



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Ramos-Umaña, Leonardo  
Filosofía del deseo 1: Aristóteles y el *thymós*  
Tópicos (México), núm. 62, 2022, Enero-Abril, pp. 65-95  
Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.7440/res64.2018.03>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323070816003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

redalyc.org  
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1638>

## Philosophy of Desire 1: Aristotle and *Thymós*

## Filosofía del deseo 1: Aristóteles y el *thymós*

Leonardo Ramos-Umaña  
Instituto de Investigaciones Filológicas  
Universidad Nacional Autónoma de México  
México  
leonramosu@gmail.com

Recibido: 20-11-2019.

Aceptado: 18-12-2019.

Publicado en línea: 10 - 12 - 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution  
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

### Abstract

Whit the aim of clariflying what exactly is the human phe-nomenon of *akrasía* or *incontinence in the fullest sense* (namely, that caused by *epithymia* or appetite), in *Nicomachean Ethics* VII.4-10 Aristotle introduces a type of *incontinence by analogy*, that is, incontinence due to *thymós* or courage. Despite his intentions, the explanation of the latter only complicates understanding the former, and the reader ends up without a clear understanding of either. The purpose of this article is to shed some light on the subject of *akrasía due to thymós*, trying, specifically, to answer three questions: (1) what exactly is this passion? (2) Who are worse, those who get carried away by their appetites (such as those who misbehave out of lust or gluttony) or those who get carried away by their anger (such as those who misbehave out of anger or jealousy), and why? Finally, (3) are we responsible for the mistakes we make in a fit of anger?

*Keywords:* *thymós*; incontinence; Aristotle; moral responsibility.

### Resumen

A fin de clarificar qué es exactamente el fenómeno humano de la *akrasía* o *incontinencia en sentido pleno* (a saber, aquella por causa de la *epithymía* o apetito), en *Ética nicomaquea* VII.4-10, Aristóteles presenta la *incontinencia por analogía*, es decir, aquella por causa del *thymós* o coraje. A pesar de su intención, la explicación de la segunda solamente enreda la comprensión de la primera, y el lector termina por no tener clara ninguna de las dos. El propósito de este escrito es proporcionar algunas luces al tema de la *akrasía por thymós*, concretamente, intentando resolver tres incógnitas: (1) ¿qué es, exactamente, esta pasión? (2) ¿Quiénes son peores, quienes se dejan llevar por sus apetitos (como los que actúan mal por lujuria o gula) o quienes se dejan llevar por su coraje (como los que actúan mal por ira o celos), y por qué? Finalmente, (3) ¿somos responsables por los errores que lleguemos a cometer en un arrebato de ira?

*Palabras clave:* *thymós*; incontinencia; Aristóteles; responsabilidad moral.

Los agujones de la venganza, de igual modo que son afilados, así también son justos: se excitan cuando se les provoca, y buscan compensar con dolor el dolor que reciben.

Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, IX.10.1

Posiblemente, la exposición que Aristóteles hace en *Ética nicomaquea* VII.3 sobre el fenómeno humano de la *akrasía* o incontinencia sea una de las más enrevesadas de toda su filosofía práctica, y no son pocos los embrollos interpretativos que alberga.<sup>1,2</sup> Y ya que VII.3 no basta para entender el tema, los lectores —ingenuamente— esperaríamos que el embrollo se desembrollase en los capítulos siguientes dedicados a lo mismo (VII.4 a VII.10), pero lo que allí yace es otro berenjenal. Es en esta última parte donde, como recurso para delimitar mejor la *incontinencia en sentido propio* (*haplōs*) —es decir, aquella en la cual desobedecemos a la razón por causa de una *epithymía* o apetito<sup>3</sup> (cfr. VII.5, 1149a1-4)—, Aristóteles presenta a la *incontinencia por analogía*, a saber, la “incontinencia” (con comillas) por causa del *thymós* o coraje.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Este artículo se elaboró en la UNAM, en el marco del Programa de Becas Postdoctorales de la UNAM, por el autor siendo becario en el Instituto de Investigaciones Filológicas bajo la asesoría del Dr. Omar Álvarez.

<sup>2</sup> Especial gratitud con los doctores Ricardo Salles y Omar Álvarez por sus agudas observaciones a versiones previas de este escrito. También agradezco a Marcelo Boeri por un intercambio epistolar que me sirvió para refinar algunas ideas sobre el *thymós* y, por supuesto, a los dos revisores anónimos elegidos por *Tópicos* por sus valiosos comentarios.

<sup>3</sup> En realidad, *cierto tipo de epithymía*, pues aunque ésta tiene que ver con los placeres de la vista, el oído, el olfato, el gusto, y el tacto (cfr. *Rhet.* I.11, 1370a20-25), la incontinencia por *epithymía* sólo tiene que ver con los placeres del gusto —esto es, del comer o beber— y con los del tacto —concretamente, de los placeres sexuales, pues también es un placer del tacto el *recibir masajes*, pero Aristóteles descarta explícitamente que de esto pueda haber exceso, quizás confesándonos uno de sus placeres culposos (cfr. *EN* III.10, 1117b23-1118a32; 1118b4-8, y *EE* III.2, 1230b20-25).

<sup>4</sup> Como señalaremos en la primera sección, dada su variada significación, *incluso en el corpus aristotélico*, no es sencillo verter «θυμός» en una única palabra castellana, y si optamos por ésta sólo es por hallarla un poco menos

Y si bien para él la “incontinencia” es secundaria, solo lo es en cuanto incontinencia. Es decir: a la hora de entender cómo actúan los seres humanos, el *thymós* es igual de importante que la *epithymía*, de modo que, para hacernos una mejor idea de las cosas humanas, así como de la teoría aristotélica de la acción, es imperioso ocuparnos del coraje. Entonces, el propósito de este escrito es proporcionar algunas luces al tema de la *akrasía por thymós*, concretamente, intentando resolver tres incógnitas: (1) ¿qué es, exactamente, esta pasión? (2) ¿Quiénes son peores, quienes se dejan llevar por sus apetitos (como los que cojean por lujuria o gula) o quienes se dejan llevar por su coraje (como los que cojean por ira o celos), y por qué? Finalmente, (3) ¿somos responsables por los errores que lleguemos a cometer en un arrebato de ira?

Adicional al interés concreto que nos mueve a escribir el presente texto, este artículo, así como otros nuestros,<sup>5</sup> se enmarca en el propósito general de explicar qué es la *proairesis* o elección deliberada según Aristóteles, para lo cual estas primeras investigaciones resultan necesarias.

### I. ¿Qué es el *thymós*? Una respuesta breve

Como es bien sabido, para Aristóteles el alma humana es capaz de producir deseos (*órexis* será el término genérico) de tres tipos: *boúlēsis* o deseo racional, *epithymía* o apetito y *thymós* o coraje (cfr., por ejemplo, *DA* II.3, 414b1-2). En comparación con los dos primeros, *el thymós es del que menos, y menos claramente, habla Aristóteles*, y aunque «*θυμός*» es un término de amplia significación (puede aludir al desear comer y beber, al lugar donde yace el pensamiento, a la vida o al corazón),<sup>6</sup> Aristóteles, las más de las veces, parece usarlo como sinónimo de «*ὀργή* (ira)»,<sup>7</sup> con lo cual a esta y a aquél los estudiosos suelen tratarles conjunta e indistintamente. Aceptando esto, tendríamos que *thymós/orgé*

---

insatisfactoria que las que suelen usarse en las traducciones a nuestro idioma (p. ej.: «impulso», «ira», «impulso colérico», «cólera»). En todo caso, usaremos, mayoritariamente, la transliteración.

<sup>5</sup> Otros dos trabajos, *Filosofía del deseo 2* y *Filosofía del deseo 3*, se encuentran en preparación. Por su parte, sobre la *proairesis* en el filósofo estoico Epicteto, cfr. Ramos-Umaña (2022).

<sup>6</sup> Cfr. Liddell y Scott (1996, p. 1856).

<sup>7</sup> Esta equivalencia ya aparece en Platón (p. ej.: *República* IV, 440a-b, y *Leyes*, 867a7).

se define así: «sea<sup>8</sup> la ira un *deseo de venganza* [aparente],<sup>9</sup> acompañado de dolor, provocado por un *menosprecio* aparente contra uno mismo o contra algún allegado,<sup>10</sup> sin que el *menosprecio* estuviera justificado» (*Rhet.* II.2, 1378a31-34,<sup>11</sup> énfasis mío. Cfr. II.2, 1382a8; *EN* V.9, 1135b25-35; IV.5, 1125b26-1126b10; *Top.*, 156a31-33; *DA* I.1, 403a31).

Ahora, ¿en verdad es correcto hacer, sin más, la equivalencia entre *thymós* y *orgé* en la filosofía aristotélica? Llevando a cabo un esfuerzo por exprimir los áridos pasajes en que el término asoma para obtener una distinción tajante, quizás podríamos sostener que el *thymós* es la “parte” desde donde surge el deseo que mueve a la venganza (cfr. *EN* VII.6, 1149a30-34) —retomando, acaso, la acepción homérica del término (cfr., por ejemplo, *Ilíada* XVI.616 y XVII.254<sup>12</sup>)—. ¿Y ese deseo de venganza, qué nombre recibe? A partir del pasaje de *Rhet.* II.2 que recién citamos, tendríamos que responder que del *thymós* surge el deseo de venganza llamado *orgé*. Al bosquejar así el asunto, terminamos en un escenario afín al expresado en *Definiciones* de Pseudo-Platón: «Ira es el

<sup>8</sup> Fortenbaugh (1970, pp. 45-46) señala que el «ἔστω» puede sugerir la idea de que esta definición es meramente provisional, recogida del saber popular. Sin embargo, en las páginas siguientes de su artículo, él dará muy buenas razones para desechar esa sospecha, incluido en el caso específico de la ira (cfr. pp. 46-55).

