

TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA RESPONSABILIDAD*

Por: Francisco Bravo Vivar
Universidad Central de Venezuela
fbravo@cantv.ne

Fecha de recepción: 14 de septiembre de 2004

Fecha de aprobación: 24 de mayo de 2006

Resumen. *Uno de los principales esfuerzos de la ética aristotélica es la evaluación de las acciones y pasiones humanas. Para ser virtuosas, éstas deben ser loables, es decir, dignas de ser elogiadas por la comunidad a la que pertenece el agente. Pero para ser loables deben ser, a la vez, voluntarias y responsables. ¿Son las condiciones de la responsabilidad las mismas que las de la voluntariedad? Creo que, para Aristóteles, la voluntariedad es sólo la primera condición de la responsabilidad. La segunda, tan necesaria como la primera, es la elección. Para mostrarlo, analizo las condiciones de una y otra, señalando lo que las condiciones de la elección añaden a las de la voluntariedad. Aristóteles las desarrolla en debate con la ética griega que le precede, principalmente con la de su maestro.*

Palabras claves: *voluntariedad, responsabilidad, fuerza, ignorancia, elección.*

Aristotelian Theory of Responsibility

Summary. *One of the main efforts of Aristotelian Ethics is the evaluation of human actions and passions. In order to be virtuous, they ought to be praiseworthy, that is to say, they must deserve the praise of the community to which the agent belongs. Now, in order to be praiseworthy, they ought to be voluntary (ἐκούσιαι) and responsible. Are the conditions of responsibility those of willfulness? I believe that for Aristotle, willfulness is only the first condition of responsibility. The other condition, as essential and explicit as the first one, is election (προαίρεσις). I then analyse the conditions of each, pointing out what the conditions of election add to the conditions of willfulness, mainly in Nicomachean Ethics III, 1-5 and VI, 1-4, but also in Eudemian Ethics. Aristotle develops them while discussing the foregoing Greek Ethics, especially the Ethics of his Master.*

Keywords: *Willfulness, Responsibility, Force, Ignorance, Election.*

‘Responsabilidad’ designa la capacidad y el deber de un sujeto de reconocer y aceptar las consecuencias de sus actos moral, civil o penalmente. Nos interesa aquí la responsabilidad de índole moral.¹ Lo que explícitamente averigua Aristóteles a propósito de ella no parecen ser las condiciones de la *responsabilidad*, sino de la *voluntariedad*.² Su interés central es la evaluación de las acciones (πράξεις) y pasiones (πάθη) humanas. Cree que, para saber si ellas son virtuosas (σπουδαία), hay que determinar si son loables (ἐπαίνετα). Ahora bien, para ser loables deben ser voluntarias.³ ¿Bajo qué condiciones lo son? ¿Son éstas las mismas que las requeridas para que sean responsables? ¿Es alguien responsable de su acción sólo por el hecho de haberla realizado voluntaria, es decir, espontáneamente? T. Irwin⁴ plantea el mismo problema cuando pregunta “en qué medida la teoría aristotélica de la acción voluntaria es una buena teoría de la responsabilidad”. Mi hipótesis inicial es que lo es sólo a medias. Que, para

* Este artículo, aunque fue cedido por el autor para su publicación en *Estudios de Filosofía*, apareció también publicado en *Revista Episteme NS* del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela en el vol. 24 n.º 2 de 2004.

¹ Cf. A. Lalande, *Dictionnaire technique et critique de la philosophie*, p. 926

² Cf. *EN* III, 1.

³ *EN*, III 1, 1109b 31: καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἐκούσιαις ἐπαίνων καὶ ψόγων.

⁴ T. Irwin. “Reason and Responsibility in Aristotle”, en: A.O. Rorty, *Essays on Aristotle’s Ethics*. Berkeley, U. of California Press, 1980, p. 118.

ser responsable, la acción voluntaria (ἐκούσια), realizable incluso por los animales y los niños,⁵ debe ser además elegida (προαιρετή), pues, según Aristóteles, la elección (προαίρεσις) es la causa eficiente, no sólo de la acción responsable, sino de la acción como tal.⁶ Claro que todo lo elegido es voluntario, pero el Estagirita sostiene que estos dos términos no son conmensurables, sino que el segundo es más extenso que el primero.⁷ Podemos, pues, decir que una acción voluntaria es responsable si y sólo si es elegida o deliberadamente deseada.⁸ La teoría aristotélica de la responsabilidad implica, pues, no sólo una teoría de la acción voluntaria, sino también una teoría de la elección. T. Irwin cree que la primera, única que considera explícita en la filosofía aristotélica de los asuntos humanos, ya es una teoría de la responsabilidad, pero incompleta y en varios puntos incoherente. La llama teoría “simple”, en oposición a otra “compleja”, que estaría implícita en el análisis de la elección. Creo, por mi parte, que la voluntariedad es, para Aristóteles, sólo la primera condición de la responsabilidad; la segunda, tan decisiva y explícita como la primera, es la elección.

1. Responsabilidad y voluntariedad

Partamos, pues, del supuesto de que las condiciones generales de la acción responsable son la voluntariedad y la elección. ¿Cuáles son las condiciones de la voluntariedad?

1.1 El término ‘voluntario’

‘Voluntario’ (del latín ‘*voluntas*’) es, en Aristóteles, una mala traducción de los términos griegos ‘ἔκων’ y ‘ἐκούσιος’. El primero se aplica al agente que actúa espontáneamente, y se opone a ‘ἄκων’, que se aplica al que actúa a su pesar. El segundo se refiere al acto cumplido espontáneamente y se opone a ‘ἀκούσιος’, lo cumplido a su pesar. Así, todos estos términos tienen que ver con el deseo. Traducirlos por ‘voluntario’ e ‘involuntario’ daría a entender que dependen, no del deseo, sino de la voluntad, y que el Estagirita ha desarrollado una filosofía de la voluntad, especialmente la tesis de que hay una facultad que lleva este nombre.⁹ No faltan los que lo interpretan así.¹⁰ Pero si nos atenemos a la división (bipartita o tripartita) del alma, propugnada por Platón y su discípulo, es claro que los términos en cuestión sólo tienen sentido en el dominio del alma irracional (ἄλογον) y se vinculan, no con la voluntad, que sobre todo desde Tomás de Aquino, es vista como una facultad racional,¹¹ sino con el deseo, situado en la parte irracional del alma. Según Aristóteles, el género del deseo (ὄρεξις) abarca tres especies, que son el deseo concupiscible o apetito (ἐπιθυμία), el irascible o pasión (θυμός) y el racional

⁵ Cf. *EN*, III, 1, 1111 b 8–9.

⁶ *EN*, VI, 2, 1139a 32–34: προαίρεσις μέν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις (ὄθεν ἢ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὐ ἔνεκα τινος), προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἔνεκα τινος: la causa de la acción (causa eficiente, no final) es la elección, y la causa de la elección es el deseo y el pensamiento en vista del fin.

⁷ Cf. *EN* III, 1, 1111b 8. Ya en *EE* (1226b 34) advierte el autor que “todo aquello que se elige deliberadamente es voluntario, aunque no siempre lo voluntario es objeto de elección deliberada”.

⁸ *EN*, VI, 2, 1139a: ὥστ’ ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔστι προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ: de ahí que, puesto que la virtud moral es un hábito electivo y la elección un deseo deliberado...

⁹ Es lo que G. Ryle llama “The myth of Volitions” y que él espera refutar: “to refute the doctrine that there exists a Faculty, immaterial Organ or Ministry, corresponding to the theory’s descriptions of the ‘Will’ ” (*The Concept of Mind*, Hutcjinson, Penguin Books, 1949, p. 61).

¹⁰ J. Ferrater Mora (*Diccionario de Filosofía*, II, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, p. 920), por ejemplo, asegura con aplomo que “la relación entre voluntad y deseo fue ya tratada a fondo dentro de la filosofía antigua, especialmente en Platón y Aristóteles”.

