



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Gómez Espíndola, Laura Liliana

De la posibilidad a la necesidad en el ámbito de la acción. Sopesando las lecturas
deterministas e indeterministas de Aristóteles

Ideas y Valores, vol. LXIV, núm. 158, agosto, 2015, pp. 169-197

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80941032009>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

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

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n158.40109>

DE LA POSIBILIDAD A LA NECESIDAD
EN EL ÁMBITO DE LA ACCIÓN
SOPESANDO LAS LECTURAS
DETERMINISTAS E INDETERMINISTAS DE
ARISTÓTELES



FROM POSSIBILITY TO NEED IN THE SPHERE OF
ACTION
WEIGHING DETERMINIST AND INDETERMINIST
READINGS OF ARISTOTLE

LAURA LILIANA GÓMEZ ESPÍNDOLA *
Universidad del Valle - Cali - Colombia

Artículo recibido: 16 de septiembre de 2013; aceptado: 08 de marzo de 2014.

* lauragomez@gmail.com

Cómo citar este artículo:

MLA: Gómez Espíndola, L. L. “De la posibilidad a la necesidad en el ámbito de la acción. Sopesando las lecturas deterministas e indeterministas de Aristóteles.” *Ideas y Valores* 64.158 (2015): 169-198.

APA: Gómez Espíndola, L. L. (2015). De la posibilidad a la necesidad en el ámbito de la acción. Sopesando las lecturas deterministas e indeterministas de Aristóteles. *Ideas y Valores*, 64(158), 169-198.

CHICAGO: Laura Liliana Gómez Espíndola. “De la posibilidad a la necesidad en el ámbito de la acción. Sopesando las lecturas deterministas e indeterministas de Aristóteles.” *Ideas y Valores* 64, n.º 158 (2015): 169-198.



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

RESUMEN

Se examinan algunos pasajes de Aristóteles para precisar la vinculación entre necesidad y posibilidad en el proceso de la acción humana. Se propone que, dadas las potencias racionales de los seres humanos, cabe decir que el proceso inicia con la tenencia de posibilidades alternativas de acción. El agente, como principio controlador, determina el deseo dominante que ha de activar sus potencias en determinada dirección. La acción se produce luego de manejar necesaria.

Palabras clave: Aristóteles, acción humana, determinismo.

ABSTRACT

Passages of Aristotle are examined to specify the link between need and possibility in the process of human action. It is proposed that, given the rational faculties of human beings, it should be noted that the process begins with the possession of alternative possibilities of action. The agent, as prime controller, determines the dominant desire that will activate his or her faculties in a particular direction. The action is then produced because it is necessary.

Keywords: Aristotle, human action, determinism.

En la obra de Aristóteles encontramos enérgicos argumentos diseñados para rechazar la idea de una predeterminación universal. Así, por un lado, el estagirita se empeñaba fuertemente en rechazar la validez del determinismo lógico, que establece la necesidad de la ocurrencia de todos los eventos del mundo con base en la tesis de que las proposiciones que se refieren a ellos han sido siempre verdaderas (*cf. Int.* 9). Por el otro, se oponía a la idea de que todo acontecimiento del mundo pudiera entenderse como una consecuencia necesaria de una cadena de causas antecedentes (*cf. Metaf.* E 3). Estas argumentaciones le permitían a Aristóteles defender un campo para la contingencia, y esto pareciera ser de entrada una razón suficiente para clasificarlo en el grupo de los pensadores que llamamos indeterministas. No obstante, el asunto no es tan sencillo, especialmente cuando se trata de entender qué papel exactamente jugaría esta contingencia en el ámbito de la acción humana.

La dificultad para clarificar la postura de nuestro pensador se puede evidenciar a través de la gran disputa que sigue vigente entre los intérpretes de su obra.¹ Muchos argumentos se han dado de lado y lado, haciendo unas veces énfasis en unos pasajes de tinte determinista y, en ocasiones, en aquellos que sugieren una lectura de corte indeterminista. Con miras a contribuir al esclarecimiento de la postura de Aristóteles, me propongo traer a colación, en un mismo texto, los principales pasajes que conducen a una y otra lectura, para establecer si es posible sostener que Aristóteles defiende consistentemente una de estas dos lecturas –y, en tal caso, cuál de ellas sería–, o si acaso defiende teorías opuestas que podrían llevarnos a pensar en un proceso de evolución de su pensamiento.²

Antes de entrar en materia, permítaseme señalar los dos problemas que subyacen en el debate al que me refiero. Aristóteles defendía fuertemente la importancia de cuidar el carácter, por ser este el que dispone al agente a actuar de la manera como lo hace. Si el agente tiene un carácter valiente, por ejemplo, este lo dispondrá a realizar acciones valientes; si tiene uno cobarde, a realizar acciones cobardes. Esta tesis

1 Pierre Destrée es un defensor de la lectura indeterminista, junto con Ross, Joachim, Gauthier y Jolif, Hardie, Huby, Bostock y Heinaman. Como defensores de la lectura determinista están Furley, Donini, Roberts, Everson, Meyer, O' Keefe, Bobzien y Frede (*cf. Destrée* 286).

2 Así, por ejemplo, Salles ha defendido que Aristóteles, en sus obras tempranas (*EN*, *EE* e *Int.*), sostuvo que los seres humanos tenemos una capacidad de actuar de otra manera que es incompatible con la necesidad causal, pero que, en su madurez (*Metaf.*), desarrolló una lectura de corte compatibilista (*cf. Salles, en preparación-b*). Donini, por su parte, establece una distinción entre un primer Aristóteles (*EE*), que tiene un carácter indeterminista, y un Aristóteles maduro (*EN*), defensor de una teoría de corte determinista (*cf. 106-108*).

ha llevado a los intérpretes a plantearse dos grupos de interrogantes: unos relativos a la determinación de la acción y otros referidos a la determinación del carácter. En primer lugar, se preguntan si el carácter es el que establece el modo en el que el agente actuará, ¿es posible para él realizar acciones contrarias a su carácter?, ¿puede, por ejemplo, alguien cobarde realizar acciones valientes?, ¿está determinada con necesidad la acción específica que el agente realizará, de modo que no tiene ya la posibilidad de actuar de otra manera? En segundo lugar, los intérpretes indagan, dada la importancia del carácter para la acción moral, si es posible para el agente modificar su carácter, es decir, ¿puede cambiar los rasgos de carácter que posee por naturaleza?, ¿puede modificar su carácter incluso en la adultez?, ¿tiene todo tipo de agente la posibilidad de mejorar o incluso el riesgo de echar a perder su disposición moral?³ En el presente artículo podré ocuparme únicamente de los debates en torno al primer grupo de preguntas. Dejaré como tarea abierta para un futuro trabajo el segundo grupo de cuestiones.

Sobre la determinación natural de la acción

El modo de determinismo más básico es aquel que asegura que los seres humanos estamos constituidos por naturaleza con unas disposiciones que, desde el inicio de nuestra existencia, fijan de modo absoluto la manera como nos hemos de comportar a lo largo de la vida. Este tipo de determinismo es el más dramático y desesperanzador, puesto que no deja nada en nuestras manos, ni en las de nuestros padres o educadores, sino que deposita completamente en la naturaleza la responsabilidad por todo lo que haremos. Aristóteles fue consciente de este determinismo, y lo presentó de la siguiente manera, en la *Ética Nicomaquea*:

[...] de no ser así, nadie es causante del mal que él mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin, pensando que por esos medios conseguirá lo mejor, pero la aspiración al fin no es de propia elección, sino que es menester, por decirlo así, nacer con vista para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero, y está bien dotado aquel a quien la naturaleza ha provisto generosamente de ello, porque es lo más grande y hermoso,

³ Las respuestas frente a estos interrogantes producen interpretaciones muy variadas, debido a que hay siempre por lo menos dos opciones de respuesta (determinista o indeterminista), en relación con dos criterios: a) la etapa de formación moral en la que se encuentre el agente, y b) si la pregunta gira en torno al carácter o la acción. Así, por ejemplo, hay autores que pueden presentar una postura determinista frente al carácter y una indeterminista frente a la acción, o una indeterminista frente a la acción en la niñez pero determinista frente a la acción en la madurez. Por ello, preferiré en adelante discutir, no con base en una clasificación como la presentada en la nota 2, que puede llevarnos a desdibujar la rica gama de interpretaciones que se han dado al respecto, sino en relación con la interpretación de pasajes puntuales.

y algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que, tal como se recibió al nacer, así se conservará, y el estar bien y espléndidamente dotado en este sentido constituirá la índole perfecta y verdaderamente buena. *Si esto es verdad, ¿en qué sentido será más voluntaria la virtud que el vicio?* (EN 1114b3-13)

En su lectura de este pasaje, Gomperz señala que, si bien Aristóteles reconoce el poder del hábito, recalca el papel de un factor aún más importante: la disposición natural. No es suficiente, dice este intérprete, afirmar que podemos formar nuestro carácter a través de la habituación, si no garantizamos algo más básico: la elección de la manera de representar. Pero esta última, según Gomperz, está determinada por la disposición natural mencionada en el pasaje, de modo que podríamos afirmar que si estamos bien dotados por naturaleza, podríamos concebir recta y bellamente el fin, y discernir las acciones que nos llevarían a alcanzarlo; mientras que si no lo estamos, al no ser capaces de conseguir esta dotación a través de la enseñanza, estaríamos condenados a ignorar el fin correcto y, en consecuencia, a actuar mal. Al ser incapaz de rebatir esta argumentación, supone Gomperz, Aristóteles abandona la discusión y se pone muy cerca de deterministas como Crisipo, quienes consideran que nuestros actos voluntarios no son más que eslabones de esa cadena causal que va más allá de nuestro alcance (*cf.* Gomperz 209-210).