<sup>9</sup> Como se estila en las ediciones críticas, usamos los corchetes rectangulares para señalar las supresiones que los editores consideraron oportunas y los corchetes angulares para las integraciones relativas a las elipsis en el texto. Ahora, ¿realmente hace falta suprimir el primer término? ¿Y cómo traducir «φαινομένης» y «φαινομένην»? ¿Acaso como «manifiesto» en el sentido de «evidente» o, quizás, como «aparente» en el sentido de que así *le aparece* al agente? Por lo que diremos en la sección II.3, nosotros seremos partidarios de la segunda opción y, si es que debemos tomar partido, de la no supresión del «φαινομένης». Sobre el término suprimido, vale la pena revisar Harris (1997, pp. 452-454).

<sup>10</sup> Según *Rhet.*, esos allegados pueden ser los padres, los hijos, las mujeres y súbditos (cfr. II.2, 1379b29-30), aunque es poco probable que la lista sea exhaustiva.

<sup>11</sup> «Ἔστω δὴ ὁργὴ ὅρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας [φαινομένης] | διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ <τι> τῶν αὐτοῦ, | τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος». Para la *Rhet.*, sigo la traducción de Antonio Tovar (2003), con modificaciones mías.

<sup>12</sup> «Mas que venga cada uno y se sienta indignado en el corazón (ἀλλά τις αὐτὸς ἵτω, νεμεσιζέσθω δ' ἐνὶ θυμῷ)».

llamado de la parte corajosa para vengarse» (415e11).<sup>13</sup> Sin embargo, en *EE* Aristóteles afirma que del *thymós* surge un dolor —«λύπτην τὴν ἀπὸ θυμοῦ γιγνομένην» (*EE* III.2, 1231b6-7)— al percibirnos humillados, pero, en contra de lo que esperaríamos, pocas líneas después agrega que a ese dolor le llamamos *thymós* —«τὴν λύπτην ἣν καλοῦμεν θυμόν» (1231b15)—. ¿Debemos, pues, desistir de cualquier intento de distinción entre *thymós* y *orgé*? Creemos que no: más bien somos partidarios de entender, en ciertos pasajes, (1) *thymós* como “parte” o, dicho de manera menos problemática y más precisa, como una *dýnamis*, una *dýnamis* que, además, es multifuncional, es decir, que no se agota en producir la ira, sino también a otras pasiones, como *el odio* —«si se dijo que el odio sigue a la ira, el odio deberá estar en lo corajoso, pues allí está la ira» (*Top.* 113a35-b1<sup>14</sup>; cfr. 126a10)—, *el miedo* —«el miedo, en cambio, <se da> en lo corajoso» (*Top.* 126a8-9<sup>15</sup>)— e, incluso, *el afecto* —«es el coraje el que produce el afecto, pues es la facultad del alma que nos hace amar» (*Pol.* VII.7, 1327b40-1328a1).<sup>16</sup> Cfr. 1328a6; *EE* III.1, 1229a20-32)—. Y, por supuesto, en ciertos otros pasajes hay que entender (2) *thymós* como aquello que procede de la *dýnamis* llamada *thymós*, casos en los cuales este *thymós* sí sería algo muy cercano a la *orgé*. En ese orden, de entre las múltiples opciones de traducción, todas insatisfactorias, somos partidarios de verter «*thymós*» en «coraje», pues la amplia significación del término castellano<sup>17</sup> nos permite captar (al menos hasta cierto punto) algunos matices que se escapan al usar palabras mucho más puntuales como «ira».

Desde el punto de vista meramente fisiológico, y con una explicación pensada para abarcar tanto a los animales racionales como a los

<sup>13</sup> «Οργὴ παράκλησις τοῦ θυμικοῦ εἰς τὸ τιμωρεῖσθαι». Sobre las posibles relaciones entre el *thymós* de Aristóteles y el de Platón, cfr. Feldblyum (2016, pp. 4-10).

<sup>14</sup> «οἶον εἴ τὸ μῖσος ἔπεσθαι | ὄργη ἔφησεν, εἴη ἀν τὸ μῖσος ἐν τῷ θυμοειδεῖ ἐκεῖ γὰρ [113b1] ἡ ὄργη». Nótese en *Top.* todavía la terminología de su maestro, «τὸ θύμοειδῆς», algo que desaparecerá en sus escritos posteriores (en el sentido de parte del alma).

<sup>15</sup> «οὐ δὲ φόβος ἐν τῷ [126a9] θυμοειδεῖ».

<sup>16</sup> «οὐ θυμός | ἐστιν ὁ ποιῶν τὸ φιλητικόν· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ τῆς ψυχῆς [1328a1] δύναμις ἡ φιλοῦμεν».

<sup>17</sup> En el diccionario de la RAE aparece definido así: «coraje (Del fr. ant. *corages*). 1. m. Impetuosa decisión y esfuerzo del ánimo, valor. 2. m. Irritación, ira.» (cfr. Real Academia Española, 2021).

irracionales, para Aristóteles la ira es un incremento en la temperatura corporal —concretamente, «la ebullición de la sangre o de lo caliente en torno del corazón» (DA I.1, 403a30-31.<sup>18</sup> Cfr. I.4, 408b7-12)—, lo cual es evidente, declara él, por cuanto quien se aíra experimenta un súbito acaloramiento (de ahí manifestaciones como el enrojecimiento del rostro), mientras que quien tiene miedo o nervios experimenta justo lo contrario (de ahí los temblores en las piernas, manos y el castaño de dientes —cfr. *Probl.* 898a4-7<sup>19</sup> y 889a15-27—).

Y si bien el *thymós* y la *epithymia* tienen varios rasgos en común (p. ej.: se cuentan entre los deseos presentes tanto en los irracionales como en los humanos desde la infancia, si no es que desde el nacimiento —cfr. *EE* II.8, 1224b30-33 y *Pol.* VII.17, 1334b22-23—), para Aristóteles existe una particularidad para considerar al uno superior a la otra: *el thymós, en cierto sentido, escucha a la razón* (cfr. *EN* VII.6, 1149a25-32, citado en nuestro T1). Ya que la aristotélica es, predominantemente, *una ética de la moderación y no de la abstinencia*, ninguno de los textos abogará por la supresión del *thymós* —tarea acaso imposible y, si posible, totalmente perniciosa—,<sup>20</sup> sino que el ser humano que aspira a ser bueno debe adquirir la *disposición habitual* (ἔξις) correcta de cara a su *thymós*, puesto que, como con cualquier otro *páthos*, cabe hablar de exceso, defecto y término medio. Para el caso concreto, la medianía recibe el nombre de «*apacibilidad*» (*πραότης*), su extremo por demasía el de «*irascibilidad/furia*» (*όργιλότης*, también llamado en *EE* «dificultad de carácter», *χαλεπότης*) y su extremo por deficiencia es declarado anónimo en *EN* IV.5, mas no en *EN* II.7 ni en *EE* III.3, donde figura como «*incapacidad*

<sup>18</sup> «[...] ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἴματος | καὶ θερμοῦ». El sujeto aquí es ὄργη.

<sup>19</sup> «¿Por qué las aves, los hombres y los animales valientes son más duros? ¿Es porque el coraje va acompañado de calor? Pues el miedo es un enfriamiento. Entonces, todos los que tienen la sangre caliente, también son valientes y corajosos (*Διὰ τί ὅρνιθες καὶ ἀνθρώποι καὶ τῶν ζώων τὰ ἀνδρεῖα* [898a5] *σκληρότερα; ἢ ὅτι ὁ θυμὸς μετὰ θερμότητος; ὁ γὰρ | φόβος κατάψυξις. ὅσων οὖν τὸ αἷμα ἔνθερμόν ἐστι, καὶ | ἀνδρεῖα καὶ θυμοειδῆ*)».

<sup>20</sup> Cabe recordar la visión negativa de Aristóteles sobre los pueblos de Asia, a quienes, aunque les reconoce inteligencia y habilidad técnica, les achaca falta de coraje (*ἀθυμα*), lo que ocasiona —remata él— que terminen sometidos por otros pueblos (cfr. *Pol.* VII.7, 1327b22-29). Por ese mismo motivo, él aconseja, en caso de tener esclavos, no elegir a los corajosos (*θυμοειδεῖς*) como medida para prevenir una rebelión (cfr. VII.10, 1330a25-29).

*de ira*» (ἀοργησία) en el uno y como «*servilismo*» (ἀνδραποδώδης) en el otro, entendiendo este último como el recibir insultos (nosotros o los nuestros) sin airarnos ni defendernos (cfr. *EN* IV.5, 1125b26-1126b10 y *EE* III.3, 1231b5-26).

Aunque podemos pensar que algunas personas yacen del todo arraigadas en uno de estos tres modos de ser, lo cierto es que *la mayoría de nosotros somos fluctuantes y en algún momento hemos actuado indebidamente, ora arrastrados por la ira, ora porque no cobramos el agravio cuando ameritaba hacerlo*,<sup>21</sup> y si bien —como señalamos más arriba— estos desatinos sólo cuentan como incontinencia por analogía, no por eso dejan de ser *vergonzoso e impropios de una persona virtuosa*.

Dejemos hasta aquí la contestación a nuestra primera pregunta, por cuanto ya nos permite ocuparnos de las dos siguientes.

---

<sup>21</sup> ¿Es propio del virtuoso vengarse? Lanzándonos una respuesta que puede incomodar nuestra mentalidad cristiana, *los textos parecen indicar que lo menos propio del virtuoso es poner la otra mejilla*. Queda fuera de discusión que, de cara a un ultraje, lo debido sea sentir ira; el punto es: ¿y hacer qué? Porque recordemos que, a fin de cuentas, *alguien no es bueno o malo meramente por las pasiones que experimenta* (cfr. *EN* II.5, 1105b28-1106a2). Entonces, lo propio del virtuoso no es el mero enojo, sino el enojo para, gracias a éste, defenderse pues la ausencia de sentir lo primero parece implicar la imposibilidad de hacerlo segundo («[...] como <los bobos (ἡλίθιοι)> no seáran, son incapaces de defenderse; [...] (μὴ ὄργιζόμενός | τε οὐκ εἴναι ἀμυντικός)»). Pero, ¿defenderse cómo? Aunque Aristóteles casi siempre alude a aquello que desea la ira como *τιμωρία* o venganza, en *Rhet.* hace una interesante observación: «Por *thymós* y *orgé* se hacen las venganzas. Se diferencian la venganza (*τιμωρία*) y el castigo (*κόλασις*), pues el castigo es por causa del que lo sufre, la venganza por causa del que la toma, para satisfacerse (*διὰ θυμὸν δὲ καὶ ὄργην | τὰ τιμωρητικά. διαφέρει δὲ τιμωρία καὶ κόλασις. ή μὲν γὰρ | κόλασις τοῦ πάσχοντος ἔνεκά ἔστιν, ή δὲ τιμωρία τοῦ ποιοῦντος, | ἵνα πληρωθῆ*)» (*Rhet.* I.10, 1369b12-14). Así, tanto el castigar como el vengarse implica infringir dolor al otro, pero con la diferencia de que *el que castiga infringe dolor en aras de corregir al otro*, mientras que *el que se venga infringe dolor en aras de placerte con ello*. La pregunta que queda en el aire es: ¿corresponde al virtuoso no aspirar a la satisfacción de la *venganza* (*τιμωρία*) sino al mero desagravio del *castigo* (*ή κόλασις*)? ¿Y eso por mano propia o acudiendo a las autoridades, o dependerá de las circunstancias?

