



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Esta obra ha sido publicada bajo la licencia Creative Commons
Reconocimiento-No comercial-Compartir bajo la misma licencia 2.5 Perú.

Para ver una copia de dicha licencia, visite
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/pe/>



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



FILOSOFÍA

Aristóteles y la educación de los sentidos.

Una interpretación de la formación de la conciencia moral desde la teoría
aristotélica de la potencialidad pasiva

Tesis para optar por el título de licenciado escrita por:

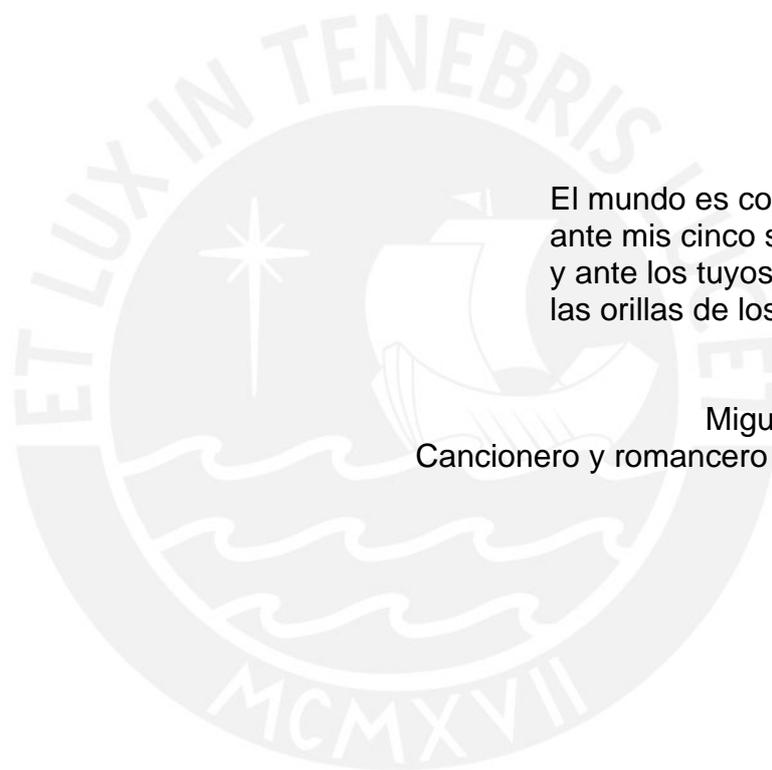
David Torres Bisetti

Asesor: Dr. Federico Camino

Lima, 2007



Para Marta, maestra primera.
Para mis maestros y mis alumnos,
especialmente, cada uno de ellos.



El mundo es como aparece
ante mis cinco sentidos,
y ante los tuyos que son
las orillas de los míos.

Miguel Hernández
Cancionero y romancero de ausencias

INTRODUCCIÓN

Poco antes de finalizar su diálogo con Menón, Sócrates llega a la conocida conclusión de que la virtud no constituye un don natural, ni es mucho menos un aprendizaje, “sino que llega por favor divino y sin entendimiento a quienes llega, a no ser que haya algún hombre que sea capaz de hacer político a otro.” (*Men.* 99e -100a)¹ De manera cauta, el maestro deja esta afirmación en un tono hipotético, pues la certeza sobre estos temas se tendrá únicamente después de que se sepa “qué es la virtud en sí misma.” ¿Es posible aprender la virtud?, había inquirido Menón en la línea inaugural del diálogo que lleva su nombre. La respuesta será una pregunta gramaticalmente más sencilla, pero mucho más importante para la filosofía de su maestro.

¿Es posible aprender la virtud? ¿Cómo se enseña? Desde sus orígenes, la llamada “ética de la virtud” ha buscado articular en su modelo de interpretación el análisis de las características del juicio moral (es decir, ¿cómo sabemos qué hacer en una situación determinada?) con el problema de la formación de la conciencia moral (es decir, ¿cómo me convierto en la persona que sabe qué hacer en una situación determinada?) En la tradición clásica, por medio de la teoría de la ἀνάμνησις, la epistemología platónica

¹ La expresión ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν en estas líneas conclusivas del diálogo, se refiere a la (improbable) capacidad del maestro de crear en el discípulo las condiciones para que este llegue a ser un ciudadano virtuoso, condiciones solo posibles, según Sócrates, gracias a un don divino.

ofreció una respuesta original y compleja a la pregunta sobre cómo se constituyen las categorías morales para alcanzar la excelencia humana. La pregunta que subsistió en este caso fue la siguiente: si el conocimiento de la virtud (precisamente el “¿cómo saber qué hacer?”) preexiste en el alma gracias a un “don divino” ¿de qué manera la μάθησις τῆς ἀρετῆς de la dialéctica platónica (el descubrimiento de ese saber) lleva al agente moral a actualizar dicho conocimiento? O, dicho de otro modo, ¿cuál es la extensión práctica de dicho aprendizaje? La pregunta inicial del diálogo socrático inaugura, precisamente, esta cuestión dentro de la reflexión ética occidental; la respuesta platónica, sin embargo, la haría aún más compleja.

Sin embargo, la pregunta por el aprendizaje de la virtud no solo siguió siendo vigente en la discusión ética de la Academia (encontramos, por ejemplo, que la ciencia de la medida pitagórica sirvió de modelo para un razonamiento moral que “liberaría al alma de las apariencias”),² sino que fue además especialmente atendida por su más notable discípulo. En efecto, es en el interior de la reflexión ética aristotélica, vigente en el debate filosófico contemporáneo,³ donde se van a generar las condiciones para una lectura compleja y a menudo equívoca de la virtud como el resultado de un aprendizaje que integra todas las dimensiones de la experiencia humana, incluidas la fortuna y, desde luego, también las apariencias.

² Cf. Platón. *Prot.* 356d-e

³ La bibliografía contemporánea sobre la “Ética de la virtud” es amplia y se nutre constantemente. Si bien no es tema de esta investigación, tenemos en cuenta: Hursthouse (2002) y MacIntyre (1988)

En la aproximación aristotélica al problema del aprendizaje de la virtud encontramos ya no solo una búsqueda comprometida con un “saber” práctico, sino principalmente el bosquejo de un método para la actualización de dicho conocimiento en el carácter del agente moral. La dimensión epistémica de la sabiduría práctica se amplía dentro de un modelo argumentativo complejo, en cuya estructura se van a articular principios generales, percepciones particulares y acciones concretas. Es decir, ya no solo se trata de saber en qué consiste la justicia, sino más bien en cómo soy justo en esta situación específica. Dicho saber, si bien se necesita fundar en el dictado metaético de la “recta razón”, se deberá además caracterizar por una flexibilidad suficiente para corresponderse con las circunstancias variables y específicas de la situación particular, en buena medida, reconocer las apariencias que pretendió disolver la ciencia socrática.

En efecto, a diferencia de la reflexión platónica sobre la naturaleza y enseñabilidad de la virtud,⁴ el principal objetivo del razonamiento moral aristotélico será reflexionar a partir de esta o aquellas acciones concretas. En este sentido, la presente investigación tiene como interés principal dilucidar el papel transformador que desempeñan la intuición y la conducta habitual sobre la capacidad del agente moral para percibir y responder a las circunstancias concretas de la acción. La hipótesis de fondo para este trabajo consiste en que, en cuanto que se trata de un modelo integrador de las dimensiones

⁴ Si bien es cierto que la τέχνη platónica centra su interés en la explicación, es necesario dejar claro que la extensión práctica del aprendizaje de la virtud fue importante también para Platón. Cf. *Fedro*, 271e: “Y una vez que (el hombre) tiene una noción suficiente de estas diferencias, al verlas después en la práctica y aplicadas en un caso concreto, ha de poderlas seguir con agudeza de espíritu, so pena de que no le valgan de nada los discursos que en su día escuchó cuando asistía a la escuela.” Incluso la τέχνη que enseña Protágoras a sus discípulos tiene como objetivo el correlato práctico del discurso (cf. Nussbaum, 1985: 156).

emotiva y sensitiva de la experiencia humana – y en cuanto que es flexible y adaptable a las exigencias particulares de la acción –, el criterio de la “percepción situacional” resulta ser la condición de posibilidad del proyecto ético aristotélico.

Sin embargo, ¿cuáles van a ser los rasgos diferenciales de este proyecto de formación moral? ¿Se encuentran acaso únicamente desarrollados en el ámbito de la discusión ética? O, más aún, ¿se trata siempre de los mismos criterios o es que estos obedecen, más bien, a contextos argumentativos diferentes? En esta investigación asumiremos un enfoque analítico de carácter interdisciplinario para esta “filosofía de las cosas humanas,” como la llama Aristóteles hacia el final de la *Ética a Nicómaco*.⁵ Desde una lectura que intentará ser prudente, de textos que han sido considerados tradicionalmente “problemáticos” por la crítica, veremos de qué manera es posible validar algunas interpretaciones pertinentes en torno a conceptos como “percepción situacional,” “respuestas emotivas correctas,” “imaginación ética,” entre otros.

En este sentido, nuestra exposición se organizará en tres partes. En el primer capítulo, nos vamos a encargar de plantear una delimitación conceptual del término αἴσθησις, el cual es empleado en diferentes momentos del corpus en sentidos también diferentes. Así, luego de examinar los rasgos generales de la αἴσθησις en el contexto de la reflexión platónica y de constatar cómo estos prefiguran algunos aspectos de su tratamiento posterior, analizaremos la teoría de la facultad perceptiva dentro de los escritos “psicológicos” de

⁵ *Eth. Nic.* 1181b15

Aristóteles, concretamente el *Tratado sobre el Alma*, el *Tratado sobre el Sentido y lo Sensible*, el *Tratado sobre los Sueños* y el *Tratado sobre la Memoria y la Reminiscencia*. En dicho análisis, constataremos los alcances y las dificultades interpretativas que encierra esta teoría hasta la actualidad. Una vez desarrollada esta aproximación preliminar, analizaremos la función que desempeña la αἰσθησις en relación con la formulación de la “premisa menor” de conducta, dentro del esquema de representación formal de la acción, denominado “silogismo práctico.”

En el segundo capítulo, enfocaremos nuestra atención sobre el papel que desempeñan las emociones en la teoría moral aristotélica. Así, luego de esbozar los rasgos generales de la teoría aristotélica de las acciones voluntarias e involuntarias, examinaremos los diferentes contextos donde el filósofo ofrece alcances importantes en torno a la πάθη y su relevancia para la formación tanto ética como política del ciudadano, especialmente el libro II de la *Retórica*. Será, precisamente, en este ámbito del proyecto ético-político aristotélico donde encontraremos una especie de “taxonomía” de las emociones que, lejos de mostrarlas como simples ὄρμαϊ (impulsos) y, precisamente gracias al carácter cognitivo que pueden poseer, mostrará cómo estas intervienen activamente en la formación de los juicios de valor del agente moral. A partir de esta aproximación preliminar, evaluaremos cómo, desde la definición propuesta en *Rhet.* 1378a20-23, las emociones afectan los juicios singulares y, particularmente, como habíamos visto en el capítulo anterior, las funciones de la facultad perceptiva que intervienen en ellos, en especial la κοινή αἰσθησις y la φαντασία. Al final del capítulo, analizaremos un caso

especial en el cual la mecánica de las emociones en el razonamiento práctico se articulará con el concepto de “percepción situacional” sugerido en el capítulo anterior (y desarrollado *in extenso* en el último capítulo), a partir del análisis del razonamiento del ἀκρατής así como de la posibilidad de la reeducación moral.