Esta lectura no ha recibido una buena acogida entre los intérpretes de Aristóteles, y hay muy buenas razones para ello. En primer lugar, hay que tener en cuenta que el argumento presentado por el estagirita se da en el marco de su disputa contra la tesis socrática de la asimetría, según la cual hacemos el bien voluntariamente, pero toda acción mala es involuntaria.⁴ La estrategia argumentativa, utilizada por Aristóteles en este pasaje, consiste en suponer la validez del argumento socrático y mostrar que de allí se sigue una conclusión que sus oponentes no estarían dispuestos a aceptar. Así, sostienen sus oponentes: a) nuestras malas acciones se deben a que nuestra representación del fin de las acciones es incorrecta, además, b) es la naturaleza, y no nuestra propia elección, la que determina la manera como nos representamos el fin de nuestras acciones; en consecuencia, c) es la naturaleza, y no nuestra propia elección, la responsable de nuestras malas acciones. Pero, dice Aristóteles, si suponemos la veracidad de este argumento, tendríamos que decir que nuestras buenas acciones son igualmente involuntarias, pues el argumento sería igualmente aplicable para ese caso. Podríamos decir que: a') nuestras buenas acciones son debidas a que nuestra representación del fin de las acciones es correcta; b') es la naturaleza, y no nuestra

4 Véase Furley 52; y especialmente Meyer 2011 capítulo 5.

propia elección, la que determina la manera como nos representamos el fin de nuestras acciones; en consecuencia, c') es la naturaleza, y no nuestra propia elección, la responsable de nuestras buenas acciones. En caso de que este argumento fuera verdadero, afirma Aristóteles, la tesis de la asimetría sería falsa, pues tan involuntarias serían las malas acciones como las buenas acciones.

Nótese que en esta argumentación, Aristóteles no se comprometió con la veracidad del argumento sobre el que descansa la tesis de la asimetría, sino que en su redacción misma dejó en claro que solo lo tomaría como hipótesis para evidenciar la inconsistencia interna de esta postura. De hecho, Aristóteles emprendió su argumentación para rechazar la legitimidad del argumento socrático. Su crítica no estuvo dirigida contra la veracidad de la premisa a), pues él también consideraba que la ignorancia del fin nos mueve a realizar malas acciones. La premisa b), por el contrario, fue el blanco de su crítica a la argumentación socrática. Aristóteles sostenía que la manera como a nosotros se nos aparece el fin está determinada por el tipo de carácter que tenemos, y, dado que hemos adquirido este carácter a través de un voluntario proceso de habituación, se debe decir que la manera como aparece a nosotros el fin es responsabilidad nuestra.

Por tanto, si, como se ha dicho, las virtudes son voluntarias (en efecto, somos en cierto modo con causa de nuestras disposiciones, y por ser como somos nos proponemos un fin determinado), también los vicios serán voluntarios, pues lo mismo ocurre con ellos. (*EN* 1114b21-25)⁵

5 Aristóteles había analizado, en las líneas inmediatamente precedentes a este pasaje, un argumento de acuerdo con el cual nosotros no controlamos cómo aparece el fin, porque es nuestro carácter el que controla esto. Aristóteles afirma que, aun así, deberíamos ser responsabilizados, puesto que cada agente es corresponsable de las disposiciones de su carácter y, en consecuencia, lo es de cómo aparece el fin (*cf. EN* 1114b1-3). En la argumentación de la tesis de la asimetría se contempla una posibilidad más radical: no es ya el carácter el que determina el fin, sino la naturaleza. Aristóteles no da allí argumentos para rechazar esta tesis, sino que se limita a mostrar que esta implicaría algo que un lector socrático no estaría dispuesto a aceptar: que tanto las acciones virtuosas como las viciosas son involuntarias. Sin embargo, Furley se muestra insatisfecho con esta argumentación. Según este autor, si bien esta sería suficiente para persuadir a los lectores socráticos a que abandonen la idea de que es la naturaleza la que determina el fin, lectores como Epicuro precisarían un argumento adicional para demostrar que la naturaleza no determina la manera como el fin aparece (*cf. Furley* 52-53). Ahora bien, es cierto que, en las líneas que aquí estoy citando, Aristóteles solo se limita a recordar, sin argumentar, que el fin es establecido por un carácter que no nos es dado por naturaleza, sino que es adquirido a través de un proceso de habituación. No obstante, como mostraré a continuación, Aristóteles sí construye en otros lugares argumentos para defender esta postura.

Es importante resaltar que, al oponerse a la premisa b) de este argumento, Aristóteles sostiene que nosotros somos corresponsables o concausas (*συναίτιοι*) del tipo de carácter que tenemos; con lo que resalta que no solo nuestro proceso de habituación tiene importancia para el tipo de disposiciones que adquirimos, sino que nuestras dotes naturales tienen también una injerencia en él.⁶ Así, insiste Aristóteles, aunque no se puede decir que nosotros estamos dotados de virtudes por naturaleza, sí se debe reconocer que es la naturaleza la que nos constituye de un modo tal que podamos adquirirlas (*EN* 1103a23-26). Entonces, por ejemplo, un agente que ha nacido con ciertas deficiencias mentales no podría desarrollar las virtudes intelectuales necesarias para la adquisición de la virtud del carácter, y un agente con ciertas enfermedades físicas podría adquirir estados del carácter no solo viciosos, sino incluso bestiales. La importancia de estas dotes naturales es, sin embargo, bastante moderada, para Aristóteles, tal como aparece en el libro VII de la *Política*.⁷

Ahora bien, los hombres llegan a ser buenos y virtuosos por tres cosas, que son la naturaleza, el hábito y la razón. En primer lugar, tiene uno que nacer con naturaleza humana y no con la de otro animal cualquiera, y además con cierta cualidad de cuerpo y alma. Ciertas disposiciones nativas, por otra parte, *no son de ningún provecho*, ya que nuestros hábitos las hacen cambiar, pues por naturaleza pueden ser modificadas por los hábitos en una u otra dirección, hacia lo mejor y hacia lo peor. (1332a39-1332b3)

-
- 6 Donini resalta que, con esta expresión, Aristóteles busca reconocer que nuestras dotaciones naturales juegan un papel causal en la determinación del tipo de agentes que somos, pero considera que la expresión no hace referencia, de ninguna manera, a la influencia causal que pueden tener nuestros educadores en la formación del carácter. La influencia de ellos se da siempre a través de un proceso de habituación voluntario, que nos ubica a nosotros como causantes y no a nuestros padres (*cf.* Donini 114-115). Tengo mis reservas con esta interpretación de Donini, porque pienso que nuestros educadores podrían ser considerados concausas de nuestro carácter, del mismo modo que Aristóteles considera causa de la acción agresiva de un hombre enfurecido a quien lo enojó (*cf. EN* 1135b25-27). Este tipo de corresponsabilidad no pretende negar el carácter voluntario de la adquisición de nuestros modos de ser, como sugiere Donini (*cf.* 114), sino que resalta que no somos el único factor determinante de ellos; de ahí la importancia del buen funcionamiento de la *polis*, para la constitución de buenos ciudadanos. Esta lectura es defendida por Meyer (2011:127). Gomperz lee esta expresión como el lenguaje de un determinista convencido y, en consecuencia, como la tímida expresión de un Aristóteles que tuvo que aceptar las consecuencias deterministas de esta argumentación (*cf.* Gomperz 197).
- 7 Estoy en deuda en este punto con Donini (*cf.* 112) y Acosta (*cf.* 44), quienes resaltan la importancia de este pasaje en el contexto de esta disputa.

En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles explica cómo la habituación puede generar este proceso de cambio de nuestras disposiciones naturales, y menciona que es justamente por la capacidad que tenemos de realizar acciones opuestas a aquellas hacia las cuales la naturaleza nos conduce, como podemos emprender este cambio. Así, explica, dado que los humanos tenemos diferentes tendencias naturales hacia diferentes fines, al inclinarnos algunos de nosotros más hacia un extremo vicioso y los demás hacia otro, debemos reconocer, a través de nuestras sensaciones de placer y dolor, hacia cuál de los extremos no virtuosos nos inclina a actuar la naturaleza, pues cuando reconocemos esto, podemos habituarnos a actuar de la manera opuesta, de modo que, como emparejando maderos torcidos, lleguemos al término medio (*cf. EN* 1109b1-7). De acuerdo con esto, afirmar que nuestras acciones están completamente determinadas por las disposiciones con las que la naturaleza nos ha dotado, sería un total desconocimiento del funcionamiento del proceso de habituación propuesto por Aristóteles en su *Ética Nicomaquea* para explicar el desarrollo moral humano. Debemos afirmar, más bien, que nuestra acción, lejos de estar completamente determinada por las disposiciones naturales, es capaz de ir en sentido contrario y modificarlas. De allí que nuestro autor diga no solo que la habituación es muy importante, sino que su importancia es absoluta (*cf. EN* 1103b23-25), mientras que, en contraste, describa ciertas disposiciones de la naturaleza como de ningún provecho.

Sobre la unidireccionalidad de las disposiciones morales

El análisis desarrollado anteriormente me lleva al planteamiento de la segunda línea de argumentación a favor de la determinación de la acción. Hemos hecho énfasis en que la naturaleza no fija los términos de la acción, puesto que, para un agente, siempre es posible actuar en contra de sus disposiciones naturales, y generar un proceso de habituación que suscite un progreso o un detrimiento moral. No obstante, este proceso de habituación nos conduce a formar unas ciertas disposiciones morales (*ἔξεις*) que parecerían determinar el tipo de acción que realizaremos. Debido a esto, la formación de las disposiciones morales marcaría una distinción entre dos etapas de la vida humana en las que la psicología moral sería muy diferente. La primera de ellas estaría caracterizada como aquella en la que la ausencia de disposiciones deja abiertos en el agente múltiples e incluso opuestos cursos de acción. Así, un niño podría realizar acciones catalogadas como justas o injustas, temperantes o intemperantes, cobardes o valientes, etc. En contraste, la adquisición de las disposiciones morales marcaría fuertes limitaciones en los cursos de

acción abiertos al agente, lo cual haría que, en la segunda etapa de la vida, sus acciones estuvieran mucho más determinadas, si no completamente.⁸

Este tipo de lectura emerge de la interpretación del concepto de *disposición*; por eso, en lo que sigue, me concentraré en aquellos rasgos de este fenómeno del alma que sugieren una lectura determinista. Comenzaré, entonces, señalando que Aristóteles establece un fuerte vínculo entre el tipo de acción que realizamos y el tipo de carácter que tenemos.