## II. Apología de los iracundos: *thymós* y *lógos*

Como recién mencionamos, para Aristóteles la “incontinencia” por ira es menos vergonzosa y menos injusta que la incontinencia *haplōs* (cfr. EN VII.6, 1149a24-25). Sus argumentos para tal afirmación son, básicamente, cuatro:

- (1) El *thymós* escucha (ἀκούειν)<sup>22</sup> o sigue (ἀκολουθεῖ),<sup>23</sup> en cierto sentido (πως), a la razón, mas la *epithymía* no (cfr. VII.6, 1149a25-b3).
- (2) Son más perdonables los deseos naturales y más comunes, y experimentar ira es más natural y común que experimentar apetitos de excesos (cfr. VII.6, 1149b4-13).
- (3) Quien actúa por *thymós* no es insidioso o acechador (ἐπίβουλος), ni lo es tampoco el *thymós* mismo, sino que es “abierto” (φανερός), mientras que la *epithymía* es, «como dicen de Afrodita», engañosa o artificiosa (δολοπλόκος) y, «como su ceñidor», ladrona de la inteligencia (voός) hasta del más prudente (cfr. VII.6, 1149b15-17).
- (4) El que obra por *thymós* no ultraja (ύβριζει), ultraja el que obra por *epithymía* (cfr. VII.6, 1149b19-23 y Rhet. II.3, 1380a34-b1).

Por los intereses que motivan este artículo, vamos a concentrarnos solamente en la primera de las razones. Explicándose con un par de metáforas (una de las cuales regresará en nuestro T7), dice Aristóteles:

[T1:] *Pues el coraje parece escuchar un tanto a la razón, aunque no la escucha bien*, a la manera de los servidores apresurados que antes de escuchar todo lo que se les dice salen corriendo y después yerran en lo ordenado;

<sup>22</sup> Cfr. VII.6, 1149a26 y a30.

<sup>23</sup> Cfr. VII.6, 1149b1.

o de los perros, que antes de mirar si *<el que llega>* es amigo, con que solo se produzca un ruido, ladran: de igual modo, *el coraje*, a causa del calor<sup>24</sup> y la rapidez de su naturaleza, *escucha <a la razón>, por cierto, mas no escucha lo que <esta> le ordena* (ἀκούσας μέν, οὐκ ἐπίταγμα δ> ἀκούσας), y se impulsa a la venganza. Pues *la razón o la imaginación* (Λόγος ἢ ἡ φαντασία) le mostraron *<al coraje>* que *<hubo> ultraje o desprecio, y él, como tras haber llegado a la conclusión de que una cosa así debe ser combatida, de inmediato se irrita* (χαλεπαίνει δὴ εὐθύς). *El apetito* (ἐπιθυμία), en cambio, *con que solo la razón o la sensación* (ήδὺ ὁ λόγος ἢ ἡ αἰσθησις) *le diga que <algo> es placentero, se lanza hacia el goce*. De manera que *el coraje en cierto modo sigue a la razón, pero el apetito, no; es, entonces, algo peor*, pues el que es incontinente en el coraje en cierto modo es vencido por la razón, mientras que el otro *<es vencido>* por el apetito, y no por la razón. (VII.6, 1149a29-b3, <sup>25</sup> énfasis mío).

<sup>24</sup> Sobre la relación *thymós*-calor hablamos *supra*, p. 70.

<sup>25</sup> «[1149a25] [...]. ἔοικε γὰρ ὁ | θυμὸς ἀκούειν μέν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ, καθάπερ οἱ | ταχεῖς τῶν διακόνων, οἱ πρὸν ἀκοῦσαι πᾶν τὸ λεγόμενον | ἐκθέουσιν, εἴτα ἀμαρτάνουσι τῆς προστάξεως, καὶ οἱ κύνες, πρὸν | σκέψασθαι εἰ φίλος, ἀν μόνον ψιφήσῃ, ὑλακτούσιν· οὕτως [1149a.30] ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτῆτα τῆς φύσεως ἀκούσας | μέν, οὐκ ἐπίταγμα δ> ἀκούσας, ὁρμὰ πρὸς τὴν τιμωρίαν. | ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία ὅτι ὑβρις ἢ ὀλιγωρία | ἐδήλωσεν, δ> ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τῷ | τοιούτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὐθύς· ἡ δ> ἐπιθυμία, ἐὰν [1149a.35] μόνον εἴπῃ ὅτι ἡδὺ ὁ λόγος ἢ ἡ αἰσθησις, ὁρμὰ πρὸς τὴν [1149b.1] ἀπόλαυσιν. ὥσθ> ὁ μὲν θυμὸς ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ πως, ἡ | δ> ἐπιθυμία οὐ. αἰσχίων οὖν· ὁ μὲν γὰρ τοῦ θυμοῦ ἀκρατής | τοῦ λόγου πως ἡττᾶται, δ> δὲ τῆς ἐπιθυμίας καὶ οὐ τοῦ λόγου». Para la EN sigo la traducción de Araujo y Marías (2002) con modificaciones mías.

Sin duda, las preguntas más importantes por hacer a partir de este texto son: ¿en qué sentido el *thymós* escucha a la razón? ¿Qué es lo que escucha y qué es lo que no?

## II.1 La venganza es un plato que se come frío: *thymós* y deliberación (*βούλευσις*)

A lo largo de *EN* VII.7 y hasta VII.10, Aristóteles “espolvorea” una serie de particularidades sobre la incontinencia y la “incontinencia”, pero con una complicación: en muchas de esas ocasiones no especifica a cuál de las dos alude la característica que acaba de presentar. Ese es el caso de una particularidad que podría ayudarnos a resolver la pregunta sobre escuchar a la razón. Afirma el Estagirita:

[T2:] [...] los unos deliberan, pero después, a causa de la pasión, no persisten en lo que deliberaron; los otros, por no haber deliberado, se dejan conducir por la pasión (*EN* VII.8 1150b19-21).<sup>26</sup>

Buscando averiguar cuál predicado corresponde al incontinente por *epithymía* y cuál al incontinente por *thymós*,<sup>27</sup> y teniendo presente que en T1 él afirmó que el incontinente por *thymós* es menos malo *porque* en cierto sentido sí escucha a la razón, uno podría hacer la asunción simple y sencilla de que “delibera pero no se mantiene en las resoluciones de su deliberación” es otro modo de afirmar “escucha a la razón pero no escucha lo que esta le ordena”, y que, por tanto:

- (1) *Ese que delibera (pero no atiende a lo deliberado) es el incontinente por thymós.*

---

<sup>26</sup> «[...]. οἱ [1150b.20] μὲν γὰρ βουλευσάμενοι οὐκ ἐμμένουσιν οἵς ἐβουλεύσαντο διὰ | τὸ πάθος, οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ βουλεύσασθαι ἄγονται ὑπὸ τοῦ πάθους».

<sup>27</sup> En realidad, los sujetos tácitos serían alguno de los dos nuevos tipos de *akrasía* que Aristóteles introduce en *EN* VII.7, a saber, *la incontinencia por precipitación* (τὴν προπετῆ ἀκρασίαν) y *la incontinencia por debilidad* (τὸ δὲ ἀσθένεια). Sin embargo, entiendo a estas dos como formas particulares (casi idénticas) de la incontinencia por *thymós* y por *epithymía*. Explicar esto con detalle requiere un espacio que, desafortunadamente, no podremos concederle aquí.

(2) *Ese que no delibera en absoluto es el incontinente por epithymía.*

Lo cual, *prima facie*, no suena descabellado, pues *la deliberación* ( $\betaούλευσις$ ) es sobre el futuro (cfr. *EN* VI.2, 1139b7-9), pero la *epithymía*, tal como expresa un célebre pasaje del *DA*, parece relegada a lo presente temporal y espacialmente hablando (cfr. *DA* III.10, 433b5-10).

Sin embargo, líneas más abajo nos encontramos con esta idea:

[T3:] Y, de ellos, los que están fuera <de su razón<sup>28</sup> son mejores que los que mantienen la razón pero no se atienen <a ella>, pues <estos> se dejan vencer por una pasión más débil y no sin haber deliberado primero, como los otros (*EN* VII.8 1151a1-3).<sup>29</sup>

¿Qué tendríamos hasta aquí? A partir de lo que acabamos de leer, aquella suposición que hicimos de que el incontinente por *thymós* es el incontinente que delibera ahora nos lleva a concluir que el incontinente por *thymós* es peor y que el incontinente por *epithymía* es mejor, lo cual choca con el hecho manifiesto del cual habíamos partido en T1 sobre que el incontinente por *thymós* era el mejor entre los dos. Así pues, resta que la asunción simple y sencilla que recién hicimos sea equivocada y que, más bien:

(1) *Aquel que delibera pero no se mantiene en el resultado de su deliberación es el incontinente por epithymía.*

(2) *Aquel que no delibera en absoluto es el incontinente por thymós.*

Señales de que ahora sí vamos por el camino correcto pueden ser que en otros lugares Aristóteles menciona que algunos actos los hacemos con deliberación previa, y otros sin deliberación, siendo ejemplo de esto último los actos por *thymós* (cfr. *EN* III.2, 1111b18-19<sup>30</sup> y V.8, 1135b20-

<sup>28</sup> En el pasaje figuran sólo como «οί ἐκστατικοί» (lit. «los que están fuera de»), pero más arriba, en VII.1, 1145b11, los llamó «ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ».