Finalmente, en el tercer capítulo examinaremos de qué manera el proyecto aristotélico de formación sensible y emocional del agente supone la superación del caso anterior a partir de dos constataciones, anticipadas en los capítulos iniciales: 1) la formación de una percepción situacional comprometida “racional” y “afectivamente” con las circunstancias concretas de la acción y 2) la posibilidad ontológica de la propia formación perceptiva. Para ello, primero veremos cómo la percepción situacional aristotélica obedece a una dinámica de formación como ἕξις del agente moral. Luego, examinaremos dicha percepción a la luz de la prioridad de la aprehensión de los elementos singulares sobre el conocimiento de los principios universales. Finalmente, a partir de la teoría de los tipos de δυνάμεις en *Metaph. Θ*, constataremos que tanto las facultades perceptivas como las emociones constituyen capacidades para ser afectados de cierta manera y, en ese sentido, susceptibles de ser activamente entrenadas en el proceso de formación del agente moral.

En cuanto al aparato bibliográfico empleado para esta investigación, en relación con los tratados “psicológicos,” hemos consultado, en español la traducción del *Tratado del Alma* de Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1988) y la versión bilingüe de A. Ennis (Madrid: Espasa, 1944); del *De Motu*

Animalium, la traducción de M. Nussbaum (Harvard, 1976); del *Parva Naturalia*, la versión en español de Jorge A. Serrano (Madrid: Alianza, 1993); en griego, hemos consultado las versiones disponibles en diferentes sitios de Internet, que no son otras que las de D. Ross (Oxford, 1955). En cuanto a la *Ética a Nicómaco*, empleamos la traducción de Julio Pallí Bonet (Madrid, Gredos: 1995), la cual hemos tratado de ser meticulosos en confrontar con el original griego (Bywater, 1984), así como los comentarios de H.H. Joachim (Oxford, 1970) y Gautier-Jolif (1970).

Como nota de reconocimiento especial, es necesario mencionar que no hubiera sido posible acceder a una parte considerable del soporte bibliográfico de este trabajo sin la ayuda incondicional de Hannah Scranton, del Vassar College, NY. Por otro lado, agradezco los importantes comentarios del Dr. Vicente Santuc, de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Asimismo, al Dr. Federico Camino, no solo por aceptar acompañar esta investigación, sino por la calidad y precisión de su lectura y sus comentarios.

Lima, enero de 2007

ÍNDICE

	Pág.
Introducción	i-vii
1. Sentido y función de la αἴσθησις en la filosofía aristotélica	4
1.1 Delimitación de conceptos	5
1.1.1 Morfología y casos	
1.1.2 El concepto αἴσθησις en el interior del corpus aristotélico	8
1.2 La αἴσθησις en <i>De Anima</i> II, 5	12
1.2.1 La percepción de los sensibles propios	13
1.2.2 La percepción de las cualidades comunes	16
1.3 El papel de la αἴσθησις dentro del silogismo práctico	21
1.3.1 La jerarquía de las premisas en el silogismo práctico	22
1.3.2 La αἴσθησις y la formación de las premisas universales	27
2. El significado de la πάθη en la formación del carácter	
2.1 Aproximación a una teoría aristotélica de las emociones	32
2.1.1 Intencionalidad y voluntad en la acción	34
2.1.2 Las emociones en el discurso	37
2.2 La influencia de las emociones en αἴσθησις τῶν καθ'ἑκάστῶν	41
2.2.1 Los elementos no intelectuales del conocimiento práctico	42
2.2.2 La φαντασία y la formación del juicio moral	45
2.3 La educación moral y la superación del razonamiento del ἀκρατής	50
2.3.1 La ἐπιστήμη μετ'αἰσθήσεως y la “falsa premisa”	51
2.3.2 El papel de la κόλασις en la psicología moral aristotélica	56
3. La educación de la percepción situacional aristotélica	
3.1 La percepción situacional como ἔξις del agente moral	61
3.1.1 El conocimiento práctico y la disposición del carácter	63
3.1.2 La percepción situacional entre la memoria y la imaginación	66

3.2 Las proposiciones universales frente a los casos particulares	71
3.2.1 El papel de la intuición en el razonamiento moral	72
3.2.2 La fortuna y el azar	77
3.3 La educación moral en Aristóteles	79
3.3.1 La actualización de las potencias en el agente moral	80
3.3.2 La autoformación de la percepción situacional	83
Consideraciones finales	86
Bibliografía	90



Índice de abreviaturas empleadas para los trabajos de Aristóteles

		Núm. Bekker
<i>Cat.</i>	Categorías	1-15
<i>An. Pr.</i>	Analíticos Primeros	24-70
<i>An. Po.</i>	Analíticos Segundos	71-100
<i>Ph.</i>	Física	184-267
<i>D. A.</i>	Tratado sobre el alma	402-435
<i>P.N.</i>	Parva Naturalia	436-486
<i>Sens.</i>	Sobre el sentido y lo sensible	436-449
<i>Mem.</i>	De la memoria y el recuerdo	449-453
<i>Somn.</i>	Sobre el sueño	453-458
<i>Div. Somn.</i>	De la adivinación por los sueños	462-464
<i>M.A.</i>	Sobre el movimiento de los animales	698-704
<i>Metaph.</i>	Metafísica	980-1093
<i>Eth. Nic.</i>	Ética Nicomaquea	1094-1181
<i>Eth. Eud.</i>	Ética Eudemia	1214-1249
<i>Pol.</i>	Política	1252-1249
<i>Rhet.</i>	Retórica	1354-1420

Capítulo 1

Sentido y función de la αἴσθησις en la filosofía aristotélica

1.1 Delimitación de conceptos

Una de las primeras dificultades en el momento de indagar el papel que desempeña la percepción en el interior del razonamiento moral aristotélico es la delimitación del concepto αἴσθησις. Si bien en las últimas décadas este concepto se ha desarrollado desde el ámbito de la filosofía de la mente,¹ algunos autores han llamado la atención sobre su importancia dentro de la filosofía moral, especialmente dentro del llamado “silogismo práctico.”²

¹ Cf. Burnyeat, M. I (2002); Everson, S. (1995, 1997); Hamlyn, I (1968); Kahn, Ch. (1978); Kosman, L.A. (1975); Magee, J. (2000); Modrak, D.K. (1987); Slakey, T (1961); Sorabji, R. (1971).

² Cf. Allan, D.J. (1955); Jacobson, D. (2005); Kenny, A.J.P. (1966); Modrak, D. (1976); Nussbaum, M. (1995), Oriol, M. (2004); Wiggins, D. (1975).

En esta primera parte vamos a distinguir y analizar tres usos de este término propuestos por el filósofo griego. Por un lado, examinaremos el uso que aparece en D.A. II, 5, donde se describe a la αἴσθησις como una capacidad, por la cual el sujeto “es alterado (κινεῖσθαι) y padece alguna afección (πάσχειν),” sobre la que es necesario además distinguir dos tipos: la δύναμις (potencia sensitiva) y la ἐντελεχεία (sensación actual). Examinaremos, además, los términos del debate en torno a la teoría de la percepción en la psicología aristotélica.

1.1.1 Morfología y casos

Según el *Liddle Scott Jones Lexicon*, el sustantivo femenino αἴσθησις es la forma sustantiva del verbo αἰσθάνομαι, “to perceive, apprehend by the senses, to see, hear, feel.” En las referencias para esta entrada se distinguen dos campos semánticos generales. Por un lado, la αἴσθησις como actividad relacionada con los órganos sensoriales, expresada como ἡ τοῦ ὀραῖν αἴσθησις (“el sentido de la vista”, *Plat. Rep.* 507e) o ἀκοῆς αἰσθάνεσθαι (“percibir con el oído”, *Plat. Leg* 900a). Por otro lado, como la captación de los objetos propios, comunes o incidentales, como αἰσθήσεις τῶν θεῶν (“la visión de los dioses”, *Plat. Phaed.* 111b), αἴσθησις τῶν πημάτων (“la percepción del sufrimiento”, *Eur. El.* 262), o αἴσθημα τῶν κακῶν (“el sentido del mal”, *Eur. I.A.* 1244).

El caso más relevante, anterior a su desarrollo en la filosofía aristotélica – y que en parte la va a prefigurar –, es la teoría de la αἴσθησις en la filosofía platónica. Esta aparece en su primera acepción en *Fedón* 75b, donde Sócrates la refiere, en su explicación de la ἀνάμνησις, como facultad innata en los humanos: “Y al instante de nacer, ¿no veíamos ya y oíamos (ἔωρῶμέν τε καὶ ἠκούομεν) y teníamos las restantes percepciones (αἰσθήσεις)?” Dichas αἰσθήσεις poseen la connotación de actividad, como señalará Aristóteles, διὰ σώματος γίνεσθαι τῆ ψυχῆ (generada en el alma con la mediación del cuerpo, *Sens.* 436b7),³ o como δύναμις σύμφυτος κριτικῆς (facultad discriminativa congénita, *An. Po.* 99b 35).”

Sin embargo, en el *Teeteto*, diálogo correspondiente a la etapa de madurez de Platón, la αἴσθησις se discute en su segunda connotación, como captación de los objetos propios, comunes o incidentales. Luego de bosquejar la naturaleza del conocimiento, el joven Teeteto afirmará que “quien sabe algo percibe esto que sabe” (αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται) y, aparentemente, “el saber no es otra cosa que percepción” (ἔστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις, *Thaet.* 151e). La distancia semántica entre la αἴσθησις como actividad corporal (común a todos los animales e incapaz de constituir un conocimiento verdadero) y como función del intelecto (posible gracias a la preexistencia de τὸ κοινόν, “lo común en el alma,” 185b7) es manifiesta en la respuesta del maestro: “Por tanto, habrás de aclararnos cuál de las dos es la contestación más correcta: o la que dice que es

³ Aquí el filósofo sugiere la distinción entre αἴσθησις como “efecto corporal,” el cual es el medio para la percepción, y αἴσθησις como “efecto en el alma,” que constituye la percepción en sí.

con los ojos con lo que vemos [ᾧ ὁρῶμεν τοῦτο εἶναι ὀφθαλμούς], o que son ellos el medio de la visión [ἢ δι' οὗ ὁρῶμεν].” (*Thaet.* 184c) Aquí, Sócrates emplea la distinción alma-cuerpo propia de la tradición órfica y pitagórica, la cual constituye el punto de partida para el desarrollo de la epistemología platónica. Es así como el adjetivo τὸ αἰσθητός (lo perceptible) se opondrá a τὸ νοητός (“lo inteligible” *Plat. Stat.* 285e) y a τὸ λογιστικός (“lo racional” *Plat. Tim.* 37b).

La distinción que plantea Sócrates entre τὸ αἰσθητόν (el objeto percibido) y αἴσθησις (la percepción en sí) es un aporte crucial para la delimitación de este concepto. Más adelante, Aristóteles la describirá dentro de estos mismos procesos en *D.A* II, 5. No obstante, el papel de la αἴσθησις en la epistemología platónica será únicamente de segundo orden, pues no deja de ser una actividad encadenada al mundo de las apariencias: “Y parecer [φαίνεται] denota percibir [αἰσθάνεσθαί]?, (152b)” pregunta Sócrates a su discípulo en un anticipo de su rechazo de la αἴσθησις como posibilidad de conocimiento verdadero.⁴

Sin embargo, en 153b, dentro de la crítica a la inacción y el reposo como causa de la destrucción del cuerpo, Sócrates introduce un elemento sugerente al comentar cómo el alma, por medio de ἔξεις (hábitos, ejercicios), como el estudio y el aprendizaje, que son “cinéticos,” garantiza su conservación. Luego, evocando a Empédocles y Demócrito, el filósofo propone su propia versión de la

⁴ Platón emplea en este pasaje indistintamente el verbo φαίνεται (152b) y el sustantivo φαντασία (152c) para referirse a las apariencias como “lo que aparece a los sentidos.” Cf, Moncada, J. (2003), pág. 56.

facultad perceptiva (en tanto αἰσθητόν y αἴσθησις) como producto de dos δυνάμεις en el movimiento: ποιεῖν δύναμις (la fuerza activa) y πάσχειν δύναμις (la fuerza pasiva). Así, Sócrates explica al joven Teeteto:

De la unión [ὁμιλίας] de ambos y de la fricción [τριψίς] de uno con otro [la fuerza activa y pasiva] se engendra un producto igualmente ilimitado en número, que aparece en parejas gemelas. De ellas, un elemento es lo perceptible [τὸ αἰσθητόν], y otro, la percepción [αἴσθησις], la cual surge siempre y se produce al mismo tiempo que lo perceptible. (156a-b)

A partir de τὸ μὲν ἄρα ἀγαθὸν κίνησις κατὰ τε ψυχὴν καὶ κατὰ σῶμα (el movimiento como bueno tanto para el alma como para el cuerpo, 152c), ¿es posible concluir que la αἴσθησις, en tanto resultado de dos fuerzas cinéticas, constituye una clase de ἕξις? Esta pregunta no se resuelve dentro de la ontología platónica. Sin embargo, la teoría de la αἴσθησις desarrollada en *Thaet.* 156a-b deja abierta esta posibilidad. Más adelante, en el contexto de la discusión aristotélica acerca de las nociones de acto y potencia, evaluaremos las posibilidades de interpretar las potencias pasiva y activa en la constitución de la percepción sensible como ἕξις del ser humano y, en particular, del agente moral.

