



Eidos

ISSN: 1692-8857

ISSN: 2011-7477

Fundación Universidad del Norte

Ramos-Umaña, Leonardo
FILOSOFÍA DEL DESEO 3: ARISTÓTELES Y LA *PROAIRESIS*
Eidos, núm. 39, 2023, Enero-Junio, pp. 38-73
Fundación Universidad del Norte

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85475118003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM  redalyc.org

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

FILOSOFÍA DEL DESEO 3: ARISTÓTELES Y LA *PROAÍRESIS*

Philosophy of Desire 3: Aristotle and *Prohairesis*

Leonardo Ramos-Umaña

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)*

Instituto de Investigaciones Filológicas (Ciudad de México, México).

leonramosu@gmail.com

RESUMEN

Una de las tesis fundamentales de la ética aristotélica es que la virtud y, por tanto, la felicidad, dependen de nosotros mismos. Para explicar esto, Aristóteles desarrolla una teoría de la voluntariedad, en donde el concepto protagonista es el de *proaíresis*. Sin embargo, cuando el Estagirita intenta explicar la acción humana (aunque no menos el movimiento animal) a través del llamado “silogismo práctico” omite decirnos, de modo claro y distinto, qué rol juega allí la *proaíresis*, una oscuridad reprochable dada la importancia capital del concepto. Entonces, el propósito del presente escrito es explicar cuál es el lugar de la *proaíresis* dentro del silogismo práctico. Por supuesto, en el alcanzamiento de este objetivo tendremos que responder a la pregunta de ¿qué es la *proaíresis*? Sin embargo, sobre la marcha nos daremos cuenta de que tal pregunta es inexacta, pues, más bien, debemos preguntarnos qué son las *proaíreseis*, ya que podemos identificar tres tipos de estas, las cuales analizaremos para responder a la pregunta por su lugar dentro del “silogismo práctico”

PALABRAS CLAVE: Elección deliberada, teoría de la acción, silogismo práctico, *prohairesis*.

ABSTRACT

One of the fundamental theses inside the Aristotelian ethics is that virtue, and therefore happiness depends on ourselves. To explain this, Aristotle develops a theory of voluntariness, where the main concept is *prohairesis*. However, when Aristotle tries to explain human action (although animal movement too) through the so-called “practical syllogism”, he fails to tell us clearly and distinctly, what role *prohairesis* plays there, reprehensible obscurity given the importance of such concept. Then, the purpose of this article is to explain what the place of *prohairesis* within the practical syllogism is. In this process, we will find that the question “what is *prohairesis*?” is inaccurate and that we rather must ask ourselves “what are *prohairesis*?” since we can identify three different types of it, which we are going to explain in the following.

KEYWORDS: Deliberative choice, theory of action, practical syllogism, *prohairesis*.

* Leonardo Ramos-Umaña. Becario del programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, asesorado por el Dr. Omar Álvarez.

FILOSOFÍA DEL DESEO 3: ARISTÓTELES Y LA *PROAÍRESIS*

La *Ética Nicomaquea* es, sin lugar a duda, uno de los textos más importantes de toda la historia de la filosofía. Obra bimilenaria, seguimos estudiándola, seguimos discutiéndola, pero, sobre todo, seguimos aprendiendo de ella. Probablemente no exageró Dante Alighieri cuando escribió en su celeberrimo poema: «<Aristóteles> de todos los que saben es el maestro» (*Divina Comedia: Infierno*, IV.131). Entre sus muchos méritos, y entre sus muchas innovaciones, quizá uno de los más importantes es el concepto de *proaíresis*, que en lo siguiente traduciremos como *elección deliberada*—un poco más abajo explicaremos el motivo—.¹ Si bien esta palabra, sobre todo en su forma verbal, ya tiene algunas apariciones en textos previos a los del Estagirita (podemos rastrearla en Aristófanes, Tucídides, Isócrates, Galeno, Jenofonte² o en diversos diálogos platónicos), es con Aristóteles que «προαίρεσις» y «προαιρέω» adquieren una carga filosófica y un protagonismo sin parangón.³

Ahora, ¿qué es la *proaíresis*? Son tres los lugares (o 4, si tomamos en cuenta la *Magna Moralia*) en donde Aristóteles hace una

¹ Al respecto, véase nuestra nota al pie 8.

² A pesar de lo que hemos dicho, es especialmente llamativo *Memorabilia* III.9.4.7, por aparecer el verbo *proairéō* en conexión con la *akrasia* (incontinencia), lo cual suscita unas preguntas muy interesantes que no podemos responder aquí: ¿cuándo y por cuenta de qué pensador aparecieron estos conceptos? ¿Cuándo y por cuenta de quién se conectaron estos conceptos? O, dicho de otra manera, ¿qué tanto de la teoría de la incontinencia aristotélica procede de pensadores anteriores (y, si es el caso, de cuáles pensadores)?

³ Cinco siglos después la *proaíresis* recobra el papel protagónico, curiosamente en las filas de uno de los bandos más críticos contra los peripatéticos: en la ética del estoico Epicteto. Según Frede, 2011, 46, con la *proaíresis* de Epicteto aparece, por primera vez en la filosofía occidental, el concepto de *voluntad* como el de *libre albedrío*. Sin embargo, Nielsen 2012 intenta demostrar que, si relajamos un poco la definición del propio Frede de voluntad, podemos encontrar este concepto en Aristóteles. Aunque no somos amigos de meternos en discusiones que fácilmente pueden caer en anacronismos, en líneas generales, estamos de acuerdo con el argumento de Nielsen. Sobre qué entendemos nosotros por *proaíresis* en Epicteto, cf. Ramos-Umaña, 2022.

exposición del concepto de *proairesis*, a saber, *Ética Nicomaquea* (EN) III.2-3 y VI.2, *Magna Moralia* (MM) I.17 y *Ética Eudemia* (EE) II.10, siendo en este último apartado donde yace su exposición más detallada. Fiel a su metodología, en todos estos pasajes Aristóteles pretende llegar a una definición, cosa que en efecto hace. No es, pues, que el concepto no haya sido definido por el Estagirita, sino que las definiciones que da son terriblemente lacónicas y abstrusas: «deseo deliberado (*βουλευτική ὄρεξις*)», «intelecto apetitivo o deseo reflexivo (*ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ ὄρεξις διανοητική*)» u «opinión y también deseo (*δόξα τε καὶ ὄρεξις*)» (cf. EN III.3, 1113a11-12; VI.2, 1139b4-5; EE II.10, 1227a3-4.). A todas luces, una definición tan abstracta y abstrusa como las anteriores no nos basta para entender qué es la *proairesis*. Aunque “definido”, el concepto sigue lejos de quedar claro.

Aristóteles, iconoclasta hasta cierto punto con respecto del pensamiento predominante en el mundo griego desde la época arcaica, en muchos lugares de su obra insiste en que la felicidad (y la infelicidad) depende, principalmente, de nosotros mismos. En concreto, el Estagirita va a poner el dedo sobre las acciones voluntarias —esto es, *lo que hacemos define lo que seremos*—, pero no podemos hablar de acción voluntaria sin hablar de *proairesis*.⁴ Por eso, cuando Aristóteles trata de explicar cómo se origina la acción voluntaria valiéndose del que hoy día llamamos “silogismo práctico” —otra de sus innovaciones, valga decirlo—, se esperaría

⁴ Nótese que hemos dicho “acciones voluntarias” por cuanto existen *movimientos* voluntarios (como cuando parpadeamos) que, según la teoría aristotélica, no cuentan como acciones (esto es, hay una diferencia entre *πρᾶξις* y *κίνησις*). Ahora, ¿efectivamente hay una relación de identidad entre el conjunto de lo *hekousios* y el de lo *kata proairesin*? Estoy con Kenny (1979, p. 27) y Meyer (1991, pp. 9-15) en que sí, aunque no son desestimables los argumentos de Charles (1984, pp. 57-62) sobre que habría que ser precavidos al respecto.

que hubiese aludido a en qué lugar dentro de este yace (o subyace) la *proaíresis*.⁵ No lo hace.⁶

Pues bien, como parte de un intento de clarificación del concepto de *proaíresis*, el propósito del presente escrito es, justamente, tratar de enmendar la omisión de Aristóteles mismo y explicar, de manera clara y sencilla, qué rol juega la *proaíresis* en la teoría aristotélica de la acción, concretamente en el llamado *silogismo práctico*. Adicional al interés concreto que nos mueve a escribir el presente texto, este artículo, así como otros nuestros,⁷ se enmarca en el propósito general de explicar cada uno de los deseos según Aristóteles.

1. SILOGISMO PRÁCTICO Y *PROAÍRESIS*

Básicamente, Aristóteles presenta lo que hoy día conocemos como “silogismo práctico” en dos lugares: *EN* VII.3 y *MA* 7. En principio, el silogismo práctico tiene la misma estructura del silogismo común y corriente, a saber, dos premisas y una inferencia resultante. Sin embargo, hay tres particularidades que lo hacen único: primero, la premisa mayor, también llamada «premisa del bien (*διὰ τε τοῦ ἀγαθοῦ*)», representa la expresión de un deseo (p.ej.: «deseo comer todo lo dulce»). Segundo, la premisa menor, también llamada «premisa de lo posible (*διὰ τοῦ δυνατοῦ*)», repre-

⁵ No es que la *proaíresis* no tenga que ver con la secuencia de la acción voluntaria, como bien queda señalado en *Movimiento de los animales* (*MA* en lo siguiente): «Vemos que las cosas que mueven al animal son pensamiento, imaginación, elección deliberada, deseo racional y apetito (*ὁρῶμεν δὲ τὰ κινούντα τὸ ζῷον διάνοιαν καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν καὶ βούλησιν καὶ ἐπιθυμίαν*)» (*MA* 6, 700b17-18). En el mismo espíritu, Kenny (1979, p. 91) afirma que la *proaíresis* es el *archê* por excelencia de la acción humana.

⁶ Broadie (1991, pp. 231-232; 327) en parte tiene razón al señalar que, al pretender dar cuenta tanto del movimiento humano como del animal, era de esperarse cierto grado de inexactitud en la exposición de *MA* sobre el silogismo práctico. Sin embargo, ni allí ni en las obras *περὶ τὰ ἀνθρώπινα* Aristóteles salda la deuda, que no es pequeña, de explicar el rol de la *proaíresis* en la acción voluntaria humana desde el silogismo práctico.

⁷ Sobre el *thymós* en Aristóteles, cf. Ramos-Umaña 2021. Otros trabajos sobre la *boúlēsis* y la *epithymía* en Aristóteles se encuentran en arbitraje.

senta una información administrada por la percepción (p.ej.: «este alimento particular es dulce») y en ella aparece el fin —esto es, el objetivo— de la acción. Tercero, la proposición resultante, a saber, la conclusión, es una acción que el agente realiza *inmediatamente* (πράττειν εὐθύς), a menos que un mal deseo o algún factor externo la obstaculice (cf. *MA* 7, 701a10-13; *EN* VII.3, 1147a23-28). Retomando el ejemplo de *EN* VII.3, 1147a28-30:

PM: Deseo comer todo lo dulce	←	Premisa del bien, es puesta por el deseo. Enuncia el fin de la acción.
pm: Este alimento particular es dulce	←	Premisa de lo posible, es puesta por la percepción.
∴ Como este alimento particular	←	Esta conclusión es un acto.

Esquema 1.