<sup>29</sup> «[1151a1] αὐτῶν δὲ τούτων βελτίους οἱ ἐκστατικοὶ η̄ οἱ τὸν λόγον | ἔχοντες μέν, μὴ ἐμμένοντες δέ. ὑπ̄ ἐλάττονος γὰρ πάθους | ήττωνται, καὶ οὐκ ἀπροβούλευτοι ὥσπερ ἄτεροι».

<sup>30</sup> «Menos todavía es <la elección deliberada> un *thymós*, pues, según se admite, los <actos> causados por el *thymós* son los que menos se hacen por

22), a fin de cuentas el *thymós*, incluso en los mejores hombres (cfr. *Pol.* III.16, 1287a30-32),<sup>31</sup> es la pasión más fuerte de todas,<sup>32</sup> «pues el coraje es dominante e indomable (ἀρχικὸν γὰρ καὶ ἀήττητον ὁ θυμός)» (*Pol.* VII.7, 1328a7; cfr. *EE* III.1, 1229a24-29<sup>33</sup> y II.7, 1223b23-25).

Sin embargo, esta nueva ruta nos lleva a varios interrogantes: el primero, el mismo de más arriba y que seguimos sin responder: si el incontinente por coraje no delibera, ¿entonces en qué sentido el *thymós* sí escucha a la razón? El segundo: si el *thymós* está asociado con la venganza,

---

elección deliberada (θυμὸς δὲ ἔτι ἡττον· ἕκιστα γὰρ τὰ διὰ θυμὸν | κατὰ προαίρεσιν εἶναι δοκεῖ). A pesar de que no sea evidente, este pasaje sirve para descartar una relación entre *thymós* y deliberación, porque: «De los actos voluntarios, realizamos unos habiéndolos elegido deliberadamente y otros sin haberlos elegido deliberadamente; habiéndolos elegido deliberadamente, los que antes hemos deliberado, y sin haberlos elegido deliberadamente, los que no hemos deliberado (τῶν | δὲ ἐκουσίων τὰ μὲν προελόμενοι πράττομεν τὰ δὲ οὐ προελόμενοι, [1135b10] προελόμενοι μὲν ὅσα προβούλευσάμενοι, ἀπροαίρετα | δὲ ὅσα ἀποβούλευτα.)» (*EN* V.8, 1135b9-11).

<sup>31</sup> «[...] el que defiende el gobierno de un hombre añade también un elemento bestial; pues tal cosa es el apetito, y el *thymós* pervaírte a los gobernantes y a los mejores de los hombres (ό δ' ἀνθρωπὸν κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον· ἦ τε γὰρ | ἐπιθυμίᾳ τοιοῦτον, καὶ οὐ θυμὸς ἀρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς | ἀριστούς ἀνδρας)».

<sup>32</sup> Estoy al tanto de *EN* II.3, 1105a7-8, en donde Aristóteles afirma: «Además, es más difícil combatir el placer que el *thymós*, como dice Heráclito (ἔτι δὲ χαλεπάτερον | ἡδονῇ μάχεσθαι ή θυμῷ, καθάπερ φησίν Ήράκλειτος).» No obstante, no creo que haya un compromiso filosófico fuerte del Estagirita con esta aseveración. Primero, porque viendo la frase en contexto (una disertación sobre cómo, dada la importancia del placer, es vital que seamos instruidos en sentirlo debidamente), podemos creer que más bien se trata de un recurso doxástico, un tanto trámoso, para agregarle fuerza a su presente argumentación. Y digo “trámoso” porque Aristóteles conoce muy bien la frase a la que alude aquí (i. e. Diels-Kranz 22 B85, «es difícil luchar contra el coraje, pues paga <lo que quiere> con la vida (“χαλεπὸν γάρ” φησι “θυμῷ μάχεσθαι ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται”»), prueba de ello es que la cita dos veces en el *corpus* (cfr. *EE* II.7, 1223b22-24 y *Pol.* VIII.9, 1315a30-31) *justo para sostener lo contrario a lo que da a entender en EN* II.3, esto es, para demostrar la fuerza incontenible del *thymós*, al punto de que a muchos (incluso a los mejores hombres; cfr. 1287a29-31) les ha costado la propia existencia.

<sup>33</sup> «[P]ues el *thymós* es indomable, por lo cual los jóvenes son los mejores guerreros (ἀήττητον γὰρ οὐ θυμός, διὸ καὶ | οἱ παῖδες ἀριστα μάχονται).».

y la venganza con el planear y el esperar cierto tiempo antes de cobrar la afronta (dícese que *la venganza es un plato que se come frío*), entonces, ¿no es extraño que el incontinente por *thymós* no delibere en absoluto?

Podría responderse que Aristóteles mismo explica en qué consiste esa no deliberación del *thymós* cuando, en *EN* V.8, afirma que los actos impulsados por el coraje no son derivados de la premeditación o previa reflexión (*προνοία*) porque quien los causa no es aquel que se aíra, sino aquel que provocó al que se airó (cfr. V.8, 1135b25-27). Sin embargo, descreemos que ésta sea la contestación que buscamos por dos motivos: primero, porque allí no habla de *βούλευσις*, y no estamos seguros de que en Aristóteles *προνοία* o *προνοέω* sean sinónimos exactos de dicho término (cfr., p. ej., *EE* 1226b33, 38). Segundo, esa explicación de V.8 no aporta algo distintivo del *thymós*, dado que lo mismo podríamos afirmar de los actos por *epithymía* (algunos, al menos): no son “premeditados” pues no los inicia quien actúa según su apetito, sino quien le incitó ese apetito —la más común y deplorable excusa del que violenta sexualmente a una chica culpándola por su vestimenta—.

Ahora, «deliberación» (*βούλευσις*) se define como calcular cuál es el medio más efectivo para alcanzar un fin propuesto. En palabras de Aristóteles:

[T4:] Y no deliberamos acerca de los fines sino acerca de las cosas que llevan a los fines, [...] una vez que han puesto el fin, miran cómo y por medio de qué cosas se dará, y si parece que a través de muchas, examinan por cuál <se dará> más fácilmente y mejor; y si se lo alcanza a través de una sola, cómo se dará a través de ella, y esta <a su vez> por cuál, hasta que llegan a la causa primera, que es la última en el descubrimiento (*EN* III.3, 1112b11-12 y 15-20).<sup>34</sup>

¿Será que es en este sentido que el incontinente por *thymós* no delibera? Creemos que no, y esto por una razón de peso: si le quitamos el poder de deliberación al incontinente por *thymós*, entonces le quitamos

<sup>34</sup> «[...]. Βουλευόμεθα | δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. [...] ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων | ἔσται σκοπούσι· καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι | διὰ τίνος ὁρᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι γένος δέ ἐπιτελουμένου | πῶς διὰ τούτου ἔσται κακεῖνο διὰ τίνος, ἔως ἀν | ἐλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, δέ ἐν τῇ εύρεσει ἔσχατόν [1112b20] ἔστιν».

*la oportunidad de cobrar venganza*, y no nos referimos —Aristóteles tampoco, como veremos— a «venganza» entendida como el puñetazo que X le propina a Y por una lisura que Y le dijo a la pareja de X (tan pronto se la dice), sino a «venganza» como un plan con cierto grado de elaboración por medio del cual alguien tiene la *esperanza* de desquitarse del agravador en un futuro más o menos próximo. Un breve análisis de los conceptos «venganza» y «esperanza» nos permite corroborar que esto es lo que Aristóteles tiene en mente cuando habla de «τιμωρία»:

[T5:] [...] *y a toda ira sigue cierto placer, causado por la esperanza de vengarse*; puesto que es placentero creer que se va a alcanzar lo que se desea, y nadie desea cosas que le parecen imposibles para sí, y el iracundo desea cosas posibles para sí. Por eso se ha dicho bien sobre el coraje: «que, mucho más dulce que la miel rezumante, [/] en los pechos de los varones crece» *pues la acompaña también cierto placer*, por eso y porque se pasa el tiempo vengándose con el pensamiento, y la imaginación que viene entonces causa placer, como la de los sueños (*Rhet. II.2, 1378b1-9*,<sup>35</sup> énfasis mío; cfr. *EE III.1, 1229b30-32*).

Aristóteles asocia el *thymós* y la *orgé* con la esperanza de vengarse, pero, de acuerdo con su propia teoría, hablar de «esperanza» es hablar de futuro: «y esperanza es del futuro, memoria del pasado (ἔστι δὲ ἡ μὲν ἐλπὶς τοῦ μέλλοντος ἡ δὲ μνήμη τῶν | παροιχομένων)» (*Rhet. II.13, 1390a8-9*). De hecho, el Estagirita es aún más claro sobre el placer del que siente ira: «Es evidente que también tienen placeres los que recuerdan o tienen esperanza, puesto que hay sensación. De manera que es necesario que todos los placeres sean o presentes, mientras son sentidos, o pasados, en el recuerdo, o futuros, en la esperanza» (*Rhet.*

<sup>35</sup> «[1378b1] [...], καὶ πάσῃ ὁργῇ ἔπεσθαι τινα ἥδονήν, | τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι ἥδυ μὲν γὰρ τὸ οἰεσθαι | τεύξεσθαι ὅν ἐφίεται, οὐδεὶς δὲ τῶν φαινομένων ἀδυνάτων | ἐφίεται αὐτῷ, ὁ δὲ ὁργιζόμενος ἐφίεται δυνατῶν αὐτῷ. διὸ | καλῶς εἴρηται περὶ θυμοῦ. | [1378b5] ὃς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο | ἀνδρῶν ἐν στήθεσσιν ἀέξεται | ἀκολουθεῖ γὰρ καὶ ἥδονή τις διά τε τοῦτο καὶ διότι διατρίβουσιν | ἐν τῷ τιμωρεῖσθαι τῇ διανοίᾳ· ἡ οὖν τότε γινομένη [1378b10] φαντασία ἥδονήν ἐμποιεῖ, ὡσπερ ἡ τῶν ἐνυπνίων».

