

ARISTÓTELES: DESEO Y ACCIÓN MORAL

Aristotle: Desire and Moral Action

Jean Paul Margot

Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Colombia

RESUMEN

Es importante entender la posición de Aristóteles y su diferencia con respecto a la de Platón. No se trata solamente de explicar el porqué del paso de la división tripartita del alma –racional, irascible y concupiscible– a la división bipartita –racional e irracional–, sino, también, de advertir y ser consciente de las profundas implicaciones que este paso tiene y, sobre todo, sus consecuencias en el nuevo estatuto del deseo en la vida moral.

Palabras clave: Alma, Deseo, Pasión, Moral, Acción.

RÉSUMÉ

Il est important de comprendre la position d'Aristote et sa différence avec celle de Platon. Il ne s'agit pas seulement d'expliquer le pourquoi du passage de la division tripartite de l'âme –rationnelle, irascible et concupiscible– à la division bipartite –rationnelle et irrationnelle–, mais aussi de prendre la mesure des profondes implications qu'a ce passage, et surtout de ses conséquences pour le nouveau statut du désir dans la vie morale.

Mots-clés: Âme, Désir, Passion, Morale, Action.

* Recibido Noviembre 13 de 2007; Aprobado Enero 25 de 2008.

“[...] las acciones cuyos principios están en nosotros dependen de nosotros y son voluntarias”¹.

1. Platón y la fractura del deseo

La oposición entre la sabiduría tranquila y el deseo inquieto no es un descubrimiento de los griegos. Si la sabiduría es tranquila y el deseo inquieto, ¿no es una paradoja que el hombre *desea* la sabiduría?² Esta paradoja que se nos presenta, sólo podía plantearse desde una filosofía que sea amor de la sabiduría. En un mundo como el griego en el que reina la razón, o *lógos*, como dueña y señora, y en el que también se da cuenta del deseo, es donde aparece la relación paradójica entre razón y deseo. Así el deseo se nos presenta como un problema –es decir, etimológicamente, una dificultad que hay que resolver– al darse una fractura con la razón: ¿cómo y por qué puede el hombre desear algo, así sea la sabiduría? He ahí nuestra paradoja³.

190

Un pasaje del *Fedro* muestra esta ruptura al distinguir entre dos aspiraciones heterogéneas del hombre. Una de ellas tiende hacia el placer –desenfreno, deseo natural e irracional; la otra hacia lo mejor– sensatez, deseo adquirido y racional:

“Ahora bien, que el amor es una especie de deseo [ἐπιθυμία τις ὀρεῖσθαι] está claro para todo el mundo. Asimismo, el que también los que no están enamorados desean [ἐπιθυμοῦσι] a los bellos es algo que sabemos. ¿Con qué criterio, pues, discerniremos al enamorado del no-enamorado? Preciso es de nuevo distinguir que en cada uno de nosotros hay dos principios rectores o conductores, que seguimos doquiera que nos guíen: el uno es un apetito innato de placeres [ἐπιθυμία ἡδονῶν], y el otro un modo de pensar adquirido [ἐπίκτητος δόξα]. A veces tienen ambos en nosotros un mismo sentir, otras, en cambio, están en pugna. En

¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I, 5, 1113^b 20-21: la traducción es nuestra

² Aristóteles, *Metafísica A*, 980^a 21: “Todos los hombres desean [ὀρέγονται] por naturaleza saber”. Véase, Xavier Zubiri, “La idea de filosofía en Aristóteles” en, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1974, pp. 99-106

³ ¿Cómo el hombre puede desear una cosa y su contrario? La contradicción se presenta porque el hombre desea, al mismo tiempo, cosas opuestas. Sin embargo, esto se soluciona en la medida en que consideramos que unas de las cosas que él desea son parte del deseo irracional, las otras del deseo racional. Esta es una lectura de la contradicción. La otra lectura es que el hombre tiene dos maneras de desear y él no sabe cuál de las dos elegir. De acuerdo con esta contradicción, una misma situación no puede verse afectada en formas opuestas de manera simultánea, así que no es el hombre como un todo quien se encuentra en un estado de contradicción, sino diferentes partes de él que se mueven en distintas direcciones.

ocasiones es uno el que domina, en otras el otro. Si es ese modo de pensar que guía hacia lo mejor mediante el razonamiento [λόγῳ] el que detenta la victoria, se da a éste el nombre de templanza [σωφροσύνη]. En cambio, si es el apetito que arrastra irracionalmente hacia los placeres lo que en nosotros domina, se aplica a este dominio el nombre de intemperancia [ὑβρις]”⁴.

