

# CARÁCTER, RAZÓN Y PASIÓN EN LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

*Ximena Vallejo Álvarez\**

## RESUMEN

En el presente artículo pretendemos mostrar brevemente el lugar del deseo, la razón y el carácter en el marco de la explicación teleológica de la acción humana que propone Aristóteles en su *Ética Nicomáquea*. La cuestión central que orienta nuestra investigación filosófica puede formularse de dos modos: ¿cómo entender la racionalidad del deseo? o ¿qué significa deseo razonado? A fin de ofrecer una posible respuesta a estas cuestiones, resulta indispensable dar un rodeo que nos proporcione algunos elementos para la comprensión y faciliten el entendimiento de la relación que Aristóteles establece entre razón y pasión en su ética; una vez esclarecido el punto anterior, trataremos de presentar algunos aspectos centrales de la filosofía práctica en Aristóteles y, finalmente, expondremos un esquema de interpretación y la explicación que le sirve de fundamento.

**Palabras clave:** Deseo, razón, carácter, pasión, Aristóteles.

## ABSTRACT

*In this article we pretend to expose briefly the place of desire, reason and character within the framework of teleological explanation about human reason purposed by Aristotle in his Ethic for Nicomachus. Our philosophical research central question can be formulated in two ways: how to understand the rationality in desire or what means rationalized desire? In order to offer a possible answer to these questions, it is necessary to do a circumlocution that give us some comprehension elements about the relationship between passion and reason; then, we will try to explain some Aristotle's practical philosophy topics and, finally, we will expose an explanation and interpretation sketch of their basis.*

**Keywords:** *Desire, reason, character, passion, Aristotle.*

---

\* Profesora del Departamento de Humanidades e Investigadora del Grupo de Investigación *Sociedad, Tecnología y Comunicación* de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali (Categoría B, COLCIENCIAS). Estudios de Maestría en Filosofía y Miembro del Grupo de investigación *Praxis*, línea *Daimôn*, Departamento de Filosofía; Universidad del Valle (Categoría A, COLCIENCIAS).

## 1. INTRODUCCION

En el presente artículo pretendemos mostrar brevemente el lugar del deseo, la razón y el carácter en el marco de la explicación teleológica de la acción humana que propone Aristóteles en su *Ética Nicomáquea*. La cuestión central que orienta nuestra investigación filosófica, puede formularse de dos modos: ¿cómo entender la racionalidad del deseo? o ¿qué significa deseo razonado?

## 2. HERENCIA Y TRADICIÓN FILOSÓFICA DE PARTIDA

La reflexión aristotélica deriva y se desarrolla a partir de una discusión detenida y exhaustiva de las aporías, paradojas y problemas que generan los resultados y planteamientos de los filósofos que le precedieron. Así, la teoría platónica de las ideas, de raíces claramente socráticas, y los postulados ontológicos de la tradición eleática de Parménides, vienen a ser discutidos y contrastados con nuevos argumentos y más elaborados conceptos.

Es en el marco de esta discusión con la tradición donde aparecen distinciones y oposiciones de fundamental importancia para comprender el pensamiento aristotélico. Iniciemos por retomar, muy brevemente, la distinción entre ser y no ser, para luego pasar a las parejas potencia–acto y materia–forma. Según el estagirita “*la filosofía eleática estaba construida sobre una confusión del concepto de “ser” como existencia y de “ser–así” en el sentido de una cualidad determinada*”.<sup>1</sup> Los modos de ser aristotélicos intentan resolver la exclusión dicotómica que Parménides formula en su ontología: ser o no ser. Para Aristóteles el ser en acto no procede del no ser, sino del ser en potencia. Entre el no ser y el ser hay modos de ser: el ser en potencia.

La materia es potencia y la forma es acto en la naturaleza. Vamos de una *materia prima* sin ninguna forma a una *forma pura* sin ninguna materia. La materia (*Hylé*) es pura pasividad, mera capacidad de recibir formas, poder ser algo, en cuanto tal, es potencia. La forma (*Morphé*) nos muestra lo que la cosa es en un momento dado, lo que actualmente es, lo que es en acto. El Ser en potencia (*dynamis*), constituye la capacidad de llegar a ser algo que todavía no es, pero que puede ser. El acto constituye lo que un ser es de hecho aquí y ahora. (*energeia*

---

<sup>1</sup> DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*; UNAM, México, 2000. p.106.

o *entelequia*). Para Aristóteles todo ser tiende naturalmente a su fin, que es la adquisición de su forma perfecta o entelequia. Aunque hay, sin duda, una serie de etapas para llegar a esta perfección.

Para Parménides del no-ser no se hace nada. En Aristóteles aun el No ser Es, es no-ser: “ *‘Algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas se dice que son por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de algunas de estas cosas ya de la entidad. Y de ahí que, incluso de lo que no es, digamos que es ‘algo que no es’*”.<sup>2</sup>

Aristóteles da a este problema un tratamiento claramente semántico: el eje central de su reflexión parte de una investigación sobre el concepto “ser” como existencia y como “ser-así”, en el sentido de una cualidad determinada, pero lo significativo es el tratamiento del problema ligado a lo que significan los conceptos en el lenguaje, el ser se dice de muchas formas. “*Puesto que ‘lo que es’, sin más precisiones, se dice en muchos sentidos*”.<sup>3</sup>

### 3. EL MÉTODO ANALÍTICO Y DIALÉCTICO EN ARISTÓTELES

EL acercamiento desde el análisis del lenguaje y la discusión de los argumentos heredados como método para enfrentar los problemas filosóficos no es nuevo y se encuentra ya en Sócrates y en los Sofistas, quienes con preguntas del tipo ¿qué es el bien?, por ejemplo, colocaron las bases para una reflexión que condujo a la distinción entre lo verdadero y lo aparentemente verdadero, y luego a la cuestión sobre el criterio de verdad y los tipos de conocimiento. Esta problemática encuentra un tratamiento sistemático en la reflexión aristotélica sobre la acción humana, aunque su solución presupone una concepción de la naturaleza humana misma, una teoría general de la acción, una clasificación de las partes del alma y un concepto determinado de virtud, tal y como le vemos aparecer en los Libros I, III, VI y VII de la *Ética Nicomaquea*.

---

<sup>2</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica* (M), IV, 2 1003b 5–10 traducción de Tomas Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994

<sup>3</sup> *Ibid.*, M, VI, 2 1026<sup>a</sup> 30–35

*Tres cosas hay en el alma que rigen la acción y la verdad: la sensación, el intelecto y el deseo (...) lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que [la razón] diga, [el deseo] debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos. La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues ésta es la función de todo lo intelectual), pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo.<sup>4</sup>*

Más adelante, retomando las virtudes intelectuales, señala que: *establezcamos que las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto.<sup>5</sup>*

Esta problemática está también estrechamente ligada a la refutación y crítica de Aristóteles a la idea de *bien en sí* de Platón y su reformulación y ajuste de la tesis socrática de la virtud como conocimiento. En la teoría de las ideas de Platón aparece la distinción entre: *Kath' hautó*= “en sí”, y *Pros ti*= “en relación a algo”. Esta distinción juega un papel muy importante en las discusiones filosóficas hacia el 370–350.<sup>6</sup> Para Platón lo que es “en sí” son naturalmente las ideas. Aristóteles rechazó desde el principio la teoría de las ideas. Desde sus primeros escritos, afirmaba que ciertamente se da algo que es “uno sobre los muchos”, es decir, lo universal, pero no se da algo que es “uno fuera de los muchos”, es decir, no hay nada universal separado de las cosas singulares.<sup>7</sup>

De forma análoga al tratamiento que da al ser, aborda la reflexión sobre el bien. Aristóteles parte de lo concreto individual y no de las ideas platónicas, en oposición consciente a su maestro, “la palabra “bien” se emplea en tantos sentidos como la

---

<sup>4</sup> *Ética Nicomaquea* (EN) VI, Cap. 2 1139<sup>a</sup> 25–30. Traducción de Julio Palli Bonet, Madrid, Gredos, 1995.