I.11, 1370a30-35)<sup>36</sup>. Con esto, se entiende mejor *cuándo* está el placer del vengador: no en el presente inmediato a la afrenta recibida, sino en el futuro (cercano o lejano).

En un pasaje al cual no se le suele dar la importancia que merece, Aristóteles afirma que el incontinente, en su persecución del fin indebido (i. e. el ὄρεκτόν puesto por el deseo irracional), es capaz de hacerlo *con deliberación mediante*. Pues bien, por todo lo anterior, estamos seguros de que dicho pasaje alude tanto al incontinente por *epithymía* como al incontinente por *thymós*. Por ser crucial para nuestra exposición, vale la pena revisar el pasaje en cuestión:

[T6:] En efecto, *el incontinente y el malvado alcanzarán por medio del cálculo racional* (Λογισμός)<sup>37</sup> *lo que se propone*, *si es agudo*, así que habrá deliberado correctamente, pero habrá obtenido un gran mal (EN VI.9, 1142b18-20,<sup>38</sup> énfasis mío; cfr. *Rhet.* I.10, 1369b8-12 y *Pol.* VII.13, 1331b30-34).

Yerro enorme cometeríamos al tomar este reconocimiento a la deliberación del incontinente como disidente o espuria: en *EN* VII.10 Aristóteles acepta que el incontinente puede ser δεινός o agudo —«con todo, nada impide que el agudo sea incontinente (τὸν δὲ δεινὸν οὐδὲν κωλύει ἀκρατῆ εἶναι)» (1152a10-15) —, lo cual nos remite a *EN* VI.12 y la δεινότης o agudeza, definida como la facultad asertiva para alcanzar los medios que llevan a un fin, *facultad que puede tener tanto quien persigue un fin moralmente bueno como quien persigue uno malo* —«por eso tanto de

<sup>36</sup> «[1370a30] δῆλον | ὅτι καὶ ἡδοναὶ ἄμα μεμνημένοις καὶ ἐλπίζουσιν, ἐπείπερ | καὶ αἰσθησις· ὥστ' ἀνάγκη πάντα τὰ ἡδέα ἢ ἐν τῷ | αἰσθάνεσθαι εἶναι παρόντα ἢ ἐν τῷ μεμνῆσθαι γεγενημένα ἢ ἐν | τῷ ἐλπίζειν μέλλοντα· αἰσθάνονται μὲν γὰρ τὰ παρόντα, | μέμνηνται δὲ τὰ γεγενημένα, ἐλπίζουσι δὲ τὰ μέλλοντα».

<sup>37</sup> «λογισμός (cálculo racional)» es lo mismo que «βούλευσις (deliberación)»; cfr. *EN* VI.1, 1139a12-13.

<sup>38</sup> «οὐ γὰρ ἀκρατῆς καὶ ὁ φαῦλος ὁ προτίθεται | τίδειντ̄ ἐκ τοῦ λογισμοῦ τεύξεται, ὥστε ὁρθῶς ἔσται | βεβουλευμένος, κακὸν δὲ μέγα εἰληφώς». En el MS Γ la palabra entre cruces que aparece es «δεῖν» (deber); Bywater prefiere «ἰδεῖν» (ver). Nosotros hemos seguido la conjectura de Apelt., y que es la que Ross toma para su traducción de 1925, de que la palabra es «εἰ δεινός», esto es, «si es agudo», lo cual conecta —maravillosamente, por cierto— con *EN* VI.12, 1144a23-27 y con VII.10, 1152a10-15.

los prudentes cuanto de los astutos decimos que son agudos (διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς | καὶ <τοὺς><sup>39</sup> πανούργους φαμὲν εἶναι)» (1144a27-28).

Negar al incontinente (con y sin comillas) la posibilidad de alcanzar por deliberación el objetivo de sus malos deseos implica destruir, casi por completo, la teoría aristotélica de la acción. ¿Por qué? Porque, al negarlo, los episodios incontinentes quedarían reducidos a la *inmediatez*, y la teoría de la incontinencia sería una explicación más bien restringida, y un poco caricaturesca, de la acción humana. Me explico: sin la posibilidad del incontinente deliberante no quedaría sino entender a la *akrasía limitada a lo más inmediato temporal y espacialmente hablando*, ilustrada como un movimiento súbito e impulsivo, casi como un largo y muy elaborado espasmo que acontece en el cuerpo del agente ante la presencia de un objeto deseable, un fenómeno físico poco o nada desemejante al de la atracción magnética. Sin embargo, a todas luces un hombre promedio, ante los deseos de la carne, no sucumbe como un poseso con los ojos en blanco y espumarajo en la boca, y es más claro aún que un hombre con deseos de venganza prefiere la premeditación y la paciencia, aguardar lo necesario hasta el momento adecuado para cobrar su afrenta —pensemos en *Tito Andrónico* de Shakespeare o en la película surcoreana de 2003, *Oldboy*—.

Así pues, si la teoría aristotélica de la *akrasía* ambiciona abarcar la realidad humana —lo cual podemos suponer dado su reconocimiento a la posibilidad del incontinente deliberante—, entonces aquello de que los incontinentes por *thymós* no deliberan no debe ser tomado en el sentido de que no son capaces de buscar los mejores medios para el fin. Pero, si ambos incontinentes deliberan sobre los medios para su mal fin, ¿qué deliberación es, entonces, la que sí hace el incontinente por *epithymía* y no el de por *thymós*?

Parte de la respuesta yace en qué se entiende por «*deliberación*». A nuestro parecer, «βούλευσις» se dice, al menos, en dos sentidos. El primero de ellos es el que vimos más arriba desde *EN* III.3, 1112b11-20 (nuestro T4), i. e. sopesar los diversos medios que conducen a un fin para optar por el mejor de ellos. Según hemos intentado demostrar, no es con respecto a este primer sentido que Aristóteles afirma que uno de los incontinentes sí *delibera* mientras que el otro no.

<sup>39</sup> Sigo la adición propuesta por Klein.

Ahora, en el acto deliberativo correctamente realizado (lo que Aristóteles llama *εὐβούλια*) no sólo se comparan los diferentes medios que puedan conducir al fin en cuanto a eficacia, sino que además —y este sería el segundo sentido de «*βούλευσις*»— se examinan cuáles de ellos son moralmente buenos y cuáles no. Es más que obvio que en algún momento dentro del esquema general de la *bouleusis* debe realizarse una evaluación moral de los medios disponibles, porque no sólo se trata de sopesar los posibles medios para hallar el más eficaz, se trata además (en el caso del hombre bueno) de optar por medios buenos para alcanzar el fin (cfr. EN VI.9, 1142b23-26). Pues bien, este “deliberar” atendiendo a la cualidad moral es el sentido en el que creemos que el incontinente por *thymós* no delibera y el incontinente por *epithymía* sí. Aunque sea capaz de planificar los pasos para alcanzar su fin (i. e. su venganza), mientras el furioso esté poseído por su *thymós* no hará el examen que le permitiría concluir que actuar tan tremadamente como su ira le impulsa está mal. Esa es la diferencia con el incontinente por *epithymía*, quien, además del cálculo para concretar las acciones con las cuales alcanza su mal objetivo, sí hace el cálculo moral y sabe<sup>40</sup> que lo que va a hacer es malo, sabe que debería actuar de otra manera, pero aun así actúa malamente —sí escucha en su interior la orden de la razón, sólo que no la obedece—.

La injustamente subestimada *Magna moralia* hace lo que *Ética eudemia* no: presentar una exposición paralela a la de la *akrasía* de EN VII.3-10. Lo hace, en concreto, en el largo II.6. Traemos la MM a colación no para construir nuestra interpretación (haberlo hecho así nos convertiría en blanco de objeciones fáciles basadas en si ésta es o no una obra del Estagirita), sino porque allí yace un pasaje que confirma lo que hemos expuesto hasta aquí. Como veremos enseguida, éste empieza con la misma metáfora de EN VII.6 1149a26-29 (nuestro T1) sobre el *thymós* y un sirviente precipitado, aunque la enriquece con algunos detalles:

[T7:] Así, la incontinencia relativa a la ira es semejante, entre los sirvientes, a los dispuestos impacientemente por servir; pues éstos, cuando el amo dice “dame”, siendo llevados por su presteza, antes de escuchar lo que debían dar, ya lo han dado, y en el dar erraron

<sup>40</sup> En todo caso, no olvidemos esto: *sabe sólo metafóricamente hablando*, sabe pero no sabe, como el que repite algo que no entiende, etc. (cfr. EN VII.3, 1147a18-24).

completamente; pues aunque muchas veces debían dar un libro, han dado un estilete (MM II.6, 1202b12-17).<sup>41</sup>

Después, a diferencia de la imprecisión en *EN* VII.6, en *MM* nos da la especificación sobre qué es aquello que el *thymós* no escucha de la razón:

[T8:] Del mismo tipo es el padecimiento que tiene el incontinente de ira, pues cuando escucha la primera palabra, <es decir,> que se cometió injusticia, *su coraje se impulsa a buscar venganza, y no espera a escuchar si debe o no debe <buscarla>, o que al menos no debe <vengarse>* así, desmesuradamente (MM II.6, 1202b17-21,<sup>42</sup> énfasis mío).

Entonces, aunque el incontinente por *thymós* sea capaz de deliberar sobre los medios para alcanzar su fin (i. e. su venganza), mientras esté poseído por su ira no realizará aquella deliberación sobre si es bueno o malo vengarse del modo brutal al que la pasión le inclina y, por consiguiente, no llegará a conclusión alguna que le ordenase no realizar aquella acción vengativa.

Así pues, he aquí la diferencia, *a la luz de la bouleusis*, entre el incontinente por *epithymía* y por *thymós*: aunque ambos son capaces de la deliberación sobre medios y fines, sólo el incontinente *haplōs* lleva a cabo aquella otra deliberación que le indica que todo lo que se dispone a realizar está moralmente errado. Veamos cómo quedarían los silogismos de los incontinentes que no se limitan a obedecer a su deseo irracional sino que, además, para ello se valen de una deliberación. Primero, del incontinente *haplōs*:

<sup>41</sup> «Ἐστιν οὖν ἡ περὶ τὴν ὄργην | ἀκρασία ὄμοία τῶν παίδων τοῖς πρὸς τὸ διακονεῖν | προθύμως ἔχουσιν· καὶ γὰρ οὗτοι, ὅταν εἴπῃ ὁ δεσπότης “δός [1202b15] μοι,” τῇ προθυμίᾳ ἔξενεχθέντες, πρὸ τοῦ ἀκούσαι ὁ δεῖ δοῦναι, | ἔδωκαν, καὶ ἐν τῇ δόσει διήμαρτον πολλάκις γὰρ δέον | βιβλίον δοῦναι γραφεῖον ἔδωκαν». Las traducciones de la *MM* son mías.