Pero no solo las generaciones, crecimientos y destrucciones [de las virtudes] surgen de las mismas cosas y por las mismas [las acciones virtuosas], sino que también las actividades [*ἐνέργειαι*] consistirán en ellas mismas. (EN 1104a27-29)

Con base en esta tesis, los defensores de esta línea interpretativa insisten en que, una vez hemos adquirido una disposición moral del tipo *x*, esta nos conduce a realizar acciones del mismo tipo *x*. Así lo manifiesta Aristóteles, al describir en qué consiste la disposición que llamamos justicia: esta es una aptitud a partir de la cual (*ἀφ' ἣς*) hacemos cosas justas y las deseamos racionalmente (*βούλονται*), de tal manera que las disposiciones que hemos adquirido determinarían la cualidad moral, tanto de ciertos deseos, como de las acciones que surgen de ellas. Estos deseos y acciones no serían otra cosa que las actividades (*ἐνέργειαι*) de esas disposiciones, por lo cual tendrían que guardar una debida correspondencia con ellas (cf. EN 1129a3-9). Ahora bien, para mostrar cómo esta descripción de las disposiciones morales conduce a una determinación de las acciones, los intérpretes han hecho énfasis en la tesis de la unidireccionalidad de la disposición que subyace a esta descripción.

No ocurre lo mismo, en efecto, con las ciencias y facultades, y con las disposiciones. La facultad y la ciencia parecen ser las mismas para los contrarios, pero una disposición contraria no lo es de sus contrarios; por ejemplo, en virtud de la salud no se hace lo que le es contrario, sino solo lo saludable, y así decimos que el andar es sano cuando se anda como lo hace el que está sano. (EN 1129a11-17)

Las lecturas deterministas afirman que, por no admitir las disposiciones morales actividades opuestas, estas establecen un fuerte grado de determinismo en la acción humana, en cuanto que excluyen la posibilidad de emprender una entera clase de acciones, a saber, aquellas

8 Esta interpretación goza de gran acogida entre los lectores de Aristóteles. Incluso aquellos que declaran sus lecturas indeterministas, tienden a reconocer, por lo menos parcialmente, la validez de esta (cf. Furley 50, Destrée 295 y Donini 83).

que tienen un carácter moral opuesto al de nuestras disposiciones. En palabras de Donini: “[U]n agente justo puede desear y hacer solamente acciones justas, uno injusto solo acciones injustas. Y todo esto, uno diría, no simplemente ‘la mayoría de las veces’, sino siempre y necesariamente” (90).⁹ La lectura determinista de Donini, que a mi parecer es la más sofisticada, arroja luz sobre dos puntos de suma importancia. a) El hecho de defender un vínculo necesario entre el tipo de carácter que tenemos y el tipo de acción que realizamos no implica excluir la contingencia en el ámbito de lo humano. No obstante, esta sería una contingencia dada por los innumerables factores y casualidades que intervienen en la materialización concreta de la acción en el mundo exterior.¹⁰ b) Esta tesis no implica que el agente pierda la capacidad de realizar acciones opuestas, sino que indica que el agente pierde la capacidad de llevar a cabo acciones de un carácter moral contrario a su disposición moral. Así, por ejemplo, un médico virtuoso por su conocimiento de la medicina sabría cómo procurar la salud o quitar la vida a un paciente y, en esa medida, tendría la capacidad de hacer ambas cosas.¹¹ Dada esta capacidad para los opuestos, él podría conservar su aptitud de curar a un enfermo que solicita su ayuda o de procurar la muerte a un enfermo terminal que pide la eutanasia. Ambas acciones,

9 Furley, a pesar de ser un defensor de este tipo de interpretación, reconoce que tal vez está sobre enfatizando el grado en el que una disposición determina la acción de un hombre (*cf.* 60), puesto que señala que tal vez Aristóteles no querría decir que una cierta disposición *necesariamente* produce acciones del mismo tipo (*cf. id.* 51). No obstante, revelando su dura tendencia determinista pone por ejemplo a un ladrón que por sus disposiciones morales no puede sino robar. Esto, afirma, debe ser lo que quiere decir Aristóteles en *EN* 1114a14-15, cuando señala que un agente injusto no cesará de serlo cuando sea que lo deseé. No obstante, este pasaje, como bien ha sido argumentado, señala, más bien, que el cambio de *carácter* no se da por el mero deseo de cambio, sino por el esfuerzo prolongado de involucrarse en un proceso de habituación que nos lleve a conseguir un modo de ser diferente (*cf.* Irwin 209). Por su parte, Bondenson afirma que, debido al presunto principio de que las cosas que no existen o surgen por naturaleza son cambiables, se puede afirmar que los hombres pueden actuar en contra de sus disposiciones de carácter (*cf.* 59). Donini considera esto completamente imposible (*cf.* 95). Espero que la argumentación que desarollo a continuación pueda contribuir a entender por qué esto sería posible.

10 Esta aclaración es de suma importancia, pues Aristóteles afirma que la esfera del hábito no es la de aquello que sucede siempre, sino la de lo que ocurre la mayoría de las veces (*cf.* *Rh.* 1369a32-b2, 1370a6-9). Por esto es importante explicar cómo un sistema determinista abriría campo a esta contingencia en el ámbito de la acción humana. Otra opción que queda abierta, que trataré de defender a continuación, es mostrar que los tipos de disposición y de acción que realizamos no están siempre vinculados, sino solo la mayoría de las veces.

11 Véase la discusión de Aristóteles sobre las potencias racionales, como capacidades abiertas a los opuestos, en *Metaf.* ix.2 y en el apartado 3 de este trabajo.

no obstante, estarían en correspondencia con su carácter moral y serían sus consecuencias necesarias.

Esta persuasiva argumentación parece, sin embargo, contradecir algunas afirmaciones que Aristóteles realiza en otros lugares de su obra. Así, en *Ética Eudemia* escribe:

En efecto, si alguien, estando en su poder realizar buenas acciones y abstenerse de las vergonzosas, hace lo contrario, está claro que este hombre no es virtuoso. De modo que el vicio y la virtud son necesariamente voluntarios, pues no hay ninguna necesidad de realizar maldades. Por eso, el vicio es reprochable y la virtud elogiable. (*EE* 1228a5-10)

En oposición a la interpretación determinista que venimos presentando, en este pasaje no se afirma que el agente solo pueda realizar acciones de la misma calidad moral de su carácter. Por el contrario, aquí se afirma que el agente tiene en su poder realizar acciones con un carácter moral opuesto a aquel que tienen sus disposiciones. Así, recalca Aristóteles, un hombre malo puede abstenerse de cometer maldades y realizar acciones buenas, y es justamente gracias a que opta por realizar acciones malas, que es legítimo llamarlo vicioso, decir que sus acciones malas son voluntarias y responsabilizarlo por ellas. En contra de la tesis determinista que venimos presentando, de acuerdo con la cual un agente con un carácter moral *x* *necesariamente* realizará acciones de tipo *x*, Aristóteles afirma aquí que el agente malo no tiene ninguna necesidad de cometer maldades.

Los siguientes pasajes de *Tópicos* y *Ética Nicomaquea* señalan que también el bueno tiene la capacidad de realizar acciones opuestas a su carácter, y que es justamente debido a que *elige* las buenas que podemos llamarlo virtuoso.

Ver también si se ha puesto alguna de las cosas reprobables y rechazables en una capacidad o en lo capaz; *v.g.*: el sofista, o el calumniador, o el ladrón como aquel que puede robar secretamente los bienes ajenos: pues ninguno de los mencionados se llama tal solo por ser capaz de alguna de esas cosas. En efecto, también el dios y el honesto pueden llevar a cabo acciones deshonestas, pero no por ello son tales: pues todos los deshonestos se llaman así en virtud de su *decisión*. Además, toda capacidad es algo deseable: en efecto, también las capacidades de los deshonestos son deseables: por eso decimos que también el dios y el honesto las poseen, *pues son capaces de realizar cosas deshonestas*. (*Top.* 126a30-126b1)

Los hombres piensan que el obrar injustamente está en su poder, y que, por tanto, también la justicia es fácil. Pero esto no es así; efectivamente, cohabitar con la mujer del vecino, herir al prójimo y sobornar es fácil y está en su poder; pero el hacer estas cosas porque se es de cierta

manera, ni es fácil ni está en su poder [...]. Por la misma razón piensan también que no es menos propio del justo el obrar injustamente, ya que el justo no está menos capacitado, sino más, para hacer cualquiera de esas cosas: cohabitar con una mujer o herir al prójimo; y el valiente para soltar el escudo, dar media vuelta y correr en cualquier dirección. Pero el ser cobarde o injusto no consiste en hacer esas cosas, a no ser por accidente; sino en hacerlas porque se es de cierta manera. (*EN* 1137a4-9 y 17-23)

Estos pasajes tienen como base una distinción entre tres evaluaciones morales diferentes: el agente realizó una acción injusta, el agente actuó injustamente y el agente es injusto. La primera evaluación es el fruto del examen de la acción realizada a la luz de los parámetros morales de la cultura, y con independencia de quién la realizó y bajo qué circunstancias. Así, se puede decir que quebrantar la ley es una acción injusta.

La segunda evaluación se debe hacer teniendo en cuenta tres factores: el agente debe: a) saber qué está haciendo, b) actuar siendo firme y no cambiante, y c) elegir las acciones realizadas por ellas mismas (*cf. EN* 1105a27-33). Si alguna de estas tres condiciones no se cumple, aunque la acción se pueda caracterizar como injusta, de acuerdo con la primera evaluación, no se puede decir que el agente ha actuado injustamente.