<sup>5</sup> E.N. VI, 3, 1139b 15.

<sup>6</sup> Cf. DÜRING. *Op. Cit.* p.106.

<sup>7</sup> Cf. DÜRING. *Op. Cit.* p.107.

palabra “ser” (pues se dice en la categoría de sustancia, como dios y el intelecto, en la de cualidad, las virtudes, en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una”,<sup>8</sup> y continua más adelante: *“Uno podría también preguntarse qué quieren decir con ‘cada cosa en sí misma’; si, por ejemplo, la definición del hombre es una y la misma, ya se aplique al hombre en sí mismo ya a un hombre individual; pues en cuanto hombre, en nada difieren; y si es así, tampoco en cuanto a bien”*.<sup>9</sup> el cierre final de su refutación resulta particularmente esclarecedor, se trata de un conocimiento práctico y no puramente contemplativo: *“lo mismo podríamos decir acerca de la idea, pues si el bien predicado en común de varias cosas es realmente uno o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y lo que buscamos ahora es algo de esa naturaleza”*.<sup>10</sup>

La tesis socrática de la virtud como conocimiento y el vicio como ignorancia constituye una doctrina intelectualista que Aristóteles no acepta completamente, se trata para él de una verdad que debe ser reformulada y precisada. Tal reformulación y discusión constituyen el eje articulador entre el libro VI y el VII de la *Ética Nicomaquea*. Recordemos que para Sócrates lo que se suele llamar un triunfo del deseo y las pasiones sobre la razón y el entendimiento no existe. Nadie actúa contra su convicción; reconocer algo como justo y no conformar su acción a ello constituye una imposibilidad para el hombre sano de espíritu, se trata sólo de una forma de demencia, *“Se podría preguntar cómo un hombre que tiene recto juicio puede ser incontinente. Algunos dicen que ello es imposible, si se tiene conocimiento, pues como Sócrates pensaba, sería absurdo que existiendo el conocimiento otra cosa lo dominara y arrastrara como un esclavo. Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia”*.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> E.N. I, 6 1096<sup>a</sup> 25–30.

<sup>9</sup> E.N. I, 6 1096b 1–5.

<sup>10</sup> E.N. I, 6 1096b 30–35.

<sup>11</sup> E.N. VII, 2, 1145b 25–30.

#### 4. LAS APORÍAS DE LA VIRTUD COMO CONOCIMIENTO

Aristóteles plantea claramente una modificación de esta doctrina. Siguiendo a T. Gompertz<sup>12</sup> diremos que tal modificación se lleva cabo a partir de seis aporías (o callejones cerrados), frente a las cuales la argumentación aristotélica pretende ser una salida o solución, “*tales son las dificultades que se presentan, de estas debemos refutar unas y dejar de lado otras, porque la solución de una dificultad es el hallazgo de la verdad*”.<sup>13</sup> Recordemos de paso que ya en libro III B1 de la Metafísica,<sup>14</sup> Aristóteles ha señalado con claridad lo que se debe esperar con la exposición y discusión de las aporías, “*es la confrontación de las opiniones que eleva el asombro al rango de aporía. Aristóteles expone aquí el método diaporemático, que se caracteriza por la confrontación de varias tesis en torno a un mismo objeto de análisis. La aporía, en efecto, funciona como un ‘nudo’ que es preciso desatar para conocer la naturaleza del objeto en el que reside*”.<sup>15</sup> En el mismo sentido encontramos este método utilizado en la reflexión ética, “*como en los demás casos, deberemos, después de establecer los hechos observados y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas sobre estas pasiones,<sup>16</sup> y si no, la mayoría de ellas y las más importantes; pues si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto*”.<sup>17</sup>

La primera aporía plantea que la ignorancia no puede atribuirse sino con respecto al conocimiento verdadero, mas no a la mera opinión que suele ocupar su lugar; la fragilidad de la opinión no se encuentra en condiciones de resistir a la violencia de los deseos, por ello no resulta sorprendente que sea el deseo quien triunfe.

La segunda aporía considera que el hombre templado debe ser un hombre sano de espíritu, su templanza se manifiesta en la lucha contra deseos violentos y

---

<sup>12</sup> GOMPERTZ, Theodor. *Pensadores Griegos. Una historia de la filosofía de la antigüedad*. T. III, Herder, Barcelona, 2000 pp. 294–297.

<sup>13</sup> E.N. VII, 2, 1146b 5.

<sup>14</sup> M. 995<sup>a</sup>, 23–B3.

<sup>15</sup> MARGOT, Jean Paul. “*Dialéctica aristotélica e historia de la filosofía*”, en *Estudios de historia del pensamiento filosófico*. Ediciones de la Fundación para la Promoción de la Filosofía, Santiago de Cali, 1982. p.38.

<sup>16</sup> Entendidas como afecciones del alma.

<sup>17</sup> E.N. VII, 1, 1145b 1–5.

malos, por el contrario, el hecho de experimentar en exceso malos deseos, debe ser ajeno al hombre sano de espíritu; puesto que si los deseos que experimenta el templado no fueran malos sino buenos, sería mala entonces la cualidad de carácter que les opone resistencia. Si los deseos fueran débiles no habría un triunfo que merezca elogio.

La tercera aporía apunta a señalar que si la fuerza de voluntad (templanza) impulsa a un hombre a deslumbrarse con su opinión, tal cosa es mala si dicha opinión es falsa. Y si su contrario, la debilidad de voluntad, nos inclina a abandonar nuestra opinión, se trata de una provechosa debilidad.

La cuarta aporía, sofística según el estagirita, dice que la debilidad de voluntad asociada a la incomprensión no es un vicio sino una virtud. Sea como fuere, el entendimiento ha realizado una mala elección, precisamente corregido por la debilidad de la voluntad.

La quinta aporía proviene de una pregunta. ¿Quién es mejor, el hombre que se entrega a los placeres a consecuencia de una convicción insensata o aquél que sucumbe a ellos por debilidad de voluntad?<sup>18</sup> Aristóteles responde que el primero, pues, es mucho más fácil modificar su convicción que hacerle a abandonar al otro su errado comportamiento.

Finalmente, puesto que en todos los campos existe autodominio e impotencia de la voluntad, ¿cuál es el hombre que debemos llamar débil de voluntad en un sentido absoluto? Ya que resulta muy difícil que alguien reúna en sí mismo todas las variedades de la debilidad de la voluntad.

Aristóteles intenta esclarecer estas aporías. Cuestiona la pertinencia de la distinción que se plantea en la primera. Una opinión débilmente fundamentada no es necesariamente carente de fuerza o de efectos débiles, la fundamentación objetiva y la certeza subjetiva de una convicción no van a la par con la necesidad, “*En cuanto al punto de vista de que el incontinente contraría una opinión verdadera y no un conocimiento no supone diferencia para nuestro argumento: pues algunos hombres que sólo tienen opiniones, no dudan sino que creen saber exactamente. Por tanto, si uno arguye que es a causa de la debilidad de su convicción por lo que los que tienen opiniones obran más*

---

<sup>18</sup> PLATÓN. *Hippias Menor*. Cf. Gompertz, T. *Op. Cit.* p. 294–295.