Como se puede observar, desde la teoría aristotélica la acción es explicada como una confluencia de un elemento desiderativo y uno perceptual. Ahora, la pregunta es: en el esquema anterior, ¿en dónde estaría la *proairesis*? ¿Estaría representada en el contenido proposicional de la premisa mayor? O, quizá, ¿en el de la premisa menor?, ¿tal vez, en el de la conclusión?, o, ¿yace, acaso, en otra parte?

En principio, la *proairesis* no podría estar en la premisa mayor, porque —dijimos— es la premisa que indica el bien a alcanzar y *este no es objeto de la elección deliberada, sino del deseo*. Así lo expresa el Estagirita: «[...] lo deseado racionalmente es el fin, y lo que se delibera y elige racionalmente son los <medios> que llevan al fin» (*EN* III.5, 1113b3-4).⁸ Tampoco estaría la *proairesis* en la premisa menor, pues, como

⁸ «Ὅντος δὴ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος». Todas las traducciones de la *EN* de Sinnott (2010) con modificaciones nuestras. 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.

señalamos, «<tal premisa> versa acerca de lo particular, donde lo determinante es la percepción» (*EN* VII.3, 1147a25-26).⁹ Por eliminación, no nos restaría sino afirmar que la *proaíresis* se encuentra en la conclusión del silogismo práctico. Pero, vimos, la conclusión es una acción, una *prâxis*. Entonces, ¿sí tiene algo que ver la *proaíresis* con el silogismo práctico? ¿O tiene que ver nada?

Para resolver estas dudas quizá nos sirva regresar a la definición de *proaíresis*. Quizá la mejor de todas ellas, proveniente del lugar donde Aristóteles mejor expone el concepto, a saber, *EE* II.10, es la que sigue:

[T1] [...], que la elección deliberada no es, en sentido absoluto, deseo racional u opinión, es evidente, sino <que es> *opinión y también deseo, cuando se concluyen a partir de haber deliberado*. (*EE* II.10, 1227a3-5,¹⁰ énfasis nuestro; cf. *MM* I.17, 1189a29-32)¹¹

⁹ «περὶ τῶν καθ' ἑκαστὰ ἐστίν, ὧν αἰσθησις ἤδη κυρία».

¹⁰ «ἡ δὲ προαίρεσις ὅτι οὔτε ἀπλῶς βούλησις οὔτε δόξα ἐστί, δῆλον, ἀλλὰ δόξα τε καὶ ὄρεξις, ὅταν ἐκ τοῦ βουλευέσασθαι συμπερανθῶσιν». Todas las traducciones de la *EE* son mías. Es por esto que traducimos «προαίρεσις» por «elección deliberada», porque esta traducción encapsula lo fundamental de su definición. Desafortunadamente, casi el total de las versiones en español traducen igual, esto es por «elección» —así Pallí Bonet (1985), Calvo Martínez (2001), Araujo & Marías (2002), Megino Rodríguez (2002) y Sinnott (2010)—. El único con cierto grado de acierto es Gómez Robledo, quien opta por «preferencia volitiva» (aunque a veces, a capricho, use «elección») en su *EN* (1983) y por «elección deliberada» en su *EE* (1994). En inglés, hay algo más de pluralidad y acierto: Solomon (1925) usa «purpose», Rackham (1956) «choice» o «preference», Apostle (1975) «intention» o «deliberative choice», Woods (1992) «choice», Irwin (1999) «decision», Crisp (2000) «rational choice», Broadie y Rowe (2002) «decision», Taylor (2006) «choice», Bartlett y Collins (2011) «choice», Kenny (2012) «purposive choice», Inwood & Woolf (2013) «decision», y Reeve (2014) «deliberate choice».

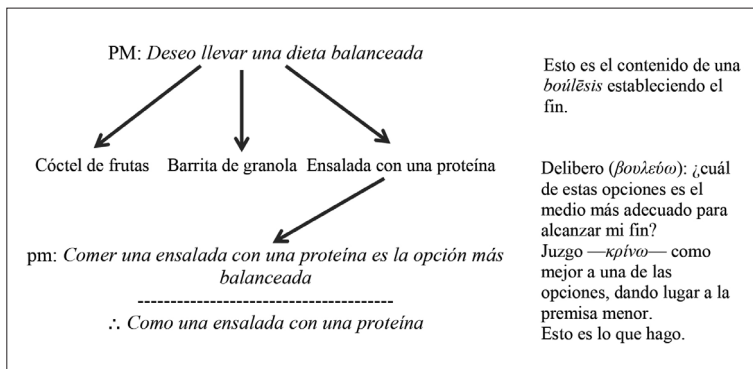
¹¹ Aunque los especialistas siguen muy divididos sobre el estatus de la *MM*, nosotros cada vez estamos más inclinados a sostener que no hay razones para marginarla a la hora de estudiar ética aristotélica y, sí, en cambio, muchas para empezar a explorarla con enjundia. Aun aceptando que no se trate de un texto del puño y letra de Aristóteles (el particular estilo y el uso de ciertos términos son, quizá, el punto más fuerte en contra de su autenticidad), muchísimas de las ideas allí expuestas son perfectamente compatibles con las expuestas en los otros dos tratados éticos que sí damos por hecho que son del Estagirita, pero no solo eso, sino que frecuentemente las exposiciones de la *MM* complementan de manera maravillosa las de *EE* y *EN*. En ese espíritu, traemos a colación cómo surge la *proaíresis* según la *MM*: «es evidente que será necesario que hayamos pensado

La información proporcionada en el pasaje anterior no es poca, entre otras razones porque ya tenemos una pista sobre dónde, en el silogismo práctico, podemos buscar a la *proairesis*: *iría después de una deliberación (bouleusis)*. Sin embargo, ¿en qué parte del silogismo práctico hay deliberación? Más arriba vimos que Aristóteles afirma que la *aísthēsis* es la encargada de poner la premisa menor en tanto que identifica el medio más adecuado para el fin (como cuando la percepción discierne que «este alimento es seco», y así, por la premisa mayor «los alimentos secos son buenos», concluyo que debo comer este alimento; cf. *EN* VII.3, 1147a5-7). Sin embargo, en *MA* el Estagirita amplía considerablemente el catálogo de posibilidades: la premisa menor no solo puede ser puesta por la *aísthēsis*, sino también por la *phantasía* (imaginación) o por el *noûs* (intelecto) (cf. *MA* 7, 701a30; 32-33; 36; 701b16-19). Por supuesto, como aclara el *De Anima* (*DA*), ese *noûs* al cual alude dicho pasaje no es a aquel encargado de aprehender los principios teóricos, sino al *noûs praktikós* del cual el Estagirita habla en los siguientes términos: «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» (*DA* III.10, 433a14-15).¹² Dicho someramente: este *noûs praktikós* no es más que otro modo de aludir a la *bouleusis*, *de modo que la premisa menor puede ser puesta por la percepción, por la imaginación o por la deliberación*. Es razonable dicha posibilidad, es decir, *es necesario y pertinente un ejercicio deliberativo en ciertos casos de cara a cuestiones no obvias*.

antes sobre estos <i.e. sobre los medios> y deliberado, y que, cuando algo se nos figura mejor habiéndolo reflexionado, de esta manera se sigue un cierto impulso de actuar y, al actuar así, consideramos que actuamos según una elección deliberada (*δηλον ὅτι δεοί ἂν πρότερον διανοηθῆναι ὑπὲρ αὐτῶν καὶ βουλευσασθαι, εἴθ' ὅταν ἡμῖν φανῇ κρεῖττον διανοηθεῖσιν, οὕτως ὁρμή τις τοῦ πράττειν ἐστίν, καὶ τοῦτο δὴ πράττοντες κατὰ προαίρεσιν δοκοῦμεν πράττειν*)» (*MM* I.17, 1189a29-32; todas las traducciones de la *MM* son nuestras. La parte precedente de este pasaje la citamos *infra*, p. 22). Para una breve recapitulación sobre la recepción de la *MM* en tiempos recientes, véase Nielsen 2018, pp. 198-200.

¹² «νοῦς δὲ ὁ ἐνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει».

Veamos el siguiente ejemplo:



Esquema 2.

En una situación así, no basta la mera percepción para saber si, para llevar una dieta balanceada, es mejor comer un cóctel de frutas, una barrita de granola o una ensalada con una proteína; hace falta sopesar los pro y contra de cada opción de cara al sujeto, a la situación y demás particularidades, esto es, hace falta un proceso de deliberación en aras de encontrar el «mediante qué (*διὰ τίνοος*) <alcanzar el fin>» (EN III.4, 1112b31).

Ahora, observemos la conclusión en este Esquema 2. En dicha proposición confluyen dos elementos: (1) la mejor opción según la deliberación de los medios —una *dóxa*, en cierto sentido— y (2) el aval de un deseo superior que la dota de carga volitiva, que hace deseable llevarla a cabo. Pues bien, si tenemos una opinión y un deseo como resultado de un proceso deliberativo, entonces en la conclusión tenemos representada a una *proaíresis* pues, como vimos, tal es, precisamente, su definición (cf. EE II.10, 1227a3-5, citado más arriba en nuestro T1).¹³

¹³ Sin proponérselo, con esta interpretación defendemos una tesis completamente opuesta a la de Mele (1984). En su artículo, Mele presenta tres posibles respuestas a la naturaleza de la *proaíresis*: (1) que es el producto de *boûlêsis* más *dóxa* y, por ende, tiene esa doble naturaleza; (2) que, tal como del cruce de una burra y un ca-

En efecto, como estamos frente a un silogismo práctico, la conclusión es una acción, *pero inmersa en la acción resultante yace una proairesis por cuanto esta es la motivación detrás de aquello que está por realizar el agente y sin la cual no se llevaría a cabo*. Aristóteles, enemigo recalcitrante del intelectualismo que se le atribuye a Sócrates, está convencido de que toda acción, para ser realizada, debe llevar consigo un impulso volitivo. Sin este impulso del deseo, la conclusión del silogismo se queda en una mera afirmación, *es solo pensamiento*, y Aristóteles es muy enfático en afirmar que *el mero pensamiento no mueve* (cf. *DA* III.9, 432b27; III.10, 433a10-b31; *EN* VI.2, 1139a37). Siendo así, *en muchos casos el impulso volitivo detrás de la conclusión-acción será una proairesis*, un tipo de deseo, a fin de cuentas. O digámoslo de esta otra manera: visto desde adentro del agente, la conclusión del silogismo práctico se manifiesta como una *proairesis*; visto desde afuera del agente, la conclusión del silogismo práctico se manifiesta como una acción. Por eso Aristóteles dice: «ahora bien, *el principio de la acción es la elección deliberada* (<el principio> del cual <procede> el movimiento, no el fin al que se dirige), y <el principio> de la elección deliberada es el deseo y el razonamiento que se dirige a un fin» (*EN* VI.2, 1139a31-33¹⁴ —énfasis mío—).

ballo nace una mula, pero la mula no es ni caballo ni burra sino mula, análogamente, de la *boúlēsis* más la *dóxa* nace la *proairesis*, pero eso no implica que la *proairesis* sea en parte *boúlēsis*, en parte, *dóxa*, sino algo de naturaleza totalmente distinta; (3) que de la *boúlēsis* y la *dóxa* nace la *proairesis*, pero que no podemos determinar su naturaleza “*oréctica*”, puesto que Aristóteles nunca terminó de decidir al respecto. Sobre estas tres, Mele rechaza (1) alegando falta de apoyo textual y opina que lo más sensato es optar por (2) o (3) (cf. 1984, pp.151-155). Aunque amerita una respuesta más extensa, por lo pronto podríamos responderle que una lectura atenta de *EE* II.10 basta para señalar que sí existe sustento textual para considerar a la *proairesis* un compuesto de *boúlēsis* y *dóxa*, es decir, no es ni lo uno ni lo otro *haplōs*, sino una mezcla de los dos cuando surgen como conclusión de una deliberación (cf. *EE* II.10, 1225b24-26).