1.1.2 El concepto αἴσθησις en el interior del corpus aristotélico

El tratamiento de la función perceptiva en la obra aristotélica – que además de la αἴσθησις entendida como percepción sensible, incluirá a la κοινὴ αἴσθησις (sentido común), φαντασία (imaginación) y μνήμη (memoria) –, nos remite a

textos que en algunos casos resultan difíciles de conciliar. Así, algunos autores han señalado que, si bien su tratamiento en el interior del corpus es más bien fragmentario, en ellos podemos constatar el interés respecto de una función diferencial de su pensamiento, que “involucra diferentes dimensiones de la experiencia humana” (Modrak 1987: 23). De esta manera, en un primer momento Aristóteles se refiere a ella como οὐσία κατὰ τὸν λόγον (entidad definitoria) del cuerpo (D.A. 412b20) y, en ese sentido, los αἰσθητήριαι (órganos sensoriales) son ὄργανα (herramientas) de la facultad perceptiva. La relación de estos últimos con la facultad perceptiva es, pues, la misma que la relación que existe entre el alma y el cuerpo, es decir, son *materia* de la percepción o, en sentido opuesto, la αἰσθησις es la *forma* de los órganos sensoriales:

En efecto, si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista [ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὀψεως], de manera que, quitada esta, aquel no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra [πλὴν ὀμωνύμως], como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado. (D. A. 412b 20-23)

Un rasgo diferencial de la filosofía aristotélica es su concepción del alma como τοιούτου σώματος ἐντελέχεια (actualización de este o de tal cuerpo determinados, 412a 20). En ese mismo sentido el filósofo nos hablará de la αἰσθησις como la actualización de tal o cual αἰσθητήριον en un caso específico. Aristóteles toma aquí una distancia abierta de la psicología platónica, en la medida en que no solo plantea que la percepción es un fenómeno de tal órgano y de tal cualidad (414a24), sino que se trata además de un proceso que ocurre en una entidad indivisible: “Y así como el ojo es la pupila y es la vista en este

caso, nos dice en 413a4, el animal es el alma y es el cuerpo. Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo,” dice al final del primer capítulo de su tratado, en una abierta crítica a las doctrinas pitagórica y platónica.⁵

Llama nuestra atención, no obstante, cómo luego de esta aproximación a la αἴσθησις entendida como la actualización de una herramienta que “sin esta no lo es más que de palabra” (412b22), en *De Sensu* 436b7, Aristóteles sugiere una distinción entre la percepción sensible como un efecto en el cuerpo, el cual es únicamente el medio para la percepción, y como un efecto en el alma, que constituye la percepción en sí misma, tal y como la había planteado Platón en *Teeteto* 184c. Para enfrentar la aparente ambigüedad de la expresión διὰ σώματος γίνεται, algunos autores han sugerido la lectura genético-evolutiva (Slakey, 1961: 481). Así, el filósofo dirá sobre las facultades (i.e. memoria, pasión, deseo y apetito, etc.) que pertenecen conjuntamente al alma y al cuerpo:

Algunas son justamente manifestaciones de esta última, otras, sus maneras de ser, otras su garantía y su salvaguarda, otras vienen a mostrar la pérdida y la privación de ella. Ahora bien que la sensación no llegue al alma sino por el cuerpo, resulta evidente por el razonamiento e independientemente del razonamiento. (*Sens.* 436b 7)

En este pasaje, Aristóteles efectivamente reconoce la instancia corporal como el medio a través del cual se genera la sensación en el alma y, en ese sentido, deja abierta la posibilidad de una relación intermedia entre el alma y el cuerpo, que Nuyens (1974) entendería como “dualismo moderado”. Esta misma relación

⁵ Esta crítica continuará en el siguiente capítulo, donde Aristóteles hace un mayor énfasis en la observación de los φαινόμενα (414a23) como elementos diferenciales de su psicología.

aparecerá también en el siguiente tratado, *De memoria*, donde el filósofo trata a la memoria y el recuerdo como funciones de la facultad perceptiva. Así, cuando plantea la pregunta sobre la posibilidad del recuerdo, sugiere también la existencia de una parte en el cuerpo que “contiene” al alma:

Es evidente que hay que pensar que la impresión producida, gracias a la sensación, en el alma y en parte del cuerpo que contiene la sensación [τῶ ἔχοντι ἀντήνοϊον], es de tal manera que ella es como una especie de pintura, cuya posesión, decimos, constituye la memoria. En efecto, el movimiento produce en el espíritu como una cierta huella de sensación, a la manera de aquellos que sellan con un anillo. (*Mem.* 450a)

En este caso, sin embargo, el rasgo diferencial de la teoría aristotélica de la memoria y el recuerdo será su relación con la imaginación y, como dirá más adelante (en función de la clasificación propuesta en *D.A.* 433b29) con la imaginación deliberativa (βουλευτική φαντασία). A la manera de huellas en el alma, las imágenes de la αἴσθησις se activarán en la memoria (μνήμη) como herramientas para el silogismo tanto teórico como práctico. El papel, en este sentido, que desempeñará la φαντασία en el interior del razonamiento moral será de suma importancia en el caso de la formulación de los principios de la acción. Por lo pronto, más allá de encontrar contradicciones internas en un sistema que parece aún diferenciarse de su predecesor (la filosofía platónica), constatamos los aportes de este último a lo largo de su formación. Este es, desde nuestra lectura, el espíritu de la aproximación genético-evolutiva a la obra aristotélica y, en particular a su teoría acerca de la αἴσθησις. En los siguientes

puntos, no obstante, analizaremos en detalle sus elementos distintivos en el interior de la psicología y la filosofía práctica aristotélicas.

1.2 La αἴσθησις en *De Anima* II, 5

En *D.A.* II, 5, Aristóteles identifica cuatro elementos constitutivos de la αἴσθησις:

1) el órgano sensorial (αἰσθητήριον), cuya naturaleza instrumental⁶ consiste en su capacidad para organizar su materia de acuerdo con la forma que lo afecta, poseyendo así la “primera potencialidad para la percepción” (Kosman, 1975: 505); 2) la facultad perceptiva o el sentido (αἰσθητικόν), por ejemplo la vista o la audición, es decir, aquella parte del alma que constituye la actualidad primera; 3) la actividad perceptiva en la cual esta actualidad se realiza, es decir la αἴσθησις, diremos la “visión” o el acto de “ver;” y 4) el objeto percibido (αἰσθητόν) u objeto sensible propio del acto perceptivo, *i.e.* el color, el tamaño, la perspectiva, etc.

En esta sección examinaremos las características de la facultad perceptiva en relación con los procesos psicofísicos que la definen, tal y como Aristóteles los expone en *D.A.* 416b32, como afectación (πάσχειν) y alteración (ἀλλοίωσις) en el sujeto y como asimilación (ὁμοίωσις) del órgano sensorial con el objeto

⁶ Es importante resaltar aquí el carácter instrumental (ὄργανικου), y en ese sentido potencial, de la αἴσθησις para Aristóteles. La traducción de Calvo Martínez se corresponde con este sentido al proponer “cuerpo natural *organizado*” (σώματος φυσικοῦ ὄργανικου), es decir, como un instrumento de la entidad, en lugar de “cuerpo natural *orgánico* o provisto de órganos” (cf. A. Ennis). En seguida Aristóteles propondrá el ejemplo del “hacha” (πέλεκυς) y cómo su carácter instrumental corresponde con su entidad, su “ser hacha,” (τὸ πελέκει).

percibido. Así, veremos cómo tanto el método propuesto por Aristóteles, *i.e.* la definición de las potencias perceptivas a partir de sus respectivos objetos sensibles, como el dinamismo de la doctrina de la αἴσθησις, presentarán sendos problemas para su lectura e interpretación por parte de la crítica contemporánea.

1.2.1 La percepción de los sensibles propios (τὸ ἴδιον αἰσθητόν)

En relación con la αἴσθησις en tanto actividad perceptiva, en *D.A.* 416b 33-34 Aristóteles nos dirá que esta ocurre cuando el sujeto “es movido y padece una afección [πάσχειν],” “parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración [ἀλλοίωσις].” Más adelante, en 418a3-6, insistirá en el carácter “transformador” de esta alteración, al señalar que el órgano se asimilará [ὅμοιον] con el objeto sensible. Esta definición ha dado lugar a múltiples lecturas respecto de cómo entender los términos πάσχειν y ἀλλοίωσις en la definición aristotélica. Algunos autores sostienen que ella supone la distinción entre αἴσθησις como *pathos* mental y como el proceso fisiológico que la acompaña (Sorabji, 1971; Everson, 1995, 1997). Es decir, se trata de una lectura “literal,” por la cual la alteración del órgano sensible opera no solo un cambio de carácter formal (la asimilación de la cualidad *qua* forma por el órgano sensible) sino además una alteración material efectiva (la asimilación del órgano con la cualidad concreta *qua* materia).⁷

⁷ Esta aproximación al proceso fisiológico que constituye la actividad perceptiva ha desarrollado dos posturas claramente opuestas en las últimas décadas. Por un lado, la interpretación que se autorefiere como “literalista,” sostenida por S. Everson (1995, 1997), suscribe la distinción

Antes de analizar este sentido de la ἀλλοίωσις en el acto perceptivo, completemos primero la definición de la αἴσθησις a partir de sus elementos formales, tal y como la presenta Aristóteles, en tanto λόγος (proporción idónea) y μεσότης (medida) “capaz de discernir los objetos sensibles.” (424a4 y ss.) En efecto, cada sentido constituye un λόγος, es decir, una capacidad para responder a un rango de cualidades determinadas por pares opuestos.⁸ El ejercicio de la αἴσθησις será, de esta manera, la “actualización del λόγος de dichas cualidades opuestas que definen al objeto sensible en cuestión” (Modrak, 1987: 56) Esta descripción de la αἴσθησις, supondrá un nivel formal de afectación, en tanto que afirmará la recepción de la forma sensible sin la materia.

En efecto, en lo que se refiere a la afectación (πάσχειν) del órgano sensible por parte del sensible concreto, Aristóteles explica dicho proceso en su analogía del sello sobre la cera:

En relación con todos los sentidos en general, ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia, al modo en

inicial planteada en R. Sorabji (1971: 59), donde la idea de “alteración” del órgano sensible constituye un cambio de carácter fisiológico. Cf. Everson (1995): “So, I shall assume that when a proper sensible acts on a sense organ, one thing which happens is that organ is altered non-perceptually so as to take property of the sensible which affects it. The affection which the organ receives is an αἴσθημα, and this will have both material and representational properties.” (p.287) Por su parte, la interpretación llamada “espiritualista” de M. Burnyeat (1984), sostendrá que el único cambio que ocurre en el acto perceptivo es de carácter espiritual: “All of these physical seeming descriptions – the organ’s becoming like the object, its being affected, acted on, or altered by sensible qualities, its taking on sensible form without the matter – all these are referring to what Aquinas calls a ‘spiritual’ change, a becoming aware of some sensible quality in the environment.” (p. 21) Cf., la presentación de la primera versión de este debate en Modrak, D. (1987: 58-61) Para un recuento más reciente del mismo, cf. Magee, J. (2000: 308). El debate, por lo demás, ha tenido respuesta en Burnyeat (2002).