¿Cómo explicar el conflicto entre el deseo irracional y el deseo racional, si ambos tienen la misma forma [δέα]? “A veces tienen ambos en nosotros un mismo sentir, otras, en cambio, están en pugna. En ocasiones es uno el que domina, en otras el otro”⁵. Antes de responder esta pregunta, conviene aclarar lo siguiente. Aunque podemos, por comodidad de lenguaje, hablar de “partes” del alma, la racional, la irascible y la concupiscible, esto tan sólo debe entenderse como metafórico. Desde el *Alcibiades* sabemos que el alma es la esencia del hombre. El alma es una y simple, pese a la diversidad de sus apetitos que irradian de un mismo centro. Nunca hay por parte de Platón una ruptura con la concepción unitaria del alma. Platón mantiene que es el alma, la misma y por sí misma [αυτῆ δι’ αὐτῆς ἡ ψυχὴ] la que, con o sin el concurso o mediación del cuerpo, siente, desea, razona y delibera en cada uno de nosotros: “... es el alma la que examina por sí misma lo que las cosas tienen en común [τὰ κοινά]”⁶. La metáfora que Platón utiliza en el *Fedro* 253-257 en la que compara al alma con un carro alado que incluye tanto al auriga como a los dos caballos, significa que el alma y el cuerpo forman un tronco de caballos connaturales. El alma está compuesta. Es, al igual que la *polis*, la *unidad de una multiplicidad*; pero será ordenada, si sus partes inferiores –irascible y concupiscible– obedecen al auriga, que es aquella parte por la cual el alma razona.

Platón parte de una constatación: el estudio de las diferentes *poleis* ha revelado que hay una gran diversidad de los caracteres. Si existen sociedades guerreras y sociedades “amantes del saber”, es porque los individuos que las componen tienen este o aquel rasgo dominante⁷. Aunque la división del alma

⁴ Platón, *Fedro*, 237^{d-e}, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por Luís Gil Fernández, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957.

⁵ Sobre la división tripartita del alma en el *Fedro*, véase 246^a-253^e, y la representación de un *combate* entre dos principios distintos y antagónicos del alma – *ibid.*, 248^b. Véase Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 81, a. 2-3, cuando se pregunta si la parte sensitiva del alma, dividida en los apetitos irascible y concupiscible, obedece a la parte superior, la racional

⁶ Platón, *Teeteto*, 185^e: Introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 1988. Acerca de las cosas en común (τὰ κοινά), que serían las formas o ideas platónicas, véase *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, translated, with commentary, by Francis M. Cornford, Indianapolis, Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1980, pp. 105-106.

⁷ Platón, *La República* IV, 435^b-441^e.

podría explicar la repartición e incluso, algunas veces, la oposición entre los individuos⁸, sin embargo, no es de suyo evidente que se puede dividir al alma como se divide a una ciudad-estado “clasificando” a sus miembros. Apelar, por tanto, a la división del alma como explicación de los diferentes caracteres de los individuos y de la sociedad no es suficiente: éste sería un argumento meramente psicológico. En realidad, la argumentación no es psicológica, sino –como en Aristóteles, pero por razones diferentes– lógica. Descansa en *el principio de no-contradicción* del que Sócrates destaca su carácter operativo: no es lógicamente posible que un mismo “sujeto” quiera al mismo tiempo cosas contradictorias.

“Es evidente [Δῆλον] que el mismo sujeto no admitirá, al mismo tiempo, el hacer [ποιεῖν] o el padecer [πάσχειν] cosas contrarias en la misma parte de sí mismo y con relación al mismo objeto, de modo que si en estos sujetos encontramos que se dan estas cosas, sabremos que no hay un solo principio, sino varios”⁹.

192 Ésta es la paradoja que el Platón debe resolver: ¿cómo desear una cosa –deseo irracional, o *epithymía*– y su contrario –deseo racional, o *lógos*? Los fundamentos de la racionalidad son los que se ponen aquí en tela de juicio. Tal vez por ello, Sócrates señala que la dialéctica es inadecuada para este tipo de reflexión. Aunque en el texto de *La República* IV, 435-441· esto no parezca tan claro. Allí Sócrates utiliza los mismos términos que caracterizan a la dialéctica para definir el deseo: el alma es, en tanto que “proceso del pensamiento” como un discurso que la mente entabla consigo misma acerca de cualquier tema que esté considerando¹⁰. También en el *Fedón* donde el objeto del deseo aparece finalmente como la verdad misma: “Afirmamos desear lo que es verdad”¹¹.

La división del alma que implicaría la puesta a distancia del deseo por la razón es necesaria para explicar nuestras contradicciones, aunque ellas permanecen misteriosas. Esta división permitiría la reducción del deseo –*epithymía*– al cuerpo y permitiría además presentar la contradicción en la que

⁸ Véase el mito de Er, *La República*, X, 614^b y ss.

⁹ *La República*, IV, 436^{b-c}. Introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. Se trata del primer enunciado en la historia de la filosofía del principio de no-contradicción

¹⁰ *Teeteto*, 189^e-190^a y *Filebo*, 38^{c-e}.