¹¹ Como observan R.A. Gauthier & Y. Jolif. *L’Éthique à Nicomaque*. Louvain–Paris, 1970, p. 188, nada más evidente que la distancia entre la noción rudimentaria de ἔκων (de buena gana), que Aristóteles da en *EN* 1111a 22–24 (τὸ ἐκούσιον ... οὐ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότηι τὰ καθ’ ἑκάστα ἐν οἷς ἡ πράξις) y la elaborada por Tomás de Aquino para “explicar” la aristotélica (cf. *S. Th.* I–II, q. 6, a. 1 y 2). El Aquinatense pone como principio que lo voluntario es una propiedad de la acción, la cual, por su parte, es una actividad racional (a. 1 sed contra). Henos súbitamente en el dominio de lo racional, al que Aristóteles no se había elevado en ningún momento. La exégesis de Tomás de Aquino tiene como finalidad mantenernos en él a cualquier precio, aunque sea éste el contrasentido. Sostiene, pues, con el Estagirita que lo “voluntario” procede de un principio interior, pero no atiende tanto a este aspecto como al elemento “conocimiento”, que Aristóteles ha introducido en su definición. El conocimiento al que éste se refiere es, en realidad, el de las “circunstancias” de la acción. Poco importa: para su comentarista, el conocimiento del que se trata es el del fin de la acción en tanto fin, que, como tal, no puede ser sino un acto de la razón. Éste y sólo éste es el que suscita en el sujeto un apetito del fin, y este apetito no es otro que la “voluntad”.

(βούλησις).¹² La ubicación de las dos primeras en el alma irracional (ἄλογον) está fuera de toda duda. No así la del deseo racional, que en algunos *loci* pertenece al alma irracional¹³ y en otros a la racional.¹⁴ Bien vistas las cosas, no podría ubicarse en la segunda, pues es una especie del deseo y éste, genéricamente considerado, pertenece a la parte irracional del alma. Si se lo llama “racional” no es porque lo sea *ex natura sua*, sino por su capacidad de colaborar con la razón. Así se explica que intérpretes como A. Gauthier e Y. Jolif¹⁵ se nieguen a traducir los términos en cuestión por ‘voluntario’ e ‘involuntario’ y viertan ἔκων y ἐκούσιος por ‘*de son plein gré*’ (de buena gana) y ἄκων y ἀκούσιος por ‘*malgré lui*’ (a su pesar). Como apuntan estos autores, las palabras utilizadas por Aristóteles “aún no son términos técnicos” sino “familiares”, con un sentido vago y variopinto. Para el Estagirita, obrar ἔκων es por lo menos dos cosas: (a) hacer algo de buena gana, con gusto; (b) ser responsable de ello, digno de alabanza si lo hecho es bueno, o de reproche si es malo. Lo más problemático de este doble uso es que Aristóteles pasa constantemente del primero al segundo, o a la inversa. En *EN* III, 1, 1110a7 ss, por ejemplo, la cuestión planteada es doble:¹⁶ (1) ¿Se obra de buena gana cuando se comete una acción mala en vista de un bien mayor o para evitar un mal mayor? (2) ¿Se es responsable de ello? Así, los mismos términos sirven para plantear problemas de voluntariedad y responsabilidad. Pero en ningún caso se alude a una facultad llamada voluntad, como pretenden algunos intérpretes.¹⁷ Obstante, utilizaremos, por simple comodidad y tomando las debidas precauciones, los términos ‘voluntario’ e ‘involuntario’, consagrados por el uso.

1.2 Las condiciones de la voluntariedad

De las condiciones de la voluntariedad se ocupa Aristóteles en sus tres *Éticas*, aunque el análisis de *EE* difiere del de *EN* y la *GE* no suele verse como salida de su propia mano.¹⁸

1.2.1 El análisis de *Ética a Eudemo*

En *EE* se aboca al problema de toda psicología que, como la platónica y la aristotélica, divide el alma en facultades y funciones antagónicas entre sí: por un lado, el pensamiento; por otro, el deseo. Si ellos se oponen entre sí y el sujeto consta de ambos, parece que nunca puede éste obrar voluntariamente (ἐκούσιως), pues siempre sufrirá la presión (βία) de una de ellas. ¿Cuál es, pues, el principio de la voluntariedad? El supuesto *a priori* es que una de estas dos facultades. Para decidir cuál de ellas, Aristóteles procede por eliminación.

(1) Elimina, ante todo, la facultad del *deseo*. Lo hace combatiendo la doctrina tradicional de la ἀκρασία o debilidad de carácter, que explicaba este fenómeno psico-moral como un dejarse vencer por las pasiones.¹⁹ Sócrates retoma esta explicación tradicional de la ἀκρασία,

¹² Cf. *De anima* II, 3, 414b 2.

¹³ Cf. *Top.*, IV, 5, 126a 12–13 y *De anima* III, 9, 432b 5.

¹⁴ Cf. *Pol.*, VII, 15, 1334b 20.

¹⁵ R.A. Gauthier & Y. Jolif, *Op. cit.*, p. 170

¹⁶ *Ibid.*, p. 172.

¹⁷ Cf. Ferrater Mora, *Op. cit.*, p. 920. En Platón y Aristóteles, βούλημα no significa ‘voluntad’ en tanto facultad, sino ‘designio’, ‘intención’. En *Leyes* 769d 1–2, la pregunta τοιοῦτον δοκεῖ σοι τὸ τοῦ μομοθέτου βουλημῆ εἶναι; se traduce por: ¿no crees que es ésta la intención del legislador? Cf. también *Tim.* 26a 6, *Fil.* 41e 2 y *Leyes* 769d 2 y 802c. El significado de designio e intención se repite en Aristóteles, por ejemplo, en *EN* II, 1, 1103b 7 y en *Pol.* 1317a 35. Otro término que en Platón y Aristóteles suele traducirse por ‘voluntad’ es βούλημα, pero la traducción más adecuada de este término es, una vez más, designio o intención en Platón (*Prot.* 344b, *Crat.* 420d y 421b, *Gorg.* 509d 2, *Banq.* 205a 5, *Fil.* 41e 7, *Leyes* 668c 8, 687e 7, 688c 1, 733b 8, 734c 1, 904c 1, 932b 3, *Carta VII* 331a 2, 336c 4) y deseo racional en Aristóteles (*EN* I, 1, 1094a 2, etc.).

¹⁸ Cf. R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*. Paris, P.U.F., 1973, p. 23.

¹⁹ Eurípides es el porta voz de esta tradición en el siglo V. Sus héroes se excusan del mal que han cometido alegando que no lo hicieron de buena gana (οὐκ ἔκων), sino impelidos por la violencia (βία) de las pasiones: del placer (*Hipólito* 382), sobre todo del placer del amor (*Medea* 530), pero también de la cólera (*Medea* 1079). He aquí cómo se expresa Medea en la tragedia del mismo nombre (1077–1079): “Soy vencida por el mal! / Comprendo bien la enormidad del mal que voy a hacer, / pero la cólera (θύμος) es más fuerte que mis reflexiones”. Las palabras de Fedra en el *Hipólito* (380–383) no son menos significativas: “Sabemos y

concentrándola en la fórmula “dejarse vencer por el placer” (ὕπο τῶν ἡδονῶν ἡττᾶσθαι).²⁰ el incontinente es tal porque se deja vencer por el placer. Pero su intención es refutarla y explicar la incontinencia como resultado de la ignorancia (ἀμαθία).²¹ Lo mismo hará Platón en *Leyes IX* (863b y 864a). Aristóteles, por su parte, empieza suponiendo que el acto voluntario ha de realizarse “por deseo, por elección deliberada, o por discurso racional (ἢ κατ’ ὄρεξιν ἢ κατὰ προαίρεσιν ἢ κατὰ διάνοιαν)”.²² Para excluir que se realice por *eseo* (ὄρεξις), descarta ante todo el *concupiscible* (ἡδοναίσιμος...),²³ aduciendo el fenómeno de la incontinencia. Incontinente es el que, “movido por el apetito (δι’ ἐπιθυμίαν), obra en contra de lo que considera lo mejor (τὸ γὰρ παρ’ ὃ οἶεται βέλτιστον εἶναι πράττειν)”.²⁴ Si nos atenemos a la primera parte de esta definición y a la hipótesis del deseo, el ἀκρατής obraría voluntariamente, pues es movido por el apetito. Ahora bien, “todo lo que se hace voluntariamente (ἐκῶν), se hace queriéndolo (βουλόμενος)” y “nadie quiere lo que considera un mal”. Pero es esto precisamente lo que hace el incontinente, conforme a la segunda parte de la definición: actúa contra lo que considera lo mejor y, por tanto, quiere lo que cree que es un mal. La contradicción es evidente: por un lado, el incontinente hace lo que desea, pues es movido por el apetito, y, por otro, “no hace lo que desea (οὐχ ἄ βούλεται ποιεῖ)”; “obra (pues) a la vez voluntaria e involuntariamente, (τὸν αὐτὸν ἐκόντα καὶ ἄκοντα πράττειν), lo cual es imposible”.²⁵ Queda así excluido que obrar voluntariamente sea obrar *por apetito* (ἐπιθυμία). ¿Lo es obrar *por ira* (θυμῶ)? Aristóteles elimina esta hipótesis²⁶ alegando que “el mismo razonamiento vale para la ira, porque hay también, según parece, una continencia e incontinencia de la ira, como la hay del apetito” (ἀκρασία γὰρ καὶ ἐγκράτεια καὶ θυμοῦ δοκεῖ εἶναι ὡσπερ καὶ ἐπιθυμίας).²⁷ La conclusión general de esta parte es que “lo voluntario no es obrar según el deseo, ni lo involuntario obrar contra el deseo”.²⁸