*contra su modo de pensar que los que tienen un conocimiento, no habrá diferencia entre conocimiento y opinión, porque algunos no están menos convencidos de su opinión que otros de su saber”.*<sup>19</sup>

## **5. DEL VICIO COMO IGNORANCIA AL RAZONAMIENTO PRÁCTICO**

La argumentación de Aristóteles amplía el marco de discusión heredado y permite pasar de la cuestión particular ¿cómo es posible obrar contra la propia convicción? al problema general que aquí nos ocupa: ¿qué influencia tiene el entendimiento (el conocimiento) sobre el deseo (la voluntad)? Para tal efecto, Aristóteles discrimina y analiza el concepto “saber”: *“empleamos el termino ‘saber’ en dos sentidos (en efecto, tanto del que tiene conocimiento pero no lo usa, como del que lo usa, se dice que saben), habrá una diferencia entre hacer lo que no se debe poseyendo el conocimiento sin ejercitarlo, y teniéndolo y ejercitándolo; esto último parece extraño, pero no cuando no se ejercita este conocimiento”.*<sup>20</sup>

Es factible conocer una proposición general, pero no su aplicabilidad a un determinado caso individual. Y esta ignorancia puede originarse debido al desconocimiento de la premisa menor de un *silogismo práctico*, o bien en la mera falta de conocimientos acerca de un objeto particular determinado: *“puesto que hay dos clases de premisas nada impide que uno teniendo las dos obre contra su conocimiento, aunque use la universal pero no la particular, porque la acción se refiere sólo a lo particular. También hay una diferencia en el caso de lo universal, porque uno se refiere al sujeto y otro al objeto; por ejemplo, ‘a todo hombre le conviene los alimentos secos’, ‘yo soy un hombre’ o bien ‘tal alimento es seco’; pero que este alimento tiene tal cualidad, o no se sabe o no se ejercita ese conocimiento. Así, habrá un gran diferencia entre estas maneras de conocer, de tal forma que conocer de una manera no parecerá absurdo, pero conocer de otra parecerá extraño”.*<sup>21</sup> Queda aún por esclarecer que hemos de entender por *silogismo práctico*, por qué y en qué medida las proposiciones que hacen de premisas son la una universal y la otra particular. Sobre este asunto hemos de regresar al final de este capítulo 1 y deberemos ahondar en ulteriores capítulos (Capítulo 2).

---

<sup>19</sup> E.N. VII, 3, 1146b 25–30.

<sup>20</sup> E.N. VII, 3, 1146b 30–35.

<sup>21</sup> E.N. VII, 3, 1147<sup>a</sup> 5–10.

Otra explicación que debemos considerar ahora proviene de la distinción de dos clases de saber, potencial o actual: la posesión del saber puede ser absolutamente inactual, o verse interferida en su actualidad: *“los hombres pueden tener maneras de conocer distintas de las mencionadas. En efecto, observamos una diferencia en el modo de ser del que tiene y no usa este conocimiento, de suerte que es posible tenerlo en cierto modo y no tenerlo, como es el caso del hombre que duerme, está loco o embriagado. Tal es, precisamente, la condición de aquellos que están dominados por las pasiones, pues los accesos de ira, los apetitos sexuales y otras pasiones semejantes perturban, evidentemente, al cuerpo, y en algunos casos, producen la locura. Es evidente, por tanto, que debemos decir que los incontinentes tiene estos modos de ser”*.<sup>22</sup> Esta conclusión parece acercar a Aristóteles al punto de vista socrático que critica; pero, consideraciones adicionales muestran que se trata de una auténtica reformulación del asunto.

## 6. LA ELECCIÓN Y LAS RAZONES PARA LO MEJOR Y LO PEOR

La explicación decisiva que Aristóteles arguye, conduce a una sorprendente y contradictoria conclusión: el proceso mismo en el que reconocemos un triunfo del deseo sobre el intelecto no carece de un elemento intelectual. La impotencia de la voluntad sería también, en cierta medida, un producto de la opinión y la reflexión. El pensamiento puede albergar, simultáneamente, dos silogismos o razonamientos que resultan en dos conclusiones opuestas, por ejemplo:

### SILOGISMO 1

*Si todo lo dulce ha de saborearse,  
Y esto que se halla ante nosotros es dulce;  
Por consiguiente, hemos de saborearlo*

### SILOGISMO 2

*Si todo lo dulce no ha de probarse,  
y esto es dulce;  
Entonces, esto no ha de probarse*

*¿Lo dulce ha de saborearse o no ha de probarse?*

El deseo predominante en nosotros nos lleva a confundir el objeto a propósito del cual se ejerce nuestra elección y a recurrir al silogismo perjudicial en lugar del ventajoso, *“También podría considerarse la causa de acuerdo con la naturaleza. Así, una premisa es una opinión universal, pero la otra se refiere a lo particular que cae bajo el dominio de la percepción sensible. Cuando*

<sup>22</sup> E.N. VII, 3, 1147<sup>a</sup> 10–20.

*de las dos resulta una sola, entonces el alma, en un caso, debe por necesidad afirmar la conclusión y por otro, cuando la acción se requiere, debe obrar inmediatamente; por ejemplo, si todo lo dulce debe gustarse, y esto que es una cosa concreta es dulce, necesariamente el que pueda y no sea obstaculizado lo buscará enseguida. Por consiguiente, cuando, por una parte, existe la opinión de que, en general debe evitar buscar lo azucarado y, por otra parte, –puesto que lo dulce es agradable y esto es dulce (y tal es la causa) que nos mueve a actuar, se presenta el deseo de probarlo, entonces la opinión, nos dice que lo evitemos, pero el deseo nos lleva a ello; porque el deseo tiene la capacidad de mover todas y cada una de las partes del alma; de suerte que somos incontinentes, en cierto sentido, por la razón y la opinión, la cual no se opone a la recta razón por sí misma, a no ser por accidente – pues es el deseo y no la opinión lo que es contrario a la recta razón–. Por este motivo, los animales no son incontinentes, porque no tienen ideas universales, sino representación y memoria de lo particular”.*<sup>23</sup>

Una vez desglosadas estas explicaciones, podemos volver a la segunda aporía anteriormente formulada. Así, que el temperante deba ser sano de espíritu es una mera exigencia del lenguaje, que confunde dos cualidades contiguas más no idénticas. Hay que distinguir aquí dos fases de la formación del carácter, clave fundamental para entender el tránsito del entendimiento a la acción virtuosa: el templado no es aún sano de espíritu y éste ya no es templado; para el primero poseen las pasiones un placer que él sabe resistir, para el segundo lo han perdido.

La tercera aporía es diluida a base de distinciones sutiles. La cuestión de si la fuerza de voluntad o persistencia no constituye un mal en ciertas circunstancias, la terquedad o indocilidad quedan fuera del dominio de la fuerza de voluntad. Los tercios se hallan más cerca de los intemperantes que de los firmes de voluntad.

Al mismo tiempo, responde a la cuestión según la cual podemos preguntarnos si no existe una debilidad de la voluntad digna de elogio. Aristóteles niega esto, ya que la base de la impotencia de voluntad consiste en ser vencida no por un placer en general sino por un placer innoble. Con respecto a la cuarta aporía considera Aristóteles que si bien en determinados casos es factible que la falta de coraje o perseverancia motive un provecho en lugar de un perjuicio, eso no excluye que en la mayoría de las ocasiones se corrobore la tendencia de estas cualidades a

---

<sup>23</sup> E.N. VII, 3, 1147<sup>a</sup> 25–30, 1147b 1–5.