¹¹ 66^b: “Puede ser que alguna senda nos conduzca hasta el fin, junto con el razonamiento, en nuestra investigación, en cuanto a que, en tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos [ἐπιθυμοῦμεν]. Afirmamos desear lo que es verdad [φαμεν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές]”, Traducción, introducción y notas por C. García Gual, Madrid, Editorial Gredos, 1986.

se incurre que luego habrá que dilucidar—ya que, como lo mostrará Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, el deseo aparece como el lugar privilegiado de la dialéctica. Es claro con todo que en Platón el alma no puede experimentar —o, mejor, padecer, y producir— efectos contrarios. Experimentar efectos contrarios sólo será posible si el alma se divide en partes absolutamente heterogéneas: el deseo irracional —*epithymía*—, la fogosidad —*thymós*—, y la razón —*logismós*. Por tanto, el conflicto entre la razón y los deseos que a primera vista se veía como paradójico, es solucionado en la medida en que son unos elementos distintos los que se oponen. Un deseo es “mandado” por la razón, mientras que el otro está dejado a su libertad salvaje. Esta división no es, por lo tanto, neutral; tiene que ver con una estricta jerarquía de mando, la cual, a su vez, tiene que ver con la interrelación entre el *êthos* y la *polis*:

“¿Y no sabes, además, proseguí, que por necesidad existen tantas especies de caracteres humanos como formas de gobierno? ¿O crees tú que los gobiernos nacen por acaso de las encinas o de las piedras y no de los caracteres de los ciudadanos, los cuales, como el peso en la balanza, lo arrastran todo consigo? [...] Pero si el individuo, proseguí, es semejante a la ciudad, ¿no deberá por fuerza darse en él la misma condición? ¿No estará su alma henchida de esclavitud y vileza, y en servidumbre precisamente las partes más nobles de ella, mientras que tiene el mando la parte más despreciable, la más depravada y la más loca?”¹².

Los caracteres de los individuos se transmiten a la ciudad y permiten cualificarla moralmente. El carácter de la ciudad y de su constitución expresan el orden interno instaurado. Este orden es similar al que se encuentra en el carácter humano. En él se expresa, sobre todo, un modo de composición ordenado de las evaluaciones y de las creencias acerca del Bien, de los deseos y de las emociones propias de cada carácter. El paralelismo entre el carácter de los individuos y el de la ciudad aparece claramente cuando Platón describe en los libros VIII y IX de *La República* la patología que afecta a los caracteres. Estos se alteran cuando la parte desiderativa o la parte apetitiva del alma toman una importancia excesiva y provocan la hipertrofia de un rasgo del carácter. El desorden en el alma se manifiesta por el hecho de que el hombre razona de manera descarriada, pero también por sus gustos, por sus pasiones y por la desorientación total de su personalidad. Esta exposición de la degeneración de los caracteres da una combinatoria de las distintas fórmulas de composición del

¹² Platón, *La República*, VIII, 544^{dc} y IX, 577^d. Recordemos el libro IV, 441^c: [...] las mismas clases que hay en la ciudad, hay en el alma de cada individuo y en el mismo número”; pero recordemos, también, el libro IV, 428^a: no hay justicia en la ciudad sino en la medida en que el alma es una.

alma. Se trata de mostrar cómo, a partir de la desmesura de una razón o de una pasión, un rasgo del carácter hipertrofiado forja un alma nueva.

Lejos de preconizar una filosofía que fundamenta la sabiduría en una supresión del deseo, Platón anuncia en *La República* IV una verdadera política del deseo. La hidra –o peligro que renace sin cesar– del deseo, al igual que el pueblo, no debe ser eliminada sino dominada. Así y sólo así, será dominado el desorden que reina tanto en la ciudad como en el individuo. Para ello, el mismo deseo, en tanto que *thymós* ayudará al filósofo, como los guerreros ayudan a un jefe. El hombre justo no es, por lo tanto, quien ha suprimido los deseos y no se deja llevar por el desenfreno –*epithymía*; el hombre justo “se enardece” contra la injusticia y orienta sus deseos hacia el bien. Pero, he aquí el problema, la dificultad que percibe Platón, pero que no puede resolver:

194

“No sin razón, por tanto, proseguí, pretenderemos que son dos principios distintos entre sí; y llamaremos, a aquello con que se razona, lo racional del alma [τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς], y aquello con que desea y tiene hambre y sed, y queda agitado por los demás apetitos, lo irracional y concupiscible [ἀλογιστικὸν τε καὶ ἐπιθυμητικόν], y amigo de ciertos hartazgos y placeres. Sí, dijo: es natural que juzguemos así.

Quedan así definidos, proseguí, estos dos principios que se dan en el alma. Pero en cuanto a la fogosidad y aquello con que nos enardecemos [τὸ δὲ δὴ τοῦ θυμοῦ καὶ ὃ θυμούμεθα], ¿será un tercer principio, o compartirá la naturaleza de alguno de aquellos dos?”¹³.

2. Aristóteles y la unidad del deseo

Como lo mostró F. Nuyens¹⁴, en la *Ética Eudemia* y en la *Ética Nicomaquea* Aristóteles adopta una visión instrumentalista del alma que difiere de la concepción antropológica posterior que se dará en el *Tratado del alma*. La concepción antropológica concibe al alma como forma del cuerpo. El hilemorfismo es una doctrina que Aristóteles profesó desde muy temprano, como lo atestigua el primer libro de la *Física* que Aristóteles redactó en Assos. El hilemorfismo puede ser definido como la teoría de que la materia (*hylé*) y

¹³ *Ibid*, IV, 439^{d-e}: modificamos ligeramente la traducción. Recordemos al *Gorgias*, 492^d –493^c y la alegoría del tonel.