En este punto es importante que desglosemos las tres condiciones que impone esta evaluación. a) En primer lugar se menciona que el agente debe saber qué está haciendo. El conocimiento de los particulares es una de las condiciones de la acción voluntaria; por ello lo que indica esta condición es que, aunque una acción sea injusta, si el agente no la ha realizado voluntariamente, no se puede decir que ha actuado de manera injusta. b) La segunda condición establece que el agente debe actuar siendo firme y no cambiante ($\beta\epsilon\beta\alpha\imath\omega\varsigma \ kai \ \acute{a}μετακινή\tau\omega\varsigma \ \acute{\chi}\chiων \ \pi\rho\acute{a}τ\tau\eta$). La estabilidad que exige esta segunda condición no requiere de un carácter que ya no se pueda cambiar a lo largo de toda la vida, sino que se satisface con un carácter que no esté en proceso de cambio. De modo que solo un agente que esté firme en su modo de ser y que no se halle imbuido en un proceso de transformación moral, puede cumplir esta segunda condición. Así, un agente con un modo de ser justo, firme y no cambiante, actuará justamente; un agente con un carácter injusto firme y no cambiante, actuará injustamente; pero aquel que se encuentre en un proceso de reforma del carácter no actuará ni justa ni injustamente. En el pasaje de *Ética Nicomaquea* que acabamos de citar, Aristóteles recurre a esta condición para explicar que, aunque un agente injusto pueda realizar acciones justas, no puede actuar justamente, pues no lo hace siendo él mismo justo. De modo que, aunque esta persona esté en el proceso de cambiar su carácter realizando acciones opuestas, por no cumplir con la firmeza que exige esta segunda condición, no se dirá que

está actuando justamente.¹² c) La tercera condición sostiene que el agente debe haber elegido la acción por ella misma. El libro v, capítulo 8, de la *Ética Nicomaquea* permite comprender mejor esta tercera condición. Allí Aristóteles distingue dos maneras voluntarias de infligir un daño en la comunidad: a) alguien puede hacer daño sin previa deliberación, a partir de la ira u otra pasión. En estos casos, Aristóteles dice que se ha cometido una injusticia, pero no se puede decir que el agente sea injusto, pues en ellos no es la presencia de una disposición viciosa lo que hace que el agente actúe mal. b) No podría, en contraste, hacer un daño porque así lo ha deliberado y decidido. En tal caso no solo se ha realizado una injusticia, sino que además se puede decir que el agente mismo es injusto y que ha actuado injustamente, pues a través de la decisión sí se refleja la disposición moral del agente (*cf. EN 1135b19-1136a5*). Entonces, esta tercera condición indica que, para poder afirmar que un agente actuó injustamente, no basta con mencionar que su acción fue voluntaria y que su carácter injusto es firme y estable, sino que se requiere mostrar que su acción fue fruto de una elección que refleja el carácter del agente.¹³

La tercera evaluación no recae ya sobre la acción misma o sobre el modo de realizarla, sino sobre las disposiciones morales del agente que la realiza. Sin embargo, solo podemos identificar las disposiciones morales del agente a través del examen de su comportamiento. Hemos dicho que tanto un agente justo como uno injusto pueden realizar voluntariamente una acción justa, pero que solo el justo puede actuar justamente. De modo que, cuando al realizar un acto justo se cumplen las tres condiciones que hemos mencionado, podemos al mismo tiempo detectar que un agente es justo.

Los pasajes que hemos examinado permiten detectar que algo anda mal con la tesis determinista que afirma que “si un agente tiene una disposición moral de tipo *x*, necesariamente debe realizar acciones de

12 La distinción entre acción justa y actuar justamente permite a Aristóteles explicar cómo un agente puede llegar a ser justo realizando acciones justas, sin que se pueda decir que el agente está actuando justamente (*cf. EN 114* 4). Esta misma distinción sirve aquí para explicar cómo un agente injusto puede reformar su carácter realizando acciones justas, aunque no pueda actuar justamente.

13 Nótese que uso la expresión “una elección que refleja el carácter del agente”. Argumentaré más adelante que, según Aristóteles, la persuasión puede llevarnos a decidir realizar una acción contraria a aquella hacia la que nos mueve nuestro carácter. De modo que, aunque en el caso de una persona que no se encuentra en transformación moral es lícito decir que toda acción elegida refleja su carácter, en el caso de una persona que se encuentra en un proceso de cambio, una acción elegida puede ser reflejo de los deseos racionales puestos ahora por su pensamiento gracias a la persuasión.

tipo *x*”. Creo que el problema se basa en dos asunciones de los lectores deterministas que no considero correctas.

1. Es cierto que una disposición de tipo *x* nos dispone a desear y a realizar acciones de tipo *x*, *y*, en ese sentido, diremos que las acciones de tipo *x* son las actividades (*ἐνέργειαί*) de dichas disposiciones. Así, la tesis de la unidireccionalidad de las disposiciones es correcta. No obstante, esto no implica que todos nuestros deseos y nuestras acciones sean actualizaciones de nuestras disposiciones morales. De hecho, si nos tomamos en serio el pasaje de *Ética Nicomaquea* v.8, algunas acciones realizadas bajo el influjo de la ira y muchos sentimientos que son naturales a los hombres no reflejan las disposiciones morales que tenemos, *y*, en esa medida, no pueden ser considerados como sus actividades.
2. Esto me lleva a cuestionarme acerca de la función que se les atribuye a las disposiciones morales en la producción de pasiones y acciones. Donini señala que las disposiciones morales se pueden ver reflejadas en la decisión, como he mencionado, pero atribuye una característica al funcionamiento de las disposiciones que considera que puede ser de mayor importancia: las disposiciones establecen un tipo de automatismo en las reacciones, de modo que de manera espontánea, instantánea e irreflexiva nos llevan a realizar acciones conformes a nuestras disposiciones morales (cf. 84-88). Esta descripción del funcionamiento de las disposiciones morales me parece problemática, porque tiende a desdibujar las diferencias que Aristóteles establece entre tres fenómenos diferentes que se dan en el alma: las capacidades o potencias (*δυνάμεις*), las pasiones (*πάθη*) y las disposiciones (*ἔξεις*) (cf. EN 1105b19-21). Aristóteles describe las potencias como aquello en virtud de lo cual se dice que somos capaces de pasiones como el miedo, la furia, la piedad. En la *Metafísica* las define como principios del cambio producido en otro o en uno mismo en cuanto que otro (cf. *Metaf.* 1046a10-11). Gracias a estas potencias puede producirse el movimiento, de modo que es por ellas que los animales podemos ponernos en movimiento. Por su parte, las disposiciones son descritas, por Aristóteles, como aquello que tenemos cuando estamos bien o mal dispuestos en relación con nuestras pasiones. Para profundizar en esta idea, contrasta el funcionamiento de las disposiciones y las pasiones: en cuanto que tenemos pasiones, se dice que somos movidos, pero en cuanto que tenemos disposiciones, no se dice que somos movidos sino que estamos dispuestos de otra manera (cf. EN 1106a4-6). Creo que esta precisión que hace Aristóteles es de suma importancia, y debe ser resaltada: mientras que las capacidades son principios

del movimiento y por las pasiones se dice que somos movidos, las disposiciones mismas, ni son principios de movimiento, ni en cuanto que las tenemos somos movidos. ¿Cuál es, entonces, su función en el alma? El siguiente pasaje, en el que el estagirita explica en qué consisten las actividades de las virtudes, puede contribuir a clarificarlo:

Pues también en relación con las cosas que son más evidentes sucede así; por ejemplo, en relación con la fuerza, pues esta surge del tomar mucho alimento y soportar mucho trabajo, y el hombre fuerte es más capaz de hacer estas cosas. Esto sucede también en relación con las virtudes, pues el mantenernos alejados de los placeres nos hace templados, y llegamos a ser más capaces de alejarnos de ellos. Lo mismo sucede en relación con la valentía, pues al acostumbrarnos a despreciar los miedos y sobrelevarlos, llegamos a ser más capaces de sobrelevar los miedos. (EN 1104a29 -1104b3)

Cuando examinamos este pasaje con cuidado, nos damos cuenta de que Aristóteles no menciona que las disposiciones nos muevan a actuar de una manera u otra en un proceso automático, como el descrito por Donini. La función que les es atribuida en este pasaje es la de hacernos más capaces ($\mu\acute{a}li\sigma\tau\alpha\ \delta\upsilon\nu\acute{a}\mu\epsilon\theta\alpha$) de realizar ciertas acciones. De manera que estas disposiciones morales, que adquirimos a través de la habituación, parecen tener la función de fortalecer nuestras capacidades para realizar ciertas acciones. Fortalecer una capacidad, por supuesto, no implica que se anule la capacidad para su opuesto. Que el hombre virtuoso sea más capaz de realizar acciones virtuosas, no tiene por qué quitarle la capacidad de realizar acciones viciosas; el valiente aun es capaz de arrojar las armas y salir corriendo, a pesar de que esté en mayor capacidad de permanecer firme en el campo de batalla y sobrelevar los miedos; el temperante es capaz de seguir los apetitos, pero es más capaz de sobreponerse a ellos.

Si tenemos en cuenta estos dos aspectos de la psicología moral aristotélica, podemos entender por qué este pensador afirma que el hombre bueno es capaz de hacer acciones malas y viceversa, y debemos rechazar la tesis determinista que hemos examinado en este apartado. Solo quiero, para cerrar esta discusión, referirme al pasaje de la *Política* que citábamos atrás. Allí el filósofo mencionaba que un hombre puede hacerse bueno o por la naturaleza o por la habituación o por la razón. Este pasaje continúa de la siguiente manera: “A menudo, en efecto, los hombres actúan contra su costumbre y contra su naturaleza, si la razón les persuade que esta otra conducta es mejor” (*Pol.* 1332b6-8).