(2) Queda por ver si lo voluntario es obrar por *elección* (κατὰ προαίρεσιν). Aristóteles sostiene que la elección (προαίρεσις) no se identifica con el acto de querer (βούλησις), pues muchas cosas son queridas *súbitamente* (ἐξάφνης), mientras que la elección se hace *deliberadamente*.²⁹ Según esto, la elección es inseparable de la deliberación. Y es lo que sostiene más adelante, cuando afirma que “la elección es un deseo deliberativo de cosas que están en nuestro poder”.³⁰ Parece, pues, claro que lo *voluntario* tampoco se identifica con lo *elegido*. Pero la insistencia con que el autor vincula la elección con la deliberación, concebida por *EN* como un ejercicio del pensamiento en vista del fin,³¹ vuelve aún más extraña la caracterización final de la voluntariedad en *EE*: no la vincula con la elección (o deseo deliberado), como podría esperarse, sino con el pensamiento. En efecto:

(3) Puesto que lo voluntario no es lo hecho por deseo ni por elección, “sólo queda que consiste en actuar de acuerdo con cierto tipo de pensamiento (λείπεται ἐν τῷ διανοοῦμένῳ)

conocemos el bien. / Pero no nos damos la molestia de hacerlo, los unos por pereza, / los otros por preferir a lo bello un placer, / que tomamos en otra parte”.

²⁰ *Prot.* 352e 6; *cf.* 352e 1, 353c 2, 354e 7, 355a 8.

²¹ *Prot.* 357d 1.

²² *EE*, 1224a 5–7.

²³ En *EN* combatirá tanto la explicación tradicional (III, 1) como la socrática (III, 2).

²⁴ *EE* 1223b 8–9.

²⁵ *EE* 1223b 6–11.

²⁶ *Cf.* *EE* 1223b 11.

²⁷ *EE* 1223b 18–20.

²⁸ *EE* 1223b 38–39: ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἔστι τὸ ἐκούσιον τὸ κατὰ ὄρεξιν πράττειν οὐδ’ ἀκούσιον τὸ παρὰ τὴν ὄρεξιν φανερόν.

²⁹ *Cf.* *EE* 1224a 3–4.

³⁰ *EE* 1226b 18–19: ὁ προαίρεσις μὲν ἔστιν ὄρεξις τῶν ἐφ’ αὐτῷ βουλευτική.

³¹ *Cf.* *EN* VI, 2, 1139a 34.

πῶς πράττειν εἶναι τὸ ἐκούσιον)”.³² Pero *EE* es incapaz de fundamentar esta conclusión flagrantemente intelectualista. Para empezar, no aclara qué significa ‘actuar en conformidad con cierto tipo de pensamiento’, y esto ni siquiera cuando repite esta expresión con una ligera variante: ya que “lo voluntario (τὸ ἐκούσιον) no ha sido definido ni por el deseo ni por la elección deliberada (οὔτε τι ὀρέξει οὔτε τι προαιρέσει) —escribe— no queda más que definirlo por el discurso racional (τὸ κατὰ τὴν διάνοιαν)”.³³ Así, según *EE*, sólo cierto tipo de pensamiento es condición necesaria y suficiente de voluntariedad. Siendo así, ni los niños ni los animales pueden realizar actos voluntarios. Tampoco los adultos, cuando sus actos son determinados por el deseo o por la elección. Pero esto va en contra de lo que es doctrina común en otros lugares. Hay que preguntar, además, si διάνοια ejerce violencia (βία) sobre el deseo; y más en general, si b...a puede ejercerse desde dentro del agente. Dijimos que fue el punto de vista de escritores como Eurípides, que explicaba la incontinencia (ἀκρασία) como un dejarse vencer por las pasiones. También Platón atribuye violencia irrazonada (ἀλογίστω βία)³⁴ a la cólera (θυμός) y aún más al placer (ἡδονή), capaz de disfrazarla,³⁵ y lo hace a tal punto, que compara al hombre con una marioneta movida por las cuerdas de los deseos.³⁶ Sócrates transfiere esta función al conocimiento, “capaz de gobernar al hombre de tal modo, que quien conoce el bien y el mal se niega invenciblemente a hacer cualquier cosa contra las prescripciones de la ciencia”.³⁷ Aristóteles tiene que enfrentar esta tradición determinista para la cual ninguna acción es ἄκοῦσια. Involuntariamente (ἐκουσίως) procede, en efecto, tanto el que actúa conforme al pensamiento (κατὰ διάνοιαν) en contra del deseo (παρὰ ὄρεξιν), como el que obra conforme al deseo en contra del pensamiento.

¿Cuál es, pues, la respuesta de *EE* a este problema heredado de la tradición helénica? *In abstracto*, se le abrían dos posibilidades: (1) Sostener que, cuando el principio de la acción está *dentro* (ἐντοσθεν) del agente, como el deseo y el pensamiento, aquél no puede proceder b...v, por la fuerza, que sólo puede ejercerse desde fuera (ἔξωθεν) del agente. (2) Desarrollar una teoría que permita resolver el problema en discusión. Todo indica que esta obra adopta la segunda alternativa. Reconoce, ante todo, que hay razones para sostener que tanto el continente (que actúa contra el deseo) como el incontinente (que obra contra la razón), actúan por fuerza (βία) y, en consecuencia, a su pesar (ἄκων ο ἄκουσίως).³⁸ Pero —y ésta es la solución de la época— este lenguaje sólo conviene a cada una de las partes (racional o irracional) del alma, no al alma ni al agente en su conjunto: “el alma como un todo (ἡ δ’ ὅλη ... ψυχὴ), tanto la del incontinente como la del continente, —escribe el autor— obra voluntariamente (ἐκούσα) y ninguna de ellas por presión (βία δ’ οὐδέτερος), sino sólo uno de los elementos ahí presentes”³⁹ tomado por separado. Aristóteles ha solucionado así el problema de la aparente violencia ejercida desde dentro del agente. Sin esta solución, la acción voluntaria sería imposible de explicar. Una vez lograda en *EE*, *EN* se contentará con aludir a ella⁴⁰ y centrará su atención en las condiciones de la voluntariedad.

1.2.2 El análisis de *Ética a Nicómaco*

³² *EE* 1224a 7–8.

³³ *EE* 1225a 38–1225b 1.

³⁴ *Leyes* 863b 4.

³⁵ *Leyes* 863b.

³⁶ *Cf. Leyes* I 644d 7 ss; 645b 1, d 1; VII 804b 3.

³⁷ *Prot.* 352c 3–4.

³⁸ *EE* 1224b 22–24: ὥστε τὸ μὲν βία ἐκότερον φάναι ποιεῖν ἔχει λόγον, καὶ διὰ τὴν ὄρεξιν καὶ διὰ τὸν λογισμὸν ἐκότερον ἄκοντα ποτὲ πράττειν.

³⁹ *EE* 1224b 28–30.

⁴⁰ *EN* III, 3, 1111a 24–1111b 3 prueba someramente que es un error decir que son involuntarias (ἀκούσιαι) las acciones hechas por θυμός o por ἐπιθυμία.