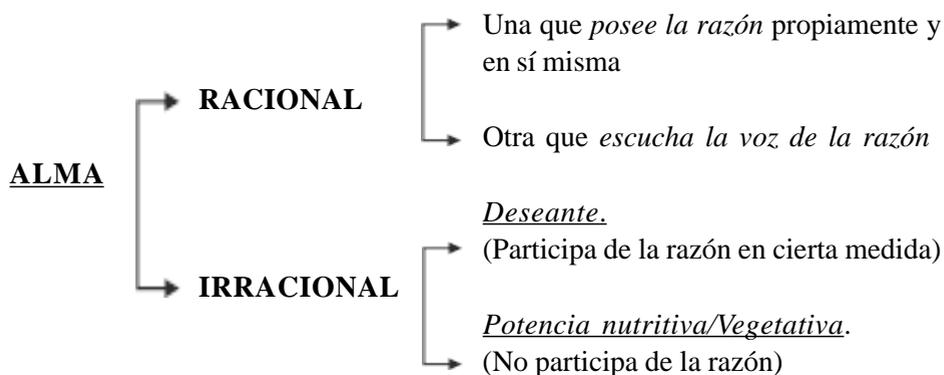
perjudicar a quien las posee. La cuestión planteada en la quinta aporía: ¿quién es mejor, el hombre que se entrega a los placeres a consecuencia de una convicción insensata o aquel que sucumbe a ellos por debilidad de voluntad?, aunque antes resolvía el asunto a favor del primero, regresa ahora nuevamente sobre ella y la refuta. El punto de vista intelectualista es reconsiderado. De plantear que la convicción firme, pero falsa, es susceptible de corregirse mediante instrucción, y es por tanto más curable que la falta de convicción; pasa a una postura más ética, en lugar de la convicción accesible a la instrucción, parece el hábito que solidifica las pasiones. Las pasiones que se han convertido en hábito no permiten el arrepentimiento e impiden la reforma, el cambio y la reorientación. Por el contrario, el que actúa por debilidad puede sentirse arrepentido y, en consecuencia, es capaz de mejorar.

No menos sorprendente es la solución que ofrece a la sexta y última aporía, así como el hombre de carácter fuerte raramente ofrece de forma pareja su fuerza de voluntad en todas direcciones, por lo general, el débil lo es con respecto a unas cosas más que a otras; sin embargo, esta duplicidad no nos impide hablar de personas débiles o fuertes de voluntad. Otra distinción que podemos contemplar es aquella que se da entre una debilidad de voluntad parcial o general, puesto que cuando los motivos del placer no son dados por naturaleza sólo podemos hablar de debilidad de voluntad circunscribiéndonos al dominio del que se trata, por ejemplo, a la ambición o la avaricia. Pero, si los motivos son naturales o corporales nos abstenemos de limitarnos. La idea es que según el caso particular debemos considerar o bien la fuerza de una disposición específica, o bien la debilidad de la voluntad con respecto a los factores que oponen resistencia.

Una vez establecidas las bases de la problemática y desarrollada la discusión de las aporías, tal y como quedan expuestas en el libro VII de la *Ética nicomaquea*, podemos centrarnos finalmente en la estructura del acto moral y el papel del razonamiento práctico en la deliberación que precede a toda acción ética y proponer una interpretación que explique en que sentido el deseo se articula con la razón y la razón a su vez con el deseo en el acto moral.

## **7. LAS PARTES DEL ALMA Y LA MATERIA DE LA ÉTICA**

La pregunta inicial sería ¿Cuál es el lugar que ocupa la razón en el alma humana? Es indispensable, para responder a esta pregunta, presentar las divisiones del alma, tal y como podemos visualizar en el esquema siguiente:



Es importante aclarar que las anteriores divisiones son de carácter analítico y Aristóteles (a pesar de considerar el alma indivisible) las establece así por un interés que hace parte de su estrategia metodológica y explicativa, por ello las partes del alma no se pueden concebir como agentes separados, pues en realidad siempre están “funcionando” de forma conjunta en el hombre. Como podemos ver a partir de este esquema la razón es un aspecto que está presente en casi todas las partes del alma (excepto en la vegetativa) no olvidemos que el *logos* va a ser una de las características principales del hombre pero éste no se puede definir sólo como “ser con *logos*”, sino, también, como ser pasional, pues el pensamiento sólo por si mismo nada mueve, y ese es precisamente el carácter dual de la naturaleza humana que intentamos aclarar aquí. En el esquema presentado podemos situar la reflexión moral entre la parte deseante y la parte del alma que “escucha la razón”, pues lo ético no se mueve en el plano de lo necesario, sino de lo contingente y, por otro lado, también necesita de una cierta participación en la razón, pues el mundo del puro deseo irracional no compete tampoco a esta reflexión.

Pero ¿qué es el deseo? O más específicamente ¿qué es lo que deseamos, cual es nuestro objeto de deseo? Tal parece ser que la felicidad, pues no puede decirse que haya alguien que no la desee. Esta va a ser la indagación del libro primero de la *Ética Nicomaquea*, en esa búsqueda de la definición de la felicidad aparece evidenciado el carácter teleológico que es una constante durante toda la obra, pues desde su inicio esta planteada la búsqueda de un *telos*, un fin que se quiere alcanzar, pero *telos* es algo más que fin “*Para Aristóteles telos significa que todo tiende hacia su perfección; ni “objetivo” ni “finalidad” reflejan el pleno sentido del término, pues telos incluye también el proceso por el cual*

*algo alcanza su forma perfecta*".<sup>24</sup> La felicidad será, entonces, una actividad permanente, un "tender hacia" y no un punto al que se llega o un estado de reposo, mucho menos será una idea como sí lo es en su maestro Platón. La felicidad para Aristóteles no es un bien-en-sí del que se parte, sino que es un proceso que parte o inicia desde abajo, de la vida misma, de las manifestaciones humanas, es decir, de los casos particulares, del mundo de lo contingente y es en ese mundo contingente donde el hombre se ve obligado a deliberar, elegir y actuar para alcanzar su *telos*. Esta es la estructura de la acción moral que podríamos especificar, siguiendo a Düring, así: "*La razón intuitiva, que nos sirve en la vida práctica, ve que algo aparece como un bien. Luego entra en función el apetito y transforma el juicio: "esto es un bien" en un deseo y el conocimiento del bien en una tendencia a él como al fin. La razón ordena y cuando se presta atención a esta orden, la voluntad toma la decisión: "establezco esto como mi fin". El próximo paso es atinar con los medios para alcanzar el fin. Nuevamente entra en actividad la razón práctica; lo que importa ahora es desplegar un sentimiento de tacto moral. Aunque exista un motivo para obrar, se tiene que asegurar mediante la ponderación de las circunstancias existentes, que la acción es realizada en el debido tiempo, frente a los hombres y situaciones correctas por el debido fin y de manera correcta*".<sup>25</sup>

El aspecto central aquí es la *proairesis* o elección preferencial (que sólo es posible a través de la razón práctica, pues ella proporciona un juicio). El objeto de la elección es el que ha sido decidido por la deliberación que se hace sobre los medios y no sobre los fines (aunque presupone un fin determinado y considera cómo puede ser alcanzado) y sobre lo que está en nuestro poder y podemos hacer. Por ello se dice que es la *areté* o virtud (y más exactamente el hombre virtuoso, el poseedor de la *sophrosyne*) el que señala el fin y "garantiza" la rectitud del señalamiento del fin en la decisión. Por ello, la deliberación se opone al proceso de exposición deductiva "*así como ella está limitada al comienzo por alguna cosa que no es ella misma, esto es, el deseo de un objeto determinado, así también esta igualmente limitada en su otro extremo por otra cosa que ella misma: la percepción de la circunstancias actuales*".<sup>26</sup>

Las pasiones entran a jugar un papel importante aquí, pues son movimientos que deben ser dominados por los hábitos virtuosos, por la razón (*lógos*) y la virtud

<sup>24</sup> DÜRING. *Op. Cit.* p. 673.