<sup>42</sup> «[...]. ὄμοιον δὲ πέπονθε τούτῳ | ὁ τῆς ὄργης ἀκρατής· ὅταν γὰρ ἀκούσῃ τὸ πρῶτον ὄγμα ὅτι | ἡδίκησεν, ὥρμησεν ὁ θυμὸς πρὸς τὸ τιμωρήσασθαι, οὐκέτι | [1201b20] ἀναμείνας ἀκούσαι πότερον δεῖ η̄ οὐ δεῖ, η̄ ὅτι γε οὐχ οὕτω | σφόδρα».

<p>PM: <i>Debo llevar una dieta balanceada.</i> (Esto es el dictado de una <i>boúlēsis</i>)</p> <p>pm: <i>Ninguna se ajusta a una dieta balanceada.</i></p>	<p>PM_alt: <i>Deseo<sup>43</sup> comer carne en cantidades excesivas.</i> (esto es el dictado de una <i>epithymía</i>)</p> <p>Opciones disponibles: a) Tacos. b) Hamburguesa. c) Un kilo de arrachera.</p> <p>pm_alt: <i>un kilo de arrachera es la mejor opción para satisfacer mi apetito.</i></p>	<p>(Como se puede observar, el incontinente por <i>epithymía</i> delibera (1) sobre el medio más eficaz para satisfacer su apetito (sopresa qué opción gastronómica, de entre las disponibles, es mejor), pero, además, (2) sobre si es bueno o malo hacer todo aquello de cara a una <i>boúlēsis</i> buena del tipo «debo llevar una dieta balanceada» que también está presente en su alma).</p>
<p>Q: <i>No debo comer ninguna de las tres opciones.</i> (Esto es lo que el incontinente concluye que debió hacer).</p>	<p>Q_alt: <i>Como un kilo de arrachera.</i></p> <p>(Esta conclusión, que es lo que finalmente hace, sería una acción incontinente por <i>epithymía</i> fruto de una deliberación).</p>	

Esquema 1

<sup>43</sup> Como bien señala A. Vigo, tanto «deseo hacer X» como «debo hacer X» o «hacer X es bueno» son versiones válidas de la formulación de una premisa mayor (y, por tanto, de una expresión desiderativa) *incluso si provienen de un deseo irracional*. Prueba de ello es que, en MA 701a33-35, Aristóteles da un ejemplo de silogismo práctico y dice que la premisa mayor reza «debo beber ( $\piοτέον μοι$ )», pero enseguida agrega: «dice el apetito ( $\eta \; \dot{\epsilon}πιθυμία \; λέγει$ )». Esto muestra que, aunque Aristóteles ilustre los silogismos prácticos con una premisa mayor que lleve palabras como “debo” o “es bueno” —con lo cual se podría pensar que se tratan de dictados racionalmente elaborados—, en realidad son dictados del deseo —de cualquiera de los tres— (cfr. Vigo 2006, 311, nota 11).

Como podemos observar, de cara a tres alimentos, y con dos deseos opuestos por dentro, el incontinente por *epithymía* lleva a cabo un doble ejercicio deliberativo: el primero, la deliberación con base en su *epithymía* para hallar qué medio es el óptimo para satisfacer su apetito;<sup>44</sup> el segundo, la deliberación con base en su *boúlēsis* buena con la cual él concluye qué no debe hacer y cuyo resultado no acata. Esta última deliberación es la que no lleva a cabo el incontinente por *thymós* —no hasta que se le pase la ira, claro—. Siendo así, cuando Tito Andrónico, en la tragedia del mismo nombre, descubre quiénes fueron los autores materiales e intelectuales de la violación y mutilación de su hija amada, no delibera sobre si matar a los culpables está bien o mal; solamente, frente a la afrenta, delibera sobre qué medio es mejor para consumar su venganza, si torturándolos (y cómo) o matándolos (y con qué) o, más bien, matando a los autores materiales para luego preparar con su carne un pastel que habrá de dar de comer a la autora intelectual de la afrenta, su propia madre (de ellos). Ilustremos el asunto:

---

<sup>44</sup> Es cierto que en *EN* Aristóteles sólo afirma que la premisa menor —también llamada “premisa de lo posible” (διὰ τοῦ δυνατοῦ)— es puesta por la percepción (cfr. *EN* VII.3, 1147a25). Sin embargo, en *MA* sostendrá que ésta puede ser puesta por la percepción (αἰσθησίς), por la imaginación (φαντασία) o por el pensamiento (νοῦς) (cfr. *MA* 7, 701a29-30, 33, 35-36 y 701b17-18), y con ese «*noûs*» no creemos que esté aludiendo al encargado de los principios teóricos, y sí, en cambio, al *noûs praktikós* de *DA* III.10, i. e. aquel directamente relacionado con el *logismós*, que —ya lo explicamos en una nota al pie en T6— no es más que otro modo de aludir a la *boúleusis* —«se trata del intelecto que hace un cálculo racional en vista de algo, es decir, el intelecto práctico; se diferencia del <intelecto> teórico por su fin (νοῦς δὲ ὁ ἔνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει [433a.15] δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει)» (*DA* III.10, 433a14-15)—.

<p>PM: <i>Debo vengar los ultrajes de forma mesurada.</i> (Esto es el dictado de una <i>boúlēsis</i>)</p> <p>pm:</p>	<p>PM_alt: <i>Debo vengar excesivamente el ultraje cometido por Tamora y sus hijos.</i> (Esto es el dictado de un <i>thymós</i>)</p> <p>Opciones disponibles:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>a) Torturándola.</li> <li>b) Matándola.</li> <li>c) Matando a sus hijos y dándoselos de comer.</li> </ul> <p>pm_alt: <i>Matar a sus hijos y hacerla comerlos es la mejor opción.</i></p>	<p>(El incontinente por <i>thymós</i> delibera sobre el medio más efectivo para vengar el ultraje padecido, pero no hace reflexión alguna, de cara a su buena <i>boúlēsis</i>, sobre si es bueno o malo hacerlo por estos medios, o en este momento, etc.)</p>
<p>Q:</p>	<p>Q_alt: <i>Vengo el ultraje de Tamora matando a sus hijos y dándoselos de comer.</i></p> <p>(Esta conclusión, que es lo que finalmente hace, sería una acción incontinente por <i>thymós</i> fruto de una deliberación)</p>	

Esquema 2

Para explicar esa *obnubilación moral*, temporal y de duración variable,<sup>45</sup> rescatamos lo dicho en T3 y en nuestros comentarios *ad hoc*:

<sup>45</sup> Aristóteles mismo hace la mejor analogía para describir esta obnubilación: el hombre en sus episodios incontinentes es como el ebrio —lo cual es claro para casi todos los que hemos bebido unas copas de más—. El pasaje va como sigue: «[...] de modo tal que también <es posible> poseer <la ciencia> en cierto modo y no poseerla, como el durmiente, el demente o el ebrio. Ahora bien: en esa disposición se encuentran también los que son presa de una pasión, pues los corajes, los apetitos y algunas otras <pasiones> de esa clase, notoriamente producen cambios aun en el cuerpo, y en algunos <casos> hasta producen formas de locura (ώστε καὶ | ἔχειν πιας καὶ μὴ ἔχειν, οἷον τὸν καθεύδοντα καὶ μαινόμενον | καὶ οἰνωμένον. ἀλλὰ μὴν οὕτω διατίθενται οἵ γε ἐν [1147a15] τοῖς πάθεσιν ὄντες: θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἀφροδισίων | καὶ ἔνια τῶν τοιούτων ἐπιδήλως καὶ τὸ σῶμα μεθιστᾶσιν, | ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιοῦσιν)» (EN VII.3, 1147a12-17). ¿Y cómo regresa el incontinente a su

*el thymós es la pasión más fuerte*, tanto que es capaz de arrebatar el buen juicio a las personas (incluso «a los mejores hombres», decía *Pol.* III.16, 1287a30-32),<sup>46</sup> de modo que no pueden distinguir como malo aquello que están tramando o llevando a cabo. Tal es la razón por la cual el Estagirita considera que se debe ser menos severo con quien ni siquiera deliberá (i. e. *quien no sabe que está haciendo mal*) que con quien deliberá (i. e. *quien sí sabe que está haciendo mal*) y de todos modos sigue adelante con su plan (cfr. VII.8, 1150b36-1151a3 y VII.7, 1150b19-21). Este último es, como señalamos, el incontinente por *epithymía*. Por eso, continuando con T7 y T8, cierra la *MM* con una condena:

[T9:] Así pues, por una parte, tal impulso hacia la ira, que parece ser la incontinencia por ira, no es muy reprochable; por otra parte, el impulso hacia el placer ciertamente es censurable. *Pues difiere* <la incontinencia por *epithymía*> *con respecto a aquella* <i. e. la incontinencia por *thymós*> *a causa de la razón, que exhorta a no actuar, y no obstante, actúa contra la razón*; por eso <la incontinencia por *epithymía*> es más censurable que la incontinencia por ira (*MM* II.6, 1202b21-26,<sup>47</sup> énfasis mío; cfr. 1203b6-7).

Hasta aquí hemos explicado que tanto el incontinente por *epithymía* como el incontinente por *thymós* son capaces de deliberar (en el sentido de buscar los mejores medios para su fin), y que el incontinente por *epithymía* deliberá en un sentido adicional en el que el incontinente por *thymós* no lo hace (para saber si lo que hará está bien o mal). Sigue, no obstante, sin quedar resuelto en qué sentido el incontinente por *thymós* escucha en cierto sentido a la razón y el incontinente por *epithymía* no. Vamos con el siguiente punto.