El examen de *EE* se resume en este párrafo de 1225b8–9: “así, todo aquello que estando en el poder de cada uno no hacerlo, lo hace sin embargo, no por ignorancia y por sí mismo (μη ἄγνοῶν καὶ δι’ αὐτόν), es algo necesariamente voluntario (ἐκούσια ταῦτ’ ἀνάγκη εἶναι), y en esto consiste lo voluntario (καὶ τὸ ἐκούσιον τοῦτ’ ἐστίν)”. Según este texto, A hace voluntariamente X si, y sólo si A hace X: (a) por sí mismo, (b) pudiendo no hacerlo, (c) sin ignorar sus circunstancias.⁴¹ El análisis de *EN* atiende, no a las condiciones de la voluntariedad señaladas por *EE*, sino de la involuntariedad; o como diría .L. Austin,⁴² a las “excusas” de la voluntariedad.⁴³ Su pregunta crucial es la siguiente: ¿cuándo las acciones son involuntarias? La respuesta esquemática no deja lugar a duda: δοκεῖ δὴ ἀκούσια εἶναι τὰ βία ἢ δι’ ἄγνοιαν γινόμενα: generalmente se admite que son involuntarias las acciones realizadas por fuerza o por ignorancia.⁴⁴

a. La excusa de la fuerza (βία)

Aristóteles distingue la *fuerza* propiamente dicha (b...a), ejercida desde fuera (ἐξωθεν) del agente, y la *compulsión* (ἀνάγκη), que presiona (ἀναγκάζει) desde dentro (ἐντοσθεν). Oponiéndose a la tradición representada por Eurípides y aceptada por Platón, excluye la compulsión como excusa de la voluntariedad. He aquí su argumentación: “aplicar el término ‘forzado’ (βίαιος) a actos hechos por placer o en vista de nobles objetivos (...) es declarar toda acción forzada (πάντα ἄν εἴη οὔτω βίαια), pues el placer y la nobleza confieren, entre ambos, los motivos de todas las acciones”.⁴⁵ Además, actuar por fuerza y sin querer (βία καὶ ἄκοντες) es doloroso (λυπηρῶς), mientras que realizar acciones por su carácter placentero o su nobleza se acompaña de placer (μεθ’ ἡδονῆς).⁴⁶ La conclusión se impone: “un acto es forzado sólo cuando se origina fuera del agente y éste no contribuye para él en nada”.⁴⁷ Según este texto, βία es tal *stricto sensu* si y sólo si: (a) se ejerce desde fuera del agente, (b) sin ninguna colaboración del mismo.⁴⁸ El autor la ilustra con una persona que es arrastrada por una tempestad o por gentes que la retienen en su poder. A partir de estos criterios, niega categóricamente que sean forzadas las acciones realizadas por placer o en vista de nobles ideales. Reconoce, en cambio, ciertas acciones “mixtas” (μικταί: 1110a11), compuestas de involuntariedad y voluntariedad. Tales, entre otras, las de quien realiza acciones innobles para evitar que un tirano haga daño a sus hijos; o las de los pasajeros de un barco atrapado en una tormenta, que arrojan sus mercancías para evitar que aquél se hunda. El autor analiza detenidamente estas acciones “mixtas”, por las dificultades que implica su voluntariedad. Da por sentado que el fin de una acción varía a tenor de sus otras circunstancias.⁴⁹ Normalmente, nadie arrojaría sus bienes al mar; pero en las circunstancias descritas, esta opción es *elegida* (αἰρεταὶ γὰρ εἰσι τότε ὅτε πράττονται)⁵⁰ y es por tanto *voluntaria*, pues “el origen del movimiento (...) se halla en el agente”.⁵¹ Aristóteles insiste: “cuando las acciones

⁴¹ *EE* 1225b 5–6: “lo que se hace ignorando la persona, el instrumento o la naturaleza del acto, se hace por ignorancia”. La *GE* privilegia la ausencia de la fuerza, pero sin olvidar el requisito del conocimiento: “lo voluntario es lo que hacemos sin estar compelidos a hacerlo (μη ἀναγκαζομένοι) (1187b 34–36), mientras que lo involuntario (τὸ ἀκούσιον) es “lo hecho por necesidad, por fuerza o, en tercer lugar, sin conocimiento” (1188b 26–27).

⁴² J.L. Austin. “A plea for excuses”, en: A.R. White, *The Philosophy of Action*, Oxford, OUP, 1968, pp. 19–42.

⁴³ Cf. *EN* III, 1, 1109b 35–1111b 30.

⁴⁴ *EN* 1109b 35–1110a 1.

⁴⁵ *EN* 1110b 9–13.

⁴⁶ *EN* 1110b 12–14.

⁴⁷ *EN* 1110b 16–17.

⁴⁸ O como insiste en *EN* 1110a 1–3: “un acto es forzado cuando su origen es externo (βίαιον δὲ οὐ ἢ ἀρχὴ ἐξωθεν) y de tal naturaleza que el agente, que se comporta de manera puramente pasiva, no contribuye en nada para su realización (ἐν ἢ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων)”.⁴⁹

⁴⁹ *EN* 1110a 14: τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν.

⁵⁰ *EN* 1110a 13.

⁵¹ *EN* 1110a 16–19.

intrínsecamente involuntarias (ἀ δὲ καθ' αὐτὰ μὲν ἀκούσια ἐστὶ) son, no obstante, en ciertas circunstancias, deliberadamente elegidas (ἀφρητα) con preferencia a otras, y cuando su origen se halla dentro del agente (ἐν τῷ πράττοντι), han de decirse intrínsecamente involuntarias (καθ' αὐτὰ μὲν ἀκούσια ἐστὶ), aunque voluntarias en las circunstancias actuales (νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε ἐκούσια).⁵² Vistas globalmente, “se parecen más a las voluntarias (εἰκόασι δὲ μᾶλλον ἐκούσιοις)” que a las involuntarias.

b. La excusa de la ignorancia (ἄγνοια)

El análisis de esta excusa es aún más minucioso que el de la violencia. Se debe, sin duda, a que tiene que descartar una postura socrático-platónica. En efecto, después de haberle quitado al incontinente (ἀκρατής) la excusa tradicional y popular de la violencia ejercida por el deseo, el Estagirita va a quitarle al malvado (μοχθερός) a excusa socrática de la ignorancia sin distinciones. Hay, cierto, una ignorancia que excusa de la voluntariedad; pero también hay otra que la deja intacta e incluso la vigoriza.⁵³ ¿Cuál es cada una de ellas?

b.1 Ignorancia general y particular

Aristóteles distingue, ante todo, la ignorancia de lo *universal* (ἢ καθόλου)⁵⁴ y de lo *particular* (ἢ καθ' ἐκάστα).⁵⁵ La primera (EN 1110b 21 y 28–29) es la ignorancia de lo que se debe hacer o evitar con miras a la propia felicidad; en suma, la de los primeros principios de la vida moral. La segunda es “la ignorancia de las particularidades de la acción (ἢ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἢ προᾶξις)”,⁵⁶ es decir, de las *circunstancias* en que ella se realiza. Según el famoso texto de EN 111a 4–6, éstas conciernen al *sujeto* (τίς τε δή), al mismo *acto* (τι), al *objeto* (περὶ τί ἐν τίνι πράττει), a veces al *instrumento* con que se realiza (ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι), por ejemplo, una herramienta, al *fin* en vista del cual se lleva a cabo (καὶ ἔνεκα τίνος), por ejemplo, salvar la vida de alguien, y al *modo* (καὶ πῶς) como se realiza, por ejemplo, suave o violentamente.⁵⁷ Dos de estas circunstancias son las principales (κυριώτατα), según el autor: el acto mismo, e.d. su índole peculiar, y el resultado que de él se persigue (ὁ καὶ οὗ ἔνεκα).⁵⁸ El acto de *decir algo* puede constituir una información (a) o la revelación de un secreto (b); y puede ocurrir que, por ignorar que se trata de un secreto, A haga (b) sin quererlo. El acto de *disparar* sobre un blanco puede ser un acto de destreza (α), una cacería (β) si el objeto es una liebre, o un asesinato (γ), si éste es una persona;⁵⁹ y puede ocurrir que A haga (γ) sin quererlo, por ignorar que el blanco es una persona. En cuanto al resultado que se busca, A puede suministrar una bebida a B con la intención de curar su dolencia, y causarle, en cambio, la muerte, por ignorar que aquélla es un veneno.

b.2 La ignorancia que excusa

⁵² EN 1110b 5–8.

⁵³ Cf. Gauthier–Jolif, *Op. cit.*, 182.

⁵⁴ EN 1110b 32.

⁵⁵ EN 1111a 1.

⁵⁶ EN 1111a 1.

⁵⁷ La dificultad de entender estas circunstancias y el modo en que su ignorancia incide en la no-voluntariedad del acto ha sido señalada por intérpretes como J.L. Ackrill (“Aristotle on action”, en: A.O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, U. of California Press, 1980, pp. 97ss). Gauthier–Jolif (*Op. Cit.*, 184–186) muestran, además, la variedad de sus interpretaciones. Boecio (*De differentiis topicis*, IV: PL, 64, 1212–1213) y los exégetas medievales añaden una a las seis circunstancias señaladas por Aristóteles y las enumera así: la persona (πρόσωπον = τις), la cosa hecha (πράγμα = τι), el instrumento (ὄργανον = τίνι), el lugar (τόπος = ποῦ), el tiempo (χρόνος = πότε), la manera (τρόπος = πῶς) y el móvil (αἰτία = διὰ τί). Es conocido el verso nemotécnico con el que los comentaristas medievales las reunían: “*quis, quibus, ubi/ quibus auxiliis/ cur, quomodo, quando*”.