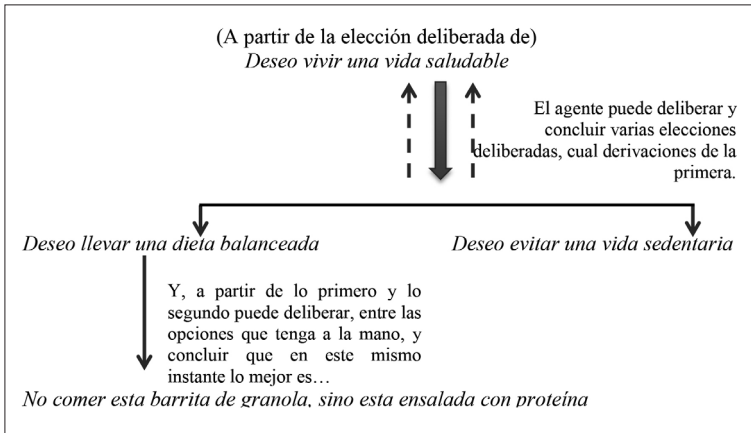
¹⁴ «πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις—ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὗ ἕνεκα—προαιρέσεως δὲ ὁρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος» El capítulo segundo del libro VI de la *EN* es, probablemente y por mucho, el más complejo de todo ese libro. Enfocándose en el concepto de “verdad práctica”, Vigo (2006: 301-309) realiza un extenso, denso, pero muy valioso análisis de dicho capítulo.

Ahora, si observamos nuevamente el Esquema 2, podemos descubrir algo más. Dijimos que la premisa mayor rezaba «deseo llevar una dieta balanceada». Pues bien, ¿cómo surgió dicha premisa?, es decir, ¿no podríamos sospechar que esta premisa mayor es la conclusión de un silogismo previo, una conclusión fruto de un proceso análogo al de ese Esquema 2? Pensémoslo así: supongamos que yo tengo un deseo racional tipo «deseo llevar una vida saludable» y me pregunto de qué manera es posible alcanzar dicho fin. Necesariamente llevaré a cabo una pequeña deliberación para descartar varias opciones y quedarme con la más adecuada,¹⁵ quizá una que dijese algo como «deseo llevar una dieta balanceada». ¿Qué significa esto? Que si a «deseo llevar una dieta balanceada» hemos llegado tras haber barajado varias opciones y haber elegido la más adecuada para el fin, gracias a lo cual esta adquirió el respaldo de un deseo mayor, entonces ese «deseo llevar una dieta balanceada» de nuestro Esquema 2, es decir, la premisa mayor, es también una *proairesis*.

Y podemos preguntarnos lo mismo una vez más: ¿por qué deseamos llevar una vida saludable? ¿No será, acaso, porque descubrimos que es un medio, entre muchos disponibles, para alcanzar un fin? Frente a un deseo superior (quizá algo como

¹⁵ Nielsen (2018, pp. 210-11) sostiene que llevamos décadas siendo víctimas de un error textual: en *EE* nosotros leemos que «la *proairesis* es elección, pero no en sentido absoluto, sino de una cosa en preferencia de otra (ἡ γὰρ προαίρεσις αἵρεσις μὲν ἐστίν, οὐχ ἀπλῶς δέ, ἀλλ' ἐτέρον πρὸ ἐτέρου)» (II.10, 1226b7-8), pero Nielsen señala, con toda razón, que el «πρὸς» se trata de una enmienda de Sylburg ya que en el código aparece «πρὸς», con lo cual quedaría «la *proairesis* es elección, pero no en sentido absoluto, sino de una cosa en aras de otra (ἀλλ' ἐτέρον πρὸς ἐτέρον)». Nielsen recoge, en tono crítico, la justificación que da Sylburg a su enmienda: lo hace a partir de *EN* III.2, 1112a17, es decir, él quiso corregir la idea de la *EE* para ajustarla a la de la *EN* (cf. 2018, 210n30). El punto de Nielsen es muy valioso desde la perspectiva del rigor textual, aunque no altera nuestra comprensión de la *proairesis*, a fin de cuentas, aunque se trate de un elegir X en aras de Y, no deja de ser un elegir X entre varias opciones porque la *proairesis* implica, necesariamente, deliberación (sobre este punto, véase nuestro T9 y comentarios siguientes). En ese orden de ideas, estamos completamente de acuerdo con ella, aunque modifica en nada nuestra exposición. Sin embargo, véase nuestra nota al pie 34.

«deseo ser feliz») postulamos varias opciones, las sopesamos y escogemos la(s) más adecuada(s). Pues bien, ya lo sabemos: opinión acompañada de deseo cuando son fruto de una deliberación recibe el nombre de *proairesis*. Entonces, «deseo llevar una vida saludable» también sería una *proairesis* y con esta ya tendríamos tres. Veamos lo antedicho en el siguiente esquema:



Esquema 3.

Basta analizarlo un poco para entender que no es ninguna absurdidad que de una elección deliberada *sobre el tipo de vida* (p.ej.: «deseo llevar una dieta balanceada») se concluya otra elección deliberada *general* (p.ej.: «deseo evitar una vida sedentaria») y que de esta se concluya una elección deliberada particular *hic et nunc* (p.ej.: «debo comer esta ensalada con proteína»)¹⁶. En otras palabras: *intentando comprender qué es la proairesis, nos encontramos con que debemos comprender, básicamente hablando, tres tipos de proairéseis, las que numeramos a continuación:*

¹⁶ En cierto sentido, Tomás de Aquino ya había notado esto al declarar que lo que es fin respecto de unas cosas puede fungir como medio respecto de otras (cf. *Summa Theologica* I-II, Q. 14, a. 2).

- (1) Una serie de *proairéseis* de primer orden, *respecto del tipo de vida*.
- (2) Una serie de *proairéseis* de segundo orden, *respecto de los principios operativos de la vida que elegimos deliberadamente seguir*.
- (3) Una serie de *proairéseis* de tercer orden, *respecto de la acción concreta aquí y ahora*.

Sean estos, pues, los tipos de *proaíresis* que vamos a analizar a continuación.

II. *PROAÍRESIS* MAYOR O DE PRIMER ORDEN: ELECCIÓN DELIBERADA DEL TIPO DE VIDA

En el lapso de nuestra existencia hacemos múltiples elecciones deliberadas, quizá la más crucial de ellas es la elección del tipo de vida que anhelamos llevar. Cualquier persona libre y con uso de razón se ve frente a esta encrucijada y ante ello no hay otro remedio que identificar las opciones posibles, sopesar los pro y contra de cada una y tomar una decisión. Este, sin duda, es un ejercicio de elección deliberada. Por eso no debe sorprendernos que en *Problemata* (*Probl.*) aparezca «*proaíresis*» y el verbo «*proairéō*» para referirse al escogimiento de una ocupación para la vida:

[T2] ¿Por qué, los que han elegido deliberadamente algo, a veces desperdician su tiempo en <ocupaciones> malas más que en las más excelsas? Por ejemplo, ¿<por qué alguien> que desea racionalmente ser un acróbata o un actor o un flautista elige racionalmente estas <ocupaciones> más que ser un astrónomo o un rétor? ¿Será porque algunos que desean racionalmente practicar <ocupaciones> más excelsas, pero por causa de una descreencia sobre que ellos mismos sean capaces, no lo practican? ¿O será que en lo que cada uno cree que es superior, eso lo elige deliberadamente? El que elige y se aplica en eso, dedicándole a eso la mayor parte del día, llega a ser más fuerte en eso. Pero el que desde el inicio elige deliberadamente algo y a eso se ha acostumbrado, en nada pueden juzgar lo mejor: porque se ha corrompido su pensamiento por causa de las malas elecciones

deliberadas. (*Probl.* VIII.6, 917a6-17)¹⁷

Aristóteles también habla de elegir deliberadamente X tipo de vida cuando examina los que para él son los tres principales candidatos para ser la *eudaimonía*, a saber, *la vida del placer, la vida política y la vida de la contemplación*. Haciendo honor a una costumbre filosófica de larga data, así fustiga el Estagirita al vulgo por su *proairesis* vital: «El común de los hombres se muestra del todo servil al elegir deliberadamente la vida de las bestias, pero tiene una justificación porque muchos de los poderosos tienen pasiones semejantes a las de Sardanápalo» (*EN* I.5, 1095b19-22).¹⁸

Naturalmente, *la elección deliberada de vida funciona bajo un presupuesto fundamental: la libertad política*. Algo que, desde la perspectiva aristotélica, no todos los seres humanos tienen. Sin ánimo alguno de cuestionar su *statu quo*, para el Estagirita ni las mujeres ni los esclavos son libres y, por tanto, unas y otros no tienen posibilidad de fijarse un modo de vivir. De ahí que en *EE* se exprese en estos términos:

[T3] [...], todo el que es capaz de vivir según su propia elección deliberada debe establecer algún objetivo para vivir noblemente, sea éste el honor o la fama o la riqueza o la educación; prestando atención a esto realiza todas las acciones (dado que el no ordenar la vida hacia algún fin es signo de inmensa insensatez) [...]. (*EE* I.2, 1214b6-11¹⁹, énfasis mío)

¹⁷ «Διὰ τί, ἅπερ ἂν τίνες προέλονται, ἐνδιατρίβουσι τούτοις ἐνίοτε φαύλοις οὔσι μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς σπουδαιοτέροις, οἷον θαυματοποιῶς ἢ μῆμος ἢ συρικτῆς μᾶλλον ἢ ἀστρονόμος ἢ ῥήτωρ εἶναι ἂν βούλοιο ὁ ταῦτα προελόμενος. ἢ ὅτι βούλονται μὲν ἐνιοὶ τὰ σπουδαιότατα μεταχειρίζεσθαι, διὰ δὲ τὸ μὴ πιστεῦναι ἑαυτοῖς ὡς δυνατοί, διὰ τοῦτο οὐ πράττουσιν; ἢ ὅτι ἐν οἷς οἶται ἕκαστος κρατιστεῦναι, ταῦτα προαιρεῖται· ὁ δὲ αἰρεῖται, καὶ ἐπὶ τοῦτ' ἐπείζεται, νέμων τὸ πλεῖστον ἡμέρας αὐτῷ μέρος, ἵνα αὐτὸς αὐτοῦ τυγχάνει κράτιστος ὢν. ὃ τι δὲ ἂν τινες ἐξ ἀρχῆς προέλονται καὶ οἷς ἂν συνεθισθῶσιν, οὐδὲ κρίνειν ἔτι δύνανται τὰ βελτίων· διέφθαρται γὰρ ἡ διάνοια διὰ φαύλας προαιρέσεις». La traducción es mía.