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 717

<sup>26</sup> ROSS, W. D. *Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957. p. 285.

(*areté*). Estos “actos virtuosos”, al contrario de las pasiones, no surgen en nosotros de manera natural y por ello será aún más difícil adquirirlos pero, como bien dice el autor, para ello existe la educación (*paideia*), que es la herramienta fundamental en la construcción de la virtud o excelencia (*areté*) del carácter (*héxis*). Esta educación ayuda a transformar las tendencias naturales (*hormai/horme*) o virtudes naturales propias del hombre –con las cuales nacemos– y, por tanto, es importante que se empiece con ésta tarea desde muy temprano, en la infancia. La educación será, según lo que se ha dicho, un aspecto fundamental tanto en los individuos como en la sociedad.

A pesar de que la ética apunta a la acción, tiene un gran componente intelectual, ya que también es importante el saber qué es lo bueno y cómo practicarlo, ello muestra el carácter dual que le es propio a esta investigación. Por ello, la ética aristotélica se constituye en gran medida en un conjunto de enunciados generales puesto que, responder a casos particulares no es posible, lo posible es lograr extrapolar estas generalidades a los casos particulares. Esto deja vislumbrar el carácter contingente de la ética, la contingencia se refiere a lo posible, a “lo que puede ser de otra manera”, esto es contrario a las cuestiones o ciencias de lo necesario, es decir a las que “son así y no pueden ser de otra manera”, como las matemáticas. Por ello, en las cuestiones éticas habrá siempre deliberación y elección.

Según Aristóteles, el deseo (*boulesis*) es el principio de la acción, a éste le sigue la deliberación (*bouleusis*) que lleva a su vez a la elección (*proairesis*). Una vez esta elección se hace, se sigue como consecuencia el acto moral (*práxis*). Por ello nos dirá que el hombre es combinación de deseo y razón.<sup>27</sup>

## 8. RESPONSABILIDAD, ACTOS VOLUNTARIOS E INVOLUNTARIOS

Intentaremos explicar de manera general la estructura expuesta en el párrafo anterior, al igual que cada una de sus partes, no sin antes recordar que Aristóteles hace una división dicotómica del alma a diferencia de la división tripartita de Platón,<sup>28</sup> ya que nos dice que el alma se divide en una parte racional y otra irracional. La primera parte (racional) se divide en intelecto especulativo e intelecto práctico; y la segunda parte (irracional) se divide a su vez en parte vegetativa y

---

<sup>27</sup> Véase E.N. VI, 2.

<sup>28</sup> Véase PLATÓN. *República* IV, 438d, IX, 580, X, 611b ss. *Fedro*, 246a–b. *Timeo*, 69c.

parte deseante. Para presentar esta estructura se hace necesario convocar aquí la argumentación que al respecto desarrolla Aristóteles en el libro III de la *Ética Nicomáquea* y en *Acerca del alma*.

Determinar en qué consisten los actos voluntarios y los involuntarios es la tarea que emprende Aristóteles al iniciar el libro III, puesto que el tema a tratar sigue siendo la virtud, la cual se refiere a las pasiones y a las acciones. Sin embargo, el aporte de la indagación sobre los actos voluntarios y los involuntarios no solo es útil para comprender en que consiste la virtud sino que también servirá para que los legisladores puedan “*tasar las recompensas y los castigos*”.<sup>29</sup> Por ello, en este libro el autor hace un recuento de las condiciones dentro de las cuales puede considerarse al hombre como responsable de sus actos, haciendo una revisión, en primer lugar, de la naturaleza de los mismos. Como ya señalamos, unos pueden ser voluntarios y otros involuntarios, puesto que sólo por sus actos voluntarios el hombre puede ser juzgado, ya que los involuntarios son producto bien de la fuerza o bien de la ignorancia.

El primer caso, tiene como principio algo extrínseco, es decir, que en ellos el agente no pone “*de suyo cosa alguna*”,<sup>30</sup> por ejemplo, cuando se presentan movimientos de la naturaleza que nos desbordan o cuando estamos sometidos al poder de otros hombres, es decir, situaciones bajo las cuales un hombre sensato es obligado a realizar acciones que de otro modo serían consideradas vergonzosas. Pero, surge una duda al hablar de voluntariedad cuando se piensa en aquellos actos que se realizan por “*miedo de mayores males o por un noble fin*”,<sup>31</sup> pues aunque parecen mixtos o involuntarios – porque nadie escogería hacer ninguno de ellos en sí mismo en realidad son voluntarios, ya que son “preferidos” pues es el *fin de la acción* el que se tiene en vista en el momento en que se obra. “*Una acción debe llamarse voluntaria o involuntaria según el momento en que se obra*”.<sup>32</sup>

Así, las acciones deben ser elogiadas o rechazadas según las circunstancias particulares de hombres en particular. En cuanto a los actos realizados por ignorancia, sólo son excusables si hay “*ignorancia de las condiciones particulares, es decir, de las circunstancias de la acción y de los objetos*”

---

<sup>29</sup> E.N. III, 1 1109b 30.

<sup>30</sup> E.N. III, 1, 1110a, 5.

<sup>31</sup> E.N. III, 1, 1110a10–15.

<sup>32</sup> E.N. III, 1, 1110a10–15.

*afectados por ella*”,<sup>33</sup> pero en ningún caso es la ignorancia de lo que conviene hacer; esto más bien sería una ignorancia en la elección, un defecto en la deliberación. Por ejemplo, un hombre que actúa bajo embriaguez actúa ignorando lo que hace por los efectos del alcohol, pero no puede considerarse ignorante, pues antes de beber él conoce las consecuencias de su acción.

De aquí se deriva otra distinción, la de los actos realizados por ignorancia y los actos realizados en estado de ignorancia. Para determinar el grado de voluntariedad en ellos se debe tener en cuenta lo que estos producen luego, es decir, si producen pesar y arrepentimiento son involuntarios o no – voluntarios; por el contrario si no producen arrepentimiento se consideran voluntarios.

Asimismo, al hablar de actos voluntarios Aristóteles nos dice que, por contraste con los involuntarios, son aquellos *“cuyo principio está en el agente que conoce las circunstancias particulares de la acción”*.<sup>34</sup> Estas circunstancias particulares las determina el autor diciéndonos que es importante tener en cuenta *“quién obra y qué y con relación a qué cosa o persona, y algunas veces incluso con qué, o sea con qué instrumento, y por qué causa, como por ejemplo si lo hace por salvar la vida, y cómo, verbigracia si con tranquilidad o con violencia”*.<sup>35</sup> Por ello, la única clase de ignorancia que absuelve de responsabilidad es la ignorancia acerca de una, o más de una de las circunstancias materiales de las acciones. Ejemplos de este tipo pueden ser, como el autor nos presenta, aquel caso en el que un hombre cree salvar a otro dándole algo de beber cuando en realidad lo que está haciendo es dándole muerte, o creer que un arma tiene unas características contrarias a las reales.

Finalmente, hace especial énfasis en considerar como actos voluntarios aquellos actos *“ejecutados a impulso del apetito irascible o del apetito concupiscible”*,<sup>36</sup> esta inclusión será nueva ya que Platón y Sócrates no los consideraron como tales, en últimas es una discusión con ellos; pues para Aristóteles las acciones de la parte irracional serán también *“acciones del hombre”*<sup>37</sup> y por ello sería absurdo que sólo nos podamos atribuir los actos buenos y no los malos.

---

<sup>33</sup> E.N. III, 1, 1110b 30.

<sup>34</sup> E.N. III, 1, 1110a 15–18.

<sup>35</sup> E.N. III, 1, 1111a 1–5.

<sup>36</sup> E.N. III, 1, 1111a 250.

<sup>37</sup> E.N. III, 1, 1111b 3.