⁵⁸ EN 1111a 18–19.

⁵⁹ Cf. EN 1111a 9.

¿Cuál de estos dos tipos de ignorancia excusa de la voluntariedad? No la general. Y es que este tipo de ignorancia no es una simple *ἄγνοια*, sino una *ἀμαρτία*, una falta cometida contra los propios intereses. Consiste en creer que se debe hacer el mal y omitir el bien. Por ejemplo, que hay que seducir a la esposa del vecino, alegando que falta en la lista de “conquistas”. Como tal, es un hábito propio del malvado (*κακός, πονηρός*) y difiere tanto de la virtud (*ἀρετή*) como de la incontinencia (*ἀκρασία*). Su causa no es la ignorancia, sino el vicio (*μοχθηρία*), que, según el Estagirita, “pervierte la mente y hace que se tenga una visión falsa acerca de los primeros principios de la conducta”.⁶⁰

Puede, en cambio, destruir la voluntariedad y excusar de ella la ignorancia de lo particular. Para decidir si lo hace de hecho, Aristóteles distingue entre acción *por* ignorancia (*δι’ ἄγνοιαν*) y acción *en* ignorancia (*τοῦ ἄγνοῦντα*).⁶¹ Un ejemplo de la primera es la del que dispara sobre un objeto creyendo que es una liebre y no un hombre. La segunda es ilustrada con la del ebrio que insulta a un transeúnte sin saber que es el alcalde de la ciudad. Para el autor, sólo el primer tipo de ignorancia es *causa* de la acción y *puede* excusar de la voluntariedad. Si A no ignorara que el blanco es un hombre, tal vez no disparara sobre él. Pero para que este tipo de ignorancia la destruya de hecho, una nueva condición es necesaria, a saber, que la acción por ignorancia vaya seguida de la compunción del agente. Puede ocurrir que A, después de disparar sobre el objeto que cree ser una liebre y resulta ser su enemigo, se alegre de haber dado cuenta de este último; *eo ipso*, su acción, involuntaria hasta ese momento, se cargaría de voluntariedad. Aristóteles escribe al respecto: “quien ha actuado por ignorancia (*δι’ ἄγνοιαν*) y no siente ninguna compunción por lo que ha hecho, no puede, cierto, decirse que ha actuado voluntariamente, pues no fue consciente de su acción; pero tampoco que ha obrado involuntariamente, pues no está triste por lo que hizo”.⁶²

De lo dicho se concluye que la ignorancia excusa de la voluntariedad si y sólo si: (1) es ignorancia de lo particular; (2) es causa de la acción, que se realiza *δι’ ἄγνοιαν*; (3) no excita la compunción del agente.

c. ¿Qué es la acción voluntaria?

El análisis de las condiciones de la involuntariedad de *EN* permite al autor definir la voluntariedad, que es para él la primera condición de posibilidad de la acción responsable. *EN* III, 3, 1111a 22–24 lo hace en estos términos: “siendo la acción involuntaria la realizada por fuerza (*βίαια*) o por ignorancia (*δι’ ἄγνοιαν*), la acción voluntaria (*ἐκούσιον*) parece ser una acción cuyo origen se halla en el agente (*οὗ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ*) que conoce las circunstancias particulares en que está actuando (*εἰδότε τὰ καθ’ ἑκάστα ἐν οἷς πράξις*)”.⁶³ T. Irwin⁶⁴ la formaliza en estos términos:

(7)⁶⁵ A hace voluntariamente X sii: (a) A cree que X es F, (b) X es F, (c) Las creencias y los deseos de A hacen que A haga X.

Según Irwin, esta definición sintetiza la que llama teoría “simple” de la responsabilidad. Su crítica de la misma es que, según ella, A hace X a la vez voluntaria e involuntariamente. Puede ocurrir, en efecto, que X sea F y G y que A crea que es sólo F; que, por ejemplo, el objeto con que golpea a B sea una piedra pómez y lleve hierro en su seno. Por creer que es sólo piedra pómez, su acción de golpear a B será voluntaria en tanto simple golpe e involuntaria en tanto golpe mortal. Esto muestra, según Irwin, la incoherencia de la teoría “simple”. Tal incoherencia volvería a darse en las réplicas del Estagirita a ciertas objeciones a su teoría. La primera se

⁶⁰ *EN* VI, 13, 1144a 34–35: διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεται ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς.

⁶¹ *EN* 1110b 26.

⁶² *EN* 1110b 20–22.

⁶³ En términos similares se expresa Aristóteles en *EN* V, 8, 1135a 24–25.

⁶⁴ Irwin, *Op. Cit.*, p.124.

⁶⁵ El (7) corresponde al número de las fórmulas definicionales que propone.

produce cuando niega que las acciones hechas por apetito ($\tau\mu\pi\iota\kappa\upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma$) o por pasión ($\theta\upsilon\mu\acute{\omega}$) sean involuntarias. Si lo fueren, argumenta, los animales y los niños serían incapaces de acciones voluntarias, lo cual es absurdo.⁶⁶ La segunda ocurre cuando distingue la acción voluntaria de la acción por elección: según Aristóteles, los animales y los niños son capaces de la primera, pero no de la segunda.⁶⁷ Objeción de Irwin: atribuir voluntariedad a los animales y los niños es, sin duda, razonable, pues ellos satisfacen la definición anterior (7) de “voluntario”. Pero también es peligroso, pues Aristóteles sostiene también que las acciones son loables o reprochables si y sólo si son voluntarias. ¿Son loables o reprochables las de los animales y los niños? Aunque no puede encontrar un lugar en que Aristóteles afirme que éstos no son responsables de sus actos, está seguro de que, para él, no son susceptibles de sanciones ni legales ni morales; como no lo son ni los dementes ni los bestiales, que parecen al margen de la virtud y el vicio.⁶⁸ Se diría, pues, que el Estagirita sostiene a la vez las tres siguientes proposiciones:

(8) A es responsable de hacer X (e.d., susceptible de alabanza o de reproche por hacerlo) si y sólo si A hace X voluntariamente;

(9) Los animales y los niños obran voluntariamente;

(10) Los animales y los niños no son responsables de sus acciones.

Irwin⁶⁹ cree que las proposiciones (8) – (10) son incompatibles entre sí y que la explicación aristotélica de la acción voluntaria y responsable remata en una contradicción. ¿Es ello verdad? Lo sería si las condiciones de la voluntariedad se identificaran con las de la responsabilidad, como cree Tomás de Aquino,⁷⁰ y si la teoría “simple” fuera la versión explícita de la concepción aristotélica de la responsabilidad. Creo que no ocurre ni lo uno ni lo otro. Creo, en particular, que la proposición (8) de Irwin sólo contiene la primera condición de la acción responsable, la voluntariedad. ¿La satisfacen los animales y los niños, como se desprendería de la proposición (9)? En particular, ¿creen ellos, en cada caso, que X es F? La respuesta exige tener presente la doctrina aristotélica de los grados del conocimiento.⁷¹ Es pertinente, al respecto, el comentario de Tomás de Aquino. Según él, hay, ante todo, un conocimiento *perfecto* del fin, seguido del voluntario perfectamente racional: una vez aprehendido el fin, el sujeto puede, deliberando sobre el fin y los medios que a él conducen, moverse o no moverse hacia el fin. Pero también hay un conocimiento *imperfecto* del fin, seguido de un voluntario imperfectamente racional: una vez aprehendido el fin, el sujeto no delibera, sino que va a él de un solo golpe. El primero no puede darse en los sujetos que carecen de razón; el segundo, por el contrario, puede existir en los animales, “*et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, in quantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem*”,⁷² a saber, mediante un conocimiento sensible.

2. Responsabilidad y elección

Me propongo demostrar, en esta parte, que la teoría “simple” no es una teoría de la responsabilidad sino de la voluntariedad y, como tal, sólo una parte de la primera. En ningún lugar afirma Aristóteles que las condiciones de la responsabilidad se identifican con las de la voluntariedad. Por el contrario, al terminar el análisis de las últimas, *EN* pasa a abordar la que, según creo, es la segunda condición de la responsabilidad, a saber, la elección ($\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$): “habiendo definido la acción voluntaria e involuntaria —escribe— tenemos que examinar a

⁶⁶ Cf. *EN* 1111a 24–26.

⁶⁷ *EN* 1111b 6–7; *EE* 1223b 40–1224a 4.

⁶⁸ Cf. *EN* 1148b 19–31; 1149b 22–1150a 5.

⁶⁹ Irwin, *Op. Cit.*, p. 125.