Aristóteles mencionaba ya, en EN v.8, la posibilidad de actuar voluntariamente en contra del carácter, por la presencia momentánea de pasiones que no reflejan el carácter que tenemos. Este pasaje enriquece esta

posibilidad, añadiendo una nueva: la razón misma puede persuadirnos a realizar acciones contrarias a nuestros hábitos. Nada más es mencionado en este pasaje respecto de cómo funcionaría este proceso de persuasión, pero me gustaría aquí esbozar muy brevemente una sugerencia. En su planteamiento de los problemas en torno a la incontinencia y la intemperancia, Aristóteles se cuestiona acerca de la posibilidad de cura de estas dos condiciones del alma. Allí menciona provisionalmente que, al parecer, la incontinencia es más difícil de curar que la intemperancia, puesto que el incontinentes ya está persuadido de que no debe actuar así y, sin embargo, lo hace, mientras que el intemperante no está persuadido y podríamos curarlo a través de la persuasión (*cf. EN 1146a31-1146b1*). Posteriormente, Aristóteles sostiene que el incontinentes es curable, dado que, puesto que sabe que su acción es incorrecta, siente arrepentimiento, y esta contrición es la que posibilita la cura. El intemperante, por el contrario, incluso estando convencido de que no debe actuar mal, no siente remordimiento por su acción y no puede ser curado (*cf. EN 1150a20-22*). Si unimos estas dos ideas, podríamos decir que el vicioso, mientras no sea persuadido de que su acción es incorrecta, seguirá siendo vicioso, *i.e.* eligiendo el mal y actuando mal y, en consecuencia, será incurable. Pero si este mismo hombre fuera persuadido por la razón de que su acción es incorrecta, en ese instante no podría más ser llamado vicioso, pues no estaría persuadido de que esa acción es la que debe hacer, *ni la elegiría*; este hombre debería ser llamado incontinentes. Cuando esto sucediera, este hombre sentiría arrepentimiento y podría ser curado. De modo que tendríamos que decir que el intemperante, en cuanto que intemperante, es incurable, pero el intemperante, por cuanto puede volverse incontinentes, sí puede ser curado.

El modelo anancástico de la acción

Hemos mencionado que ni las disposiciones naturales, ni aquellas adquiridas a través de un proceso de habituación, determinan nuestra acción de tal modo que sea para nosotros imposible realizar acciones opuestas a dichas disposiciones. ¿Implica esto que nuestras acciones son completamente contingentes? ¿Reina un indeterminismo absoluto en el campo de la acción humana? Para dar respuesta a estas preguntas, quiero examinar lo que Martha Nussbaum ha denominado el modelo anancástico de la acción.

Comenzaré con un pasaje de la *Metafísica* que citaré en extenso, en donde el estagirita muestra el compatibilismo entre, por un lado, la

posibilidad y la capacidad de realizar acciones opuestas y, por el otro, la necesidad.¹⁴

[...] puesto que la posibilidad [$\tauὸ δυνατὸν$] es posibilidad de algo determinado, en un momento determinado y de un modo determinado (y cuantas otra matizaciones entran necesariamente en la definición), y puesto que algunos agentes son capaces de mover de acuerdo con la razón y sus potencias son racionales, mientras que otros carecen de razón y sus potencias son irracionales –aquellas se dan necesariamente en un viviente, pero estas se dan en vivientes y no vivientes–, en el caso de estas últimas potencias, cuando lo activo y lo pasivo se encuentran según su capacidad propia, necesariamente lo uno actúa y lo otro es actuado; en el caso de aquellas potencias, por el contrario, esto no ocurre necesariamente. Y es que toda las potencias irracionales producen, cada una de ellas, una sola cosa, mientras que las racionales producen ambos contrarios y, por tanto, producirían a la vez cosas contrarias, lo cual es imposible [$\lambda\deltaυνατὸν$]. Es necesario que alguna otra cosa sea lo controlador [$\tauὸ κύριον$], y me refiero al deseo [$\deltaρεξὺ$] o la elección [$\piροαιρεσιν$]. En efecto, cuando el agente esté y se encuentre con lo pasivo conforme a su capacidad propia, realizará uno de los contrarios, aquel que desee dominantemente [$\deltaρέγηται κυρίως$]. De modo que lo posible de acuerdo con la razón será completamente necesario [$\alphaπαν ἀνάγκη$] realizarlo, cuando el agente desee aquello para lo cual tiene la capacidad, y en el modo en que la tiene. Y tiene tal capacidad cuando lo pasivo está presente, y se halla en determinadas condiciones. De no ser así, no será capaz de actuar. (Y no es necesario en absoluto añadir la matización “si nada exterior lo impide”, ya que tiene potencia en la medida en que es potencia de actuar, y esta no es potencia de modo absoluto, sino bajo determinadas condiciones en que quedarán excluidos los impedimentos exteriores. Estos, en efecto, los excluyen algunas de las condiciones presentes en la definición). Por ello, aun cuando simultáneamente desee racionalmente o apetezca [$\betaούληται ή ἐπιθυμῇ$] hacer dos cosas o las dos cosas contrarias, no las hará. (*Metaf.* 1047b35-1048a22)

En lo que sigue, trataré de analizar cada una de las tesis defendidas en este pasaje.

1. *La noción de lo posible:* cuatro nociones modales fueron objeto de grandes elaboraciones y disputas en la Antigüedad: lo necesario, lo no-necesario, lo posible y lo imposible. En los capítulos precedentes de la *Metafísica*, Aristóteles se había encargado de clarificar su noción de posibilidad de la siguiente manera: “posible

14 Para un análisis detallado de este pasaje y el compatibilismo que aquí se defiende, recomiendo al lector el detallado estudio de Salles (en preparación-b).

es aquello que si se diera la actividad [ἐνέργεια] de aquello de lo cual se dice que tiene la potencia, nada sería imposible” (*Metaf.* 1047a24-26). En este pasaje, Aristóteles agrega un matiz importante a este concepto: cuando se habla de posibilidad, se hace mención a la posibilidad de algo determinado, en un momento determinado, de un modo determinado (incluyendo aquí la ausencia de obstáculos externos) y en presencia del paciente. En otras palabras, el tipo de posibilidad que está en juego aquí no es la posibilidad general de tipos de eventos, sino la de eventos específicos. Para determinar con claridad esta distinción, permítaseme poner un ejemplo. Si en un museo encontramos un jarrón guardado en una urna de seguridad y emitimos el juicio “es posible para nosotros tocar este jarrón”, podríamos evaluar de dos maneras muy diferentes esa proposición, dependiendo de si nos concentraremos en la posibilidad general o en la posibilidad específica. Si contemplamos el primer tipo de posibilidad, podríamos decir que dicho enunciado es verdadero, puesto que en este caso no tendríamos en cuenta, ni el momento específico en el que se realiza la acción, ni la manera puntual de hacerlo. De modo que podríamos decir que, si esperamos un par de meses a que saquen el jarrón de la urna para llevarlo a otra exposición, o si rompemos la urna y tocamos el jarrón aunque esté en trozos, podría ser posible tocar el jarrón. En contraste, si examinamos la posibilidad específica de tocar el jarrón en este momento, sin romper el vidrio, destrozar el jarrón, ni violar la seguridad del museo, tendríamos que decir que no es posible para nosotros tocar el jarrón en este momento. Ahora bien, si variáramos el ejemplo quitando el impedimento externo causado por la urna, podríamos garantizar que tenemos la posibilidad específica de tocar el jarrón.

2. *De la posibilidad a la necesidad en las potencias no-racionales:* tras explicar el tipo de posibilidad que está en juego en este pasaje, Aristóteles procede al análisis de cómo esta se concreta en el caso de las potencias no-racionales. Comencemos por establecer que estas potencias son caracterizadas justamente porque son independientes de la razón, puede ser que estén presentes en un ser racional, con la condición de que la razón no tenga ninguna injerencia en su actividad [ἐνέργεια]. Aristóteles menciona que las potencias no-racionales son unidireccionales, es decir, que producen una sola cosa (e.g. el fuego solamente caliente). De esta manera, dice Aristóteles, cuando el ser que tiene una de estas potencias (e.g. fuego) se encuentra con uno que posee la capacidad de recibir la acción de esa potencia (e.g. un objeto combustible), y se

dan las circunstancias específicas mencionadas (*i.e.* ausencia de obstáculos externos), esta potencia entra en actividad (de modo que el fuego quema y el leño arde). En estos casos, la posibilidad se convierte de inmediato en una necesidad.

3. *De la posibilidad a la necesidad en las potencias racionales:* algo diferente se da en el caso de las potencias racionales (κατὰ λόγον), justamente debido a que la razón tiene una importante injerencia en las actividades (ἐνέργειαι) de estas. Así, explica Aristóteles, gracias a que “la razón es capaz de develar tanto un asunto como su privación” (*Metaf.* 1046b8-9), ella puede vincular a una misma situación cursos contrarios de acción. De modo que, puesto que en el alma reside el principio del movimiento, ella tiene la capacidad de mover en la misma situación ambos opuestos (*cf.* *Metaf.* 1046b20-25). Debido a esto, dice Aristóteles, en el caso de las potencias racionales, cuando el agente y el paciente se encuentran en las circunstancias apropiadas, no se da de inmediato la actividad de la potencia en cuestión. De ser así, puesto que esta potencia es bidireccional, se tendrían que producir simultáneamente ambos opuestos, pero esto es imposible. Debe haber un elemento adicional (τὸ κύριον), concluye Aristóteles, que tenga el control sobre esta situación y determine cuál de las dos actividades de la misma potencia tendrá lugar.