---

estado normal? Como aquel a quien abandonan los vapores del vino, dejándolo frente a frente con la equivocación de su pasada noche (cfr. 1147b67-9; *Phys.* VII.3, 247b13-248a6).

<sup>46</sup> Citado en nuestra nota al pie 31.

<sup>47</sup> «[...]. ἡ μὲν οὖν τοιαύτη ὄρμὴ πρὸς ὄργην, ἡ δοκεῖ ἀκρασία εἶναι ὄργης, | οὐ λίαν ἐπιτιμητέα ἐστίν, ἡ δὲ πρὸς [τὴν] ἡδονὴν | ὄρμὴ ψεκτή γε. ἐστιν γὰρ διαφορὰν ἔχουσα πρὸς ταύτην διὰ | τὸν λόγον, ὃς ἀποτρέπει τοῦ μὴ πράττειν, ἀλλ' ὅμως πράττει [1202b25] παρὰ τὸν λόγον· διὸ ψεκτή ἐστι μᾶλλον τῆς δι' ὄργην | ἀκρασίας».

## II.2 Desear como humanos: *thymós* y sus objetos de deseo

Al leer los pasajes sobre la *akrasía*, es imposible no hacerle la siguiente pregunta a Aristóteles: ¿cómo puede ser peor alguien que (como el del esquema 1) come en exceso que alguien que (como el del esquema 2) desmenuza a dos hombres y hace que su progenitora se los coma? O pensemos en el siguiente caso de inspiración homérica, que acaso dejará más claro el peso del cuestionamiento anterior: supongamos que Paris, el príncipe troyano, sedujo a la bella Helena en un episodio de incontinencia por *epithymía*, y que la guerra contra Troya es un episodio de incontinencia por *thymós* por parte de Menelao y Agamenón. De nuevo: ¿cómo puede ser peor que un hombre seduzca a la esposa de su anfitrión que el hecho de que dos hombres hagan una guerra y aniquilen a todos los habitantes de una ciudad? ¿Por qué, entonces, Aristóteles es más benevolente con la incontinencia por *thymós*?

Para entender su posición cabe señalar que él nunca *muestra interés alguno por comparar ambas incontinencias a la luz de sus efectos, sino sólo a la luz de su origen*. Dicho de otra manera: para decidir cuál incontinencia es mala y cuál peor, él no se propone llevar a cabo un análisis histórico sobre si los actos más atroces han sido motivados por apetitos sexuales desenfrenados o por iras fuera de control. Él se propone analizar *qué tan humana o animal es la naturaleza* de la *epithymía* y del *thymós*.

¿Qué responde? Veámoslo así: en el caso de los apetitos, como cuando uno tiene deseos de comer o de relaciones sexuales, la motivación interna es, por decirlo de alguna manera, tan visceral, tan carnal que podríamos llegar a afirmar que provienen de una parte específica del cuerpo —el hambre del estómago, la lascivia de los genitales—. En cambio, en el caso del *thymós*, como cuando uno tiene deseos de venganza, la motivación interna viene dada por toda una serie de *razonamientos* con base en la valía propia<sup>48</sup> y la ajena que habrán de incluir *abstracciones* tales como la dignidad, el respeto o el honor, además de demandar la “percepción” (con comillas)<sup>49</sup> de un *ultraje* recibido. A todas luces, y a pesar de las posibles manifestaciones físicas de la ira (por ejemplo, el enrojecimiento

<sup>48</sup> Sobre la conciencia del yo como condición necesaria para el *thymós* en humanos, cfr. Feldblyum (2016, pp. 16-18).

<sup>49</sup> Más abajo aludiremos a que no es casual que Aristóteles relacione el *thymós* con la *phantasía* y el *lógos*, no con la *aísthesis*.

del rostro o el ceño fruncido), la sed de vengar una afrenta no es ubicable en algún lugar del cuerpo humano (no en uno tangible, en todo caso), y más bien nos viene por aquella cópula de conceptos más la *interpretación*, relativamente compleja, de un evento en el mundo.

Salta, entonces, a la vista cómo los placeres con que se asocia la *epithymía* son de un orden mucho más visceral o corporal, más *irracional*, que aquellos con los cuales se asocia el *thymós*. Son más naturales<sup>50</sup> el deseo por la comida, la bebida o las relaciones sexuales que el deseo por hacer respetar nuestro buen nombre o el de los nuestros, cosas que sólo se aprecian desde una *racionalidad*. *Tal es el primer motivo por el cual Aristóteles afirma que la epithymía no escucha a la razón mientras que el thymós sí, esto es, el thymós escucha a la razón por cuanto sus objetos de deseo sólo son comprensibles en el marco de cierta *racionalidad*.*

En efecto, una de las clasificaciones que hace Aristóteles de la *akrasía* es a partir de los objetos placenteros hacia los cuales cada tipo de deseo se excede, si son objetos «necesarios (τὰ ἀναγκαῖα)» o si son «elegibles por sí mismos (τὰ αἰρετὰ δὲ καθ’ αὐτά)» (cfr. EN VII.4, 1147b22-24). Mientras que entre *los elegibles por sí mismos* están «el honor, la riqueza, y los bienes y placeres de esa índole» (1147b28-29), entre *los necesarios* están aquellos relacionados con el cuerpo, como los referentes al alimento, al amor carnal «y aquellos corporales con los que relacionamos el desenfreno y la moderación (καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν σωματικῶν | περὶ ἀ τὴν ἀκολασίαν ἔθεμεν καὶ τὴν σωφροσύνην)» (1147b26-27 –énfasis mío; cfr. 1148a7-9). ¿Y cuáles son aquellos placeres que relacionamos con el desenfreno y la moderación (y la incontinencia, habría que agregar)? En primer lugar, descarta que sean los del alma, como el placer de los honores o de aprender, de oír o contar historias (cfr. EN III.10, 1117b28-1118a1); luego descarta que sean todos los corporales, como el placer de ver, de oír o de oler (cfr. 1118a2-24); resta, entonces, que sean *los del tacto y los del gusto*. Dichos placeres, según el Estagirita, son los más crasamente vergonzosos *por cuanto no requieren nada de la *racionalidad* para ser disfrutados y, al contrario, para hacerlo nos basta nuestra *animalidad**:

<sup>50</sup> En EN VII.6, 1149b4-13, Aristóteles *no* dice que los del *thymós* sean deseos más naturales que los de la *epithymía*. Dice que los deseos del *thymós* son más naturales que los deseos de excesos de la *epithymía*. Entonces, si bien es más natural sentir deseo de hacer respetar la propia persona que sentir deseo de comer hasta la obesidad mórbida, seguramente no es más natural que el llano apetito de comer algo cuando sentimos hambre.

[T10:] La moderación y la intemperancia se refieren a tales placeres, *de los que participan también los demás animales, por lo que se muestran como propios de esclavos y de bestias*. Ellos son el tacto y el gusto. [...] Así pues, la intemperancia se liga con el sentido más común, y cabe pensar que se la repreuba con justicia, *porque no se da en nosotros en tanto somos hombres sino en tanto animales. El complacerse en cosas de esa índole y apreciarlas por sobre todo, tiene, por tanto, algo de bestial* (EN III.10, 1118a24-26 y 1118b1-4,<sup>51</sup> énfasis mío).

No es, pues, un factor como las consecuencias lo que para Aristóteles cuenta a la hora de calificar como mala o peor a cada incontinencia — algo que quizá podríamos reprocharle a su teoría —: es la naturaleza de lo que origina a cada una lo único que le importa. Según acabamos de ver, desde esa perspectiva merece ser calificada de “peor” aquella *akrasía* que obedece a deseos desmedidos que tenemos en cuanto *animales*, y de “mala” aquella que obedece a deseos desmedidos que tenemos en cuanto *racionales*.

Hasta aquí tenemos el primer motivo por el cual decimos que el *thymós* escucha a la razón pero la *epithymía* no. Queda, no obstante, otro más: la “*percepción*” del ultraje.

### II.3 ¿Cómo “vemos” el ultraje? *Thymós* y *lógos*

Como pudimos observar en nuestro T1, al inicio de EN VII.6 Aristóteles afirma que, mientras la *epithymía* se activa por influjo de la razón o los meros sentidos («ό λόγος ή ή αἰσθησις»), el *thymós* lo hace por influjo de la razón o la imaginación («λόγος ή ή φαντασία»). Este detalle tiene nada de insignificante.

Más arriba señalamos que la causa del encendimiento del *thymós* era la percepción de un ultraje. Debemos analizar estos dos elementos, al menos brevemente. ¿Qué es un ultraje? Para aludir a aquello que

<sup>51</sup> «[1118a.23] περὶ τὰς τοιαύτας δ' ἡδονὰς | ή σωφροσύνη καὶ ή ἀκολασία ἐστὶν ὡν καὶ τὰ λοιπὰ [1118a.25] ζῶα κοινωνεῖ, ὅθεν ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται | αὗται δ' εἰσὶν ἀφὴ καὶ γεῦσις. [...].[1119b.1] κοινοτάτη δὴ τῶν αἰσθήσεων καθ' ἣν ή ἀκολασία· | καὶ δόξειν ἀν δικαίως ἐπονείδιστος εἶναι, ὅτι οὐχ ή ἀνθρωποί | ἐσμεν ὑπάρχει, ἀλλ' ή ζῶα. τὸ δὴ τοιούτοις χαίρειν | καὶ μάλιστα ἀγαπᾶν θηριώδες».

provoca el deseo de venganza, las más de las veces Aristóteles usará los términos «*òλιγωρία*» (que acá traducimos como «menosprecio/desprecio») y «*úβοις*» (que acá traducimos como «ultraje»),<sup>52</sup> entendido como «humillar», esto es, tratar al otro como si fuese de inferior valía cuando no es el caso, pero, además, *por el mero placer de tratarlo mal* (cfr. *Rhet.* II.2, 1378b22-31 y *EN* VII.6, 1149b21).<sup>53</sup>