El alma no es simple: lleva en sí la marca de la complejidad del hombre. La fogosidad puede ser aliada de la razón cuando ella reprime los deseos. Platón nos ofrece un ejemplo en el personaje de Leoncio, quien experimenta el impulso de ir a ver los cadáveres de los ajusticiados; lucha contra ese movimiento, pero termina por ceder a él y corre hacia los muertos al tiempo que injuria a sus propios ojos: «“Ahí los tenéis, desdichados; hartaos del hermoso espectáculo”», *La República* IV, 440^a

¹⁴ F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie (1948), 1973.

forma (*morphé*) son los dos principios que componen a título de acto y potencia la sustancia (*ousía*). Aunque no desconocemos la evolución de la psicología de Aristóteles que va desde la fase idealista del *Protréptico* –escrito probablemente hacia 354 a.n.e, y que defiende, con algunas modificaciones, una tesis muy platónica, y hasta ultra platónica, según la cual el alma es ante todo la parte racional, a saber, el intelecto, y que es esta alma la que es inmortal– hasta el hilemorfismo pasando por la fase instrumentalista, lo cierto es que el denominador común de la psicología aristotélica es la unidad del alma o *psyché*.

La vieja controversia de si Aristóteles entendió a Platón revela una completa falta de comprensión. Aristóteles pisa el mismo suelo y lucha con Platón para ver mejor, pero su victoria no consiste en refutarlo, sino en imprimir el sello de su propia filosofía sobre cada cosa platónica que toca¹⁵. Como a menudo sucede en la obra aristotélica, su posición con respecto a la *psyché*, en general, y al deseo, u *órexis*, en particular, debe ser entendida en relación con su polémica constante frente a su maestro Platón. Esta polémica es aquí *explicita* ya que se trata de impugnar la división del deseo que se da en *La República*. Hijo de médico, investigador de la naturaleza y de la vida, Aristóteles hace de la *psyché* y, por ende, de la *órexis*, un asunto natural, físico. De hecho, la investigación acerca del alma pertenece al grupo de escritos dedicados a la *Física*.

195

“El alma es, en efecto, la forma del cuerpo y, por esta razón, responde a la definición de lo chato [*camus*]: está inscrita [*engagée*] en lo sensible de la misma manera que la sustancia formal de las φυσικὰ σώματα se realiza en la materia. La teoría general de la vida, que es el objeto del tratado, aparece así como la realización final de toda la Filosofía de la naturaleza”¹⁶.

¹⁵ Como dice G.E.R. Lloyd, “Podemos asumir razonablemente que al inicio mismo de su carrera filosófica Aristóteles aceptaba mucho de la enseñanza de Platón [...] Sin embargo, aun después de haber formulado sus principales objeciones a la doctrina platónica de las Formas, Aristóteles permaneció aún profundamente influenciado por otros aspectos de la enseñanza de Platón. No sólo heredó de Platón muchos de sus problemas, sino que sus críticas a Platón suministran a menudo el punto de partida y la fundamentación de sus propias teorías”, *Aristotle: the Growth and Structure of his Thought*, London, Cambridge University Press, 1980, p. 41.

¹⁶ J. Tricot, *De l'âme*, París, Vrin, 1977, introducción, p. VII. Sobre “lo chato [τὸ σιμόν], ejemplo frecuentemente utilizado por Aristóteles – *Metafísica* VI, 1, 1025^b34–1027^a6; VII, 5, 1030^b18–1039^a1; *Acerca del alma*, III, 4, 429^b14; *Física*, II, 2, 194^a13, etc... – para designar las sustancias naturales donde la forma está inscrita en la materia, y no puede ser separada de ella en la definición, véase: H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, 680^a 40; A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie – Paris, Vrin, 1945, pp. 145 y ss., y S. Mansion, “τὸ σιμόν et la définition physique” (1969) en, *Études aristotéliciennes*, Louvain-la-neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1984, pp. 347–355.

Es importante entender la posición de Aristóteles y su diferencia con respecto a la de Platón. No se trata solamente de explicar el *porqué* del paso, bajo la influencia de Jenócrates, de la división tripartita –racional, irascible y concupiscible– a la división bipartita –racional e irracional–, sino, también, de advertir y ser consciente de las profundas implicaciones que este paso tiene y, sobre todo, sus consecuencias en el nuevo estatuto del deseo en la vida moral. Aunque para Platón y para Aristóteles la división del alma es fundamentalmente *lógica*, el paso de una división tripartita a una bipartita es algo que se puede explicar. Mientras la división tripartita de Platón responde, prioritariamente, a una preocupación de orden *político*, la división bipartita de Aristóteles responde, ante todo, a una de orden *físico*.

La argumentación de Aristóteles en *Acerca del alma* se dirige en contra de cualquier división del alma en una parte racional –*tò lógon*– y en una parte irracional –*tò álogon*. Tal división, como cualquier otra, tan sólo responde a determinados presupuestos filosóficos que no son naturales sino lógicos¹⁷. Esta posición aristotélica se advierte tan pronto como se considera al deseo en su sentido más amplio y genérico de *órexis*: el deseo existe, en efecto, tanto en la parte racional –*boúlesis*– como bajo la forma de la fogsidad –*thymós*– o de los deseos irracionales –*epithymía*–, o sea, como especies de este género.