⁷⁰ Tomás de Aquino cree, en efecto, que la voluntariedad es condición necesaria y suficiente de la responsabilidad. Cf. en particular *S. Th.* I–IIae, q. 6, a 2 in corp.

⁷¹ Cf. por ejemplo *Met.* I, 1.

⁷² *S. Th.* I–II q. 6, a. 2 in corp.

continuación la naturaleza de la *elección* (περὶ προαιρέσεως ἔπεται διελθεῖν), que parece estar íntimamente vinculada con la virtud y ofrecer un test del carácter más seguro que la acción”.⁷³ Para Aristóteles “es evidente que la *elección* es un movimiento *voluntario* (ἢ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται)”; “pero —añade— los dos términos (a saber, αἰρετόν y ἐκούσιον) no son sinónimos (οὐ ταὐτὸν δέ), sino que el segundo es más extenso (ἐπὶ πλέον) que el primero”.⁷⁴ En otras palabras, todo lo elegido es voluntario, pero no todo lo voluntario es elegido.⁷⁵ Un análisis de la elección mostrará esto con claridad.

2.1 Naturaleza de la elección

En la época de Aristóteles, el sentido más frecuente de προαίρεσις era el *objetivo* de “cosa elegida”, pero también se daba el *subjetivo* de “acción de elegir”.⁷⁶ De este vocablo aún raro y de sentido indeciso, hará Aristóteles un término técnico, central en su filosofía de la acción y de los asuntos humanos. ¿Qué es para él la elección o decisión? ¿Cuáles son sus condiciones de posibilidad? ¿Cómo incide en la responsabilidad de las acciones? Antes de responder a la primera pregunta, empieza criticando las opiniones de sus predecesores. Primero, la de quienes la identifican con el *deseo* (ὄρεξις) bajo una de sus tres formas.⁷⁷ No puede identificarse con el apetito (ἐπιθυμία) ni con la ira (θυμός), pues éstos también son experimentados por los animales y los incontinentes, que no actúan por elección.⁷⁸ Tampoco se identifica con el deseo racional (βούλησις), pues, a diferencia de éste, que puede girar en torno a lo imposible (tal el de ser inmortales, por ejemplo), la elección recae en lo que se halla en nuestro poder.⁷⁹ Además, *deseamos* de preferencia los fines (por ejemplo, ser ricos o felices), mientras que *elegimos* los medios que a ellos conducen.⁸⁰

Otros conciben la elección como una especie de *opinión* (δόξα).⁸¹ Contra ellos objeta que cualquier cosa —lo eterno, lo imposible, lo que depende y lo que no depende de nosotros— puede ser objeto de opinión, mientras que objeto de elección es sólo lo que se halla en nuestras manos. Además, la opinión se caracteriza por ser verdadera o falsa, mientras que la elección por ser buena o mala. En fin, nuestro carácter se constituye, no por las opiniones que profesamos, sino por lo bueno o lo malo que elegimos. Y es que la opinión se mantiene en un nivel puramente cognoscitivo, averiguando qué es X y para quien y cómo puede ser ventajoso, mientras que la elección incide en la acción en tanto causa eficiente de ella; es, por tanto, práctica. De ahí la diferencia de lo que elogiamos o vituperamos en una y otra: en la elección, su acierto o desacierto; en la opinión, su correspondencia o no-correspondencia con lo real. Por darse en órdenes diferentes, florecen también en clases diferentes de personas. No suele ocurrir, en efecto, que el mismo sujeto destaque por igual en sus decisiones y en sus opiniones: el incontinente, por ejemplo, es capaz de formarse las mejores opiniones y, sin embargo, incapaz, a causa de su maldad, de elegir las mejores acciones (διὰ κακίαν δ' αἰρεῖσθαι οὐχ ἅ δεῖ).⁸² ¿Qué queda, pues, tras la refutación de las hipótesis del deseo y la opinión? ¿Cuál es el género y la diferencia específica de la elección (τί οὖν ἢ ποιὸν τί ἐστίν)?⁸³ No duda Aristóteles que la

⁷³ EN III, 2, 1111b 4–6.

⁷⁴ EN 1111b 7–8.

⁷⁵ EN 1112a 14–15: (τὸ προαιρετόν) ἐκούσιον μὲν δὲ φαίνεται, τὸ δ' ἐκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν.

⁷⁶ Cf. Gauthier–Jolif, *Op. cit.*, p. 190.

⁷⁷ EN 1111b 11–12; cf. *De an.* II, 3, 414b 2.

⁷⁸ Cf. EN 1111b 13–17.

⁷⁹ EN 1111b 21: προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων.

⁸⁰ EN 1111b 27–28. Posteriormente veremos, sin embargo, que Aristóteles distingue entre el deseo primario, espontáneo y dirigido al fin, y el deliberado, que gira en torno a los medios y se identifica con la elección (cf. EN VI, 2, 1139a 23–24). El primero de ellos está a la raíz de lo “voluntario”, mientras que el segundo constituye la razón formal de lo elegido.

⁸¹ Cf. EN 1111b 31 ss.

⁸² EN 1112a 10.

⁸³ EN 1112a 13.

elección pertenece al *género* de lo voluntario (ἐκούσιον μὲν δὴ φαίνεται),⁸⁴ vinculado con el deseo y, por tanto, con el orden de lo afectivo. Empieza, pues, dando la mano a los emotivistas de su época, que tendían a identificarla con el deseo. Pero señala de inmediato que “no todo lo voluntario es elegido (τὸ δ’ ἐκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν)”.⁸⁵ ¿Cuál es, pues, su *diferencia específica*? No otra que la deliberación (βούλευσις). Define, pues, la προαίρεσις como “un acto voluntario precedido de deliberación (τὸ προβεβουλευμένον)”. Implica, en efecto, razonamiento y cierto tipo de pensamiento (ἢ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας).⁸⁶ Al reconocerlo, Aristóteles da la mano al cognitivismo y propugna una simbiosis entre éste y el emotivismo. Tal simbiosis es aún más palmaria en *EN VI, 2*, común a *EN* y *EE*. Según este *locus*, “la elección implica necesariamente tanto intelecto y pensamiento como cierta disposición de carácter”.⁸⁷ *Pensamiento*, pues consiste en deliberación sobre los medios para el fin. Pero, aclara de inmediato, “el pensamiento por sí mismo no mueve nada (διάνοια δ’ αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ)”,⁸⁸ sino el pensamiento movido por el *deseo* del fin. La elección es, de este modo, tanto *un pensamiento que desea* (ὄρεκτικὸς νοῦς) como *un deseo que piensa* (ὄρεξις διανοητική)⁸⁹ y puede definirse como “un deseo deliberado de cosas que están en nuestro poder (βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν)”.⁹⁰ Con estas fórmulas, que diríamos al límite de lo poético, Aristóteles da una fisonomía peculiar a su filosofía de los asuntos humanos y resuelve *avant la lettre* el conflicto antiguo y moderno entre emotivismo y cognitivismo.

2.2 Las condiciones de la elección

¿Cuáles son, pues, las condiciones de la elección que es, por su parte, la segunda condición de la responsabilidad? Algunas tienen que ver con el sujeto, otras con el objeto de la προαίρεσις. Las llamaremos, por comodidad, “*subjetivas*” y “*objetivas*”.

a. Condiciones “*subjetivas*”

Desde el punto de vista del sujeto, la condición esencial de la elección es la deliberación.⁹¹ A diferencia de la investigación (ζήτεσις), que averigua si algo existe y qué es, la βούλευσις pregunta cómo se hace y se alcanza algo. Aunque es primariamente una actividad del intelecto práctico, éste es previamente movido por el deseo del fin. Tiene, pues, como *con-causas* el deseo y el pensamiento práctico. Tal secuencia causal se hace patente en la explicación aristotélica de la acción. Según *EN VI, 2* (1139a 32–34), “la causa de la acción (πράξεως μὲν οὐκ ἀρχή) —no final, sino eficiente (ὄθεν ἢ κίνησις ἀλλ’ οὐκ οὐ ἔνεκα)— es la elección, mientras que la causa de la elección es el deseo y el pensamiento en vista de algo (προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἔνεκα τινος). Según esta definición, que es, a mi modo de ver, el núcleo de la filosofía aristotélica de la acción, la causa eficiente de la elección no es ni sólo el deseo, ni sólo el pensamiento práctico, sino los dos a la vez, unidos en el acto de la deliberación.

No duda Aristóteles sobre la *función causal* del deseo. Según *De anima*, el deseo es la capacidad del alma que causa movimiento.⁹² Pero *De motu animalium* precisa que su causalidad

⁸⁴ *EN* 1112a 14.

⁸⁵ *EN* 1112a 15.