18 «οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι, τυγχάνουσι δὲ λόγου διὰ τὸ πολλοὺς τῶν ἐν ταῖς ἐξουσίαις ὁμοιοπαθεῖν Σαρδαναπάλλων».

¹⁹ «[...], ἅπαντα τὸν δυνάμενον ζῆν κατὰ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν <δεῖ> θέσθαι τινα

La misma idea, con el mismo énfasis en la libertad política, vuelve a aparecer más adelante, aunque allí sí menciona a los candidatos a la felicidad en los mismos términos de *EN* I.5 (i.e. política, placer o contemplación):²⁰

[T4] [...] pero los <bienes> que conducen a la felicidad son tres, los bienes antes mencionados como grandes para los hombres, <a saber,> virtud, sabiduría y placer, observamos que tres son las vidas que eligen deliberadamente vivir todos los que sucede que tienen el poder <de elegir deliberadamente>, la <vida> relativa a la política, a la filosofía y a la devoción al placer. (*EE* I.4, 1215a32-b1)²¹

Incluso la polémica sobre cuál es la vida feliz, si la vida de las virtudes intelectuales o la vida de las virtudes éticas, presente en la *EN* y retomada en *Política* (*Pol.*), también es planteada en términos de *proairesis*. Aparece así:

Pues, en términos generales, dos vidas los hombres que más aman el honor por causa de la virtud manifiestan haber elegido deliberadamente, de los primeros y de los de ahora: con dos me refiero a <la vida> política y a la filosófica. (*Pol.* VII.2, 1324a29-32)²²

σκοπόν τοῦ καλῶς ζῆν, ἥτοι τιμὴν ἢ δόξαν ἢ πλοῦτον ἢ παιδείαν, πρὸς ὃν ἀποβλέπων ποιήσεται πάσας τὰς πράξεις (ὡς τό γε μὴ συντετάχθαι τὸν βίον πρὸς τι τέλος ἀφροσύνης πολλῆς σημεῖον ἐστίν), [...]. Estamos aceptando la sugerencia de Gigon: <δεῖ> θέσθαι.

²⁰ Podría discutirse si sí aparecen en T2, “si equiparamos educación (παιδεία) con vida contemplativa, honor y fama (τιμὴ ἢ δόξα) con vida política y riqueza (πλοῦτος) con vida del placer —pensando, tal vez, que una vida hedonista es imposible sin recursos económicos o que usualmente los recursos económicos se buscan para poder financiar una vida de placeres—.

²¹ «[...] τῶν δ’ εἰς ἀγωγὴν εὐδαιμονικὴν ταττομένων τριῶν ὄντων, τῶν καὶ πρότερον ῥηθέντων ἀγαθῶν ὡς μεγίστων τοῖς ἀνθρώποις, ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς, τρεῖς ὁρῶμεν καὶ βίους ὄντας, οὓς οἱ ἐπ’ ἐξουσίας τυγχάνοντες προαίρουσιν αἱ ζῆν ἅπαντες, πολιτικὸν φιλόσοφον ἀπολαυστικόν».

²² «σχεδὸν γὰρ τούτους τοὺς δύο βίους τῶν ἀνθρώπων οἱ φιλοτιμώτατοι πρὸς ἀρετὴν φαίνονται προαίρουμένοι, καὶ τῶν προτέρων καὶ τῶν νῦν· λέγω δὲ δύο τὸν τε πολιτικὸν καὶ τὸν φιλόσοφον». La traducción es nuestra.

Finalmente, en un intento por diferenciar la sofística, la dialéctica y la Filosofía, habla así el Estagirita en *Metafísica* (*Met.*):

[T5] [...]; la sofística y la dialéctica, en efecto, discuten en torno al mismo género que la Filosofía; pero < la Filosofía > difiere de una por el tipo de la capacidad, y de la otra *por la elección deliberada de la vida*; la dialéctica es tentativa y refutadora²³ sobre aquellas cosas de las que la Filosofía es cognoscitiva, y la sofística <es> aparente <respecto del ser sabiduría>,²⁴ pero no real. (*Met.* IV.2, 1004b22-26,²⁵ énfasis mío; cf. *Rhet.* I.1, 1355b17-21)

El pasaje es algo oscuro, pero no indescifrable: Filosofía, dialéctica y sofística concuerdan en los temas, pero, por una parte, la Filosofía *conoce* mientras que la dialéctica *polemiza* (y en ello difieren en cuanto a *dýnamis*) y, por la otra, la Filosofía *es sabiduría* mientras que la sofística se limita a *aparentar serlo* (y en ello difieren quienes eligen deliberadamente una u otra vida).²⁶ Por supuesto,

²³ Hemos vertido «πειραστική» como «tentativa y refutadora», pues, como señala Calvo Martínez (1994: 169n12), engloba de modo más claro el sentido de dicho término pues lo propio del quehacer dialéctico es someter a prueba e intentar refutar las tesis del oponente. Cf. *Refutaciones sofísticas*, 11, 171b3-172b4.

²⁴ Hacemos esta asunción a partir de lo expresado líneas arriba: «pues la sofística es sabiduría solamente en apariencia (ή γάρ σοφιστική φαινόμενη μόνον σοφία ἐστὶ)» (*Met.* 1004b18-19).

²⁵ «περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαίρεσει· ἐστὶ δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινόμενη, οὔσα δ' οὐ» La traducción es de García Yebra, con varias modificaciones nuestras.

²⁶ Aunque sea oscuro también, vale la pena citar el siguiente pasaje de *Retórica* (*Rhet.*), no solo por ser paralelo a nuestro T5, sino porque aquí también se alude a la *proairesis* en relación a la elección del estilo de vida. Dice:

Sin embargo, la sofística no <reside> en la facultad, sino en la elección deliberada. Y, por lo tanto, en nuestro tema, uno será retórico por conocimiento y otro por elección deliberada, mientras que, en el otro caso, uno será sofista por elección deliberada y otro dialéctico, no por elección deliberada, sino por facultad. (*Rhet.* I.1, 1355b17-21, traducción de Araujo & Marías)

ή γάρ σοφιστικὴ οὐκ ἐν τῇ δυνάμει ἀλλ' ἐν τῇ προαίρεσει· πλὴν ἐνταῦθα μὲν ἐστὶ ὁ μὲν κατὰ τὴν ἐπιστήμην ὁ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν ῥήτωρ, ἐκεῖ δὲ σοφιστὴς μὲν κατὰ τὴν προαίρεσιν, διαλεκτικὸς δὲ οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν.

Es claro que el pasaje dista de ser sencillo, pero creemos que la explicación de

este comentario de *Met.* se enmarca en las críticas de Sócrates y sus discípulos a aquellos que eligen deliberadamente el estilo de vida del sofista. ¿Y qué hacen quienes optan por tal elección? Eligen vivir cobrando por sus enseñanzas, vivir persiguiendo no la verdad sino la persuasión, vivir haciendo más fuerte al argumento más débil, vivir vendiéndole un mal “alimento” al alma de los jovencitos y todas las demás faltas que Aristóteles y Platón les solían achacar a estos polémicos pensadores del siglo V a.C. Pero con estas otras *proairéseis* que acabo de mencionar, derivadas de la primera, entramos a hablar de las elecciones deliberadas de segundo orden, tema del numeral siguiente.

III. *PROAIRÉSEIS* GENERALES O DE SEGUNDO ORDEN: LA ELECCIÓN DELIBERADA DE LOS PRINCIPIOS DE VIDA

Como acabamos de ver con lo último que expusimos sobre los sofistas, *la elección deliberada de vida solo cobra sentido a través de la toma y ejecución de una serie de elecciones deliberadas concretas*. Es decir, *somos lo que hacemos*, al margen de autoproclamaciones que, por sí mismas, son fútiles. Elegir deliberadamente ser X adquiere realidad en la medida en que realicemos lo propio de X, no antes ni después. Podemos afirmar que las *proairéseis* de segundo orden son los componentes sin los cuales las *proairéseis* de primer orden no son más que títulos, o, dicho de otra manera, las *proairéseis* de primer orden son el resultado natural de quienes toman y efectúan las *proairéseis* de segundo orden.²⁷

Racionero (1994: 173n29) ayuda tanto que deseamos citarla para nuestro lector: «En la dialéctica, quien usa rectamente de la facultad o capacidad es “dialéctico” y quien hace un uso desviado de la intención, “sofista”. En la retórica, en cambio, el nombre es el mismo en los dos casos —esto es, *rétor*, retórico—, de modo que solo cabe distinguir entre un *rétor* por ciencia (equivalente del dialéctico) y un *rétor* por intención (equivalente del sofista)».

²⁷ Esto fue lo que quisimos retratar con las flechas ascendentes punteadas en nuestro Esquema 3, de modo que hay una especie de círculo virtuoso: “es futbolista el que juega regularmente fútbol y el que juega regularmente fútbol es futbolista”... Sobre este tema, también véase nuestra nota al pie 36.

Sin duda, *es erróneo afirmar que la ética aristotélica sea una ética de reglas*, esto es, no es el caso que para ser virtuoso baste con memorizar y cumplir una serie de preceptos. Sin embargo, es claro que el hombre prudente sí tiene en su alma una serie de principios generales en espera de ser actualizados de manera adecuada de cara a cada situación particular, *principios que han sido establecidos en el marco de una elección deliberada superior*.

Nuestro T5, citado más arriba, aludía a esto que estamos explicando, a al menos una de las elecciones deliberadas constitutivas del sofista (i.e., fingir sabiduría), del dialéctico (i.e., polemizar) y del filósofo (i.e., conocer la verdad —valga la redundancia—).²⁸ También habla sobre estas *proaireseis* propias de quien ha escogido ciertos modos de vida el siguiente pasaje de *EE* (continuación inmediata de nuestro T4):

[T6] Pues de estos <modos de vida elegibles racionalmente>, el filósofo desea racionalmente ocuparse de la sabiduría y la contemplación de la verdad, el político <desea racionalmente ocuparse> de las acciones bellas (son éstas las procedentes de la virtud), o el devoto al placer <ocuparse> de los placeres corporales. (*EE* I.4, 1215b1-5)²⁹

No hablamos, pues, de una serie de elecciones deliberadas inconexas, sino que existe una unión y una congruencia entre ellas, todas se derivan

²⁸ Quizá Alejandro Vigo (2012, p. 72) sea el primero que usa nuestro T5 para hablar de la *proairesis tou biou*. Sin embargo, él mismo no repara en que Aristóteles allí alude a elecciones deliberadas derivadas de esa elección deliberada de vida y por eso lo siguiente que él explica es la *proairesis* en el silogismo práctico. Creemos que esta no es una omisión insignificante. No es imposible pensar que principios tan generales (como «deseo llevar la vida del sofista») se pueden conectar con el aquí y el ahora (como «deseo cobrarle más caro a Hipócrates por mis lecciones»). Sin embargo, si analizamos nuestro propio actuar, seguramente descubriremos que el paso de lo general a lo particular lo hacemos a través de una afirmación intermedia, que es la que hemos identificado como *proaireseis* de segundo orden.

²⁹ «[...] τούτων γὰρ ὁ μὲν φιλόσοφος βούλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν, ὁ δὲ πολιτικὸς περὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς (αὗται δ' εἰσὶν αἱ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς), ὁ δ' ἀπολαυστικὸς περὶ τὰς ἡδονὰς τὰς σωματικάς».