“Es en la parte racional [ἐν τῷ λογιστικῷ] que el deseo razonado [ἡ βούλησις] se origina, y en la parte irracional [ἐν τῷ ἀλόγῳ] <que se originan> el apetito y el impulso [ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός]; luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo [εἰ δὲ τρία ἢ ψυχῆ, ἐν ἐκάστῳ ἔσται ὄρεξις]”¹⁸.

¹⁷ Esta posición será retomada por Descartes en *Las pasiones del alma*, art. LXVIII y XLVII.

¹⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 9, 432^b 5-8: la traducción es nuestra. Ya en el *Protréptico*, fr. 6, encontramos la división bipartita del alma: “Del alma, una parte es la razón, que por naturaleza gobierna y juzga sobre aquello que nos concierne, y, otra, aquello que la obedece y a la cual le es connatural el ser gobernado” en, Aristóteles, *Fragmentos*, Introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos, Madrid, editorial Gredos, 2005, p. 155. Tal división aparece también en la *Ética Eudemia*, II, 1, 1219^b 28-1220^a 4, y en la *Ética Nicomaquea*, I, 7, 1097^b 33-1098^a 5; I, 13, 1102^a 26-1103^a 3; VI, 1, 1138^b 34-1139^a 17. Sabemos que Aristóteles subdivide, a su vez, la parte irracional del alma –*E.N.*, I, 13– no con el fin de diferenciar la parte vegetativa –*tò fisikón*– de la parte desiderativa –*tò orektikón*–, sino con el fin de recalcar que esta última, aunque irracional, participa de alguna manera de la razón al obedecerle. Este esquema autoridad/mando-subordinación/obediencia –esquema que Aristóteles utiliza en el primer libro de *La Política* I, 2, 1254^a 22-24 para justificar su teoría de la esclavitud por naturaleza– es una herramienta fundamental para entender el papel que juega el deseo en la acción moral. En efecto, la parte desiderativa cuya naturaleza es la

Este problema ya aparecía en ciernes en nuestro texto de *La República* IV: la forma del deseo parece común a los impulsos más irracionales –el hambre, la sed– y a la dialéctica.

Aristóteles resuelve esta dificultad refiriéndose a la estructura de la vida animal que es opuesta a la vida vegetativa. Distingue dos facultades fundamentales: el juicio –reflexión o sensación, *noûs* o *aísthesis*– y el movimiento –*kinesis*. Ahora bien, el movimiento, según Aristóteles, puede ser explicado gracias a la intervención del deseo, u *órexís*, que es, por el fin que tiene, siempre motor¹⁹. Así se establece la unidad profunda de la facultad

de obedecer a la razón puede, sin embargo, hacer caso omiso a la voz de la razón y negarse a escucharla: el deseo que nace entonces en el alma es el deseo ciego de la *epithymía*. Puede también escuchar la voz de la razón, pero solamente en parte: es el *thymós*, que desconoce a la razón por su fogosidad, pero se conforma a ella en una cierta medida – véase *E.N.*, VII, 6, 1149^a 26-32. Finalmente, la parte desiderativa puede escuchar a la razón, obedecerle y en cierto modo dejarse persuadir por ella, hasta modelar su movimiento sobre la regla, u *óρθὸς λόγος*, que le dicta: es la *boulesís*. La *boulesís* es, por esencia, un acto de la parte irracional del alma, como bien lo dice Aristóteles en *La Política*, VII, 15, 1334^b 20-25, texto contemporáneo de la *Ética Eudemia*. Y si tanto al inicio de su carrera, en *Tópicos*, IV, 5, 126^a 12-13, como al final de ella, en *Acerca del alma*, III, 9, 432^b 5-6, Aristóteles sitúa a la *boulesís* en la parte racional del alma a la que obedece. “Lo cierto, en todo caso, es que Aristóteles nunca pensó hacer de ella un acto de razón, y que en ninguna parte aparece la noción que elaborará después la filosofía cristiana de un deseo racional por esencia que será para ella la voluntad: no hay huella en Aristóteles de tal concepción de la voluntad, y menos aún, desde luego, de algo que evoque lo que la psicología moderna llama voluntad, actividad específicamente distinta de la emoción que es el deseo”, René-A. Gauthier, *La morale d’Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1963, p. 24. La facultad desiderativa es una facultad *pasiva*, movida por su objeto. A diferencia de la actividad voluntaria *moderna*, capaz de determinarse a sí misma, para Aristóteles lo que mueve es el deseo del fin: la atracción del fin deseado –*boulesís*. La inserción del medio en este deseo es lo que comunica a la decisión, o *proairesís*, su fuerza motriz. Uno desea necesariamente lo que uno cree que es un bien, y uno hace necesariamente lo que uno ha necesariamente decidido, es decir, lo que uno ha necesariamente juzgado que es el medio para realizar ese bien. En otros términos, Aristóteles no da cuenta del carácter motor de la decisión moral.