⁸ Cf. la teoría de la αἴσθησις de Platón, desarrollada en *Teeteto* (184c-d), la cual describe las cualidades sensibles en términos de parejas de contrarios

que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce, pero no en tanto que es de oro o de bronce. A su vez, y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en tanto a su forma. (D. A. 424a17-24)

En este punto, el filósofo es claro al definir que la relación que existe entre el objeto sensible y el órgano sensorial consiste en un tipo de alteración del último, donde no participa la materia del objeto sensible, sino únicamente la cualidad y la forma [ἡ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον]. Esta distinción se corresponde con la propuesta en 418a 3-6, donde se establecía que la facultad sensitiva constituye una δύναμις, y que el objeto sensible viene a ser su ἐντελεχεία, a la manera del combustible “que se activa únicamente en presencia del carburante” (417a 6-9). La afectación se da en función de la capacidad del agente externo para alterar (i.e. “hacer otro”) al órgano sensible, el cual, una vez afectado, “se asimila (ὡμοίωται) con el objeto y es tal cual él (καὶ ἔστιν οἶον ἐκεῖνο).” De esta manera es entendida por S. Everson (1995):

Since we know from *DA* II.5 that perception is a kind of alteration, and consists in being changed and acted upon (416b33-35), something which possesses a perceptual capacity will possess a capacity of the second kind; a capacity to be affected by something else. For perception to occur, then, there must be an agent and a patient: the patient will be an animal which possesses a perceptual capacity and the agent will be something which possesses the capacity to bring about the relevant kind of perceptual change. (pág. 270)

Ahora bien, ¿de cuántos tipos de agente, i.e. αἰσθητόν, habla Aristóteles? En *D.A.* II 6, se referirá a ellos como τὸ αἰσθητόν καθ'αυτά (sensibles por sí), es decir aquellos que se perciben con el concurso específico de una facultad perceptiva, y τὸ αἰσθητόν κατὰ συμβεβηκός (sensibles por accidente), aquellos

que no activan percepción alguna, sino únicamente como asociados a un objeto sensible por sí (cf., más adelante, el ejemplo del *espresso*). Los primeros, a su vez, se dividen en τὸ ἴδιον αἰσθητόν (sensibles propios), como el color, el sabor, el olor, etc., y τὸ κοινὸν αἰσθητόν (sensibles comunes), como el movimiento, la figura, el tamaño, etc. (D. A. 418a5 y ss.) De ese modo, los siguientes capítulos se dedicarán al examen de cada una de las facultades sensibles a partir de sus ἴδιον αἰσθητόν.

Llama nuestra atención, no obstante, la distinción preliminar de los objetos sensibles καθ'αυτὰ (por sí) y el modo cómo su condición define la relación de alteración entre el órgano sensorial y el objeto sensible propio. Ya en *Metaph.* 1046a10, Aristóteles había tipificado dos tipos de alteración: la ποιεῖν δύναμις (capacidad de generar un cambio) y la παθεῖν δύναμις (capacidad de ser afectado por algo). Ambas capacidades son ἀρχαί (principios) de cambio, es decir, causas eficientes. Así pues, en la medida en que cada órgano sensorial constituye un determinado tipo de capacidad (ver, oír, saborear, etc.), sus procesos de alteración cualitativa serán particulares, en tanto que obedecerán a agentes externos (un color, un sonido, o un sabor) de naturaleza también diferenciada. A su vez, los agentes externos “no solo van a producir dicha alteración en los órganos sensibles, sino que además van a determinar su naturaleza” (Everson, 1995: 274). La noción de percepción καθ'αυτὰ, así planteada, no solo define los elementos diferenciales de la percepción como actualización de tal o cual sentido específico, sino que además describe la

manera cómo va a operar tal o cual αἰσθητόν, en un caso, sobre un determinado órgano sensible y, en el otro, sobre la facultad sensitiva en general.

1.2.2 La percepción de las cualidades comunes (τὸ κοινὸν αἰσθητόν)

El análisis del segundo tipo de cualidades sensibles, τὸ κοινὸν αἰσθητόν (“el sensible común”, como el movimiento, la forma, el tamaño, etc.), introduce una serie de funciones asociadas a la facultad perceptiva: 1) la percepción de los sensibles comunes, 2) la llamada “autoconciencia reflexiva,” 3) el juicio sobre la unidad de objetos sensibles complejos y, finalmente, 4) la discriminación de las diferencias entre los sensibles propios (Hamlyn, 1968, 197; Modrak, 1987, 62). En este apartado veremos cómo Aristóteles asigna el ejercicio de estas funciones a una misma facultad, κοινή αἴσθησις, la cual considera como “facultad única” donde convergen todos los sentidos especiales (426b17).

En primer lugar, es necesario distinguir la percepción del κοινὸν αἰσθητόν y del ἴδιον αἰσθητόν. Si bien Aristóteles insiste en que ambos tipos de objeto se perciben καθ'αυτά, sus procesos de aprehensión por parte de la facultad perceptiva resultarán cualitativamente distintos. En tanto que son objetos sensibles en potencia, los sensibles καθ'αυτά existen como cualidades físicas independientes (color, sabor, forma, número, etc.); en tanto sensibles en acto, estos existen como objetos percibidos. Ahora bien, como vimos en el punto

anterior, mientras que la percepción de los sensibles propios se plantea en términos de un $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (proporción) entre pares opuestos de propiedades sensibles (lo frío-caliente; lo claro-oscuro, lo agudo-grave, etc.), esto no es posible en el caso de las cualidades sensibles comunes, puesto que una forma que se percibe a través de la vista y del tacto no puede plantearse como una “proporción” entre cualidades de diferentes naturalezas (a no ser “por accidente”, entre lo claro-oscuro y duro-suave, cf. *Sens.* 447b1). No obstante esto, su aprehensión resulta ser tan inmediata como la de los sensibles propios. En ese sentido, aquello que produce la percepción de una forma de modo simultáneo por medio de la vista y del tacto “debe de alguna manera ser independiente de aquello que produce la percepción de los sensibles propios.” (Modrak, 1987: 63)

Ahora bien, Aristóteles ha dejado claro que los sensibles propios son $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\varsigma$ (es decir, son los sensibles por excelencia) ya que la entidad de cada sentido se constituye precisamente en función de ellos (418a19). La percepción del $\kappa\omicron\iota\nu\acute{o}\nu$ $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{o}\nu$ se realizará entonces por medio de los sensibles propios, como sucede con los sensibles por accidente. Sin embargo, Aristóteles había dejado claro también que estos (los $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\alpha}$ $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\alpha}$) son percibidos $\kappa\alpha\theta'\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}$, lo cual podría plantearnos un aparente conflicto en la $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\iota\delta\iota\acute{\omega}\nu$ como potencia sensitiva, en la medida en que cada facultad sensitiva (la vista, el oído, el tacto, etc.) debería, a su vez, subdividirse en dos facultades: aquella orientada a la captación de las cualidades propias y otra para las propiedades comunes. Para evitar esta regresión *ad infinitum*, y para dejar claro además que no existe

un “sexto sentido,” Aristóteles asignará la percepción καθ'αυτά de los sensibles comunes también a la κοινὴ αἴσθησις:

Queda evidenciada, por tanto, la imposibilidad absoluta de que exista un sentido especial para estos sensibles – por ejemplo para el movimiento – ya que en tal sentido ocurriría lo que ocurre cuando percibimos lo dulce con la vista. En este caso sucede que de hecho poseemos sensación de lo uno y lo otro y gracias a ello reconocemos ambas cualidades cuando se dan juntas. De no ser de este modo, los sensibles comunes no podríamos percibirlos a no ser por accidente: como ante el hijo de Cleón percibimos no que es el hijo de Cleón, sino que es algo blanco, si bien lo blanco, a su vez, es por accidente hijo de Cleón. Contra esto último, sin embargo, está el hecho de que poseemos una sensación común (αἴσθησιν κοινήν) y no por accidente de los sensibles comunes. (D.A. 425a20-28)

Como habíamos señalado, la κοινὴ αἴσθησις no solo se ocupará de la aprehensión de las cualidades comunes, sino que además permitirá formular diferentes juicios perceptivos. Esto permitirá percibir la diferencia entre la participación de propiedades o sensibles propios y, a su vez, su participación en un único sensible común (digamos, en la degustación de un *espresso*, podemos distinguir las cualidades sensibles propias, *i.e.* acidez, cuerpo, aroma y textura, a la vez que las percibimos integradas en una sola impresión). De esta manera, como señalará Aristóteles, “la facultad sensitiva de todas las cosas es numéricamente una, y distinta respecto de sus objetos, unas veces genéricamente y otras específicamente.” (*Sens.*, 449a18)

Otra función asignada a la κοινὴ αἴσθησις será la llamada autoconciencia reflexiva, o la percepción de que percibimos. Esta aparece en D.A. III, 11, como función adicional de las facultades sensibles especiales (*i.e.* la vista o el oído):

Dado que percibimos que vemos y oímos, el acto de ver habrá de percibirse forzosamente o con la vista o con algún otro sentido. Ahora bien, en este último supuesto el mismo sentido captaría la vista y el color, objeto de esta. Luego habrá dos sentidos que capten el mismo objeto a no ser que el mismo sentido se capte a sí mismo. Pero es que, además, si fuera otro el sentido encargado de captar la vista o bien habrá una serie infinita o bien habrá, en último término, algún sentido que se capte a sí mismo. Establezcamos esto, pues, respecto del primero de la serie. (D.A. 425b11-18)

La atribución de la conciencia reflexiva a los sentidos especiales, sin embargo, presenta una lectura más bien complicada de los mismos, en la medida en que ya no pueden ser simplemente definidos en función de sus objetos sensibles propios, como inicialmente habíamos propuesto. Dicha lectura, como señalan algunos autores (Kosman, 1975: 509; Modrak, 1987: 67), puede ser el resultado de una posterior revisión. Así, en *De Somno*, el filósofo en cambio nos dirá:

Dado que existe por lo que concierne a cada sentido una función especial [ἴδιον] y una función común, [κοινόν] que, por ejemplo, la función especial para la vista es ver, para el oído, escuchar y lo mismo para cada uno de los otros; como hay una facultad común que acompaña a todos los sentidos por lo cual uno siente también que ve y que oye (no es ciertamente por la vista que uno ve que ve y no es ni gracias al gusto, ni gracias a la vista ni gracias a los dos como uno juzga y como uno puede juzgar que los sabores dulces son distintos que los colores blancos, sino es gracias a una cierta parte del alma que es común a todos los órganos. (*Somn.* 455a13 – 21)

Como señala Kosman (1975) a partir de este pasaje, la autoconciencia reflexiva será el resultado de la integración del órgano sensorial en un todo organizado de sentidos, cada uno de los cuales desempeña su actividad especial, “but is capable of awareness by virtue of the common faculty of sensitivity shared by them all as elements of a perceiving organism” (p. 517). Esto, en efecto, no sugerirá la existencia de un sentido común como función aparte de la actividad sensorial, sino, más bien, una “actividad unificadora y discriminadora” del cuerpo en tanto organismo sensible (Kahn, 1978: 10). Más adelante, en el contexto de la

reflexión acerca de los modos de vida, Aristóteles volverá a esta acepción del término $\alpha\lambda\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, entendido como autoconciencia reflexiva, puesto que “hay algo en nosotros que percibe que estamos actuando, de tal manera que nos damos cuenta, cuando sentimos, de que sentimos, y cuando pensamos, de que estamos pensando” (*Eth. Nic.* 1170a 32-34). En efecto, más acá de las importantes distinciones descriptivas en torno a la $\kappa\omicron\iota\nu\eta\ \acute{\alpha}\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, propuesta por Aristóteles como facultad integrada de los sentidos especiales, su lectura como conciencia reflexiva y facultad discriminadora nos enfrenta a un tipo de experiencia cuyas características resultan más complejas que las revisadas en estos acápites. Al hacer que las cualidades sensibles constituyan los vehículos para la percepción de diferentes tipos de objetos, Aristóteles introducirá un método de análisis que hará de estas mismas cualidades los vehículos de imágenes, recuerdos e, incluso, sueños. En el siguiente punto, donde concluimos nuestra aproximación preliminar al sentido y función de la $\acute{\alpha}\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ en la filosofía aristotélica, examinaremos algunos de estos elementos asociados a la facultad perceptiva en el ámbito del razonamiento moral.