Al explicitar cuál es este elemento controlador, Aristóteles menciona dos posibilidades: en primer lugar, señala al deseo (ὄρεξις), que sabemos que se subdivide en apetito (ἐπιθυμία), impulso (θυμός) y deseo racional (βούλησις); en segundo lugar, postula la decisión (προαίρεσις), que es definida como un deseo deliberado (βουλευτική ὄρεξις), que, a su vez, es precedido por el deseo racional de un fin y una deliberación acerca de cuáles medios nos conducirán a ese fin. Cualquiera de estas alternativas nos conduce al género del deseo como principio controlador de la acción humana.¹⁵ Ahora bien, Aristóteles reconoce que un mismo individuo puede tener deseos encontrados, unos que lo mueven a activar sus potencias en una dirección y otros que lo conducen al lado opuesto. Esta es la situación en la que se encuentran los hombres continentes e incontinentes, que tienen el deseo racional de realizar acciones virtuosas e incluso la elección de realizarlas, pero que tienen al mismo tiempo apetitos de realizar acciones viciosas. En estos casos, dice Aristóteles, aunque en un mismo momento el agente apetezca y

¹⁵ Esta tesis también es defendida por Aristóteles en *Sobre el alma* III.9 y 10 y en *Sobre el movimiento de los animales* VI, en donde, sin embargo, es llevada más lejos, al asegurar que hay un principio de movimiento anterior a este que mueve al deseo sin ser movido: el objeto de deseo. Más adelante volveré sobre esta idea.

desee razonablemente realizar las dos acciones opuestas, es imposible para él activar sus potencias racionales de manera simultánea en dos direcciones opuestas. Por lo tanto, uno de estos deseos debe tomar el control de la situación y movernos a la acción.

Entonces, ¿cuál de los dos tipos de deseo moverá al agente a activar sus potencias en una u otra dirección? En otras palabras, ¿qué será en cada caso aquello deseado de manera dominante (*όρεγηται κυρίως*)? Aristóteles describe al incontinente como aquel que es dominado (*ήττασθαι*) por aquellos placeres y apetitos frente a los cuales la mayoría son vencedores (*κρείττους*), mientras que del continente dice que es vencedor respecto de lo que la mayoría es dominado (EN 1150a11-14). Podemos concluir, entonces, que en el continente será su deseo racional aquello que es dominantemente deseado y lo que lo hace actuar. Del incontinente, siendo esta una condición episódica semejante a la epilepsia, sabemos que en ocasiones será su deseo racional y otras veces será su apetito el elemento controlador.¹⁶ ¿Cómo se determina cuál de los dos tendrá el dominio? Esta es una pregunta de la que me ocuparé más adelante.

Independientemente de cuál de los deseos enfrentados resulte ser el predominante, Aristóteles es claro en sostener que, cuando el agente y el paciente se encuentran, dada la presencia de este deseo dominante, la potencia se activará necesariamente en la dirección que dicho deseo establezca. Y esta determinación será tal que, pese a que el agente tenía potencias bidireccionales y, en consecuencia, tenía posibilidades alternativas de acción, solo una de estas, aquella que sea deseada de manera dominante, se realizará y lo hará de tal modo que *lo posible de acuerdo con la razón será completamente necesario* (*ἄπαν ἀνάγκη*). Esta tesis de Aristóteles resuelve dos asuntos de suma importancia para el filósofo: a) la insistencia en que, previo a la aparición en escena del deseo dominante, era realmente posible para nosotros realizar cursos de acción opuestos (dadas nuestras potencias bidireccionales, el encuentro con el agente y la ausencia de obstáculos externos para cualquiera de los cursos de acción), permite a Aristóteles mostrar que no hay una necesidad establecida de antemano (antes del momento mismo de la acción), y deja plenamente en manos de nuestros deseos controladores el curso de acción que hemos de tomar.¹⁷ b) La necesidad que establece el filósofo en el vínculo entre nuestros deseos dominantes y nuestras acciones, lejos

¹⁶ Por este contraste entre el incontinente y el continente, creo que no es apropiado suponer, como lo hace Donini, que cuando Aristóteles habla del deseo dominante se refiere a la decisión (*cf.* 92). En el caso del acto incontinente, como he argumentado, no es esta la que determina con necesidad la acción, sino más bien el apetito.

¹⁷ En esta misma dirección, Frede hace énfasis en la importancia de que los asuntos concernientes a la acción humana no estén determinados de antemano por factores tales

de poner en peligro nuestra agencia, contribuye a preservarla. En efecto, adaptando un ejemplo de Kane, imagínese a un cirujano plástico que tiene el deseo dominante de realizar un fino corte en el rostro de su paciente. Si dado este deseo dominante fuera aun contingente el modo como se actualizará su potencia para realizar cortes, este cirujano podría estar siempre temeroso de que algún día, pese a la bondad de sus deseos dominantes, esta potencia lo llevara a realizar un corte que desfigurara el rostro de su paciente (*cf.* Kane 35). Así, la contingencia sería un riesgo permanente para nuestra agencia, y la necesidad que introduce Aristóteles, en contraste, sería un elemento clave para cuidarla.

Estas dos últimas ideas, que conjugan las posibilidades alternativas y la necesidad en el modelo anancástico de la acción, se encuentran también presentes en pasajes de otras obras de Aristóteles. Quiero traerlos aquí a colación, para sugerir que, contrario a lo que es defendido por algunos intérpretes, no hay un cambio en la postura de Aristóteles respecto de este problema, sino más bien una completa coherencia.

1. La importancia de las posibilidades alternativas previas a la aparición del deseo dominante es fundamental en la teoría aristotélica de la acción. Tanto en la *Ética Nicomaquea* (1112a22-35), como en la *Ética Eudemia* (1226a20-28) y en *Sobre la interpretación* (18b29-32), Aristóteles insiste en que los seres humanos no deliberamos sobre cosas que suceden por necesidad, sino sobre cosas que admiten el ser y el no ser.¹⁸ Esto se debe a que, en el proceso de deliberación, estamos haciendo cálculos del tipo “si hago tal acción, obtendré tal resultado, pero si, en cambio, no la hago obtendré tal otro”. Este tipo de cálculo no tendría sentido, insiste Aristóteles, si no fuera efectivamente posible para nosotros realizar una acción y dejar de hacerla. Para preservar la existencia de estas posibilidades alternativas, el estagirita se empeñó en oponerse a la necesidad lógica, que pretendía garantizar, a partir de la aplicación irrestricta del principio de bivalencia, que la verdad de las proposiciones sobre eventos futuros está establecida desde la eternidad, y que, por lo tanto, la ocurrencia de esos eventos puede ser determinada como necesaria, incluso antes de la aparición del deseo dominante que determina cómo actuaremos. En su disputa con este tipo de necesidad, Aristóteles garantiza la existencia de la contingencia en el ámbito humano, en cuanto que garantiza que estos eventos no están necesitados

como la necesidad, la naturaleza, el azar, pues de esto depende que seamos nosotros, y no otras cosas, los causantes de nuestra acción (*cf.* Frede 2007 115).

18 Adicionalmente, en *Retórica* (1358b38-1359a5), Aristóteles recalca que Aquiles ayudó a Patroclo sabiendo que esto le costaría la vida, aunque mantenerse vivo era una posibilidad real para él.

de antemano; pero dicha tesis no dice nada respecto del vínculo entre el deseo dominante y las acciones que realizamos.¹⁹

2. El vínculo necesario entre el deseo que conduce a la acción y la acción realizada fue planteado también por Aristóteles en *Ética Nicomaquea* (cf. 1147a25-31) y en *Sobre el movimiento de los animales* (cf. 701a12-23). En estos pasajes, en los que se explica cómo funcionan los silogismos prácticos, Aristóteles usa metódicamente las expresiones de *inmediato* (*εὐθύς*) y *necesariamente* (*ἀνάγκη*), para describir la conexión que existe entre, por un lado, las creencias y deseos que nos mueven a actuar y, por el otro, las acciones que realizamos. A continuación cito el pasaje de la *Ética Nicomaquea* referido, pues este deja ver que Aristóteles tiene ya en mente con toda claridad la teoría expresada por él en la *Metafísica*: “Por ejemplo, ‘si todo lo dulce debe gustarse’, y ‘esto es dulce’ como una de las cosas concretas, necesariamente el que pueda y no encuentre obstáculo para ello, lo gustará al punto” (EN 1147a29-31).

Aristóteles presenta aquí las mismas tres condiciones enunciadas en *Metafísica* para que se dé la actividad de una potencia: el agente debe tener dicha potencia, el paciente debe estar presente y no deben existir obstáculos externos. De la mano con esto, menciona que, cuando apareza el deseo dominante (en nuestro ejemplo expresado con la frase “es necesario que todo lo dulce sea probado”), necesariamente se realizará la acción. En el libro VIII del *Movimiento de los animales*, Aristóteles se ocupa de explicar esta conexión necesaria, recurriendo a la descripción del proceso fisiológico que la permite: cuando aparece a la imaginación o al pensamiento algo deseable o evitable, se producen en nosotros unos calores o fríos que, gracias al ordenamiento de nuestro cuerpo, causan que las partes internas pasen de lo sólido a lo líquido, de lo blando a lo duro o viceversa, y se produzca el movimiento del cuerpo. Tras este análisis, el estagirita reafirma el modelo anancástico de la acción presentado en la *Metafísica*.