Ahora, ¿cómo sabemos que estamos siendo ultrajados? Pongamos un ejemplo: desde la simple percepción, escuchar a alguien decirnos «eres muuuuuuy inteligente» es un elogio; sin embargo, *interpretando* esto, teniendo en cuenta la inflexión particular de la voz con que se dijo, o los gestos del hablante, o el contexto (por ejemplo, si acabamos de cometer un error) o la elongación artificial de la «u» y otros detalles de ese tipo, «eres muuuuuuy inteligente» se devela como un comentario sarcástico con el cual alguien menosprecia nuestras capacidades intelectuales. *Vemos entonces que el ultraje no es patente a la mera percepción, sino que se nos "manifiesta" por medio de una interpretación racional de los hechos.* Por ello es coherente asociar al *lógos* tan estrechamente con la activación del *thymós*, y este es el segundo motivo por el cual Aristóteles afirma que el *thymós* escucha a la razón. Aun asumiendo que el siguiente texto en realidad pertenece a un peripatético menor, no tenemos duda de que refleja a la perfección las ideas del Estagirita:

[T11:] ¿Por qué se habla de incontinentes sólo en relación con los apetitos, aunque la incontinencia también se puede aplicar a la ira? ¿Quizá porque incontinente es el que hace algo contrario a la razón, y la incontinencia es la conducta contraria a la razón? Los apetitos son, hablando en líneas generales, contrarios a la razón; sin embargo, *las iras están acompañadas de razón, no en el sentido de que la razón las haya ordenado, sino en el sentido*

<sup>52</sup> En todo caso, traducirlo así es problemático porque deja escapar ciertos matices, como cuando Aristóteles usa «*úβοις*» en el sentido de «violar» (i. e. tener acceso carnal con alguien en contra de su voluntad), p. ej. en *Rhet.* I.12, 1373a34-36 y *EN* VII.5, 1148b30.

<sup>53</sup> Si bien en *Rhet.* II.2 Aristóteles intenta hacer una distinción entre «*òλιγωρία*» (menosprecio)», «*καταφρόνησις*» (desdén)», «*ἐπτηρεασμός*» (vejación)» y «*úβοις*» (ultraje)» (cfr. 1378b14-15), termina por ser una distinción que él mismo nunca parece utilizar. Sobre la *hýbris* como afrenta al honor, cfr. Fisher (1976, p. 180).

*de que ha sido <la razón> la que ha dejado en evidencia el trato insolente o la acusación (Probl. 949b13-19,<sup>54</sup> énfasis mío)*

Ya para terminar, pasemos al último de los cuestionamientos que nos habíamos propuesto resolver.

### III. ¿Somos culpables por lo que hacemos en un arrebato de furia?

Como hemos visto, Aristóteles no esconde cierta indulgencia para con la *akrasía* por *thymós*, pero, ¿la consideraría del todo excusable? En la sección anterior, vimos que el encendimiento del *thymós* depende de la interpretación que le demos a lo que percibimos, ¿pero qué tanto somos dueños de cómo percibimos el mundo?

Quizá obligándonos a recordar gente a quien no queremos, pensemos en una persona muy dada a la furia. Quienes son de este tipo suelen ver los errores de los demás diez veces peores que los propios, suelen ver una ofensa en cualquier crítica a su trabajo, ven cualquier falta de reverencia como un desplante y, si tienen una relación sentimental, ven cualquier cortesía de su pareja hacia otra persona como una insinuación y un coqueteo. ¿Podríamos afirmar que esa persona furiosa es responsable de cómo ve todo aquello?

La respuesta de Aristóteles es positiva. Él estaría de acuerdo con que cada uno de nosotros actúa a partir de cómo ve el mundo o, en sus propias palabras, si todos, todo lo que hacemos, lo hacemos buscando el bien, entonces nuestro actuar dependerá de cómo se nos aparece el bien. ¿Y eso depende de nosotros? Responde el Estagirita:

[T12:] Si alguien dijera que todos tienden al que se les aparece como bien y que no son dueños de la manera en que las cosas se les aparecen, sino que, según como es cada uno, tal se le aparece el fin, <cabe responder:> pues bien, *si cada uno es, en cierto modo, causante de la*

<sup>54</sup> «Διὰ τί ἀκρατεῖς λέγονται κατὰ τὰς ἐπιθυμίας μόνον, | οὐσης τῆς ἀκρασίας καὶ περὶ τὴν ὄργην; ἢ ὅτι ἀκρατής μέν [949b15] ἐστιν ὁ παρὰ τὸν λόγον τι πράττων καὶ ἀκρασίᾳ ἡ παρὰ | τὸν λόγον ἀγωγή, εἰσὶ δὲ αἱ μὲν ἐπιθυμίαι ὡς ἐπίπαν | εἰπεῖν παρὰ τὸν λόγον, αἱ δὲ ὄργαι μετὰ λόγου, οὐχ ὡς κελεύσαντος | τοῦ λόγου, ἀλλ' ὡς δηλώσαντος τὸν προπηλακισμὸν | ἢ τὴν αἰτίαν».

*disposición habitual que tiene, también será, en cierto modo, causante él mismo de la manera en que se le aparecen las cosas; si no, nadie sería el causante de su propio mal obrar [...] (EN III.5, 1114a31-b4,<sup>55</sup> énfasis mío).*

¿Somos, pues, dueños de cómo vemos el mundo? Según Aristóteles, sí: según el carácter de cada quien, las cosas se nos presentan de determinada manera (si yo soy una persona que tiende a la apacibilidad, veo una crítica como una oportunidad para mejorar; si soy una persona que tiende a la irascibilidad, veo la misma crítica como un craso insulto a mi genialidad indiscutible); ahora, el carácter de cada quien no es sino el resultado de sus disposiciones habituales («*ἔξεις*», que, según se orienten, llamamos virtudes o vicios), y las disposiciones habituales son el resultado de nuestros hábitos («*ἔθη*»), entendidos como la repetición de acciones de igual cualidad. ¿Y somos dueños de nuestros hábitos? Por supuesto: de lo contrario habría que afirmar que no seríamos imputables ni legal ni moralmente por lo bueno o malo que llegásemos a hacer.

Visto así, podríamos afirmar que la persona que tiende a la irascibilidad ve las cosas de esa manera (i. e. de la peor manera) por no haberse habituado a controlar su coraje y ahora posee un coraje (o el coraje lo posee) capaz de hacerle ver el mundo del modo en que lo ve. Es verdad que, una vez que la persona ha adquirido una disposición habitual estable (i. e. ser iracundo, apacible o servil ya no como un estado temporal y fluctuante, sino permanente), *no dependerá de ella ver las cosas de otro modo*, y quien es ya de vicio iracundo siempre verá las cosas como una provocación para su ira. Pero incluso en ese caso cabe hablar de responsabilidad: como señalamos, cómo somos cada uno de nosotros es resultado de nuestro hábito, así que dependió no menos del apacible como del iracundo practicar las acciones que le llevaron a adquirir tales hábitos.<sup>56</sup> Entonces, si bien el *thymós* es la pasión más fuerte, y si bien no

<sup>55</sup> «[...]. εὶ δέ τις λέγοι ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ | φαινομένου ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ' ὅποιος [1114b1] ποθ' ἔκαστος ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ· εἰ | μὲν οὖν ἔκαστος ἔαυτῷ τῆς ἔξεώς ἐστι πως αἴτιος, καὶ τῆς | φαντασίας ἐσται πως αὐτὸς αἴτιος· εἰ δὲ μή, οὐθεὶς αὐτῷ | αἴτιος τοῦ κακοποιεῖν, [...].».

<sup>56</sup> Sobre el tema de la formación del carácter y nuestra responsabilidad en ello, cfr. Ramos-Umaña (2019).

es tan aborrecible como la *epithymía*, actuar malamente por un arrebato de furia no es del todo excusable.

Suficiente por ahora. Queda todo lo dicho a discusión.

## Bibliografía

- Aristóteles. (1903). *Ethica Nicomachea* [EN]. F. Susemihl y O. Apelt (eds.). B.G. Teubner.
- \_\_\_\_\_. (1925). *Ethica Nicomachea*. W. D. Ross (trad.). Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. *Movement of animals* [MA]. E. S. Forster (trad.). Loeb Classical Library.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Tópicos* [Top.]. En *Tratados de lógica. (Órganon)*. I. *Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas* (pp. 89-306). M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Nicomachean Ethics* [EN]. T. Irwin (trad.). Hackett Publishing Company.
- \_\_\_\_\_. (2002a). *Ética a Nicómaco* [EN]. Edición bilingüe. J. Mariás y M. Araujo (trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- \_\_\_\_\_. (2002b). *Ética eudemia* [EE]. C. Megino Rodríguez (trad.). Alianza.
- \_\_\_\_\_. (2002c). *Nicomachean Ethics* [EN]. S. Broadie y C. Rowe (trads.). Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Retórica* [Rhet.]. Edición bilingüe. A. Tovar (trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Problemas* [Probl.]. E. Sánchez Millán (trad.). Gredos.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Política* [Pol.]. Edición bilingüe. J. Mariás y M. Araujo (trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Acerca del alma* [DA]. M. Boeri (trad.). Editorial Colihue.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Nicomachean Ethics* [EN]. C. D. C. Reeve (trad.). Hackett Publishing Company.
- Diels, H. y Kranz, W. (1968). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann.
- Feldblyum, V. (2016). Aristotle on Thumos and Phantasia. *Ithaque*, 18, 1-23.
- Fisher, N. R. E. (1976). *Hybris and Dishonour*: I. *Greece & Rome*, 23(2), 177-193.
- Fortenbaugh, W. (1970). Aristotle's Rhetoric on Emotions. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 52(1), 40-70.
- Harris, W. V. (1997). Saving the φαινόμενα: A Note on Aristotle's Definition of Anger. *The Classical Quarterly*, 47, 452-454.

- Liddell, H. y Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford University Press.
- Real Academia Española. (2021). Coraje. En *Diccionario de la lengua española*. Versión 23.4 en línea. Fecha de consulta: 15 de enero del 2021. URL: <https://dle.rae.es/coraje?m=form>.
- Ramos-Umaña, L. (2019). Sobre la reformación del carácter en la obra de Aristóteles. *Open Insight*, 10(18), 11-42.
- \_\_\_\_\_. (2022). *Proáriesis en Epicteto*. NOVA TELLVS, 40(2), [EN PRENSA].
- Vigo, A. (2006). *Estudios aristotélicos*. Ediciones Universidad de Navarra.