, afirma: "las virtudes son en cierto modo elecciones o no se dan sin elección [proaíresis]" (EN II 1106a 3-4). Posteriormente presenta una definición más completa y detallada de la virtud en la que nuevamente, como elemento esencial para su formación, aparece la *proaíresis*:

"Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo [proairetiké] que consiste en un término medio relativo a nosotros determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente" (EN II 1106b 35 - 1107a 2).

Esta conclusión es totalmente coherente con lo que anteriormente había dicho Aristóteles acerca de la *phrónesis*. Ahora bien, para señalar esa diferencia existente entre la *phrónesis* y las demás virtudes y para insistir en la importancia de la repetición de *actos racionalmente elegidos*, como elementos esenciales para la formación de esos hábitos en que consisten las "*aretai*", Aristóteles destaca la importancia de la *proaíresis* considerándola como una condición esencial para la formación de los diversos tipos de "*areté*".

3.1. ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ Υ ΑΚΡΑΣΙΑ

Para completar esta exposición del concepto de *proaíresis* me parece conveniente realizar ahora algunas observaciones acerca de la relación entre este

⁶¹ A. MacIntyre: *Historia de la Etica*, p. 80. Ed. PAIDOS, B. Aires, 1970. En este mismo sentido se pronuncian otros críticos, como W.K.C.Guthrie, quien afirma, en esta misma línea de interpretación, que "la *phrónesis* y la virtud moral, o bondad del carácter, se hallan estrecha y recíprocamente unidas, en el sentido de que ninguna de las dos puede existir sin la otra" (*Historia de la Filosofía Griega*, VI, Introducción a Aristóteles, p. 360, Ed. Gredos, Madrid, 1993).

⁶² J.Montoya - J.Conill: O.C., p. 142.

concepto y el de *akrasía*, pues se trata de una relación en la que, de nuevo, el pensamiento aristotélico no parece todo lo claro y coherente que sería de desear.

El sentido general de la *akrasía* es el de una falta de control de la razón sobre los apetitos del alma irracional, los cuales podrían llevarla a decidirse por la realización de un bien inferior respecto a aquel que la razón hubiera contemplado como el mejor. Sin embargo, hay textos en los que Aristóteles presenta el concepto de *akrasía* totalmente desvinculado de la *proáiresis*, y, en consecuencia, de la razón, por cuanto la *proáiresis* es aquel acto voluntario que se realiza como consecuencia de una reflexión racional previa. En este sentido, afirma Aristóteles que "el hombre incontinente actúa según sus apetitos, pero no eligiendo [ho akratès epithymôn mèn práttei, proairoúmenos d'ou]". Conviene señalar, sin embargo, que esta incompatibilidad entre *proáiresis* y *akrasía* queda restringida a sólo ciertas formas de *akrasía*. Por otra parte, en cuanto el concepto de *proáiresis* equivale al de una acción voluntaria de carácter racional y en cuanto desde el intelectualismo socrático asumido por Aristóteles, el hombre sólo obra mal por ignorancia, como consecuencia de esta situación no podría producirse la *akrasía* si este concepto se entendiese en el sentido de una derrota de la razón por el apetito, situación equivalente a la representada por la derrota del bien auténtico por el bien aparente.

Ahora bien, Aristóteles observa el hecho de que efectivamente hay formas de comportamiento en las que se produce la *akrasía* y, por ello, trata de encontrarles una explicación que resulte compatible con su aceptación de la "paradoja socrática". Dicha explicación es, sobre todo, la que se corresponde con su doctrina del "silogismo práctico". Sin embargo, puede tener cierto interés ahora hacer referencia, mediante un ejemplo, a la situación concreta en que podría producirse un auténtico conflicto entre la razón y los apetitos, de manera que estos últimos fueran capaces de provocar un cambio en las decisiones de la razón: en una partida de ajedrez la visión de una jugada en la que observamos que a corto plazo ganaremos una determinada pieza puede *cegarnos* hasta el punto de impedirnos descubrir la auténtica jugada que verdaderamente pudiera conducirnos al triunfo. Efectivamente, se da el caso de que en múltiples ocasiones jugamos mal a causa de una "obcecación" momentánea, pero no porque deseemos jugar mal, sino porque no hemos sido capaces de realizar los cálculos más adecuados para efectuar la mejor jugada y porque, además, determinados estados psíquicos relacionados con el nerviosismo, la falta de interés, la preocupación por otros asuntos, etc., repercuten en una apreciación incorrecta de la situación de la partida y en la consideración errónea de cuál pueda ser la mejor jugada en un momento dado. Pero, en

cualquier caso, parece que uno siempre elige [*proaireî*] y realiza en cada momento la jugada que considera mejor, y, en relación con este tipo de actos, parece que existe una total adecuación entre *lo que pensamos* y *lo que hacemos* en un momento dado. En este sentido, tal como decía Aristóteles en la cita inicial de este apartado, no podría darse ninguna relación entre *proáíresis* y *akrasía*.

Presentando un nuevo ejemplo, si se nos diera a *elegir* [*proaireîn*] entre dos sobres que contuvieran una cantidad desigual de dinero y nuestro deseo fuera el de conseguir la mayor cantidad posible -haciendo abstracción de cualquier otra circunstancia marginal-, parece evidente que, si supiéramos en qué sobre había más dinero, nuestra elección [*προαιρεσις*] se encaminaría hacia él de manera voluntaria y consciente, pero a la vez inevitablemente.

El problema de la *akrasía* parece darse, si acaso, cuando surge un conflicto entre lo que deseamos y lo que suponemos que *debemos* hacer, lo cual presupone aceptar la existencia de acciones que *deberíamos* hacer, al margen de que resulten congruentes o no con nuestros deseos. La contraposición entre *deseo* y *deber* o entre *deseo* y *principio moral* podría suponer implícitamente la aceptación del supuesto de que, aunque la satisfacción del deseo resultase personalmente más beneficiosa que el cumplimiento del deber, a pesar de todo, existiría el deber de realizar tal sacrificio. Ahora bien, en cuanto esta contraposición carezca de fundamento, habrá que considerar que en realidad sólo existen conflictos entre deseos, conflictos que, de acuerdo con el sentido de la *proáíresis*, intentamos resolver racionalmente, aunque no siempre lo consigamos a causa de la distorsión que los diversos componentes irracionales de nuestro psiquismo pueden provocar, impidiendo una *proáíresis* plenamente racional y objetiva.