1.3 El papel de la $\acute{\alpha}\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ dentro del silogismo práctico

En esta sección analizaremos el papel que desempeña la facultad perceptiva en el interior del razonamiento orientado a la acción o, como algunos autores lo llaman, el “silogismo práctico”. Veremos cómo, desde la descripción propuesta en *D.A.* 434a15 sobre las causas del movimiento deliberado y las facultades que

lo posibilitan, Aristóteles introducirá la idea de que los juicios particulares constituyen principios para la acción concreta, a diferencia de los juicios universales, que son más bien de carácter estático. Dicha distinción requerirá la facultad perceptiva como herramienta para la acción concreta.

1.3.1 La jerarquía de las premisas en el silogismo práctico

La descripción del silogismo práctico es pieza clave del pensamiento aristotélico, pues servirá como nexo necesario entre los planos teórico y práctico de su teoría de la acción. Si bien su formulación literal en el corpus es motivo de debate,⁹ Aristóteles incluye esta noción en tres momentos de su obra: 1) en *M.A.* VII, donde su principal interés consiste en explicar el movimiento de los animales a partir de los principios generales del movimiento planteados en la *Física*; 2) en *D.A.* III, 11, donde este aparece esquematizado en su discusión de τὸ ἐπιστημονικόν (la facultad intelectual) y los principios de la acción; y 3) en *Eth. Nic.* VII, dentro del análisis de la ἀκρασία (incontinencia), en cuanto al papel que desempeñan el deseo y la razón en la acción virtuosa.

La teoría del silogismo práctico, como señala Nussbaum (1978), constituye un intento de proponer un modelo explicativo adecuado de la actividad animal y nos muestra que el tipo de explicación contenido en la estructura silogística resulta adecuado, al evocar un paralelo con la estructura del silogismo teórico. Sin

⁹ Cf. Allan, 1955: 325; Anscombe, 1957 [1986]: 67; Bertók – Offenberger, 2004: 150; Hardie, 1968 [1980]: 241; Kenny, 1979: 111; Nussbaum, 1978: 183; Oriol, 2004: 54; Wiggins, 1980: 229

embargo, a diferencia de la exposición del silogismo teórico (o categórico) propio de la ἐπιστήμη, definido como un “discurso en el que establecidas determinadas premisas resulta necesariamente (ἐξ ἀνάγκης) de ellas, por ser lo que son, algo distinto de lo antes establecido,” (*An. Pr. I*, 1 24b18 – 20) la discusión teórica del llamado silogismo práctico resulta fragmentaria y, en la mayoría de los casos, “implicada en los ejemplos que [Aristóteles] propone,” especialmente en la *Ética a Nicómaco* (Oriol, 2004: 55). Desde ya, esta ausencia (que podría entenderse como deliberada) nos demuestra que, si bien la equiparación entre ambos modelos de explicación resulta atractiva para Aristóteles, esta tiene lugar en un sentido muy restringido, como nos aclara en el inicio de su exposición:

Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de modo tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cada uno de nuestros razonamientos; porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de retórico demostraciones. (*Eth. Nic.* 1094b 12-26)

No obstante esto, Aristóteles planteará un análisis que, en términos estrictos, demanda del lector el conocimiento y la aceptación de la estructura silogística como una herramienta para comprender el razonamiento práctico. Como en otros tratados, el filósofo emplea (y adecua) en su razonamiento el instrumental lógico (y ontológico) que él mismo construye en la medida que expone su filosofía. En ese sentido, sin embargo, como advierte Hardie (1968), el propio esquema del silogismo práctico “may be humbler than has been supposed” (p. 249) y no ser tomado como un modelo general de todo razonamiento en la

esfera práctica. Más allá de esto, la reflexión que Aristóteles nos ofrece supone en sus lectores la capacidad de analizar las condiciones de posibilidad del conocimiento práctico, cuya finalidad es la acción virtuosa, “pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella” (*Eth. Nic.* 1103b27).

La mayoría de comentaristas coincide en que la diferencia central entre el silogismo teórico y el práctico consiste en que, mientras que en el primero la conclusión constituye una proposición categórica (*i.e.* “Sócrates es mortal”), en el segundo, la conclusión resulta ser la acción en sí misma.¹⁰ Este rasgo diferencial se encuentra así explicitado en *M.A.*, 5:

Lo mismo ocurre cuando uno piensa y razona respecto de los objetos inmóviles de la ciencia. En ello el fin es la verdad vista (pues, cuando concebimos las dos premisas, uno inmediatamente concibe y comprende la conclusión), pero aquí [en el movimiento voluntario] las dos premisas resultan en una conclusión que es una acción. Por ejemplo, concebimos que todos los hombres deben caminar, soy un hombre: camino. (*M. A.* 701a7-14)

En un sentido similar, en *Eth. Nic.* VII, 3, Aristóteles nos dirá:

Así <una premisa> es una opinión universal, pero la otra se refiere a lo particular, que cae bajo el dominio de la percepción sensible. Cuando de las dos resulta una sola, entonces el alma, en un caso, debe por necesidad afirmar la conclusión, y por otro, cuando la acción se requiere, debe obrar inmediatamente;” (*Eth. Nic.* 1147a25-28)

Si bien en este segundo texto nos encontramos ante la posibilidad de una doble conclusión del silogismo: 1) el alma afirma la necesidad de la acción y 2) cuando

¹⁰ Si bien Modrak (1975: 381) afirma que el silogismo práctico admite dos elementos en la conclusión, uno de carácter propositivo y otro de carácter práctico, Kenny (1966: 182) descarta de lleno la segunda posibilidad. Sobre el análisis de este punto, cf. Oriol (2004: 70).

se requiere, el ser humano actúa, esta nueva situación no niega en absoluto el correlato práctico de la conclusión, cuya presencia en el razonamiento práctico es, precisamente, lo que va a distinguirla del razonamiento teórico.

Sin embargo, no solo la referencia teórica al silogismo práctico es de difícil acceso, sino también la nomenclatura empleada para distinguir sus premisas. En efecto, Aristóteles no emplea (como sí lo hace la crítica, cf. Bertók – Offenberger, 2004) los términos “mayor” y “menor” en el contexto del razonamiento práctico (ni, por cierto, en el teórico), sino mas bien “universal” y “particular”. No obstante, algo que sí podemos encontrar en *Eth. Nic.* 1142b24 es la referencia a un “término medio” en el razonamiento, lo que revela su intención de aplicar este esquema a su teoría de la acción.

En cuanto a la premisa “mayor” del silogismo práctico, esta constituye una proposición “de sujeto universal abstracto que es valorado positiva o negativamente” (Oriol, 2004: 57). Como acabamos de ver en *Eth. Nic.* 1147a25, es también una opinión καθόλου. Precisamente, este carácter universal la va a distinguir de las premisas κατὰ μέρος (particulares), así como καθ᾽ἕκαστα (singulares). Así, el sujeto de la premisa universal de un silogismo práctico será siempre un tipo de acciones, cuantificadas universalmente, y valoradas de manera prescriptiva (qué es bueno, o malo), descriptiva (qué es adecuado, o inadecuado) o imperativa (que debe, o no debe, hacerse).¹¹ En cuanto a la

¹¹ En este último caso, como comenta M. Oriol, es necesario señalar que la concepción griega clásica del deber (νόμος) no se encuentra separada de la concepción de la naturaleza (φύσις): “El juicio de bien y el juicio de deber responden a una misma realidad, son casi lo mismo, si

facultad que va a intervenir en esta valoración, nos dirá Aristóteles, no será ni el intelecto teórico (puesto que no mueve a acción alguna), ni el vegetativo, sino el intelecto práctico que, mediante su función de representación (*φαντασία*) representará el objeto de la acción en la conciencia del agente.

En lo que se refiere a la premisa particular, esta constituye un juicio singular, que incluye un determinado acto en la categoría de actos señalada en la premisa universal. Es, como señala en *M.A.*, 701a24, “la premisa de lo posible.” Así, las proposiciones contenidas en la “premise menor” del silogismo práctico son de carácter singular, es decir, aquellas en las que el sujeto está tomado individualmente (*i.e.* “este” alimento es dulce). El predicado de la premisa menor – el término medio del silogismo – es el sujeto de la premisa universal, es decir, el tipo de acciones que consideramos dignas de ser realizadas. Lo que se afirma en ella es que esta situación corresponde a la descrita en la premisa universal, cuyo conocimiento se alcanzará por medio de lo que Aristóteles denominará “intuición [*νοῦς*] de las cosas prácticas, lo extremo, lo contingente y la premisa menor [*τῆς ἑτέρας προτάσεως*],” de lo cual, nos dice, hay que tener *αἴσθησις* “y esta es la intuición [*αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς*] (*Eth. Nic.* 1143b1-6).”

El papel que desempeña la *αἴσθησις* en la aprehensión de “las cosas prácticas,” como nos había sin embargo advertido ya Aristóteles en 1142b25, no corresponderá con el descrito en *D.A.* II, 5, *i.e.* percepción de las cualidades

bien acentuando más el aspecto cognoscitivo o el aspecto imperativo, respectivamente.” (Oriol, 2004: 61)

sensibles, sino con ἢ ἄλλο τι γένος (una de otra especie), gracias a la cual la premisa menor del silogismo puede llegar a ser formulada. Ahora bien, dada esta nueva lectura de la αἴσθησις, ¿qué lugar ocupa esta en nuestro esquema?

1.3.2 La αἴσθησις y la formación de las premisas universales

Un rasgo distintivo de la premisa universal del silogismo práctico es que se trata de una opinión (δόξα) que, como señala Aristóteles en *An. Po.* 1, 33 88b33, cabe que “se comporte también de otra manera” (ένδεχόμενα καὶ ἄλλως ἔχειν). A diferencia de las proposiciones universales de la ἐπιστήμη, la premisa mayor de un silogismo práctico constituye un juicio de carácter contingente. La posibilidad de que este sea reconocido en un caso singular por parte del agente, como acabamos de señalar, residirá en la αἴσθησις. Por su parte, el conocimiento que nos permitirá acceder a este tipo de juicios será desarrollado, naturalmente no por medio de la ἐπιστήμη (investigación), sino de la ἔξις (hábito), es decir, de la formación. El valor de verdad, en este sentido, que atribuimos a la premisa universal del silogismo práctico – así como el valor de necesidad (ἀνάγκη) de la conclusión – es, pues, un valor “situado” en un caso singular. La facultad que permitirá dicha atribución es la representación imaginaria (φαντασία):

The major premiss is universal, according to Aristotle (E. N. 1142a 27, a25). Aristotle insists that *aisthēsis* is of particulars (*kath'hekasta*) although it is necessary to the acquisition of universals. But this is only an apparent

difficulty, for there is a sense in which the major premiss of a practical syllogism is particular. It is particular in that its truth is situation-dependent, i.e., the circumstances in which it is asserted are relevant to determining its truth value. (Modrak, 1975: 382)

Esta dependencia situacional del atributo de verdad del juicio de valor se encuentra estrechamente ligada con el papel que desempeña la φαντασία en el razonamiento práctico. En *D.A.* 434a 5, dice Aristóteles que la representación del objeto de deseo es aquello que genera el movimiento. De acuerdo con la distinción propuesta entre lo bueno (τὸ ἀγαθόν) y lo deseable (τὸ ὀρεκτικόν), podemos distinguir dos formas de representación: αἰσθητικὴ φαντασία (imaginación sensitiva) y βουλευτικὴ φαντασία (imaginación reflexiva o deliberativa), de las cuales la segunda es exclusiva de los seres humanos.