Como estos hechos se producen de esta forma y como, además, el paciente y el agente tienen una naturaleza tal como la que hemos explicado con frecuencia, cuando sucede que hay un agente y un paciente, y no les falta a ninguno de ellos nada de lo que está en su definición, inmediatamente el uno actúa y el otro padece. Por ello, simultáneamente, por así

19 En este punto manifiesto mi desacuerdo con la sugerencia de Salles (cf. en preparación a y b), quien considera que *De Interpretatione* 9 revela una creencia en la incompatibilidad de la necesidad *causal* y la capacidad específica de actuar de otra manera. Creo, como he mencionado, que el pasaje muestra una incompatibilidad entre la necesidad *lógica* y la capacidad específica de actuar de otra manera, pero nada dice respecto de la necesidad causal.

decirlo, piensa que debe avanzar y avanza, a no ser que alguna otra cosa lo impida. (*MA* 702a10-16).²⁰

La recurrencia de esta descripción nos permite afirmar, creo yo, que Aristóteles no vacila en adjudicar un carácter necesario al vínculo entre deseo dominante y acción, sino que busca incluso cómo defenderlo. No obstante, el vínculo determinista que surge aquí, como he argumentado, se presenta en un tramo de la secuencia de la producción de la acción que no pone en riesgo nuestra agencia, sino que la resguarda.²¹

El control del agente sobre sus acciones

Queda por resolver un asunto que, a mi parecer, es el más complejo. Aristóteles ha mencionado que, frente a las posibilidades alternativas que un agente tiene gracias al ejercicio de su razón, aquello que es deseado de manera dominante (*όρεγηται κυρίως*) es lo que determina con necesidad el curso de acción que ha de tomar el agente. A esta teoría, Aristóteles añade un elemento adicional que podemos encontrar en el siguiente pasaje, en donde explica por qué no toda ignorancia es un factor exculpante.

Incluso castigan la misma ignorancia si el delincuente parece responsable de ella; así a los embriagados se les impone doble castigo; efectivamente, el origen estaba en ellos mismos: pues él era controlador de no haberse embriagado [*κύριος γὰρ τοῦ μὴ μεθυσθῆναι*], y la embriaguez fue la causa de su ignorancia. Castigan también a los que desconocen algo de las leyes que deben saberse y no es difícil; y lo mismo en las demás cosas, siempre que la ignorancia parece tener por causa la negligencia, porque estaba en los delincuentes no adolecer de ignorancia, ya que eran controladores de haber prestado atención [*τοῦ γὰρ ἐπιμεληθῆναι κύριοι*]. (*EN* 1113b30-1114a2)

Aristóteles menciona en este pasaje que la ignorancia no puede ser un factor que exalte al agente, cuando este mismo y no un factor externo es la causa de esta ignorancia. Para exemplificarlo, pone dos

20 Véase también *MA* 702b24.

21 Furley ha hecho énfasis en que, en estos pasajes de *Sobre el movimiento de los animales* y la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles habla de la necesidad de la acción, y no establece que deba existir un movimiento “libre” de la mente entre el estímulo y la respuesta. A partir de allí, quiere establecer que un carácter determinado *x* no puede sino realizar una acción del mismo tipo *x* (cf. 55). En la argumentación que he realizado aquí, he pretendido mostrar que la necesidad de la que hablan estos pasajes se encuentra en el vínculo existente entre el deseo dominante y la acción, pero no en el vínculo entre el carácter y el deseo dominante, y, en consecuencia, tampoco en el mucho más complejo proceso del estímulo inicial a la respuesta final.

casos: el de un agente que por estar embriagado no se enteró, y el de otro que, por no prestar atención, no lo hizo. En ambos casos, siguiendo el modelo anancástico de la acción, diríamos que se embriagaron o se distrajeron teniendo la posibilidad alternativa de mantenerse sobrios o de prestar atención (puesto que tenían la potencia para hacerlo, el paciente estaba presente y no había obstáculos externos), pero, dada la presencia de su deseo dominante (el de beber o el de atender a otro asunto), se movieron con necesidad a embriagarse y no prestar atención. El deseo es aquí el elemento controlador (*tò kúptiov*) que decide la situación con necesidad. En este pasaje, sin embargo, Aristóteles introduce un elemento adicional. En un caso, dice que el agente es la causa de la ignorancia, pues el principio está en él, ya que él tenía el control o era dueño (*kúptioç*) de no embriagarse. En el otro caso, los agentes son la causa de la ignorancia, pues depende de ellos no ignorar, ya que tenían el control (*kúptoi*) de prestar atención. Si atendemos a ambos pasajes en simultáneo, tendríamos que decir que el primer agente, pese a desear dominantemente embriagarse, era, no obstante, dueño de no embriagarse; el segundo agente, pese a tener el deseo dominante de no prestar atención, era dueño de prestar atención.

¿Hay una contradicción en esta descripción que hemos obtenido? Lo primero que es clave notar aquí es que la expresión “ser dueño de”, “tener dominio sobre”, “tener control sobre” (*kúptioç είναι*), en un caso es aplicada al deseo y en el otro es aplicada al agente. De los deseos se dice que son *kúptoi*, porque determinan con necesidad el curso de acción que se tomará, dada las posibilidades alternativas abiertas al agente. De los agentes se dice que son *kúptoi*, cuando tienen el control de que suceda algo diferente a lo que de hecho ocurre.²² Es claro que en

²² En su interpretación del pasaje de la *Ética Nicomaquea* que estamos examinando, Destrée muestra que el control que tiene el agente no supone la mera capacidad general de actuar de otra manera en diferentes circunstancias, sino que presupone la capacidad específica en ese momento determinado de actuar de otra manera. No obstante, al avanzar en su análisis del pasaje, este autor trae a la mente la objeción que Aristóteles plantea líneas después: “¿qué tal si la persona es tal que ya no controla si pone atención?”. Atendiendo a esta objeción, Destrée señala que esta posibilidad de actuar de otra manera debe ser entendida como aquella que teníamos en la primera etapa de emprender otro proceso de habituación y adquirir un carácter distinto que nos llevara a actuar de modo diferente (*cf.* 294). Una lectura semejante es defendida por Donini, quien considera que la posibilidad de realizar acciones contrarias al carácter en el presente es completamente incompatible con la tesis de la unidireccionalidad de las disposiciones, con la que él se compromete y que lo lleva a suponer una evolución en el pensamiento aristotélico (*cf.* 104). En contraste con estas propuestas, considero que el control que tiene el agente en un momento *t* de realizar la acción *x* o *no-x* no radica en una posibilidad pasada, sino en una posibilidad real del presente de hacer o abstenerse de realizar esta acción. Así lo sugieren las líneas que preceden a este pasaje, que indican que las exhortaciones de

este último caso no se puede entender que el agente es controlador de no embriagarse, en el sentido de que determina con necesidad que no se embriagará, pues de hecho la acción realizada fue la opuesta. Para un agente, ser κύριος significa más bien que él era dueño de activar sus potencias en una dirección diferente a la fáctica.²³ Pero, dado que estas potencias se activan a causa del deseo dominante, el gobierno bidireccional que ejerce el agente sobre sus acciones ha de ser un control que él ejerce sobre sus deseos. Este control consistirá en que el agente tenga en su poder que un deseo o su opuesto resulte ser el dominante.

Para tratar de comprender cómo esto es posible, quiero remitirme brevísimamente a la explicación del movimiento animal desarrollada por Aristóteles. De acuerdo con esta, aquello que mueve al animal es el deseo (*ὄρεξις*), y lo que mueve al deseo es el objeto de deseo (*τὸ ὄρεκτόν*) (*cf. de An.* 433b13-18). Ahora bien, este objeto de deseo es identificado por Aristóteles con el bien aparente o real. En otras palabras, aquello que nos mueve es el fin de la acción, es decir, aquello que nos representamos como bueno y que tratamos de alcanzar a través de nuestros actos. Este fin es establecido por el pensamiento, de modo que Aristóteles asegura que el primer motor del movimiento animal es el objeto de deseo y también de pensamiento (*τὸ ὄρεκτόν καὶ διανοητόν*) (*cf. MA* 700b23-24). Este pensamiento es entendido por Aristóteles en un sentido amplio que abarca facultades tales como la imaginación y la intelección. Por cualquiera de estas facultades puede el ser moviente discernir lo bueno. Este papel del pensamiento como principio último de la acción, anterior incluso al deseo mismo, fue explotado por Aristóteles en la *Ética Eudemia* para explicar en qué consisten los movimientos voluntarios: estos no pueden ser definidos como movimientos conformes al deseo, pues Aristóteles muestra que ni el apetito, ni el impulso, ni el deseo racional controlan siempre la acción. Ellos deben ser definidos como lo

los legisladores tienen sentido solo porque el agente es capaz en este momento (no en el pasado) de actuar de otra manera. La objeción que plantea Aristóteles líneas después no tiene por objeto mostrar que el control presente sobre la acción deba ser entendido, más bien, como un control pasado, sino que indica que, incluso en el caso de que el agente *ya no tuviera control*, este podría ser responsabilizado.

23. Esto es expresado explícitamente por Aristóteles en un pasaje de la *Ética Eudemia*, en donde se aclara en qué sentido el hombre es principio controlador de sus acciones. “De modo que de cuantas acciones el hombre es principio [*ἀρχή*] y controlador [*κύριος*], es claro que admiten tanto el llegar a ser como el no, y que depende de él [*ἐφ’ αὐτῷ*] que estas lleguen a ser o no, siendo él ciertamente controlador del ser y del no ser. Y cuantas cosas depende de él hacer o no hacer, él es causa de ellas. Y siendo causa, dependen de él.” (*EE* 1223a4-9)

conforme al pensamiento, pues este principio de la acción los antecede y es común a todos ellos.²⁴

Si tenemos en cuenta esta explicación del movimiento animal, debemos asegurar que la injerencia que el agente tiene sobre sus deseos debe ser ejercida a través del pensamiento. Justamente, debido a esta amplia concepción del pensamiento, un agente puede tener deseos encontrados cuando, por ejemplo, su imaginación le muestra como bueno algo que la intelección le indica como malo. Siendo esto así, ¿qué sentido tiene decir que el hombre tiene control de sus actos a tal punto que es dueño de realizar acciones contrarias a las que de hecho realiza?