Las acciones que interesan a la moral son las voluntarias, es decir, aquellas que se originan en el agente y cuando éste conoce plenamente las circunstancias del acto que se cumple. El punto central de la discusión es la *elección (proairesis)* de las acciones a seguir. Ya que, al hablar de virtud, más que el deseo lo que importa es la elección, pues ella permite discriminar los caracteres y, mientras en la concupiscencia la materia es lo placentero y lo penoso, en la elección estos aspectos no recaen.

Para encontrar el equilibrio, ese punto medio aristotélico, es necesario practicar los requisitos debidos para aprender a elegir y discernir entre las fuerzas ajenas que nos pueden llevar a acciones involuntarias, así como conocer la naturaleza pasional del apetito y del deseo. Para la elección es necesaria la voluntad y la deliberación previa, aunque lo voluntario no siempre lleva a una elección libre. Muchas de las acciones impulsivas, y la mayoría de las de los niños, son voluntarias pero no resultan de una deliberación. Es así como el hombre puede, por ejemplo, querer lo imposible pero no elegirlo, querer alguna cosa que no depende de nosotros y por lo tanto tampoco podemos elegirla, querer un fin, pero no disponer de los medios o de la posibilidad de deliberación sobre ellos. La deliberación se refiere a lo que está en nuestro poder y podemos hacer. Se refiere a los medios, no a los fines; presupone un fin determinado y considera el modo como este fin puede ser alcanzado. La elección libre y pensada es, para Aristóteles, *“lo más propio de la virtud”*.<sup>38</sup>

La elección voluntaria implica el responderse a las preguntas “qué”, “cómo” y “para qué”, haciendo una separación del apetito y del deseo, que pueden condicionar la elección. Es por esto que la deliberación adquiere una vital importancia en el proceso electivo. Por estar en el mundo y por la naturaleza misma del hombre, siempre habrá condicionamientos en la elección como las apariencias, las opiniones diversas, las posibilidades de engaño que el mundo ofrece. El hombre debe agudizar sus sentidos con esa herramienta o instrumento (*organon*) con el cual ha sido dotado, es decir, debe usar la razón y la reflexión para deliberar acerca de los medios que pueden llevarlo al fin que se ha propuesto.

La elección es *“lo que ha sido objeto de una deliberación previa. La elección, en efecto, va acompañada de razón y comparación reflexiva; y la palabra misma parece sugerir que la elección es tal porque en ella escogemos una cosa de preferencia a otras”*.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> E.N. III, 1, 1111b 5.

<sup>39</sup> E.N. III, 2, 1112a 15.

La deliberación no es algo que se pueda esperar ni de niños ni de dementes. Es propio de quienes son dueños de su razón. En tanto se refiere a lo que está en nuestro poder y podemos hacer, tampoco se lleva a cabo sobre asuntos tales como las cosas de la naturaleza, lo azaroso, la ciencia y otros asuntos del ámbito de lo universal. Se delibera sobre lo particular y contingente.

¿Qué es aquello que está en nuestro poder? Principalmente la virtud y el vicio. Aristóteles, confronta la idea de que “*Nadie es malvado voluntariamente*”<sup>40</sup> afirmando que “*el hombre es el principio de sus actos*”,<sup>41</sup> y los actos virtuosos o viciosos no son solamente voluntarios, sino también conformes a una elección previamente deliberada. No es posible persuadir a alguien a que no sienta frío, pues eso no está en su poder. Pero, sí es posible persuadirlo a que actúe de modo virtuoso. No se puede alegar la ignorancia cuando alguien ha violado una ley, pues es obligación de todo ciudadano conocer las leyes. Tampoco se puede alegar la propia interpretación de las normas, pues “*somos buenos o malos según el que elijamos el bien o el mal, y no porque opinemos en tal o cual sentido*”.<sup>42</sup>

En síntesis, todo este libro III es una indagación detallada acerca de la responsabilidad que tenemos los seres humanos en nuestros actos, se trata de una importante discusión que Aristóteles hace con las ideas que habían planteado los filósofos anteriores a él, sobre la naturaleza de los actos y la voluntad referente a ellos, es decir, sobre su grado de responsabilidad. El deseo, en toda esta argumentación, es presentado como principio no sólo de los actos sino, por supuesto, de la deliberación y la elección, las cuales sólo se pueden aplicar a lo que está en nuestro poder y sobre los medios para llegar al fin que conducen al acto moral. Es interesante ver como Aristóteles no sólo establece la responsabilidad en los actos perversos, malignos o incorrectos, que en un momento dado pueda realizar un hombre, sino que expone las características de estos actos desde una posición menos “moralista” y más “realista” para describir la naturaleza humana, por ello a estos actos viciosos se puede aplicar la misma estructura que tienen los actos virtuosos pues, por el hecho mismo de ser actos, en ellos hay deseo–deliberación–elección y acción, así sea “mal” dirigida.

---

<sup>40</sup> E.N. III, 5 1113b 15–20.

<sup>41</sup> E.N. III, 3 1112b 30.

<sup>42</sup> E.N. III, 1, 1112a.

## 9. DESEO, DELIBERACIÓN Y ELECCIÓN

Volviendo sobre la estructura que constituye a los actos, se hace necesario referirnos aquí a la potencia motriz de la acción, es decir, al deseo, ya que éste es un elemento de gran importancia. La reflexión sobre el deseo, está articulada entre lo que el autor nos expone sobre los actos voluntarios e involuntarios y las virtudes particulares, presentadas en contraposición a los vicios. La vida moral está enraizada en este deseo, pues es el que pone al alma en movimiento hacia el objeto ya que “*el deseo, en suma, mira sobre todo al fin de la acción*”.<sup>43</sup>

Según la división del alma en Aristóteles, el deseo (*orexis*) corresponde a la parte irracional del hombre y puede ser de diferentes especies o tipos, a saber: 1. *Epithumia*, que es deseo no razonado o apetito irracional “ciego”. 2. *Thymos*, impulso o arrebato y; *Boulesis*, que es el deseo razonado, es decir, un deseo que escucha la razón.

Para llegar a la acción moral, que es el fin que se busca y es la materia prima de las reflexiones éticas, hay que combinar este deseo con inteligencia (*nous*). Y es en este momento en el que la deliberación desempeña un papel fundamental. La deliberación se hace sobre las cosas posibles, pues no se puede deliberar sobre cosas necesarias, imposibles, o sobre aquello que no depende de uno. De aquí que el acto moral corresponda a lo contingente, es decir, a las cosas que admiten ser de otra manera y que dependen en cierta forma de nuestros actos y nuestras disposiciones; por ello, se parte de los hechos y las experiencias relativas a cada caso particular. La deliberación corresponde en la división del alma que ya hemos indicado, a la parte calculadora,<sup>44</sup> que a su vez es una parte del alma dotada de razón.

Sólo puede deliberar el que es dueño de su razón. Además, la deliberación se hace sobre los medios para llegar al fin que se busca, no sobre los fines; por ello, se llama también pensamiento práctico, pues fija los medios para satisfacer u obtener un fin, es decir, para realizar el deseo. De esta deliberación que se hace con la razón, acerca de las cosas posibles y acerca de los medios para llegar a los fines, se deriva la elección. La elección es escoger algo en lugar de otra cosa, es un acto voluntario (en el sentido aristotélico), aunque no todo lo voluntario es

---

<sup>43</sup> E.N. III, 2 1111b 25–30. Es importante entender que no es el deseo como tal y en si mismo el que mueve sino que es el objeto del deseo o lo deseado, para ampliar esta idea se puede consultar en *Acerca del alma* III, 10 433a 20–25 “El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable”.