¹⁹ “Todo deseo tiene también un fin, y el objeto deseado es el punto de partida del intelecto práctico [ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ], y el último paso del intelecto práctico es el comienzo de la acción [ἀρχὴ τῆς πράξεως]”, *Acerca del alma*, III, 10, 433^a 15-18: la traducción es nuestra. El deseo da el fin, el cual sirve de punto de partida –ἀρχή: sobre este sentido de *arché*, véase *Metafísica*, V 1, *ab principio*– al intelecto práctico cuya obra, o *érgon*, consiste en descubrir los medios para alcanzar el fin. El último paso del pensamiento práctico –διάνοια πρακτική–, o sea, el último medio descubierto es entonces el primer paso de la acción, que retoma en sentido inverso el camino recorrido. Aristóteles da un ejemplo de la marcha del pensamiento en *Metafísica* VII, 7, 1032^b 6-30, donde explica la manera como “lo sano” es el resultado del encadenamiento de los

desiderativa (τὸ ὄρεκτικόν) y de lo cognitivo (τὸ νοητικόν). La búsqueda de la verdad y del bien sólo es posible a partir de un deseo. No hay, entonces, ningún conflicto entre la razón y los deseos. El conflicto se explica porque la *boulesis* y la *órexis* no concuerdan siempre, pero no porque el alma esté dividida en dos. La eventual oposición entre *boulesis* y *órexis* no es una contradicción lógica, dado que no se da el caso de que uno quiera una cosa y su contrario; el bien es siempre el fin, pero no siempre sabemos identificarlo o diferenciarlo del bien aparente. Si los deseos pueden verse mutuamente encontrados, si razón *–lógos–* y deseo *–órexis–* se contradicen, es porque en “los animales que tienen la percepción del tiempo” la previsión del intelecto no siempre va en el sentido de la satisfacción inmediata.

198

“ Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados –esto sucede cuando la razón [λόγος] y el apetito [ἐπιθυμία] son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo [εἰν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν]: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro [τὸ μέλλον], pero el apetito se atiende a lo inmediato [τὸ ἥδη]; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro... ”²⁰.

El alma no va entonces en contra del principio de no contradicción que conoce muy bien: no es posible encontrar en un mismo sujeto *al mismo tiempo* una cosa y su contrario²¹. Aristóteles inaugura con este análisis una concepción

pensamientos del médico: salud, equilibrio, calor y fricción, hasta el punto de llegar a aquello que el médico puede finalmente producir. Se trata del método analítico de los antiguos geómetras: véase Pappus de Alejandría (*floruit* 300 d.C) en su *Colección matemática* Libro VII, en M. Cohen and I.E. Drabkin, *A Source Book in Greek Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1975, pp. 38-40. Así es como se procede en la deliberación [βούλευσις]: “El que delibera parece, en efecto, que investiga y analiza a la manera que hemos dicho, como una figura geométrica [ὡσπερ διάγραμμα]...; y lo último en el análisis es lo primero en el orden de la generación [καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει], Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marias, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985: III, 3, 1112^b 20-24.

²⁰ *Acerca del alma*, III, 10, 433^b 5-10: Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos, 1978. Los animales también tienen memoria (μνήμη), pero sólo los hombres tienen reminiscencia (ἀνάμνησις): el acto de acordarse es, en efecto, una suerte de inferencia (συλλογισμός), y este acto pertenece tan sólo a aquellos animales que tienen la facultad deliberativa (τὸ βουλευτικόν): véase Aristóteles, *On Memory and Recollection*, 449^b 28-30 y 453^a 5-14: *Parva Naturalia*, with an english translation by W.S.Hett, Cambridge/London, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1986.

²¹ *Metafisica* IV, 3-4 y *Analíticos posteriores*, I, 11.

positiva y activa del deseo como apetito, *órexis*, que asimila al movimiento, *kinesis*, y que va a fundar toda una concepción dinámica y productiva.

Aristóteles siempre distingue entre *epithymía*, *thymós* u *orgé*, y *boulesis* como tres formas, o mejor, especies, del deseo *órexis*. Está claro que Aristóteles considera la *órexis* como íntimamente relacionada con las funciones distintivas del alma animal, la sensación *–aísthesis–*, y el movimiento *–kinesis*. El deseo, dice, es provocado por la sensación, por la imaginación o por el pensamiento, y es él mismo la causa prójima de los movimientos del animal:

“Todos los animales mueven y son movidos para algo, de modo que eso para lo que se mueven es para ellos el término de todo movimiento. Vemos que lo que mueve al animal es la inteligencia [διάνοια], la imaginación [φαντασία], la elección [προαίρεσις], la voluntad [βούλησις], el apetito [ἐπιθυμία]. Todas estas cosas se refieren a la mente [νοῦς] y al deseo [ὄρεξις]²².

De lo que se trata es de la relación que existe entre la sensación *–aísthesis–*, y el deseo *–órexis–*, o entre la facultad sensitiva *–tó aisthetikón–* y la facultad desiderativa *–tó orektikón*. Pero es también la relación entre la *boulesis*, el *thymós* o la *orgé*, la sensación, la imaginación *–phantasía*, y el intelecto *–noús*.