⁸⁶ *EN* 1112a 16.

⁸⁷ *EN VI, 2*, 1139a 34–35: διὸ οὐτ’ ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ’ ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἢ προαίρεσις.

⁸⁸ *EN VI, 2*, 1139a 36.

⁸⁹ *EN VI, 2*, 1139b 5.

⁹⁰ *EN III, 3*, 1113a 11–12.

⁹¹ De ella se ocupa *EN III, 3*, 1112a 18–1113a 8.

⁹² *De an.* 433 a 31: ὅτι μὲν οὖν ἢ τοιαύτη δύναμις κινεῖ τῆς ψυχῆς ἢ καλουμένη ὄρεξις, φανερόν.

es, a su vez, causada⁹³ y, por cierto, por una causa final, que es el bien.⁹⁴ Esto vale para toda clase de deseo. En cuanto al racional (βούλησις), que es un deseo razonado y razonable (λογιστικὴ ὄρεξις),⁹⁵ sólo tiene un fin adecuado, a saber, el fin último o bien supremo del hombre. Pero tanto éste como el concupiscible y el irascible poseen, además, cierto *carácter proposicional*. Todos son, en efecto, una especie de *afirmación*, que, como sabemos, es una de las funciones esenciales de la proposición. Según *De anima* (431 a 8–14), tanto el deseo como la afirmación son modos de aceptar algo. Para la *EN*, “la prosecución y la evitación en la esfera del deseo corresponden a la afirmación y la negación en la esfera del intelecto.”⁹⁶ Su índole proposicional explica, sin duda, que pueda intervenir como con-causa de la elección.

La segunda con-causa de la προαίρεσις es el pensamiento. No el pensamiento teórico, que por sí mismo no mueve nada,⁹⁷ sino λόγος ὁ ἔνεκα τινος, el pensamiento en vista de algo.⁹⁸ Una vez movido por el deseo, el pensamiento delibera sobre los medios para alcanzarlo. Su actividad propia es, pues, la deliberación, aunque con el concurso paralelo del deseo. La estructura propia de la deliberación es el *silogismo práctico*. En cada uno de sus momentos —premisas y conclusión— intervienen las dos con-causas, aunque en cada uno predomina una de ellas. En la premisa mayor predomina la actividad del deseo, ya que en ella se establece el fin; por ejemplo, el de protegerse del frío. En la premisa menor predomina la actividad del intelecto práctico, pues en ella se enuncian los medios para el fin propuesto. En la conclusión, que es, según creo, el lugar propio, no de la acción, sino de la elección, no puede faltar la actividad del intelecto, que es la facultad de la inferencia; pero lo que la vuelve práctica, vinculándola con la προαίρεσις, es su aceptación por parte del deseo. De ahí que la elección misma sea definida por Aristóteles como “un deseo deliberado de las cosas que están en nuestro poder”.⁹⁹ No discutiré aquí los problemas relativos al silogismo práctico, particularmente el concerniente al *status* y la necesidad de la conclusión.¹⁰⁰ Lo más importante aquí es la simbiosis de deseo y pensamiento práctico como condición “subjética” de posibilidad de la elección. Ésta es evidente en el siguiente texto de *EN* III, 3 (1113a 12): “eligiendo, pues, a partir de la deliberación (ἐκ τοῦ βουλευέσθαι γὰρ κρίναντες), deseamos en conformidad con la deliberación (ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν)”. Gracias a la deliberación, el deseo primitivo, puramente emotivo y constitutivo de la voluntariedad, se “racionaliza” y deviene en razón formal de la elección.

b. Condiciones “objetivas”

La importancia causal de la deliberación respecto a la elección es tal que Aristóteles llega a identificar el objeto de las dos: “lo elegido es lo mismo que lo deliberado (βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό)”.¹⁰¹ Nada, pues, de extrañar que las condiciones “objetivas” de la elección coincidan con las condiciones “objetivas” de la deliberación. Aristóteles¹⁰² advierte que no deliberamos sobre todas las cosas, sino sólo sobre las que:

- (1) están en nuestro poder (περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῖν· 1112a 31),

⁹³ *De motu an.* 700b 36–701 a 1: Τὸ μὲν οὖν πρῶτον οὐ κινούμενον κινεῖ, ἡ δὲ ὄρεξις καὶ τὸ ὀρεκτικὸν κινούμενον κινεῖ.

⁹⁴ *Cf. EN* II, 2 y 7; I, 1, 1094a 2.

⁹⁵ *Rhet.* I, 10, 1369a 2.

⁹⁶ *EN* 1139a 21–23: ἐστὶ δ’ ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ’ ἐν ὀρέξει διοξις καὶ φύγη.

⁹⁷ *EN* 1139a 36.

⁹⁸ *EN* 1139a 36. *Cf.* 1139b 1.

⁹⁹ *N* 1113a 11–12: ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ’ ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν.

¹⁰⁰ ¿Cuál es el *status* de la conclusión? ¿Es ésta una simple proposición? ¿O es ya acción? ¿O hay que identificarla con la elección? ¿Cómo compaginar la necesidad de la conclusión y el fenómeno de la debilidad de carácter? *Cf.* mi libro: *Ética y Razón*, Caracas, Monte Ávila, 1992, pp. 205–212 y mi ensayo “La naturaleza de la acción según Aristóteles”, en: *Estudios de filosofía griega*, Caracas, CEP–FHE, 2001, pp. 337ss.

¹⁰¹ *EN* 1113a 3–4.

¹⁰² *Cf. EN* 1112a 18 – 1113b 8.

- (2) pertenecen al dominio de la acción (πρακτῶν· 1112a 31);
- (3) son realizables por nosotros (δι' ἡμῶν· 1112b 3);
- (4) no ocurren siempre de la misma manera (μὴ ὁσαυτῶς ἀεὶ· 1112b 4).

La primera de estas condiciones se formula en los mismos términos con respecto a la elección: “puesto que el objeto de elección es algo en nuestro poder que deseamos después de una deliberación (ὄντος δὴ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν), la elección será un deseo deliberado de cosas que están en nuestro poder (καὶ ἡ προαίρεσις ἄν εἴη βουλευτιῆ ὀρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν)”.¹⁰³ De las condiciones (1)–(4) se sigue que no deliberamos¹⁰⁴ ni elegimos¹⁰⁵ fines, sino medios. En particular, no deliberamos ni elegimos el fin último del hombre, insito en la naturaleza humana,¹⁰⁶ sino los medios para alcanzarlo. También se sigue que en cuanto el intelecto práctico descubre los medios necesarios y suficientes para el fin, la elección (no la acción) se sigue inmediata y necesariamente.

2.3 Elección y acción responsable

La elección es, pues, elección de medios para un fin.¹⁰⁷ Como tal, constituye la *intención moral* del agente. Pero se podría objetar que la intención, por su naturaleza, gira en torno a *fin*es, mientras que, según *EN* 1113b 3, la deliberación y la elección giran en torno a *medios*. Para solucionar esta dificultad, algunos señalan que, para *EN* 1144a 20–21, la elección versa sobre el fin, y para *EN* 1145a 7ss, ella abarca fines y medios. Pero esta pretendida solución sólo tiende a mostrar una incoherencia en la concepción aristotélica de la elección. Mucho más plausible es el matiz introducido por Gauthier–Jolif.¹⁰⁸ Según ellos, lo que Aristóteles intenta señalar, al sostener que el deseo gira en torno al fin y la elección en torno a los medios, es la ineficacia práctica del primero y la eficacia ordinaria de la segunda. También la elección apunta al fin, aunque atiende *hic et nunc* a los medios para alcanzarlo; en contraste, el deseo puede versar sobre cosas imposibles, como la inmortalidad del alma. Nada impide, pues, que la elección represente la intención moral del agente. El fin de la elección es la acción, constitutiva de la felicidad humana. Así, si la elección es la causa eficiente de la acción,¹⁰⁹ la acción es, por su lado, la causa final de la elección.¹¹⁰ Lo importante, en relación con la responsabilidad, es que la elección es causa, no sólo de la acción *responsable*, sino de la *acción* misma como tal. Sin ella no hay acción y menos acción responsable. Podemos, pues, decir, sin necesidad de invocar una “teoría compleja” que, según la teoría aristotélica de la acción, la elección es, no sólo causa *eficiente* de la acción, sino también causa *formal* de la responsabilidad. Una acción es responsable si y sólo si es elegida. También podemos decir que su causa *material* es la voluntariedad, que, como sabemos, descansa en el deseo.¹¹¹ La siguiente definición, ligeramente diferente de la (11) de Irwin,¹¹² recoge lo principal de estos diversos elementos:

¹⁰³ *EN* 1113a 9–12.