Sin embargo, esta distinción solo nos habla de la mecánica del razonamiento práctico, más no necesariamente de la acción virtuosa. En efecto, mientras que la premisa menor del silogismo práctico obedece – en tanto que es principio de captación de la particularidad concreta –, a una “actitud proposicional” (“este es un objeto de la especie X” Cf. Modrak, 1975: 381), la premisa universal, en cambio, en cuyo sujeto se encuentra representado el objeto de deseo (todo lo X debe hacerse), posee necesariamente un carácter motor o, si se quiere, es la expresión de una “disposición emocional” (Allan, 1955: 326) . Esto quiere decir que la afirmación de la premisa menor es el estado preliminar inmediato al movimiento, pero que el movimiento resultará de la ἀνάγκη (necesidad) de la conclusión, la cual es, insiste Aristóteles, una acción:

Y la razón por la cual afirmábamos que la imaginación no implica de por sí opinión es esta: que no implica la opinión que resulta de un cálculo racional; pero, a la inversa, la opinión sí que implica imaginación. De ahí que el deseo como tal no tiene por qué implicar una actividad deliberativa; antes al contrario, a veces se impone a la deliberación y la arrastra; otras veces, sin embargo, ésta se impone y arrastra a aquél, como una esfera a otra esfera; por último, a veces – cuando tiene lugar la intemperancia – un deseo se impone a otro deseo y lo arrastra – los dictados de la Naturaleza, sin embargo, son que el principio superior sea el más fuerte y el llamado a generar el movimiento. (D. A. 434a 10 – 15)

Efectivamente, el esquema de interpretación de la acción aquí propuesto no habla necesariamente de un modelo de acción virtuosa. La premisa universal puede plantearse no en términos de τὸ ἀγαθόν, sino únicamente en términos de τὸ ὀρεκτικόν. En ese sentido, la distinción entre lo bueno y lo malo (lo recto y lo no recto) dependerá estrictamente de la facultad intelectual, no de la sensitiva (cf. D.A. 427b7). Así entendida, la αἴσθησις se comportará como un instrumento de la ὑπόληψις (juicio), pero no podría constituir el juicio en sí. Por su parte, la correcta formulación de los principios de la acción, nos dirá Aristóteles en 1144b 15, puede corromperse por causa del imperio del placer o del dolor sobre el juicio. De esta manera lo expresa H. Joachim (1970):

The attraction towards the pleasant is what most frequently perverts the ὀρεκτικὴ ψυχὴ (impulsive soul), and leads to the formation of an unsound emotional state (ἔξις). If the training of the emotional self has been neglected or has taken a wrong course, the child will have developed an ἐθιστὴ ἠτικὴ κακία (a bad moral disposition) – a totally perverted sense of what is worth having in life, an established wrong attitude as to the values of things (Joachim, 1951: 211)

Esta perversión del valor moral del principio de la acción, acota en seguida Joachim, será lo que Platón llama “tener la mentira en el alma” (*Rep.* 382 a-c). Efectivamente, este será el caso del razonamiento del ἀκρατής, en quien la

perversión del valor obedece, más bien, a una defectuosa ἔξις perceptiva o, en términos formales, a la “subversión” de las premisas en su razonamiento moral.

El objetivo del presente capítulo ha sido no más que la presentación del concepto αἴσθησις en relación con la teoría de la acción aristotélica. Como ha quedado demostrado en esta primera parte, la relación entre este concepto y la facultad que permite percibir las circunstancias concretas de la acción es de vital importancia en el momento de analizar la dinámica del razonamiento práctico. No obstante, como nos ha dicho Aristóteles repetidas veces en la *Ética*, este tipo de razonamiento no admitirá una formulación exacta en términos de reglas o preceptos.¹² En ese sentido, para saber distinguir lo que el ejercicio de una virtud requiere en una circunstancia específica, se necesitará una “percepción educada,” entendida como una capacidad que va más allá de la aplicación de reglas generales (Cf. *Eth. Nic.* 1109b23; 1126b2-4). Es decir, se trata de una habilidad específica para desarrollar, a partir de una multiplicidad de casos particulares, “una actitud evaluativa general, que no es reductible a reglas ni a preceptos.” (Burnyeat, 1980: 72) En el desarrollo de esta αἴσθησις correctamente educada, los principios universales y las experiencias concretas, gracias a la φαντασία y la μνήμη, respectivamente, serán los que guíen la acción, como señala M. Nussbaum:

“Nuestro énfasis en la flexibilidad no debe hacernos imaginar, sin embargo, que la percepción aristotélica carece de raíces y es *ad hoc*, rechazando toda guía del pasado. El buen navegante no navega según el libro de reglas y está preparado para manejar lo que no ha visto antes. Pero sabe, también, cómo

¹² Cf. *Eth. Nic.* I, 3 1094b14-16; II, 2 1104a 3 -10; V, 10 1137b15-20; IX, 2 1165a 12-14.

usar lo que ha visto: no pretende no haber estado nunca antes en un barco. La experiencia es concreta y no es compendiable exhaustivamente en un sistema de reglas. A diferencia de la sabiduría matemática, no puede ser bien abarcada en un tratado. Pero nos ofrece una guía y nos impulsa al reconocimiento de las características tanto repetidas como únicas. Aunque no sean suficientes, las reglas pueden ser muy útiles y frecuentemente hasta necesarias.” (Nussbaum, 1995: 131)



Capítulo 2

El significado de la $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ en la formación del carácter

2.1 Aproximación a una teoría aristotélica de las emociones

En el capítulo anterior identificamos el sentido y las funciones de la facultad perceptiva en la filosofía aristotélica y, en especial, el papel que desempeña dentro de su reflexión ética. A diferencia de la filosofía platónica, para Aristóteles la facultad perceptiva constituirá una herramienta decisiva en la formación del juicio moral. En esta parte analizaremos las potencias que intervienen, condicionan o posibilitan no solo la elaboración del juicio, sino también el carácter del agente moral, nos referimos a las emociones.¹³

¹³ La traducción de $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ resulta problemática. La mayoría la traduce indistintamente por pasión, emoción, sentimientos o afectos, cf. Cooper, J. (1999); Fortenbaugh, W. (1975) y (1978); Kosman, L.A. (1980); Leighton, S. (1984). Para evitar ambigüedades, cuando nos

No obstante la relevancia teórica de la *πάθη* en sus escritos éticos y psicológicos, no se encuentra en el corpus aristotélico un *Tratado acerca de las emociones*. Ello, sin embargo, no constituye un obstáculo para decantar una teoría válida de las emociones en su psicología moral y determinar el papel que desempeñan en la formación del carácter. ¿De qué clases de emociones nos habla Aristóteles? ¿Cuáles son los elementos cognitivos que participan en ellas? ¿De qué manera afectan las facultades perceptivas del agente moral?

En *Metaph. V*, 1022b15-22, Aristóteles define la *πάθη* en tres sentidos: por un lado, como cualidad de cambio (*τρόπον ποιότης*), como lo blanco o lo ligero; por otro, como actividad (*ἐνέργεια*) de estas cualidades, particularmente las alteraciones o movimientos (*κίνησις*) dolorosos; y, finalmente, en el sentido de los casos extremos de sufrimiento y pesar. En *D. A. I*, 1, Aristóteles caracteriza a la *πάθη* en términos de *κίνησις τις τοῦ τοιουδὶ σώματος* (“movimiento de tal cuerpo determinado,” como el valor, el miedo, el amor o el odio, 403a25-ss.), caracterización que se encuentra dentro del marco analítico de su reflexión moral en relación con tres aspectos: 1) como fundamento psicológico para la *ἐκούσια* (la “voluntariedad” como resultado del acuerdo entre la acción y la emoción); 2) como marco referencial para la distinción entre virtudes éticas y dianoéticas; y 3) como herramienta para la explicación de la *ἀκρασία*, entendida como “subversión” de las premisas en el silogismo práctico.

refiramos a ella en cuanto *τρόπον ποιότης* (cualidad de cambio), la traduciremos por *pasión* (por oposición a “acción”) y por *emoción*, cuando la analicemos como elemento constitutivo del ἦθος; respetamos, desde luego, la terminología empleada por cada autor.

2.1.1 Intencionalidad y voluntad en la acción¹⁴

En *Eth. Nic.* III Aristóteles analiza las acciones y el carácter del agente moral desde el enfoque de la intencionalidad y la voluntad de la acción. Así, el estagirita introduce los participios activos ἐκῶν y ἄκων para predicar la voluntariedad o involuntariedad del agente y los adjetivos ἐκούσιος y ἀκούσιος para calificar sus respectivas acciones.¹⁵ Por un lado, obrar ἐκῶν para Aristóteles será obrar de manera intencional, es decir, eligiendo el fin de la acción y siendo responsable por ella, susceptible de ἔπαινος - ψόγος, (alabanza o reproche, 1109b31). Las acciones involuntarias, por su parte, serán aquellas realizadas por fuerza (τὰ βία) o por ignorancia (δι' ἄγνοιαν), donde “lo forzoso” es aquello cuyo principio activo, la causa eficiente, es “externo” al agente moral:

“Parece, pues, que cosas involuntarias (ἀκούσια) son las que se hacen por fuerza o por ignorancia; es forzoso aquello cuyo principio es externo (ἢ ἀρχὴ ἔξωθεν) y de tal clase que en él no participa el agente ni el paciente” (*Eth. Nic.* 1109b35- 1110a1)

En este pasaje, el carácter de exterioridad (ἔξωθεν) del principio de la acción involuntaria, si bien implica “la fuerza” (τὰ βία) como ἀρχὴ κινήσεως (cf.

¹⁴ Los términos *intención* y *voluntad*, como señalan Gautier-Jolif, (p. 170) y Joachim (p. 96), encierran contenidos psicológicos ajenos al pensamiento de Aristóteles y, además, son empleados desde diferentes antropologías y modelos de interpretación en la discusión ética. El propósito de incluir el análisis de la teoría de la acción aristotélica en este capítulo es dilucidar la noción de interioridad y exterioridad de los principios de conducta, que más adelante emplearemos para el análisis de la influencia de las pasiones en la conducta moral.

¹⁵ Estos términos habían sido ya analizados por Platón en relación con los asesinatos. Cf. *Leg.* 866e-867a. Aquí, Aristóteles está interesado en diseñar un modelo para el análisis jurídico de las acciones, valiéndose de conceptos como la motivación y la responsabilidad, dentro de los cuales las emociones desempeñaran un papel determinante. A diferencia de la posición socrática, para la cual la causa de la acción viciosa era la ignorancia, Aristóteles buscará examinar las causas de esta (la acción viciosa) y, a partir de este examen, determinar la responsabilidad del agente sobre ella.