*del mismo propósito y a la consecución del mismo propósito tienden.*³⁰ La *proaíresis* de vida «elijo deliberadamente ser profesor» se descompone en «elijo deliberadamente preparar bien las clases», «elijo deliberadamente enseñar con pasión a los estudiantes», «elijo deliberadamente darles retroalimentación de sus trabajos» y un largo y mal remunerado etcétera. Las *proairéseis* de segundo orden concretizan a la *proaíresis* de primer orden (al tiempo que la primera engloba a las segundas). Sin embargo, a pesar de su mérito, *las proairéseis de segundo orden todavía no aterrizan al nivel de (o de cara a) una situación particular, de proairéseis que estén impulsando una acción concreta hic et nunc.* De estas fue de las que empezamos hablando en este escrito, aunque en la sección siguiente vamos a agregar un par de cosas más. Pero, antes de esto, hay algo que aclarar: ¿cómo llegamos a esas *proairéseis* de segundo orden? ¿Hay algún sustento para afirmar que de un silogismo práctico se pueda concluir algo como «deseo llevar una dieta balanceada»?

La respuesta es sí: si observamos todos los ejemplos dados por Aristóteles en *MA 7* del denominado “silogismo práctico”, nos

³⁰ Mele considera que no es cierto que Aristóteles use «*proaíresis*» en distintos sentidos. Sin embargo, su afirmación “no tiene que ver con lo que nosotros defendemos sobre los tres tipos de *proaíresis*, sino con entender *proaíresis* como (1) elegir deliberadamente medios para el fin, (2) elegir deliberadamente medios y el fin y (3) tener elección deliberada sin haber deliberado, como el caso del incontinente por precipitación (1981, p. 406). Su posición será que solo es verdadero el primer sentido. Ahora, aunque Mele no habla de tipos de *proairéseis*, en cierto sentido sí parece expresarse en contra de lo que acabamos de afirmar al sostener que es falso que el agente, cuando elige deliberadamente hacer algo, lo hace pensando en fines superiores, p.ej., en alcanzar la *eudaimonía* (cf. 1981, pp. 408-410). A la hora de justificarse, responde él que es obvio y que no necesita prueba en absoluto, a fin de cuentas, las acciones buenas se deben elegir por sí mismas, no por otra cosa (1981, pp. 409-411). Estamos del todo en desacuerdo en este punto. Precisamente una característica de una vida bien lograda es ordenar todo lo que hacemos con vistas a un objetivo común (véase, p.ej. *EE* I.2, 1214b6-11 —nuestro T3—, en donde no hacerlo es tildado de *ἀπροσόντης*). Además, Mele parece olvidar que Aristóteles señala, claramente, que existen cosas que deseamos por sí mismas y cosas que deseamos por sí mismas y por otra cosa (cf. *EN* I.1, 1094a5-18). Por otra parte, sobre el problema que Mele plantea sobre en qué sentido el incontinente delibera y razona (1981, p. 415), en otro lugar nos hemos expresado extensamente —cf. Ramos-Umaña, 2021—.

daremos cuenta de que hay algunas diferencias. Veamos tales ejemplos, numerados por nosotros para distinguirlos con facilidad:

[T7] [...] aquí la conclusión de las dos premisas se convierte en acción, por ejemplo, [1] cuando se piensa que todo hombre debe caminar y que uno mismo es hombre, inmediatamente se camina, y, en cambio, [2] cuando se piensa que en un determinado momento ningún hombre debe caminar y que uno mismo es hombre, permanece quieto de inmediato; y en ambas situaciones el hombre actúa, *a no ser que algo lo impida o lo obligue*. [3] Debo hacer algo bueno para mí, y una casa es algo bueno: al punto hace una casa. [4] Necesito cubrirme, una capa es una cobertura: necesito una capa. [5] Lo que necesito, debo hacerlo: necesito una capa, debo hacer una capa. Y la conclusión, hay que hacer una capa, es una acción. Se actúa a partir de un principio. Si va a existir una capa, es necesario que esto sea lo primero, si esto, esto otro; y esto se hace de inmediato. (MA 7, 701a11-22,³¹ énfasis nuestro)

Más arriba indicamos, y acá volvemos a verlo, que la conclusión resultante de las premisas del “silogismo práctico” es una acción ejecutada «inmediatamente/de inmediato» (*εὐθέως/εὐθύς*). No obstante, *Aristóteles tiene el cuidado suficiente para señalar que el «inmediatamente» está condicionado al «si no está impedido»* (de hecho, usa el mismo verbo, «κωλύω», tanto en MA 7, 701a16 como en EN VII.3, 1147a31). Es decir, *es evidente que en muchos casos la conclusión resultante no puede ser ejecutada en ese preciso instante, ora porque no tenemos a la mano lo que necesitamos, ora porque no es el momento adecuado para hacerlo, ora porque es un proceso que*

³¹ «ἐνταῦθα δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἢ πρᾶξις, οἷον ὅταν νοήσῃ ὅτι παντὶ βαδιστέον ἀνθρώπων, αὐτὸς δ' ἄνθρωπος· βαδίζει εὐθέως, ἂν δ' ὅτι οὐδενὶ βαδιστέον νῦν ἀνθρώπων, αὐτὸς δ' ἄνθρωπος, εὐθύς ἡρεμεῖ· καὶ ταῦτα ἄμφω πράττει, ἂν μὴ τι κωλύῃ ἢ ἀναγκάζῃ. ποιητέον μοι ἀγαθόν, οἰκία δ' ἀγαθόν· ποιεῖ οἰκίαν εὐθύς. σκεπάζματος δέομαι, ἱμάτιον δὲ σκέπασμα· ἱματίον δέομαι. οὐ δέομαι, ποιητέον· ἱματίον δέομαι· ἱμάτιον ποιητέον. καὶ τὸ συμπέρασμα, τὸ ἱμάτιον ποιητέον, πρᾶξις ἐστίν. πράττει δ' ἀπ' ἀρχῆς. εἰ ἱμάτιον ἔσται, ἀνάγκη εἶναι τότε πρῶτον, εἰ δὲ τότε, τότε· καὶ τοῦτο πράττει εὐθύς». Sigo la traducción de Alonso Miguel (2000), con modificaciones mías.

requiere de varios pasos intermedios ejecutables en distintos instantes. Los ejemplos 4 y 5 son muy ilustrativos en ese sentido: la conclusión del silogismo 4, «necesito una capa», no es una acción para realizar *hic et nunc*, sino que dicha conclusión se convierte en parte de un nuevo silogismo, a saber, del silogismo del ejemplo 5, el cual sí desemboca en una acción: «debo hacer una capa». Incluso, acá podríamos darle espacio a una o varias deliberaciones adicionales, por ejemplo, para elegir el material, el largo o el color de la capa, con lo cual pueden observarse conclusiones del silogismo práctico que no son acciones inmediatas.³² Además, 4 es interesante para nuestros propósitos porque en el funcionamiento de ese silogismo seguramente se efectuó una pequeña deliberación para determinar que la cobertura más adecuada en ese momento y para ese agente era una capa y no un abrigo o una rústica piel de oso. En ese sentido, la estructura de 4 y 5 se asemeja bastante a nuestros ejemplos en el Esquema 3.

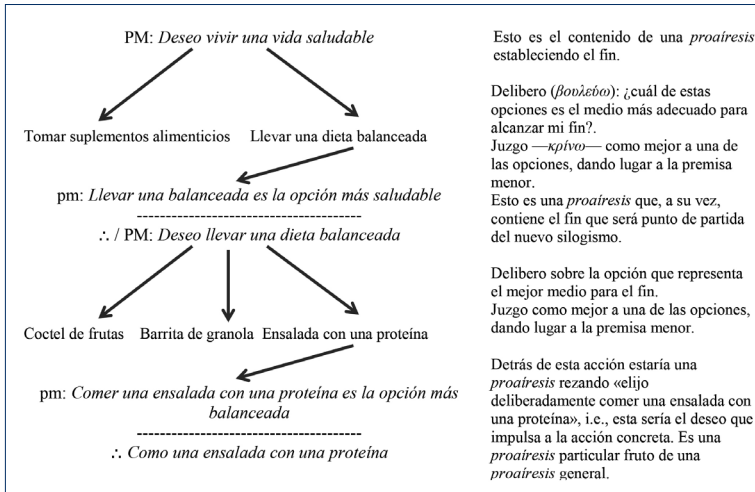
Al empezar este escrito nos preguntamos cuál era el lugar de la *proairesis* en el silogismo práctico. Hasta este punto hemos visto que no solo hay *proairesis* de tres tipos, *sino que pueden ocupar más de un lugar en el silogismo práctico*. Algunos silogismos prácticos no desembocan, propiamente, en una *praxis* sino en elecciones deliberadas generales³³ y estas elecciones deliberadas fungen como premisas mayores en un siguiente silogismo práctico que, si es otro silogismo que requiere una deliberación para la premisa menor, desembocará en una elección deliberada imbricada con una acción realizable aquí y ahora.

Entonces, repetimos, si hay deliberación en un silogismo práctico, entonces *la proairesis está presente en la conclusión*, pues «*proairesis*» es el deseo resultante de una deliberación. *Pero también puede estar presente en la premisa mayor cuando esta se ha originado, en un silogismo*

³² En la misma línea, cf. Nussbaum 1978, pp. 191-195.

³³ Decimos que se concluye una *proairesis* asumiendo que fueron silogismos en los que la obtención de la premisa menor dependió de una pequeña deliberación.

anterior, gracias a un proceso deliberativo, con lo cual se hace manifiesto que podemos encontrar más de una *proairesis* representada en un mismo silogismo —además, una concluyéndose de otra—. Ello no es ningún absurdo, como hemos intentado defender. Recapitulemos en un esquema todo lo que hemos explicado hasta aquí:



Esquema 4.

IV. *PROAIRÉSEIS* PARTICULARES O DE TERCER ORDEN: LA ELECCIÓN DELIBERADA DE LA ACCIÓN CONCRETA

Acabemos este escrito con aquello con lo cual empezamos. Supongamos que he elegido deliberadamente llevar un estilo de vida saludable (mi *proairesis* de vida) y, por tanto, he elegido deliberadamente llevar una dieta balanceada (mi *proairesis* de segundo orden). Un día estoy en un restaurante y, con el menú en las manos, delibero: “¿cuál será el medio más adecuado para lograr mi fin mayor y mi fin general, comer una deliciosa pizza Margarita o comer una aburrida ensalada?”. Me doy cuenta de que la opción más coherente con mis *proairéseis* superiores no es la deliciosa pizza y, por consiguiente, tomo la resolución «debo comer esta ensalada». Esto último es la *proairesis* de la acción concreta.

Entonces, *la elección deliberada de la acción concreta vendría a ser la última en grado, concerniente a lo particular e inmediato*, sería el eslabón final de la cadena, el modo de llevar a cabalidad aquí y ahora lo que hasta ese momento había sido, por decirlo así, solo un conjunto de resoluciones. La *proairesis* de tercer grado ancla la nave de los propósitos en el puerto de la realidad.