Nuevamente creo que, recurriendo a la situación del continente y el incontinente, podemos entender en qué consistiría un tal control. El incontinente (*ἀκρατής*) recibe este nombre justamente porque es un agente que ha perdido poder o domino sobre lo que sucede en su alma. Si bien este agente ha decidido seguir sus deseos racionales, no son ellos sino sus apetitos los que dominan en su alma y lo conducen a la acción. El continente (*ἐγκρατής*) recibe su nombre por ser dueño y señor de las cosas que suceden en su alma, puesto que, pese a tener apetitos que él no considera correcto satisfacer, finalmente los deseos que él ha decidido seguir son los que efectivamente lo mueven a actuar. De modo que, pese a que las acciones de los dos tipos de hombres son voluntarias, por ser el principio de la acción siempre interno con respecto al agente (*i.e.* el pensamiento que causa tanto el apetito como el deseo racional), solo el hombre continente gobierna sus actos. Este gobierno se da justamente gracias a que la parte de su alma que es la encargada de exhortar (la razón) y aquella que debe obedecer (la parte apetitiva) respetan estas funciones (*cf. EN* 1102b13-1103a1). Nótese que aquí se habla de una significativa pérdida de control por parte del incontinente, pero no se habla de una pérdida absoluta de control; lo cual es manifiesto en el hecho de que la incontinencia sea una condición episódica. Esto permite al estagirita afirmar que incluso el incontinente es principio controlador de sus actos, aunque su condición es tal que justamente pone en riesgo la agencia del agente, y por ello se puede decir de él que incluso es dueño de realizar, aunque con mayor dificultad, acciones virtuosas.

²⁴ Esta misma explicación es dada por Aristóteles en *Sobre el movimiento de los animales*.

Así, las acciones involuntarias (como el movimiento del pene) surgen cuando el agente tiene una percepción, pero sin el comando del pensamiento (*οὐ κελεύθσαντος τοῦ νοῦ*). Las no voluntarias (como el respirar) no están en control, ni de la sensación, ni del pensamiento. Los movimientos voluntarios, en contraste, son aquellos comandados por el pensamiento (*cf. MA* 793b5-20). En *Ética Nicomaquea*, Aristóteles dice que lo voluntario es aquello que tiene un principio interno del movimiento, y señala que este puede ser cualquiera de los tres tipos de deseo. No obstante, él no avanza allí en señalar el factor común a estos tres tipos de deseo (*cf. EN* 1111a22-33).

Si nos concentramos ahora en la condición del virtuoso y del vicioso, veremos que ellos tienen un perfecto control de sus actos. El virtuoso tiene un deseo racional del bien, elige actuar bien y en consecuencia actúa bien. El vicioso tiene un deseo racional de lo malo, elige acciones malas y las realiza. Dada esta perfecta armonía entre lo que desean racionalmente, lo que eligen y lo que hacen, Aristóteles dice que en esos casos hay una mayor obediencia a la razón (*cf. EN 1102b25-28*). Recordemos incluso que Aristóteles defiende, para los hombres viciosos y virtuosos, la posibilidad de realizar acciones contrarias a su carácter, de modo que, pese a que su carácter los haga más capaces de desear y realizar acciones de cierto tipo, aun así conservan siempre la capacidad de desear y realizar acciones contrarias a su carácter. Esto podría suceder, decíamos, gracias a que la razón tiene el poder de persuadirnos de que una conducta contraria a nuestro carácter es mejor y, en consecuencia, puede generar un deseo dominante que nos conduzca a actuar de esa manera. Las exhortaciones, reproches y advertencias, insiste Aristóteles, muestran este control bidireccional que la razón puede tener sobre los deseos (*cf. EN 1103a1 y 1113b21-30*).

Si la interpretación que estoy defendiendo aquí es correcta, podríamos sostener que el pensamiento y, más particularmente, la razón es el elemento del alma que permite considerar a los agentes como principios controladores de sus actos.²⁵ Ha de ser debido a que el control descansa en esta facultad propiamente humana, que Aristóteles insiste en que el humano es el único entre los animales que puede ser comprendido como principio controlador de sus acciones (*cf. EE 1222b18-20*); ha de ser a causa de que la razón siempre conserva la capacidad de ejercer esta influencia, que Aristóteles, pese a cuestionarse si los seres humanos controlamos el carácter con el paso de los años, asegura que nosotros controlamos nuestras acciones de principio a fin (*cf. EN 1114b30-1115a2*).

25 Es importante notar que no estoy estableciendo aquí la existencia de una facultad adicional, tal como la que actualmente denominamos voluntad, que sea considerada libre y que sirva para dirimir el conflicto entre los deseos en disputa. Sobre este punto creo yo que ya Michael Frede ha argumentado fuerte y conclusivamente (*cf. 2007 y 2011*). No obstante, contrario a su interpretación, no considero que sean las disposiciones de nuestro carácter o la fuerza del hábito lo que determine cuál de las partes en disputa vencerá la batalla (*cf. Frede 2011 24*). Es posible para el hombre actuar en contra de su hábito, si su razón lo persuade. De modo que no creo que sea el peso del pasado o incluso de un pasado distante, como sugiere Frede, sino el peso actual que puede ejercer nuestra razón lo que determine cuál será nuestro deseo controlador.

Conclusión

A manera de conclusión, quiero reconstruir en breve los tramos de la secuencia de la acción y el vínculo que cada uno de ellos tiene con el concepto de posibilidad o necesidad. En el primer tramo, caracterizado por el encuentro del agente y el paciente, que tienen la capacidad de realizar y recibir la acción y en unas condiciones tales que no existan obstáculos externos, Aristóteles asegura que los humanos tienen posibilidades alternativas de acción. Frente a estas posibilidades alternativas, el agente, como principio controlador de sus acciones, determina cuál será el deseo dominante que activará sus potencias. En este punto he argumentado que el agente no necesariamente determinará como dominante a un deseo conforme a su carácter, sino que, por la persuasión ejercida por la razón, bien podría determinar como dominante a un deseo contrario a su carácter.²⁶ Una vez esté presente este deseo dominante, este activará de modo necesario la potencia del agente en una determinada dirección que lo conducirá de inmediato a actuar.

Bibliografía

Aristóteles. *Ética Nicomáquea* [EN]. Trad. Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1959.

Aristóteles. *Tratados de Lógica. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas [Top.]*. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982.

Aristóteles. *Metafísica* [Metaf.]. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1998.

Aristóteles. *Ética Eudemia* [EE]. Trad. Carlos Megino Rodríguez. Madrid: Alianza, 2002.

Aristóteles. *Movimiento de los animales* [MA]. Trad. Elvira Jiménez y Almuneda Alonso. Madrid: Gredos, 2008.

²⁶ La lectura que defiende Destrée es la que encuentra más cercana a la que estoy tratando de defender aquí (aunque hay varios puntos de diferencia que he ido señalando). En efecto, hacia el final de su artículo, él señala que el deseo determina nuestro fin, que a su vez determina necesariamente la manera como actuamos, pero insiste que a través del razonamiento uno es capaz de reflexionar sobre estos fines y modificarlos (*cf.* 315). Debido a esto, afirma que es posible para un agente actuar de otra manera, si se toma el tiempo de pensar sobre sus fines; de otro modo el agente no podrá actuar en contra de su carácter. Gracias a esta posibilidad de actuar de otra manera y debido al vínculo necesario entre el deseo y la acción, afirma Destrée, Aristóteles puede ser considerado como un indeterminista, mas no como un libertario duro que piense que uno puede escoger actuar de una u otra manera independientemente de sus deseos previos (*cf.* Destrée 316). En lo personal, prefiero no llamar a Aristóteles indeterminista, pues, aunque considero que el carácter no determina cuál será el deseo dominante, debido a que la razón puede ayudarnos a establecer fines opuestos a nuestro carácter, creo que uno podría encontrar causas como la influencia de un amigo, ciertos ejercicios espirituales o un acontecimiento importante de la vida, que expliquen suficientemente por qué el agente a través de su razón postuló un deseo dominante contrario a su carácter.

- Aristóteles. *Política [Pol.]*. Trad. Antonio Gómez Robledo. Ciudad de México: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2011.
- Aristotle. *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione [de Int.]*. Ed. Lorenzo Minio Paluello. Oxford: Oxford University Press, 1949.
- Aristotle. *De Anima. [de. An.]*. Ed. William David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Aristotle. *Aristotelis Ars Rhetorica [Rh.]*. Ed. William David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- Acosta, J. "Un alegato en contra de las interpretaciones deterministas de la ética Aristotélica." *Praxis Filosófica* 33 (2011): 33-51.
- Bobzien, S. "The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free Will Problem." *Phronesis* 43.2 (1998): 132-175. <http://dx.doi.org/10.1163/15685289860511069>.
- Bondenson, W. "Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change." *Phronesis* 19.1 (1974): 59-65. <http://dx.doi.org/10.1163/156852874X00086>.
- Destréée, P. "Aristotle on Responsibility for One's Character." *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Eds. Michael Pakaluk and Giles Person. Oxford: Oxford University Press, 2011. 285-318. <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199546541.001.0001>.
- Donini, P. L. *Aristotle and Determinism*. Paris: Peeters, 2010.
- Frede, M. "The *eph'hmin* in Ancient Philosophy." *Necessity - Chance - Freedom in Ancient Philosophy*. Eyaggelos Moutsopoulos and Maria Prōtopapa- Marnelē. Athens: Academy of Athens. Reserch Center on Greek Philosophy, 2007. 110-123.
- Frede, M. *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Los Angeles; Londres: University of California Press, 2011.
- Furley, D. "Aristotle on Voluntary." *Articles Aristotle* 2. *Ethics and Politics*. Eds. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji. London: Duckworth, 1977. 47-60.
- Gomperz. T. Pensadores Griegos. Aristóteles y sus sucesores. 3 vol. Barcelona: Herder, 2000.
- Irwin, T. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Indianápolis: Hackett, 1999.
- Kane, R. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Meyer, S. *Aristotle on Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Nussbaum, M. "Practical Syllogisms and Practical Science." *Aristotle's the Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1985. 165-220.
- Salles, R. *Aristotle and the Capacity to Act Otherwise*. En preparación-a.
- Salles, R. *Aristotle and the Problem of Free Will*. En preparación-b.