Joachim, 1970: 96), no necesariamente describe a la acción como ἀκούσιος. Por ello, Aristóteles deja clara la controversia que estas acciones suscitan, y las llama μικταὶ πράξεις (acciones mixtas) aunque “se parecen más a las voluntarias en tanto que son ἐκ προαιρέσεως (producto de elección).” Estas serán, nos dirá, voluntarias, “aunque en sentido absoluto involuntarias, ya que nadie las elegiría por ellas mismas, sino únicamente bajo circunstancias específicas.” (*Eth. Nic.* 1110a12-18) Esta misma limitación del principio de exterioridad se constata también en cuanto a las acciones cometidas δι’ ἄγνοιαν (por ignorancia). En este caso, sin embargo, el filósofo recurrirá al elemento emotivo ἐπίλυπον - μεταμελεία (el dolor y el arrepentimiento, *Eth. Nic.* 1110b15), como rasgo que dirime la responsabilidad de la intencionalidad sobre la acción. En ello, si bien toma a la πάθη como elemento que define la motivación del agente, tiene también en cuenta la crítica a la posición cognitivista de su maestro, por la cual toda acción viciosa es “producto de la ignorancia.” En ese sentido, la elección puede ser no solo “un pensamiento que desea,” sino también “un deseo que piensa.” Este rasgo diferencial lo enfatiza Bravo (2000) en su análisis de la teoría de la acción aristotélica:

En ningún lugar como en su concepción de la elección descarta Aristóteles con más vigor tanto el intelectualismo socrático, constantemente renovado por las diferentes clases de cognitivismo, como el emotivismo, en el que ha sido confinada la filosofía práctica por un sector de la filosofía contemporánea. Para el Estagirita, estas dos actitudes de la mente son los dos componentes inseparables de toda filosofía práctica. (Bravo, 2000: 86)

A partir de la relación del dolor y el arrepentimiento con la determinación del carácter ἀκούσιος de la acción, podemos afirmar que experimentar ciertas

emociones (como el pesar o la vergüenza) puede en ocasiones albergar un “valor moral intrínseco,” en cuanto son “la manifestación de una virtud.” (Hursthouse, 2000: 108) Lo mismo sucede en relación con la interioridad de los principios, pues si bien esta es una condición necesaria para que los actos se califiquen como ἐκούσιος, no es suficiente. Más adelante, Aristóteles distingue la noción de ἐν ἡμῖν (lo que está “en uno,” es decir, lo que Gautier y Jolif llaman “condición de espontaneidad,” pág. 174) y ἐφ’ ἡμῖν (lo que “depende de uno,” propiamente la noción de “responsabilidad,” susceptible de poseer un valor moral); de manera que no se encuentra en nuestro poder realizar (o no) todas las acciones cuyos principios son ἐν ἡμῖν. En este sentido, Aristóteles propondrá más adelante como ejemplos envejecer o morir (*Eth. Nic.* 1135a32 – b2), acciones cuyos principios son ἐν ἡμῖν, pero no son ἐκούσιος ni ἀκούσιος.

Ahora bien, podríamos afirmar que durante el proceso de formación moral del ciudadano, los principios de la acción se encuentran ἔξωθεν, en tanto que no son albergados, ni por la parte racional, ni desiderativa del alma. Pero eso no significa que sus acciones derivadas sean forzosas o irresponsables. Es verdad, sin embargo, que solo una vez que el agente ha interiorizado el principio por medio de una ἔξις educada, podemos decir que este constituye una ἔξις προαιρετική, es decir, un hábito intencional. En ese sentido, la προαίρεσις aristotélica constituye una pieza clave para articular emociones y razones en la conciencia del agente moral (cf. *De Motu*, 700b22). Si bien este “aprendizaje” del ἀρχή de la acción puede suponer niveles de “coacción,” por

medio de la “vergüenza” o el “temor al castigo,” Aristóteles es claro en que el aprendizaje moral va a requerir, como condición *sine qua non* la interiorización armónica de los principios por parte del agente:

“así como el niño debe vivir de acuerdo con la dirección del preceptor, también los apetitos de acuerdo con la razón. Por ello, los apetitos del hombre moderado deben estar en *consonancia* con la razón (συμφωνεῖν τῷ λόγῳ), pues el fin de ambos es lo bueno, y el hombre moderado apetece lo que debe y como y cuando debe, y esa es la manera de ordenarlo la razón.” (*Eth. Nic.* 1119b13-15)¹⁶

2.1.2 Las emociones en el discurso

En *Retórica II*, Aristóteles plantea un análisis de las emociones como parte del entrenamiento del orador en su triple propósito de aparecer ante la audiencia, generar las emociones que influirán en sus juicios y elaborar una determinada estrategia argumentativa. Este análisis, no obstante, no supone necesariamente un estudio científico de las emociones, por cuanto el lenguaje que emplea en su exposición introduce, bajo la forma ἔστω (“admitamos que”), su interés en dejar claros solo los ἐνδοξα (las opiniones más reconocidas) en relación con cada πάθη (Cooper, 1999: 407; Fortenbaugh, 1978: 134). En este análisis encontraremos varias relaciones que constituyen la base para una doctrina compleja de los estados del carácter, como la que hay entre las emociones y las experiencias de placer y dolor. Así las encontramos también en la caracterización que Aristóteles propone al inicio del lib. II de la *Retórica*:

¹⁶ Las cursivas son mías. Cf., además, 1105 a 29 y ss.

Son las emociones aquello por lo cual los que son alterados cambian en cuanto a sus juicios (*διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις*), y se encuentran acompañadas (*ἔπεται*) de dolor y placer, como, por ejemplo, la ira, la compasión, el temor y otras más de naturaleza semejante y sus contrarias. (*Rhet.* 1378a20-23)

En cuanto al término ἡδονή, este cubre un rango de significados que incluye desde sensaciones corporales (cf. 1104b5, “los placeres corporales”) hasta estados mentales placenteros, que varían del simple disfrute (cf. 1128a25, el placer generado por la “agudeza”) hasta el placer intenso (cf. 1177a25, el más admirable placer que se dice confiere la filosofía). De igual modo, en cuanto a la λύπη, esta referirá no solo el dolor físico (“los dolores, apetitos y aversiones del tacto y del gusto,” 1150a9), sino todos los tipos y grados de respuesta mental negativa, desde el desagrado (“el desagrado de escribir o calcular,” 1157b17) hasta el profundo malestar (“la aflicción de la deshonra,” 1232b12).

En cuanto a la relación que existe entre estas experiencias y las emociones, que en esta definición se encuentra expresada por el verbo ἔπεσθαι (acompañar), Leighton (1984) sugiere dos posibilidades: 1) “acompañar” como un vínculo entre dos conceptos separados, ó 2) “acompañar” como inclusión de un concepto (el de placer o dolor) en el otro (la emoción). Ahora bien, la idea de que el placer y el dolor acompañan a las emociones parece proponer más bien un “vínculo conceptual” entre ambos (Leighton, 1984:155). Sin embargo, la forma de este vínculo, en tanto que es conceptual, supone que el placer y el dolor constituyen a las emociones, en la medida en que muchas de ellas se definen en sus términos (e. g. el miedo o la vergüenza) y, por lo demás, les

otorgan diferentes sentidos según sean (por ejemplo, en el caso del placer, cf. *Eth. Nic.* 1175a 22-28), las actividades que las potencian.

Otra relación clave para comprender el papel que desempeñan las emociones en los estados del carácter se refiere a la presencia del elemento cognitivo en la “alteración del juicio” que estas producen en el agente. La expresión *διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις* ofrece interpretaciones que involucran distintos niveles de afectación (perceptivo, cognitivo o emotivo) en cada una de las emociones. Como señala Fortenbaugh (1978), a diferencia de las experiencias de placer o dolor corporales (que igualmente afectan los juicios), para Aristóteles las emociones se encuentran constituidas por creencias o pensamientos, como sucede con la ira (1378a30-b1). En ella, la “creencia” del insulto mueve al agente a desear venganza contra quien infligió la ofensa. El elemento cognitivo de la emoción en este caso se encuentra en *τιμωρεῖσθαι διανοία* (“el pensamiento de la venganza,” 1378b10), el cual activa sensaciones de placer en el agente. El análisis individual de las demás emociones sugiere el mismo tipo de dinámica, como en el caso del desprecio, en tanto *ἐνέργεια δόξης* (“una opinión en acto”) acerca de algo que carece de valor aparente (1378b11), o el miedo, entendido como dolor *ἐκ φαντασίας* (“a partir de una imagen mental”) que nos perturba (1382a20).

La importancia de reconocer la participación de los elementos cognitivos en las emociones consiste en que es, precisamente, desde su articulación como

“principios del movimiento” (τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, *Eth. Nic.* 1106a4) que se generan en el agente las condiciones de posibilidad para la acción virtuosa, enfoque que se distingue del propuesto por la filosofía platónica. En efecto, Platón desacredita las emociones como principio de elección, dada su convicción de que estas ejercen violencia sobre el agente. Así, por un lado, la emoción, “elemento naturalmente pendenciero y difícilmente gobernable, trastorna grandemente las cosas [del alma] con su violencia irrazonada.” (*Leg.* 863 b 3-4). Mientras que el placer, diferente de la cólera y contrario a ella, vuelve al alma “capaz, mediante la seducción y el engaño, sin violencia, de realizar todo lo que quiere su deseo.” (863 b 8-9) Este panorama cambiaría, a partir de la psicología de la acción desarrollada desde la reflexión aristotélica:

Looked upon as an affliction divorced from reason, emotional response was naturally opposed to reasonable behaviour. It was Aristotle’s contribution to offer a different picture of emotional response. Following the lead of Plato’s *Philebus* and subjecting individual emotions to careful analysis, Aristotle developed a view of emotion that made clear the necessary involvement of cognition in emotional response and so made clear that emotional responses may be reasonable and unreasonable.” (Forthenbaugh, 1978: 149)

De esta manera, las emociones afectan el carácter del agente no solo por medio de sensaciones dolorosas o placenteras, sino especialmente porque activan diferentes elementos cognitivos en las respuestas emotivas, como el juicio, la opinión o la imaginación. Como señala Hursthouse (2002), las emociones pueden ser “moralmente significativas,” por un lado, en cuanto que las virtudes y los vicios son disposiciones para “sentir” en términos de ellas y, por otro, en tanto que deberán experimentarse en “la ocasión correcta”, hacia “las personas u objetos correctos” y “por las razones correctas.” (pág. 109) El

elemento cognitivo detrás de estos circunstanciales establece la relación entre las emociones y la razón. Sin embargo, ¿de qué manera afectan la opinión o la imaginación las respuestas emotivas en una circunstancia concreta? A partir de esta constatación preliminar podemos ir más allá en el análisis del papel que desempeñan las emociones en el razonamiento del agente moral y así reconocer su relevancia dentro del proyecto ético aristotélico.

2.2 La influencia de las emociones en αἰσθησις τῶν καθ' ἑκάστων

Como vimos al final del primer capítulo, en *De Motu Animalium* Aristóteles analiza la acción a partir de la llamada “teoría del silogismo práctico.” En el análisis que propusimos, encontramos que, en el llamado “silogismo de primera figura” (i.e. donde el predicado de la segunda premisa coincide con el sujeto de la primera), mientras la formulación de la premisa universal correspondiente con la regla o principio general depende del intelecto práctico (φρόνησις), la identificación del caso o circunstancia concreta donde se aplica este principio (la premisa particular) se encuentra determinada por la facultad perceptiva. El deseo (ὄρεξις), en tanto causa eficiente de la acción, lleva a cabo la conclusión de dicho razonamiento. Ahora bien, a partir de los elementos que desarrollamos en el presente capítulo surgen algunas preguntas: ¿En qué medida el estudio de las emociones puede constituir un examen de la psicología aristotélica de la acción? Y, además, ¿de qué manera las facultades

perceptivas que nos permiten reconocer las circunstancias concretas de la acción se ven afectadas por las emociones?