<sup>44</sup> Ver E.N. VI, 2.

elegido. Aristóteles establece una diferencia entre la elección y la opinión, pues la opinión se refiere a lo verdadero y lo falso mientras que la elección se hace sobre lo bueno y lo malo: “*Somos buenos o malos según que elijamos el bien o el mal, y no porque opinemos en tal o cual sentido*”.<sup>45</sup>

Al igual que la deliberación, la elección recaerá sobre las cosas que son posibles o que dependen de nosotros: “*El objeto de la deliberación y de la elección es el mismo, salvo que el de la elección es algo ya determinado, puesto que lo juzgado por la deliberación es lo que se elige*”.<sup>46</sup> En la elección se da una convergencia entre deseo y pensamiento (deseo razonante), pues es el juicio del intelecto sobre el valor o la necesidad de los medios el que permite llegar a un fin.

Este momento es muy importante, ya que de él se deriva el acto moral. Mientras que el paso de la deliberación a la elección puede ser extendido, es decir que podemos tomarnos un tiempo en la reflexión, el paso de la elección a la acción debe ser inmediato.

Por último, está el acto moral; éste no sólo es un acto voluntario sino que también es deliberado, como ya dijimos. El acto moral es una disposición con posibilidad de elección y no un mero deseo, aunque éste sea su principio, pues el acto moral es la combinación de deseo con razón, un deseo razonado: “*la elección es inteligencia apetitiva o apetito intelectual*”.<sup>47</sup>

No olvidemos que ya en los primeros libros de la *Ética nicomáquea* Aristóteles ha definido la felicidad como el fin último hacia el que tienden nuestras acciones. No se trata de un producto del azar o un regalo de los dioses sino que es preciso obtenerla por medio de un largo ejercicio, por la lucha y la práctica permanente de la virtud. La virtud es así un hábito adquirido, no brota espontáneamente de la naturaleza, sino que es preciso desarrollarlo a través de la repetición de actos conformes a la recta razón, que es en últimas la que determina cuándo afanar o reposar el esfuerzo y la tenacidad en la práctica del bien obrar. La virtud es un hábito libre y voluntario, que implica un acto de deliberación y de elección en el cual intervienen conjuntamente la inteligencia y la voluntad: “*Por esto es por lo que no puede haber elección sin entendimiento y pensamiento, como tampoco*

---

<sup>45</sup> E.N. III, 1, 1112<sup>a</sup>.

<sup>46</sup> E.N. III, 11113a 5

<sup>47</sup> E.N. (VI, 2 1139b 5).

*sin un hábito moral (...) el pensamiento, por si mismo, nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin y que es práctico (...) el acto moral es un fin en si mismo, porque la buena acción es un fin y a este fin tiende el apetito. Así pues, concluye Aristóteles, la elección es inteligencia apetitiva o apetito intelectual, y un principio semejante es el hombre*".<sup>48</sup>

## 10. ESTRUCTURA ÉTICA DEL ACTO MORAL

La virtud moral tiene como característica principal ser un "hábito electivo", y puesto que la elección es entendida como un "apetito deliberado", se hace necesario que *"la razón sea verdadera y la tendencia recta si es que la elección ha de ser buena y que las mismas cosas ha de aprobar la razón y perseguir la tendencia"*.<sup>49</sup> En concordancia con esto Aristóteles llega a sugerir más adelante que sólo el esfuerzo bien enfocado hacia la elección permanente de los medios apropiados para alcanzar el bien en cada situación concreta puede salvaguardar los juicios prácticos dictaminados por la prudencia. *"La prudencia es un hábito práctico verdadero acompañado de razón, con relación a los bienes humanos"*.<sup>50</sup>

Ahora bien, *"el principio de la acción es, pues, la elección –como fuente de movimiento y no como finalidad– y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo"*.<sup>51</sup> Esta argumentación coincide con los análisis realizados ya en el libro III sobre la deliberación, la elección y los actos voluntarios e involuntarios *"Ahora bien, el principio de la acción y aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue es la elección, y el de la elección el deseo, y la elección orientada a aun fin. Por eso, ni sin entendimiento y reflexión, ni sin disposición moral hay elección. La reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y práctica"*.<sup>52</sup> El mecanismo del acto moral puede resumirse en los siguientes puntos correlacionados:

1. **Conocimiento** del objeto y del fin;
2. **Deseo** de alcanzarlo;
3. **Deliberación** sobre los medios adecuados para conseguirlo;

---

<sup>48</sup> E.N. VI, 2 1139<sup>a</sup> 34–1139b 5.

<sup>49</sup> E.N. VI, 2 1139a 25–30.

<sup>50</sup> E.N. VI, 5 1140b 5.

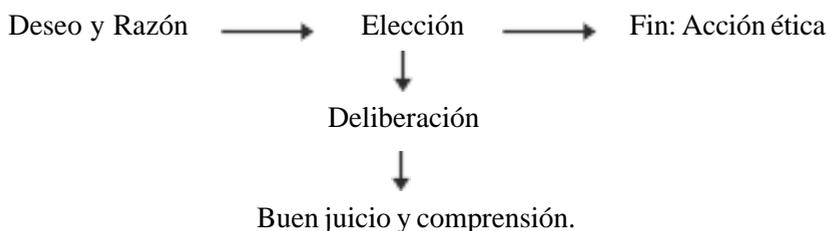
<sup>51</sup> E.N. VI, 2 1139<sup>a</sup> 30.

<sup>52</sup> E.N. VI, 2, 1139b.

4. **Elección** reflexiva y libre,
5. **Firmeza** inquebrantable en la decisión de obrar.

El objeto de la prudencia son las pasiones y las potencias que hacen al hombre capaz de experimentar las pasiones. La prudencia, en tanto *“hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre”*,<sup>53</sup> constituye una cualidad adquirida, que coloca al sujeto agente en buena o mala disposición para sentir determinada pasión y orientar su conducta con miras al fin último. Podemos reconocer que un hombre es virtuoso o posee una determinada virtud si disfruta realizando las acciones que corresponden a cada caso, pues la virtud ética *“esta en relación con los placeres y los dolores. Por obtener placer cometemos actos ruines, y por evitar penas nos apartamos de las bellas acciones. Por lo cual, como dice Platón es preciso que luego desde la infancia se nos guíe de modo tal que gocemos o nos contristemos como es menester”*.<sup>54</sup>

De aquí se deriva que puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, la elección que se haga debe ser con miras a lo verdadero y de acuerdo con el deseo recto: *“Por eso, la elección es inteligencia deseosa o deseo inteligente”*.<sup>55</sup> Debemos recordar, además, que la elección no sigue inmediatamente al deseo, sino que resulta de una deliberación previa, ya que *“la elección es un deseo deliberado”*.<sup>56</sup> que presupone la comprensión y el buen juicio. Si trasladáramos esto a un esquema podría ser expresado así:



De la deliberación se puede decir que es una especie de investigación, pero no toda investigación es una deliberación. Para indagar más a fondo sobre este aspecto de la acción moral Aristóteles se pregunta *“si es ciencia, opinión, buen tino o alguna cosa de otro género”*. A lo cual responderá diciéndonos en

---

<sup>53</sup> E.N. VI, 5 1140b 5.

<sup>54</sup> E.N. II, 3 1104b 10–15.

<sup>55</sup> E.N. VI, 2 1139b 5.