El alma animal es sensitiva. Pero Aristóteles conecta una variedad de fenómenos vitales con la facultad sensitiva *–tò aisthetikón–*, y ve al alma sensitiva *–tò aisthetikè psyché–*, como la fuente de varias operaciones diferentes. Es así como le atribuye a la facultad sensitiva las sensaciones de placer y dolor. Placer y dolor son respectivamente la sensación de un objeto bueno como bueno y la sensación de un objeto malo como malo:

“Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva *–como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo–* lo persigue o se aleja de ello. Placer y dolor son el acto del término medio en qué consiste la sensibilidad para lo bueno y lo malo en cuanto tales. Esto mismo son también la aversión y el deseo en acto: las facultades del deseo y la aversión no se distinguen, pues, realmente ni entre sí ni de la facultad sensitiva. No obstante, su esencia es distinta”²³.

²² *Movimiento de los animales*, 700^b 15-19: Introducciones, traducciones y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almuneda Alonso Miguel, Madrid, Editorial Gredos, 2000; Aristotle, *Movement of animals*, with an english translation by E.S. Forster, Cambridge/London, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1993.

²³ Aristóteles, *Acerca del Alma*, III, 7, 431^a 9-14. Como dice J. Tricot: “La sensibilidad afectiva es idéntica a la sensibilidad en general. No hay una facultad que desea y otra

Está entonces claro que tanto el deseo como las formas más rudimentarias de éste están conectados entre sí y resultan naturalmente de la facultad sensitiva.

Sin embargo, en el deseo hay más que sensación. Todos los animales, con un grado o una forma más o menos desarrollada, poseen una especie de conciencia que va más allá del acto momentáneo de sentir. Lo que persiste después de la sensación, “la facultad en virtud de la cual decimos que una imagen se produce en nosotros”²⁴, es lo que Aristóteles llama la imaginación sensitiva –*aisthetikè phantasia*–, a la cual también se suma la imaginación deliberativa –*phantasia bouleutikè* o *logistikè*– que tan sólo pertenece a los animales racionales²⁵.

3. Deseo y pasión.

200 Las sucesivas divisiones y subdivisiones del alma en la *Ética Nicomaquea* responden a la dificultad insuperable que Aristóteles halla en Platón para dar cuenta, a la manera de mitos o relatos, de cómo el dios manda a sus criaturas “llevar a cabo el nacimiento de los mortales”, de la situación intermediaria del *thymós* de la que los guardianes de la *República* son los representantes. El texto de *La República* IV 439^a muestra que toda alma tiene tres dimensiones, la del *lógos*, la de la *epithymía* y la del *thymós*. Estas tres dimensiones corresponden a tres situaciones bien determinadas del hombre. La primera, es la del hombre cuya alma tiene el principio racional (*tò logistikón*). La segunda, la del hombre cuya alma tiene el principio irracional (*tò epithymetikón*) y, entre las dos, la tercera, en la que el alma tiene el principio colérico (*tò thymetikón*). Platón opone en el alma misma el deseo que tiene que ver con el cuerpo y el *lógos*. Ahora, si está claro que el alma no es solamente racional sino que también tiene una parte apetitiva, la concupiscible; lo que no está claro, es el estatus y la función de esta parte *intermedia* del alma que es el *thymós*. Esta parte intermedia algunas veces “escucha a la razón y junto con ella coacciona violentamente la parte apetitiva” y, otras veces, “no se encuentra en absoluta dispuesta a cumplir voluntariamente la orden y la palabra proveniente de la acrópolis”²⁶, es decir, del *lógos*. En tanto que representante de la situación intermediaria de los guardianes en el cuerpo social ideal de la *pólis* platónica, el

que siente aversión: no hay sino una facultad a la vez de deseo y de aversión que es idéntica a la facultad sensitiva; tan sólo sus conceptos son diferentes”, *Traité de l’âme*, Op. Cit., p. 191, nota 2.

²⁴ *Ibid.*, III 3, 428^a 1-2.

²⁵ *Ibid.*, III 11, 434^a 6-7.

²⁶ Platón, *Timeo*, 70^a. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid, Planeta de Agostini, 1988. Para los griegos las pasiones –a las que Platón califica de *δεινά καὶ ἀναγκαῖα*, temibles e inevitables, *Ibid.*, 69^c–, son ante todo políticas: ellas expresan la vida de la *pólis*, es decir, las relaciones que los hombres libres mantienen entre sí.