Antes de terminar, probablemente nos queda algo por resolver y este es buen lugar para hacerlo. Aunque en el Esquema 1 presentamos el silogismo práctico en su versión más básica (i.e., una premisa mayor puesta por el deseo, una premisa menor puesta por la percepción y una conclusión-acción), a partir del Esquema 2 lo abandonamos y optamos por silogismos prácticos con procesos deliberativos en el medio. Fue un paso necesario: como dijimos, la *proairesis* es la opinión y deseo fruto de una deliberación, así que incluimos el proceso deliberativo dentro de nuestros silogismos para poder hablar de conclusiones-*proairéseis*. Sin embargo, si en el silogismo práctico no puede detectarse una deliberación, ¿entonces no hay allí una *proairesis*? Nos referimos a casos como los siguientes, parecidos, pero no idénticos. Primer caso: si una persona no tiene tiempo para deliberar, ¿esa acción contaría como *katà proairesin*? Pensemos en el siguiente ejemplo: una persona camina tranquilamente por la acera cuando, de repente, un pequeño niño sale corriendo de un establecimiento y, sin fijarse, salta a la calle. En ese mismo instante, a muy pocos metros, viene un coche a toda velocidad. El paseante no tiene tiempo para cálculos, a duras penas le alcanzan los segundos para abalanzarse sobre el pequeño y así apartarlo del trayecto del coche. Pues bien, tal acción ¿sería una acción *katà proairesin*? De nuestra respuesta depende algo importante, porque, si en efecto estamos dispuestos a reducir el conjunto de lo *katà proairesin* al conjunto de lo deliberado previamente, *entonces ni dicha acción, ni el agente que la realizó, contarían como valientes*. A fin de cuentas, cuando Aristóteles enuncia las cuatro condiciones de una acción auténticamente virtuosa es muy enfático en incluir a la *proairesis*:

[T8] las <acciones> originadas de acuerdo con las virtudes no se realizan de manera justa o moderada solo si son de un cierto modo, sino también si el que actúa se halla <dispuesto> de un cierto modo cuando actúa: primero, si <actúa> a sabiendas; después, <si actúa> eligiendo deliberadamente, y eligiendo deliberadamente <el acto> de por sí; y, tercero, si actúa de manera firme e inmovible. (EN II.4, 1105a28-33)³⁴

Entonces, aunque todos estaríamos inclinados a denominar valiente tanto a la persona que salvó al niño de morir arrollado como a la acción misma, pareciera que Aristóteles no estaría dispuesto a reconocer como tal a ninguna de la dos, y, si procediésemos a otorgarle algún tipo de honor al salvador, tal parece que se opondría por cuanto a tal acción le faltó lo más importante, i.e., la *proairesis* (cf. III.5, 1113b21-20; V.8, 1135b2-8; 1136a1-5).

Segundo caso: si una persona no tiene necesidad de deliberar antes de actuar, ¿esa acción contaría como *katà proairesin*? A qué nos referimos: todos podemos reconocer acciones que, en un principio, requerían de nuestra parte una atenta deliberación, pero que, a medida que se nos fue haciendo un hábito, empezamos a realizarlas sin deliberación mediante. Por ejemplo: las primeras veces en que conducimos un coche de transmisión manual, cuidadosamente deliberamos cuándo meter cada velocidad al tiempo que estamos en extremo al pendiente de lo que hacemos con nuestros pies. Sin embargo, una vez nos vamos habituando a conducir un coche de esas características, empezamos a meter las velocidades y a hacer lo que hay que hacer con los pies sin esas cuidadosas deliberaciones de las primeras veces, hasta que llegamos al punto de hacerlo sin pensarlo, diríamos que lo hacemos “en automático”. Pues bien, no es descabellado suponer que algo análogo sucede con el actuar virtuoso: si hemos realizado tantas

³⁴ «τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἔαν αὐτὰ πως ἔχη, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἔαν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἔαν εἰδώς, ἔπειτ' ἔαν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἔαν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ».

veces X acción virtuosa a tal punto que se ha convertido en un hábito, ya omitimos la deliberación mediante que realizábamos las primeras veces, pues, a fin de cuentas, a fuerza de costumbre, ya lo realizamos “en automático”, esto es, sin pensarlo, sin planearlo, *sin deliberar*. En este escenario, ¿dicha acción sigue siendo *katà proairesin* o no?

Empecemos solucionando estos dos puntos poniendo sobre la mesa un par de ideas que, en principio, parecerán complicar más las cosas. Iniciemos con la que expresa el siguiente pasaje:

[T9] Si, entonces, *nadie elige deliberadamente sin haberse preparado ni haber deliberado, si <algo> es peor o mejor*, pero se delibera sobre cuantas cosas dirigen al fin que dependen de nosotros dentro de aquello que puede ser o no ser, es evidente que la elección deliberada es un deseo deliberado de las cosas que dependen de uno mismo. *Pues deliberamos sobre todas las cosas que elegimos deliberadamente*, pero no es el caso que elijamos deliberadamente todas las cosas sobre las que deliberamos. (EE II.10, 1226b13-19,³⁵ énfasis nuestro)

³⁵ «εἰ δὴ προαίρεται μὲν μηδεὶς μὴ παρασκευασάμενος μηδὲ βουλευσάμενος, εἰ χεῖρον ἢ βέλτιον, βουλεύεται δὲ ὅσα ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ τῶν δυνατῶν καὶ εἶναι καὶ μὴ τῶν πρὸς τὸ τέλος, δῆλον ὅτι ἡ προαίρεσις μὲν ἐστὶν ὁρεῖς τῶν ἐφ' αὐτῷ βουλευτική. ἅπαντα γὰρ βουλευόμεθα ἃ καὶ προαιρούμεθα, οὐ μέντοι γε ἃ βουλευόμεθα, πάντα προαιρούμεθα». A pesar de que en todos los códices en la línea 1226b17 figura «ἅπαντες» (i.e., «todos» como sujeto), seguimos la conjetura de Bonitz y leemos «ἅπαντα» («todos» como objeto directo). También nos distanciamos del códice que prefieren Walzer y Mingay (1991: 45), quienes en b18 no leen «βουλευόμεθα (deliberamos)» sino «βουλόμεθα (deseamos racionalmente)». Finalmente, Nielsen 2018: 212n35, en aras de defender su lectura de lo que ella llama la “definición teleológica” de la *proairesis* –algo que expusimos en nuestra nota al pie 9–, ataca también este pasaje demostrando que, de nuevo, hemos sido víctimas de los editores de la EE. Ella muestra que el «si <algo> es peor o mejor (εἰ χεῖρον ἢ βέλτιον)» de b15 se basa en una enmienda de Fritzsche ya que el códice no contiene «εἰ» sino «ἦ», con lo cual quedaría «<haciendo esto> peor o mejor (ἦ χεῖρον ἢ βέλτιον)», que es como lo traduce Inwood y Wolf 2013. De ese modo, se congratula Nielsen, la interpretación comparativa o preferencial de la *proairesis* se queda sin sustento. A pesar de lo valioso, desde la perspectiva del rigor textual, de esta aclaración, *no creemos que pueda negarse la labor comparativa de la deliberación*. Es decir, si negamos esa parte, ¿qué sería, entonces, la deliberación? ¿Meramente el proceso de buscar los medios para el fin? Pero, si halla varios medios que pueden conducir al fin, ¿qué haría ese agente? ¿Acaso se quedaría atascado en

Aunque pueda parecer una perogrullada, no podemos pasar por alto que no hay elección *deliberada* sin *deliberación*. Se trata de un punto básico que, dada su importancia, Aristóteles reitera en sus tres tratados éticos: «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» (EN V. 8, 1135b8-11).³⁶ «Por consiguiente, como se ha dicho antes, la elección deliberada es de los bienes que conducen al fin y no del fin <mismo>, y de aquellos <bienes> que son posibles para nosotros y de los que involucra controversia sobre si esto es o no es elegible, es evidente que será necesario que hayamos pensado antes y deliberado sobre estos» (MM I.17, 1189a25-29).³⁷ ¿Qué significa para nuestra investigación el hecho de que no haya elección deliberada sin deliberación? Que, en principio, tanto en el primer como el segundo caso que plantea-

la inactividad como el asno de Buridán? (Aristóteles mismo, en tono burlón, supone un escenario en donde un hombre tan hambriento como sediento, está a una misma distancia entre algo de comer y algo de beber y concluye que, si la tesis astronómica de Anaximandro es cierta, entonces ese hombre se dejaría morir de hambre y sed al no ser capaz de inclinarse por una de las dos opciones, cf. *De Caelo* 295b10-35). ¿O haría falta otro proceso adicional a la deliberación para sopesar entre varias opciones razonando cuál es mejor y cuál peor para alcanzar el fin? Y, de ser así, ¿qué nombre recibiría aquel proceso adicional? Dicho de manera somera: aun en el caso de que en ninguno de sus tres tratados éticos Aristóteles hubiese dicho, explícitamente, que la *boûleusis* implica comparar entre varias opciones sopesando cuál es mejor y cuál peor para alcanzar el fin, no podemos concebir el acto del deliberar sin esto. (Nielson [2011] presenta una particularísima interpretación de la deliberación aristotélica. En términos muy generales, niega que Aristóteles hubiese creído que para deliberar hace falta tener alternativas de acción y atribuye esa malinterpretación a Alejandro de Afrodisias y Tomás de Aquino. Su explicación, que se enmarca en la polémica entre compatibilismo e incompatibilismo, una discusión de cuño estoico, rebasa por mucho los intereses de este escrito).

³⁶ «τῶν δὲ ἐκονσίων τὰ μὲν προελόμενοι πράττομεν τὰ δ' οὐ προελόμενοι, προελόμενοι μὲν ὅσα προβουλευσάμενοι, ἀπροαίρετα δὲ ὅσ' ἀπροβούλευτα».

³⁷ «Ἐπεὶ οὖν ἐστίν, ὥσπερ ἔμπροσθεν ἐλέχθη, ἡ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος ἀγαθῶν καὶ οὐ τοῦ τέλους, καὶ τῶν δυνατῶν ἡμῖν, καὶ τῶν ἀντιλογίαν παραδιδόντων πότερον τοῦτο ἢ τοῦτο αἰρετόν, δηλονότι δέοι ἂν πρότερον διανοηθῆναι ὑπὲρ αὐτῶν καὶ βουλευσάσθαι». La parte final de este pasaje la citamos en nuestra nota al pie 10.

mos más arriba (i.e., el que no delibera por falta de tiempo, el que no delibera por haberse acostumbrado a actuar de X manera) no podríamos afirmar que han actuado *katà proaíresin*.