<sup>56</sup> E.N. VI, 9 1139a 25.

el mismo orden que ciencia no puede ser, porque “*no se investiga lo que se sabe*” y el conocimiento es propio de la ciencia. Buen tino tampoco porque éste surge rápidamente y sin razonar, y la deliberación requiere de mucho tiempo y de mucha reflexión. La opinión queda también excluida, ya que en la opinión no hay investigación pues ésta es en gran medida una afirmación, además, la deliberación “*es una especie de rectitud, que no es propia de la ciencia ni de la opinión*”.<sup>57</sup>

La rectitud de la deliberación es una especie de buen consejo, pero como la rectitud se entiende en muchos sentidos, es claro que no cualquier rectitud es un buen consejo; el buen consejo es entonces aquella rectitud de la deliberación que es capaz de alcanzar un bien. La buena deliberación es propia de los prudentes, por tanto, el buen consejo es una rectitud del pensar conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya forma de aprehensión es la prudencia en tanto juicio verdadero, ya que se puede deliberar para lo malo y no por ello deja de ser una correcta deliberación, e incluso “*también es posible obtener un bien con un falso silogismo*”. Así, en la deliberación no es suficiente deliberar bien sino que además hay que hacerlo de acuerdo a lo conveniente, es decir, a la recta razón y teniendo presente siempre el deliberar propio de los hombres prudentes. El buen consejo es “*la rectitud del pensar con respecto a lo que es conveniente para cierto fin cuya aprehensión verdadera es la prudencia*”.<sup>58</sup>

La comprensión o buen entendimiento no se aplican a lo eterno e inmóvil como la ciencia, la medicina o la geometría, sino que, al igual que la prudencia, se aplica a aquellas cosas que pueden ser objeto de deliberación, “*el que delibera parece, en efecto, que investiga y analiza de la manera que hemos dicho, como una figura geométrica – es evidente que no toda investigación es deliberación, por ejemplo las matemáticas, pero toda deliberación es investigación–; y lo último en el análisis es lo primero en el orden de la generación*”.<sup>59</sup>

Sin embargo, prudencia y comprensión no son lo mismo, pues mientras la prudencia es normativa (es decir que se refiere a lo que debe o debería ser) el buen entendimiento es una capacidad de juzgar y, al igual que el aprender. Por ello dirá Aristóteles que entender o comprender es lo mismo que aprender, “*el entendimiento, en virtud de los cuales decimos que los hombres son inteligentes o con buena inteligencia, no son absolutamente lo mismo que la*

---

<sup>57</sup> E.N. VI, 9 1142b 15.

<sup>58</sup> E.N. VI, 9 1142b 25–30.

<sup>59</sup> E.N. III, 3, 1112b 20–25.

*ciencia o la opinión, pues todos serían inteligentes, ni son lo mismo que alguna de las ciencias en particular, como la medicina con respecto a la salud, o la geometría por lo que se refiere a las magnitudes, porque el entendimiento no se aplica a lo eterno e inmóvil, ni a un género de cosas que están en proceso de llegar a ser, sino a cosas que pueden suscitar cuestiones y ser objeto de deliberación”,<sup>60</sup> “se ejercita en la opinión al juzgar y juzgar rectamente sobre cosas que son objeto de prudencia cuando alguien habla de ellas; pues bien y rectamente son lo mismo”.<sup>61</sup>*

## 11. RAZONAMIENTO PRÁCTICO Y CARÁCTER

El proceso de razonamiento práctico que sirve de fundamento a la deliberación y la elección puede esquematizarse, según D. Ross.<sup>62</sup> de la siguiente manera:

<b>DESEO</b>	“Yo deseo A”
<b>DELIBERACIÓN</b>	“B es el medio para llegar a A” “C es el medio para llegar a B”
	“N es el medio para llegar M”
<b>PERCEPCIÓN</b>	“N es alguna cosa que puedo hacer aquí y ahora”
<b>ELECCIÓN</b>	“Elijo N”
<b>ACTO</b>	“Hago N”

El carácter que permite elegir establece las condiciones necesarias para pasar desde el razonamiento a la acción, en un movimiento generado por el deseo. La elección es semejante al deseo razonado; pero en, primer lugar, podemos desear lo imposible pero no elegirlo, en segundo lugar, podemos desear alguna cosa que no depende de nuestra acción, pero no podemos elegirla; y por último, el deseo posee un fin, la elección es de los medios. La elección es la decisión resultante de la deliberación; una vez el razonamiento establece lo que es verdadero o conveniente predicar necesaria y verdaderamente, el hombre de carácter prudente actúa conforme a este juicio y actúa en consecuencia, *“por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre”*.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> E.N. VI, 10 11143<sup>a</sup> 1–5.

<sup>61</sup> E.N. VI, 10 11143<sup>a</sup> 15.

<sup>62</sup> ROSS, W. D. *Op. Cit.* p. 285.

<sup>63</sup> E.N. VI, 2, 1139b 5

## BIBLIOGRAFÍA

- ANSCOMBE, G.E.M. *Intención*. Paidós Pensamiento Contemporáneo, Madrid 1986.
- ARISTÓTELES. *Peri hermeneúis / De la Interpretatione*. Traducción y edición de García Suárez y J. Velarde Lombraña, Cuadernos Teorema; Valencia 1978.
- \_\_\_\_\_. *Tratados de Lógica (Organón)*. Traducción e introducción de Francisco Larroyo. Editorial Porrúa, México, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994
- \_\_\_\_\_. *Ética Nicomaquea – Ética Eudemia*. Traducción de Julio Palli Bonet, Madrid, Gredos, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Ética Nicomaquea – Política*. Traducción de Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa, 1998.
- AUSTIN, J.L. “Eudaimonía y Agathon en la ética aristotélica”, “Un alegato a favor de las excusas” y “Tres modos de derramar tinta”, en *Ensayos filosóficos*; Urmson; J.O.; Warnock, M. (Comps.); Traducción de Alfonso García Suárez; *Revista de Occidente*, Madrid, 1975.
- ARANGUREN, José Luis. *Ética*. Madrid. Alianza Editorial. 1990.
- AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona, Crítica, 1999.
- BARNES, Jonathan. *The complete work of Aristotle*. The revised Oxford translation, Princeton University Press, Eds.1985, 1991, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Aristóteles*; Cátedra – Teorema, Madrid, 1999. Traducción de Marta Sansigre Vidal.
- BRAVO, Francisco. *Ética y Razón*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1992.
- CANDEL SANMARTÍN, Miguel. “Aristóteles y el sistema del saber”, en *Historia de la Filosofía antigua*. Trotta, Madrid, 1997.
- COPLESTON F.; *Historia de la filosofía. Grecia y Roma*. Vol. I, Ariel, Barcelona, 1984.
- DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*. UNAM, México, 2000.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. *Ensayos sobre las virtudes intelectuales*. FCE, México, 1986.
- GOMPERTZ, Theodor. *Pensadores Griegos. Una historia de la filosofía de la antigüedad*. T. III, Herder, Barcelona, 2000.

- GUTHRIE, William K. C. *Los filósofos griegos*. FCE, México, 2002. Traducción de Florentino M. Torner.
- HELLER, Agnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona: Península, 1983. Análisis de Aristóteles en relación con el conjunto del mundo antiguo.
- JAEGER, W. *Aristóteles*. FCE, México, 1946.
- LLEDÓ, E. *Memoria de la ética*. Madrid, Taurus, 1994.
- MACINTYRE, A. *Historia de la ética*. Barcelona, Paidós, 1994.
- MARGOT, Jean Paul. “Dialéctica aristotélica e historia de la filosofía”. En *Estudios de historia del pensamiento filosofía*. Ediciones de la Fundación para la Promoción de la Filosofía, Santiago de Cali, 1982. pp. 33–49.
- MONTOYA, J. y CONILL, J. *Aristóteles: sabiduría y felicidad*. Madrid: Editorial Cincel, 1985.
- ROSS, W.D. *Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957.
- ROWE, Christopher. *Introducción a la ética griega*. México, FCE, 1979.
- ZAGAL, Héctor. *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*. Universidad Panamericana, México, 1993.