deseo colérico o *thymós*, localizado en el tórax²⁷ es la mayor expresión de la ambigüedad no sólo de la teoría platónica de las pasiones, sino también, y sobre todo, de una filosofía que, desde Platón –Aristóteles va a ser la excepción– señala el dilema del hombre confrontado, en lo ético y en lo político, a las solicitudes de lo racional y a las solicitudes de lo irracional. Al igual que los guardianes de la *kalipolis* de Platón, el hombre es razón y pasión, sin ser exclusivamente ninguno de los dos. El *thymós* es esta parte del alma que expresa el dilema. El hombre puede superar el obstáculo del deseo irracional escuchando a la razón –*lógos*; pero, si el coraje y la voluntad le faltan, puede atender el llamado de la pasión –*epithymía*. Decimos que el hombre “puede”, porque es esta posibilidad de elegir, de acuerdo a la fortaleza o a la debilidad de su voluntad²⁸, la que constituye el principio de la moralidad. En Platón, por el contrario, es el conocimiento o la ignorancia el principio rector de la elección y por ende el de la moralidad²⁹. La pasión es sensibilidad, *aísthesis*, antes que moralidad. Es el signo de la *contingencia* del hombre. Si pasión y moral están desde siempre asociados, no hay que perder de vista que, en el origen, *páthos* es ante todo esta conciencia sensible, irreflexionada, que nos hunde en las olas de la vida y que nos impele tanto a huir de sus peligros como a buscar sus placeres. La pasión es tanto lo que nos une al mundo como lo que, al señalarlos, nos puede alejar de sus peligros.

La *Ética Nicomaquea* integra y supone conocidos todos los análisis del alma, de la razón, de la vida y del Ser que Aristóteles ha desarrollado en otras partes de su obra. Además, es solamente desde la perspectiva *ética*, que se plantea la pregunta por la mejor forma o por el fin de la vida y de las acciones humanas. Así, estos conocimientos racionales encuentran su lugar y su sentido. En efecto, el alma permanece inscrita en la materia, aun en su principio puramente racional, y es ésta la condición necesaria para darle forma y sentido. El que el alma permanezca inscrita en la materia es, al mismo tiempo, la condición ineluctable del hombre. Así, al discurso platónico de la necesidad, de “lo que es”, se contrapone en el discurso aristotélico la contingencia, la multiplicidad. A la moral del *lógos* que impone naturalmente un fin universal, el Bien, inmanente al género humano, Aristóteles contrapone una moral del *páthos* que ve al hombre libre –*eleuthéros*– en la elección de sus fines, hundido en la contingencia y que se asigna cada vez unos fines particulares que se deben constantemente redefinir. La moral del *páthos* busca integrar las pasiones con el *lógos*, sin pretender suprimirlas; es decir, la moral del *páthos* busca estructurar inteligiblemente la sensibilidad. ¿Cómo podríamos suprimir las

²⁷ Platón, *Timeo*, 69c.

²⁸ Sobre la debilidad de la voluntad, o “acrasia”, véase *Ética Nicomaquea*, VII, 1-10.

²⁹ Acerca de la crítica de Aristóteles a la teoría socrática de la virtud-ciencia, véase *E.N.*, III, 5.

pasiones si ellas son constitutivas del alma humana³⁰? Cada hombre, que es el compuesto concreto de forma y materia –τὸ σύνολον–, la unión de un alma y de un cuerpo, es capaz de ser afectado por lo sensible y es precisamente esta capacidad de ser afectado la que lo diferencia de todos los demás seres. Recordemos la definición de la pasión:

“Afección [Πάθος] se llama en un sentido, la cualidad según la cual cabe alterarse, como lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, la pesadez y la ligereza, y las demás cosas tales, en otro, los actos e incluso las alteraciones de estas cualidades. Además, entre éstas, más bien las alteraciones y movimientos dañinos, y sobre todo los daños penosos. Todavía, se llaman afecciones los infortunios y penas grandes”³¹.

202

El hombre no es solamente natural. Lo que es natural posee su propio principio de desarrollo, es decir, su propio fin, en la medida en que no tiene sus fines en sí mismo. Pero, en el caso del hombre, él debe buscarlos. Al no ser simplemente un ser natural, el hombre deviene con Aristóteles un ser *ético*. Ahí donde una planta se limita a realizar inexorablemente su fin de planta, el hombre debe construir sus propios fines. Estos fines nos son dados a través de nuestros propios *deseos*. Los deseos, gracias a la imaginación, aparecen como ya realizados y exigen, por tanto, que la razón o sabiduría práctica, la *phrónesis*, nos proporcione los *medios* para pasar de lo imaginario a lo real. Enraizada en esta especie del deseo genérico que es la *órexis*, en el deseo voluntario, racional, razonado, pero general e ineficaz, que es la *boúlesis*, la vida moral consiste en estructurar con el lenguaje esta parte “irracional” del alma sensible y sede de las pasiones que, en la medida en que escucha y obedece a la razón, permite que el agente moral *delibere* acerca de los medios y pueda, por medio de la elección preferencial, o *proairesis*, pasar a la acción para llegar al fin deseado.

³⁰ “Puesto que son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones [*παῖνη*], facultades [*δυνάμεις*] y modos de ser [*εἴξεις*], la virtud ha de pertenecer a una de ellas”, Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, II, 5, 1105^b 18-20. La traducción es nuestra.

³¹ Aristóteles, *Metafísica*, V, 1022^b 15-21. Gredos, García Yebra. Acerca del sentido muy ambiguo de *páthos*, véase la nota de J. Burnet a *Ética Nicomaquea*, II, 4, 1105^b 21-23, *The Ethics of Aristotle*, edited with an introduction and notes, London, Methuen & Co, 1900, pp. 88-89.