Por otro lado —y he aquí la segunda idea que deseábamos poner sobre la mesa—, en *EN* III.8 Aristóteles sostiene que, frente a un peligro súbito, se ve mejor quién es verdaderamente valiente. ¿Por qué? Porque, según él, al no tener tiempo para deliberar el curso de acción más adecuado, actuamos súbitamente y *son esos actos súbitos los que mejor manifiestan el carácter de cada quien*. Es decir, aquello que, frente al peligro repentino, el agente realiza sin deliberación, lo demostrará como verdaderamente es: como alguien en verdad valiente o no. Dice el texto:

[T10] Por eso también signo del más valiente es estar libre de temor y de perturbación en los peligros repentinos que en los previsible, porque <eso deriva> más de la disposición habitual, por cuanto depende menos de la preparación: los <actos> previsible, en efecto, pueden elegirse deliberadamente mediante el cálculo racional y razonamiento, pero los <actos> repentinos (*ἐξαίφνης*) <se deciden> según la disposición habitual. (*EN* III.8, 1117a17-22)³⁸

¿Por qué en T10 el Estagirita habría de afirmar algo así si va directamente en contra de lo que él mismo expresó en nuestro T8?, ¿no habíamos visto que las acciones sin deliberación no podían ser consideradas *katà proaíresin* y que, por tanto, estas no afirmaban nada sobre el agente? Es más: a esas acciones que son como las del agente que salvó al pequeño de ser arrollado Aristóteles las llama *actos repentinos* (*ἐξαίφνης*) y, de manera explícita, afirma que tales actos y las acciones elegidas deliberadamente *pertenecen a conjuntos diferentes*: «y decimos que los <actos> repentinos son voluntarios, pero no elegidos

³⁸ «διὸ καὶ ἀνδρειότερον δοκεῖ εἶναι τὸ ἐν τοῖς αἰφνιδίοις φόβοις ἄφοβον καὶ ἀτάραχον εἶναι ἢ ἐν τοῖς προδήλοις· ἀπὸ ἐξέως γὰρ μᾶλλον ἦν, ὅτι ἤττον ἐκ παρασκευῆς· τὰ προφανῆ μὲν γὰρ κἂν ἐκ λογισμοῦ καὶ λόγου τις προέλοιτο, τὰ δ' ἐξαίφνης κατὰ τὴν ἔξιν».

deliberadamente» (EN III.2, 1111b9-10);³⁹ «[...] nadie elige deliberadamente de manera repentina» (EE II.10, 1226b3-4).⁴⁰ Entonces, ¿por qué conceder algún valor a los actos repentinos?

Pues bien, si lo analizamos, podremos observar que T10 y su idea de que en lo repentino se manifiesta la virtud del agente nos da indicios sobre la solución a nuestras dos inquietudes. ¿Por qué? Pensemos en lo siguiente: la primera vez que encaramos una situación sopesamos (1) tanto la eficacia como (2) la concordancia (i.e. la armonía en cuanto a cualidad moral) de varios medios a la luz del fin deseado. Luego de este doble ejercicio, optamos por uno de los medios y concluimos el silogismo con base en ese resultado. Volviendo a nuestro ejemplo: anhelo seguir una dieta saludable, estoy frente a (a.) un restaurante vegetariano, (b.) uno de sushi, y (c.) uno de comida balanceada, analizo las opciones, opto por comer en el de comida balanceada y ahí está mi *proairesis* de la acción concreta. Ahora bien, *¿es razonable pensar que el agente hace este ejercicio deliberativo todas y cada una de las veces a la hora del almuerzo? Naturalmente no.* Señala Aristóteles que en ciertos casos los particulares son obvios y no hace falta una deliberación mediadora (cf. MA 7, 701a26-28),⁴¹ *casos entre los cuales de seguro se pueden contar aquellos en los que no hace falta repetir la deliberación que ya realicé una vez y en la cual puedo fiarme en casos siguientes iguales o parecidos.* Si, ante la duda de dónde comer, realicé, de manera correcta, el proceso deliberativo y concluí que lo mejor es comer donde dan todos los alimentos en equilibrada combinación y al día siguiente me veo frente al mismo dilema, muy probablemente no voy a efectuar el mismo proceso deliberativo sopesando las ventajas y desventajas de cada régimen alimenticio; simplemente opero según el resulta-

³⁹ «καὶ τὰ ἐξαίφνης ἐκούσια μὲν λέγουμεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὐ».

⁴⁰ «ἐξαίφνης γὰρ προαιρεῖται μὲν οὐθείς».

⁴¹ Según entendemos, Aristóteles da dos ejemplos de razonamiento práctico sin deliberación, que son 1 y 2 de los numerados en nuestro T7, más uno que no incluimos en la cita, a saber, (P.M.) «Debo beber» + (p.m.) «Esto es bebida» = (∴) «Bebo» (MA 7, 701a32-33).

do de esa deliberación pasada que me es válido para la presente ocasión, y en ese sentido esas acciones que no fueron no deliberadas aquí y ahora seguirán contando como acciones *proairéticas*, ya que existe una *proaíresis* no patente pero sí latente, una *proaíresis* de ayer como trasfondo de las acciones de hoy.

Y lo recién explicado también nos sirve para proponer una solución a la aparente complicación detrás del primer escenario del pasante que salvó al niño: si bien es cierto que las acciones repentinas carecen de una *proaíresis* inmediatamente realizada, en el caso del hombre valiente sus acciones repentinas suceden o como *expresión súbita* de las elecciones deliberadas generales constitutivas de su carácter, o como *eco* de *elecciones deliberadas* tomadas en un tiempo pasado. Es decir, el hábito de actuar según una elección deliberada X (según una elección deliberada valiente, supongamos) “programa” o predispone al agente para actuar según esa elección deliberada X,⁴² al punto de que ello se convierte en su

⁴² «Las virtudes y los vicios no nos mueven, sino que nos disponen de un cierto modo (κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαι πως)» (EN II.5, 1106a5-6). En sus dos tratados éticos principales, Aristóteles va a especificar en qué consiste ese «διακεῖσθαι πως»: la virtud nos dispone a elegir deliberadamente según el modo en que nos hemos acostumbrado. «La virtud ética es una disposición habitual relacionada con la elección deliberada del término medio relativo a nosotros sobre los placeres y dolores según los cuales se dice que alguien posee un carácter, según goce o se duela; pues no se dice que alguien tiene un carácter por ser aficionado al dulce o a lo amargo (τὴν ἀρετὴν εἶναι τὴν ἠθικὴν ἕξιν προαιρετικὴν μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐν ἡδέσι καὶ λυπηροῖς, καθ' ὅσα ποῖός τις λέγεται τὸ ἥθος, ἢ χαίρων ἢ λυπούμενος· ὁ γὰρ φιλόγλυκος ἢ φιλόπικρος οὐ λέγεται ποῖός τις τὸ ἥθος)» (EE II.10, 1227b8-11; cf. EN II.6, 1106b36-1107a3). Es interesante y valioso que en la MM no será la virtud ética en general, sino la *phrónēsis*, aquella a la que Aristóteles defina en conexión con la *proaíresis*: «De manera que la prudencia será cierta disposición habitual relativa a la elección deliberada y práctica de lo que está bajo nuestro control tanto el actuar como el no actuar, tantas como tienden hacia lo conveniente (Ὡστε ἡ φρόνησις ἂν εἴη ἕξις τις προαιρετικὴ καὶ πρακτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων καὶ πράττειν καὶ μὴ πράττειν, ὅσα εἰς τὸ συμφέρον ἦδη συντείνει)» (I.34, 1097a13-15). Un último comentario al respecto: en filosofía aristotélica, pareciera ser mandatorio traducir «προαιρετικὴ» como «electivo» queriendo decir con esto último «que hace elecciones» [así lo hacen Inwood y Wolf (2013); Sinnott (2010); Rackham (1935); Kenny (2011); Megino (2002); Solomon (1925); Woods (1992); Rowe y Broadie (2002); Irwin (1999); Gómez Robledo (1983); Araujo y Marías (2002); Pallí Bonnet (1985); Reeve (2014)]. *Prima facie*, con esta traducción no se

acto “instintivo”, diríamos que casi en su acto reflejo, *es algo que, a fuerza de repetición, termina por repetirse forzosamente*.⁴³ Son esas acciones muchas veces repetidas, es ese hábito resultante, lo que se manifiesta en lo repentino, en lo espontáneo, es la “naturaleza”, o, para decirlo aristotélicamente, la “segunda naturaleza”, lo que queda en evidencia. Por ello, aunque en la acción repentina no hay, tal cual, una *proairesis* inmediatamente anterior por no

hace una afirmación falsa, a fin de cuentas, la virtud nos dispone tanto en el ámbito interior causante, i.e., nuestros deseos racionales y elecciones deliberadas, como en el exterior resultante, i.e., nuestras acciones (cf. *EN* V.1, 1129a7-9; VIII.5, 1157b31). Sin embargo, la palabra «*προαιρετική*» es mucho más ambigua, incluso, diríamos, mucho más rica, y es prudente, filosófica y filológicamente hablando, conservar esto en la traducción. Qué queremos decir: al traducir «*προαιρετική*» por «relativa a la elección deliberada» —como hacemos nosotros— se está conservando un importante matiz, a saber, que la virtud no solo es una *héxis* que se manifiesta en un modo particular de elegir deliberadamente, sino que, además, *ella misma existe como resultados de múltiples elecciones deliberadas previas*, —recuérdese lo dicho en *EN* II.4, 1105a28-33 (nuestro T8)—. En ese orden de ideas, el primer pasaje que citamos en esta nota al pie estaría diciendo, al mismo tiempo, que la virtud ética (1) es una disposición habitual procedente de las elecciones deliberadas del término medio relativo a nosotros y que (2) es manifestable en nuestras siguientes elecciones deliberadas del término medio relativo a nosotros. Partidarios de una traducción como la que proponemos son Ross (1925) («*state of character concerned with choice*») y Crisp 2000 («*a state involving rational choice*»).

⁴³ Recordemos que, para Aristóteles, hay un círculo virtuoso entre aquello que origina un hábito y aquello que el hábito origina. Es decir, ¿cómo me convierto en pesista? Levantando pesas. ¿Y qué hago cuando ya soy pesista? Levantar pesas con especial destreza.

Pero no solo su generación, su crecimiento y su destrucción proceden y son obra de los mismos <actos>, sino que también su ejercicio se dará en los mismos <actos>. Y en los otros casos más manifiestos es, en efecto, así; por ejemplo, en el de la fuerza; pues ella nace de tomar abundante alimento y soportar muchos esfuerzos, y es el fuerte el que más puede hacer esas cosas. [...] Lo mismo en el caso de la valentía, pues nos volvemos valientes acostumbrándonos a despreciar los peligros y a resistirlos, y cuando hemos llegado a serlo, más podemos resistir los peligros. (*EN* II.21104a27-b3; cf. II.3, 1105a16; V.1, 1129a7-9)

ἀλλ' οὐ μόνον αἱ γενέσεις καὶ ἡ αὐξήσεις καὶ αἱ φθοραὶ ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν γίνονται, ἀλλὰ καὶ αἱ ἐνέργειαι ἐν τοῖς αὐτοῖς ἔσονται· καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν φανερωτέρων οὕτως ἔχει, οἷον ἐπὶ τῆς ἰσχύος· γίνεται γὰρ ἐκ τοῦ πολλὴν τροφὴν λαμβάνειν καὶ πολλοὺς πόνους ὑπομένειν, καὶ μάλιστα ἂν δύναιτ' αὐτὰ ποιεῖν ὁ ἰσχυρός. [...] ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἀνδρείας· ἐθιζόμενοι γὰρ καταφρονεῖν τῶν φοβερῶν καὶ ὑπομένειν αὐτὰ γινόμεθα ἀνδρεῖοι, καὶ γενόμενοι μάλιστα δυνησόμεθα ὑπομένειν τὰ φοβερά.

haber deliberación, esa acción repentina sí cuenta como valiente en sentido pleno y es valiente en sentido pleno quien la ejecutó, a fin de cuentas, es una o varias *proairéseis* anteriores las que están dando principio de la acción.⁴⁴

No es, pues, incongruencia o delirio aristotélico sostener que una situación de peligro imprevisto devela al de verdad valiente, a aquel que está acostumbrado a actuar valientemente y, según esa costumbre, habrá de actuar siempre (máxime cuando no tiene tiempo para pensar), distinguiéndose así de otros agentes que, de tener espacio para cálculos conveniencieros, pueden actuar “valientemente” (comillas para resaltar lo accidental) porque hay teléfonos celulares filmando y desean figurar como héroes o por algún provecho económico o por el qué dirán o móviles de ese tipo, ajenos al auténtico actuar virtuoso.