¹⁰⁴ *EN* 1112b 13: βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. Cf. 1111b 27; 1113a 15; 1112b 34; 1113b 2.

¹⁰⁵ *EN* 1113b 3: ὄντος δὴ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος.

¹⁰⁶ Cf. *EN* I, 7, 1097b 22–1098a 15.

¹⁰⁷ En efecto, lo elegido se identifica con lo deliberado (1113a 3–4); además, “deseamos de preferencia los fines, pero elegimos los medios que a ellos conducen (1111b 27–28; 1112b 34). Cf. también 1113b 3.

¹⁰⁸ Gauthier–Jolif, *Op. Cit.*, pp. 195–196.

¹⁰⁹ Cf. *EN* VI, 2, 1139a 32.

¹¹⁰ Este razonamiento muestra, por otra parte, que la conclusión del Silogismo Práctico no es ni una simple proposición, como en cualquier otro silogismo, ni una acción, como parecerían darlo a entender ciertos textos del Estagirita. Cf. mis *Estudios de Filosofía Griega*, “La naturaleza de la acción según Aristóteles”, *Op. Cit.*, Cf. *EN* VII 1152b 5–6 y *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Sankt Augustin (Alemania), Academia Verlag, 2003, p. 234.

¹¹¹ Este aspecto se halla en plena correspondencia con la tesis aristotélica según la cual el placer y el dolor son la materia de la vida moral.

¹¹² Irwin, *Op. Cit.*, p. 125.

La condición (a) incluye animales, niños y ciertos adultos anormales, mientras que (b) los excluye. Y los excluye por ser incapaces de alterar sus deseos: limitáanse a poseerlos y a obrar según ellos. Sus actos son, pues, voluntarios (nacen del deseo), pero no responsables (no proceden de la elección). Para que sean responsables, tendrían que alterar los deseos que los mueven, mediante la deliberación. Pero ésta exige, no sólo deseo racional, sino también razonamiento práctico, que faltan en los miembros de esta clase. Los animales, en particular, no poseen aprehensión universal (ὑπόληψις), sino sólo imaginación y memoria particulares. Es por ello que no pueden ser ni incontinentes,¹¹³ ni continentes, ni virtuosos, ni viciosos. Aristóteles niega a los animales, no sólo la acción responsable, sino la acción (πράξις) *tout court*.¹¹⁴ Una y otra son patrimonio de los seres humanos adultos y normales.

En concordancia con la definición anterior, H.H. Joachim¹¹⁵ comenta que “un acto es *imputado* a alguien sólo si procede de su decisión deliberada”. En otras palabras, “alguien es causa eficiente de su acción sólo en la medida en que actúa ἐκ προαιρέσεως”.¹¹⁶ Similar es el punto de vista de Burneo.¹¹⁷ T. Irwin cree, en contra de ellos, que esta definición es excesivamente fuerte y restrictiva; que la decisión *efectiva* de realizar una acción es, ciertamente, condición *suficiente*, pero no condición *necesaria* para que X sea responsable de ella. Para que X sea alabado o vituperado por su acción —argumenta— basta con que la haga voluntariamente. E invoca el siguiente texto de *EN V*, 8 (1135a 19–23): “si un acto es o no un acto de injusticia o de justicia depende de si es voluntario o involuntario (τῷ ἐκουσίῳ καὶ ἀκουσίῳ). Si es voluntario, el agente es vituperado, y sólo en tal caso la acción es un acto de injusticia. Es, pues, posible que un acto sea injusto sin ser un acto de injusticia, y ello ocurre cuando falta la voluntariedad”.¹¹⁸ En la interpretación de Irwin, este pasaje implicaría que los animales y los niños pueden cometer actos de injusticia, pues, según Aristóteles, realizan actos voluntarios o movidos por el deseo. Siendo esto inaceptable, es necesario que leamos el texto en cuestión en el contexto de la teoría que estamos analizando. En particular, no podemos decir, tras los análisis anteriores, que las condiciones de la voluntariedad coinciden con las de la responsabilidad. ¿Cómo entender, pues, el texto de *EN V*, 8? Irwin parece recurrir a la teoría “simple”: según ella —sostiene— “voluntary action without decision can be responsible”.¹¹⁹ Basta con que el sujeto tenga la *capacidad* de elegir lo deseado. Pero esta capacidad implica ya, en cierta manera, la existencia de la elección. No basta, pues, la simple voluntariedad. Es, empero, plausible sostener que la elección puede no darse en acto, sino sólo en potencia, como simple capacidad. Los animales y los niños carecen de esta *capacidad*, y sólo la poseen los adultos normales. Podemos, pues, reformular la definición (15) de T. Irwin en los siguientes términos: A es responsable de hacer X si:

- (a) A hace voluntariamente X;
- (b) A es capaz de elegir efectivamente X.

Según esta definición de la acción responsable, lo que hace de A un agente responsable no es necesariamente su *acto* de elegir, sino su *capacidad* para hacerlo. ¿En qué consiste esta capacidad? Según parece, en la idoneidad para desarrollar un silogismo práctico. ¿Para *construirlo* por uno mismo, o para *reconocer* el que otro pudiera construir? ¿Es toda elección precedida de un silogismo práctico? Estas y otras preguntas quedan simplemente planteadas. Ellas muestran cuán perfectible es la teoría aristotélica de la responsabilidad, que es, por otra

¹¹³ Cf. *EN* 1147b 3–5.

¹¹⁴ Cf. *EN* VI, 2, 1139a 18–20: δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἰσθεσιν μὲν ἔχειν, πράξεως δὲ μὴ κοινθνεῖν. Esto parece contradecir a *EN* III, 2, 1111b 8, según la cual los animales y los niños actúan de buena gana. Pero textos paralelos de *EE* (1225b 26–28) muestran que el primero de estos *loci*, a diferencia del segundo, toma ‘πράξις’ en sentido estricto. Similar es la postura de *MM* 1189a 1–4.

¹¹⁵ H.H. Joachim, *Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1951, p. 51.

¹¹⁶ Joachim, *Op. cit.*, p. 96.

¹¹⁷ J. Burnet. *The Ethics of Aristotle*. London, 1900, pp. 109, 122ss.

¹¹⁸ *EN* III, 1, 1111a 22ss.

¹¹⁹ Irwin, *Op. cit.*, p. 131.

parte, no sólo una teoría suficiente, sino abierta. En ella cabe, entre otros, el debate del problema de la libertad, fundamento ontológico de la responsabilidad. En ausencia de una teoría explícita de la libertad psicológica desarrollada por Aristóteles, cabe preguntar si él es un determinista o un libertario en materia de responsabilidad.¹²⁰ Pero éste y los otros problemas antes aludidos exceden los límites, ya excesivamente largos, de la presente exposición.

Bibliografía

- Ackill, J.L. "Aristotle on action", en: Rorty, A.O., *Essays on Aristotle's ethics*, Berkley.
- Austin, J.L. "A plea for excuses", en: White, A.R., *The philosophy of action*, Oxford, OUP, 1968.
- Bravo, Francisco. *Ética y razón*. Caracas, Monte Ávila, 1992.
- _____. "La naturaleza de la acción según Aristóteles", en: *Estudios de Filosofía Griega*, Caracas, CEP-FHE, 2001.
- _____. *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*. Sankt Augustin (Alemania), Academia Verlag, 2003.
- Burnet, J. *The ethics of Aristotle*. London, 1900.
- Ferrater Mora, F. *Diccionario de Filosofía II*. Buenos Aires, Editorial Suramericana, 1975.
- Gauthier, R.A; Jolif, Y. *L'Éthique à Nicomaque II*. Louvain-Paris, 1970.
- Gauthier, R.A. *La morale d'Aristote*. Paris, PUF, 1973.
- Hardie, W. "Aristotle on the free will problem", *Philosophy*, 43 (1968) 274-278.
- Huby, P.M. "The first discovery of the free will problem", *Philosophy*, 42 (1967) 553-562.
- Irwin T. "Reason and responsibility in Aristotle", en: Rorty, A.O., *Essays on Aristotle's ethics*, Berkley, University of California Press, 1980.
- Joachim, J.J. *Nicomachean Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 1951.
- Lalande, A. *Dictionnaire technique et critique de la philosophie*.
- Ryle, G. *The concept of mind*. Hutcjinson, Penguin Books, 1949.

¹²⁰ Cf. a este respecto, los trabajos de P.M. Huby. "The first discovery of the free will problem", *Philosophy*, 42 (1967) 553-562; W. Hardie. "Aristotle on the free will problem", *Philosophy*, 43 (1968) 274-278.