De esta manera, ante la pregunta sobre dónde está (si es que está) la *proairesis* en razonamientos donde no había una deliberación explícita, como en el caso de los actos repentinos, ya tenemos una respuesta: si estamos hablando de un agente con un carácter establecido, la *proairesis* yace latente, aunque no patente, en su acción; es el principio operativo a partir del cual se ha originado la acción repentina.

V. CONCLUSIONES

En este texto nos habíamos propuesto explicar el lugar de la *proairesis* en el llamado silogismo práctico. Al intentar responder esta inquietud, hizo falta señalar que «*proairesis*» alude a tres tipos distintos de elección deliberada: (1) del estilo de vida, (2) de los principios generales y (3) de la acción concreta *hic et nunc*. También señalamos cómo esos principios están conectados de manera

⁴⁴ Aunque de manera muchísimo más parca, Mele (1981: 419) va por la misma línea al afirmar que actuar según una virtud (como la valentía) es actuar según una *proairesis*, a fin de cuentas, cita él a Aristóteles, «las virtudes son formas de elección deliberada o no se dan sin elección deliberada» (*EN* II.5, 1106a3-4).

jerárquica, cómo hay una coherencia entre las *proairéseis* de primer, segundo y tercer orden de modo que las últimas concretizan, aquí y ahora, a las primeras.

Habiendo aclarado esto, procedimos a ubicar cada tipo de *proairesis* en el silogismo práctico. En primer lugar, en aquellos casos en donde la premisa menor es resultados de una deliberación, la *proairesis* yace, en primera instancia, en la conclusión. Es verdad que la conclusión de un silogismo práctico es una acción, pero la *proairesis* va imbricada en la acción, a fin de cuentas:

1. La *proairesis* se define como «opinión y también deseo, cuando se concluyen a partir de haber deliberado» (*EE II.10*, 1227a3-5);⁴⁵
- 2-. Aristóteles es claro en manifestar que el mero pensamiento no es capaz de ser principio de la acción (cf. *DA III.9*, 432b27; *III.10*, 433a10-b31; *EN VI.2*, 1139a37);
3. En el caso de la acción propiamente hablando, «el principio de la acción (<el principio> del cual <procede> el movimiento, no el fin al que se dirige) es la elección deliberada» (*EN VI.2*, 1139a31-32).⁴⁶

De este modo, si, teniendo un objetivo puesto por el deseo racional (*boúlēsis*), el agente realiza una deliberación (*boúleusis*) y, luego de esa deliberación opta por una de las opciones y, por ello, esa opción se torna deseable para el agente —a fin de cuentas, diría Kant, es irracional querer el fin y no los medios—, entonces eso que yace al final del silogismo práctico es, al mismo tiempo, *proairesis* y acción.

Pero, también examinamos cómo lo que yace expresado en la premisa mayor también puede haber tenido el mismo origen

⁴⁵ «δόξα τε καὶ ὄρεξις, ὅταν ἐκ τοῦ βουλευέσασθαι συμπερανθῶσιν».

⁴⁶ «πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις – ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα».

que acabamos de señalar, es decir, que la premisa mayor sea la conclusión de un silogismo previo, de modo que, en ciertos casos, en el silogismo práctico no solo encontramos una *proaíresis* en la conclusión, sino, también, en la premisa mayor. Usamos los ejemplos de Aristóteles mismo en *MA* 7 para señalar que las conclusiones de un silogismo práctico muchas veces no desembocan en una acción, sino que requieren de otro silogismo para concretarse, para ahí sí aterrizar el deseo en alguna acción aquí y ahora que permita su satisfacción.

Finalmente, como parte de nuestra explicación de la *proaíresis* de la acción concreta, nos preguntamos qué sucedía en aquellos casos donde el agente actúa repentinamente, esto es, sin deliberación, ora por falta de tiempo para deliberar, ora porque la costumbre le movía a omitir ese proceso. El asunto parecía complicarse aún más cuando vimos que Aristóteles, por una parte, afirmaba que solo las acciones *katà proaíresin* merecen la cualidad moral en sentido propio e igual el agente que las realiza, pero, por la otra, sostenía que las acciones repentinas, esto es, sin deliberación previa, son la expresión más sincera del carácter de alguien.

En ese último punto concluimos que, en el caso de actos repentinos realizados por parte de agentes con una *héxis* establecida⁴⁷ (como la valentía), *lo repentino no es sinónimo de azaroso o de impredecible, sino que se supedita a cierta regularidad, a la regularidad detrás del actuar de ese agente* (i.e., *de su hábito*) y, en ese sentido, detrás de sus acciones no deliberadas también yace una *proaíresis*, ora como un trasfondo permanente (i.e., la *proaíresis* de vida o las *proaíreseis* generales) que permea todo lo que el agente hace, ora

⁴⁷ Diferente es el caso de actos repentinos realizados por parte de animales y niños, casos en los cuales tales actos reflejan la misma falta de *proaíresis* de la cual ellos adolecen. Cabe recordar que, según Aristóteles, los animales y los niños actúan voluntariamente mas no con *proaíresis* puesto que el tipo de “acciones” (comillas pues ellos no actúan en sentido pleno) de las que son capaces son hechas *repentinamente* (ἐξαίφνης), y las acciones repentinas son voluntarias, pero no hechas con *proaíresis* (cf. *EN* III.2, 1111b7-10).

como una decisión concreta “reutilizable” que el agente alguna vez tomó y que sigue aplicando para casos semejantes (como la *proairesis* particular de «debo comer una comida balanceada», útil hoy y mañana y por siempre mientras siga conservando mi principio de vida «deseo llevar una vida saludable»).

Dicho esto, vimos que no hay algo contrario o contradictorio en los pasajes que revisamos, *pues el mejor retrato del carácter de alguien está en lo relacionado con su proairesis, pero tal vez nada la pone mejor en evidencia como los actos repentinos*, porque obligan al agente a una espontaneidad en la cual queda al descubierto lo que sin máscaras ni disimulos brota de su (segunda) naturaleza. De este modo, hemos explicado dónde está presente la *proairesis* en un silogismo práctico donde no hay una deliberación explícita.

REFERENCIAS

- Araujo, M., Marías, J. (2002). [EN] *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Madrid: CEPC.
- Araujo, M., Marías, J. (2005). [Pol.] *Aristóteles. Política*. Madrid: CEPC.
- Armstrong, G. C. (1935). [MM] *Aristotle. Magna Moralia*. Cambridge: Loeb Classical Library.
- Arpistle, H. (1975). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. London: D. Reidel Publishing Company.
- Bartlett, R., Collins, S. (2011). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boeri, M. (2010). [DA] *Aristóteles. Acerca del alma*. Buenos Aires: Editorial Colihue.
- Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Broadie, S., Rowe, C. (2002). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Oxford: OUP.
- Calvo Martínez, J. L. (2001). *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.
- Crisp, R. (2000). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Charles, D. (1984). *Aristotle's Philosophy of Action*. Ithaca: Cornell University Press.
- Frede, M. (2011). *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Forster, E. S. (1961). [MA] *Aristotle. Movement of Animals*. Cambridge: Loeb Classical Library.
- Gómez Robledo, A. (1983). *Aristóteles. Ética Nicomaquea*. Ciudad de México: UNAM.
- Gómez Robledo, A. (1994). [EE] *Aristóteles. Ética Eudemia*. Ciudad de México: UNAM.
- Hett, W. S. (1957). [Probl.] *Aristotle. Problems* (2 Vols.)
- Inwood, B., Woolf, R. (2013). *Aristotle. Eudemean Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- Irwin, T. (1999). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Kenny, A. (1979). *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven: Yale University Press.
- Kenny, A. (2011). *Aristotle. Eudemean Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Martínez Casado, Á. et al. (1993). *Santo Tomás de Aquino. Suma de Teología*, Madrid: BAC.
- Martínez de Merlo, L. (2007). *Dante Alighieri. Divina Comedia*. Madrid: Cátedra.
- Megino, C. (2002). *Aristóteles. Ética Eudemia*. Madrid, Alianza.
- Mele, A. (1981). Choice and virtue in the Nicomachean Ethics, *Journal of the History of Philosophy*, 19(4), 405-423. DOI: 10.1353/hph.2008.0050
- Mele, A. (1984). Aristotle's Wish, *Journal of the History of Philosophy*, 22(2), 139-156. DOI: <https://doi.org/10.1353/hph.1984.0022>
- Meyer, S. S. (1993). *Aristotle on Moral Responsibility*. Cambridge: Blackwell.
- Nielsen, K. M. (2011). Deliberation as Inquiry: Aristotle's Alternative to the Presumption of Open Alternatives, *The Philosophical Review*, 120(3), 383-421. DOI: 10.1215/00318108-1263683

- Nielsen, K. M. (2012) The Will – Origin of the Notion in Aristotle’s Thought, *Antiquorum Philosophia* 6, 47-68.
- Nielsen, K. M. (2018). Deliberation and decision in the *Magna Moralia* and *Eudemian Ethics*. En Brink, D., Meyer, S., Shields, C. (eds.), *Virtue, Happiness and Knowledge. Themes From the Work of Gail Fine and Terence Irwin*, (pp. 197-215). Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1978). *Aristotle’s De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press.
- Pallí Bonet, J. (1984). *Aristóteles. Ética Nicomachea*. Madrid: Editorial Gredos.
- Rackham, H. (1956). *Aristotle. Eudemian Ethics*. Cambridge: Loeb Classical Library.
- Ramos-Umaña, L. (2021). Filosofía del deseo 1: Aristóteles y el *thymós*. *Tópicos*, (62), 65–95. <https://doi.org/10.21555/top.v62i0.1638>
- Ramos-Umaña, L. (2022), *Proairesis* en Epicteto. *NOVA TELLVS*, 40(2), julio/diciembre 2022, 53-81. <https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2022.40.2.0021X53>
- Reeve, C. D. C. (2014). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Ross, W. D. (1925). *Aristotle. Ethica Nicomachea*. London: Oxford University Press.
- Sinnott, E. (2010). *Aristóteles. Ética Nicomachea*. Buenos Aires: Colihue.
- Solomon, M. A. (1925). *Aristotle. Ethica Eudemia*. London: Oxford University Press.
- Susemihl, F. (1903). *Aristotelis. Ethica Nicomachea*. Leipzig: Teubner.
- Taylor, C. C. W. (2007). *Aristotle. Nicomachean Ethics (books II-IV)*. New York: Oxford University Press.
- Tovar, A. (2003). [*Rhet.*] *Aristóteles. Retórica*. Madrid: CEPC.
- Vigo, A. (2006). *Estudios Aristotélicos*. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra.
- Vigo, A. (2012), Deliberación y decisión según Aristóteles. *Tópicos, Revista de Filosofía* (43), 51-92. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i43.32>
- Walzer, R. R., Mingay, J. M. (1991). *Aristotelis. Ethica Eudemia*. New York: Oxford University Press.

- Woods, M. (1992). *Aristotle. Eudemian Ethics (books I, II and VII)*. New York: Oxford University Press.
- Zaragoza, J. (1993). [*Memorabilia*] *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Editorial Gredos.