2.2.1 Los elementos no intelectuales del conocimiento práctico

En *D. A. III, 9* Aristóteles inicia su discusión sobre la llamada “facultad motriz del alma con movimiento local” (δυνάμις τῷ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν) planteando una problemática de fondo: la división adecuada de las partes del alma. En referencia a la psicología platónica, el filósofo afirma:

“El problema surge inmediatamente al preguntarnos en qué sentido ha de hablarse de las partes del alma y cuántas son. Y es que en cierto modo parece que son innumerables y que no pueden reducirse a las que algunos enumeran en sus clasificaciones – las partes racional, pulsional y apetitiva (θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν) o bien, según otros, las partes racional e irracional (τὸ λόγον καὶ τὸ ἄλογον).” (*D.A. 432a23-25*)

Estas categorías se encuentran también presentes en *Eth. Nic. I, 1102a26-ss.*, pero organizadas ya en función de dos partes principales: τὸ λόγον (racional), que contendrá tanto la parte imaginativa como la sensitiva, y τὸ ἄλογον (irracional), que a su vez incluirá tanto la facultad nutritiva como la desiderativa (y “apetitiva,” τὸ θυμικόν, que será catalogada como especie de esta última). En ambos casos Aristóteles propone una aclaración al esquema: la posibilidad de que las facultades de la parte desiderativa del alma pueden ἔχειν λόγον (“tomar en cuenta a la razón,” 1102b30). Es en ese sentido que al desarrollar su teoría del movimiento, Aristóteles plantea una definición problemática: dirá

que este se origina en la parte desiderativa del alma, pero en aquella donde participa el intelecto (cf. *D.A.* III, 10 433a9-ss y *De Motu.* 6, 700b22-25). El problema de esta definición se presenta en dos sentidos: por un lado, ¿de qué tipo de facultad intelectual nos habla en esta definición? Por otro, ¿cuáles son los elementos irracionales que integran la facultad desiderativa y mueven al hombre a actuar de acuerdo con (y en contra) de la razón?

En el lib. VI de la *Ética*, Aristóteles propone una característica clave de la ὄρεξις, en paralelo con la actividad intelectual: “lo que en el pensamiento son afirmación y negación, son, en el deseo, la persecución y la huida” (δίωξις καὶ φυγή, 1139a25). Esta dinámica es planteada como una consecuencia del papel que desempeña el deseo como “extensión inevitable del alma sensitiva” (Joachim, 1951: 67), “pues allí donde hay sensación hay también dolor y placer, y donde hay estos, hay además y necesariamente apetito.” (*D.A.* 413b23). Sin embargo, como veremos en seguida, este movimiento, que es originado por un αἰσθημα (objeto sensible), será producto de un φάντασμα (“representación imaginaria”) ligado a la percepción y se corresponderá con la facultad que Aristóteles llamará αἰσθητικὴ φαντασία (“imaginación sensitiva,” *D.A.* 434a5).

Podemos identificar en la ὄρεξις tres impulsos básicos: ἐπιθυμία (“apetito,” 1111a31-ss), θυμός (la “ira” o el “ímpetu,” 1111b19) y βούλησις (“voluntad,” 1111b19, entendida como λογιστικὴ ὄρεξις, un “deseo que obedece a la parte racional”). En cuanto a los dos primeros, por un lado, constituirán un género

común, ὄρεξις ἄλογος (el deseo irracional, 1111b12), por otro, desempeñarán un papel crucial para el desarrollo de las virtudes éticas. Es el caso, por ejemplo, de la valentía, que va a requerir del θυμός (entendido como “coraje,” 1116b24-ss.) para su adecuado desarrollo. De igual manera ocurrirá con la ἐπιθυμία, la cual puede ser tanto ὄρεξις τοῦ ἡδέος (“inclinación al placer,” 1119b8), cuanto ὄρεξις τοῦ καλοῦ (“inclinación hacia lo noble,” 1116a28). En efecto, los llamados elementos no intelectuales de la facultad desiderativa representan emociones necesarias para el desarrollo de las virtudes éticas y de su “correcta proporción” (ὄρθον λόγον) dependerá la conducta moral. Sobre esto, sin embargo, Aristóteles presenta un contraejemplo interesante, en cuanto al papel que desempeña el θυμός como elemento emotivo de la ira:

“En efecto, parece que la ira oye en parte a la razón, pero la escucha mal, como los servidores apresurados, que, antes de oír todo lo que se les dice, salen corriendo y, luego, cumplen mal la orden, y como los perros que ladran cuando oyen la puerta, antes de ver si es un amigo. Así, la ira oye, (ἀκούσας) pero, a causa del acaloramiento y de su naturaleza precipitada, no escucha lo que se le ordena (οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας) y se lanza a la venganza. La razón, en efecto, o la imaginación le indican que se le hace un ultraje o un desprecio y ella, como concluyendo que debe luchar contra esto, al punto se irrita.” (Aristóteles, *Eth. Nic.* 1149a 26 – 32)¹⁷

Aristóteles plantea aquí una disyuntiva crucial respecto del papel que desempeñan las emociones en los juicios prácticos, en la medida en que estas ya no solo afectan la constitución del carácter, sino, además, la aprehensión de las circunstancias concretas de la acción. En efecto, en este ejemplo, vemos cómo el sirviente es guiado de manera errónea por su percepción a causa del

¹⁷ Esta πάθη es referida en términos análogos en *Somn.* 460b 9 – 16.

influjo emocional, en cuanto que escucha la orden (el sonido, *i.e.* τὸ αἰσθητὸν καθ'αὐτὰ), pero debido a ese influjo se encuentra a la expectativa de algo y no “oye” la orden emitida (su significado real, *i.e.* τὸ αἰσθητὸν κατὰ συμβεβηκός). Es decir, por causa de la emoción, su intelecto no integra su percepción en un significado consistente (la orden emitida) o, en todo caso, lo hace mal. De esta manera, la “percepción equívoca” se genera por causa de un influjo emocional sobre nuestra capacidad para discriminar e integrar diferentes contenidos perceptivos. El hecho de que algunas emociones que nos controlan pueda entenderse como una predisposición para ver o discriminar las situaciones en términos de expectativas o representaciones imaginarias (φάντασματα), resulta posible para Aristóteles, como señalan algunos, por cuanto “la emoción es parte de la manera como vemos el mundo” (Leighton, 1984: 152) y, con frecuencia, “la percepción de las características importantes se consigue sobre todo gracias al poder discriminativo de la pasión.” (Nussbaum, 1995: 392) No obstante, en esta “manera de ver el mundo,” constituida por emociones y representaciones imaginarias, será necesario analizar con mayor detenimiento el significado de estas últimas en el razonamiento del agente moral.

2.2.2 La φαντασία y la formación del juicio moral

En *D.A.* III, 10, Aristóteles ha definido las causas del movimiento animal en función de dos principios motores, el deseo y la intelección, pero añade en

seguida: “con tal de que en este caso se considere a la *φαντασία* como un tipo de intelección.”¹⁸ Aristóteles será el primero en proporcionar una descripción analítica extensa de esta facultad (*φαίνεται*, entendida como representar imaginariamente) como una actividad diferenciada del alma y, asimismo, “el primero en llamar la atención sobre la dificultad de un entendimiento filosófico adecuado de ella” (cf. 432b1; Schofield, 1979: 103). Así, en *De Anima* III, 3 el filósofo dice acerca de esta facultad “crítica”:

Pues bien si la imaginación es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen – exclusión hecha de todo uso metafórico de la palabra – ha de ser una de aquellas potencias o disposiciones, por medio de las cuales discernimos (*κρίνομεν*) y nos situamos ya en la verdad ya en el error. (*D.A.* 428a1-5)

La distinción entre *αἴσθησις* y *φαντασία* es clave para comprender el papel de esta última en el juicio moral. Por un lado, mientras se dice que la *αἴσθησις* (en tanto *καθ'αυτά*) es siempre verdadera, la *φαντασία* (en tanto facultad que integra el contenido *κατὰ συμβεβηκός*) puede, en cambio, ser falsa (428a12). Aristóteles las distinguirá en seguida en la medida en que, mientras la *αἴσθησις* se produce “frente” a un objeto particular, la *φαντασία* no necesariamente requiere la presencia del objeto, como en el caso del recuerdo o del sueño. Por otro lado, y en cuanto que la percepción del sensible *καθ'αυτά* es exacta, se afirma que algo “nos parece,” únicamente cuando dicha experiencia no se encuentra claramente definida (*i.e.* “me parece que es un hombre”). En ese caso, indicamos que este sensible “aparece” ante nosotros de una manera, es

¹⁸ Cf. *M.A.* 6, 700b17-19.

decir, lo interpretamos. Así, en la medida en que el φαινόμενον es “para nosotros,” interpretarlo será una función diferencial de la φαντασία. Esta función, defendida por diversos autores,¹⁹ se asocia con κρίνειν (“discernir” actividad del pensamiento y la sensación, 432a15), en cuanto que permitirá establecer distinciones, comparar diferentes “representaciones imaginarias” o, incluso, “decidir entre dos premisas rivales” (Wiggins, 1980: 234). Así, más allá de una recepción pasiva de imágenes, la φαντασία es una facultad activa orientada a la producción de representaciones imaginarias, recuerdos o proyecciones, que serán determinadas también por las emociones:

Para regresar al examen de la cuestión inicial admítase un solo punto, que nuestras declaraciones hacen evidente, a saber, que cuando el objeto exterior ha desaparecido, las sensaciones permanecen sensibles (αἰσθήματα), que además nos equivocamos fácilmente a propósito de nuestras sensaciones, encontrándonos sumidos en nuestras afecciones, los unos y los otros diversamente, por ejemplo, el cobarde en su miedo, el enamorado en su amor; consiguientemente, el uno cree ver enemigos con ocasión de un pequeño parecido, el otro, el objeto amado; y la menor semejanza hace tanto más aparecer estas ilusiones cuanto uno se encuentra más bajo el golpe de la emoción. (*Somn.* 460b 1-8)

Aquí, al igual que en *Eth. Nic.* 1149a 26-32, Aristóteles reitera la idea de que los estados emotivos activan respuestas equívocas a partir de impresiones fallidas. A estas, Schofield (1979) las llama experiencias sensibles “no paradigmáticas,” como los sueños o las alucinaciones. En este texto, sin embargo, Aristóteles no nos dice que se traten de φάντασματα, de hecho, habla más bien de αἰσθήματα. Pero, ¿no acabamos de decir que los sensibles propios no pueden ser equívocos, sino únicamente cuando se trata de sus representaciones? En

¹⁹ Cf. Nussbaum, (1978: 230); Schofield, (1979: 113); Modrak, (1987: 107). Esta función “interpretativa” de la φαντασία ha sido cuestionada por Lefebvre, R. (1992).

este punto constatamos, una vez más, que los escritos aristotélicos sobre la percepción plantean situaciones a veces difíciles para la crítica.²⁰ Así, Nussbaum (1978) señalará que los sentidos de la φαντασία en *De Anima* III, 3 y en *Parva Naturalia* son demasiados y, en ocasiones, contradictorios, por lo que “no deberían ser empleados como referencia” (pág. 222). Si bien esta lectura es demasiado cerrada, su planteamiento orientado al estudio de los principios del movimiento animal en textos como *D.A.* III, 9-11 y *De Motu* VI será sugerente para el análisis de la φαντασία y, en particular, del papel que esta desempeña en la teoría de la acción.

Nussbaum distingue (como también Schofield) dos maneras de entender φαντασία: 1) como productora de imágenes (φάντασματα) asociadas con la percepción sensible y 2) como productora de contenidos mentales asociados con la contemplación y la interpretación. Las críticas que Nussbaum plantea a la lectura de φαντασία como actividad productora de imágenes figurativas se centran, por un lado, en que esta asocia de manera radical la imaginación con la actividad de “ver” (posición respaldada por el propio Aristóteles cuando relaciona φαντασία con φάως “luz,” 429a2; cf., también su analogía con διαγράφειν en *Sens.* 449b) y, además, no proporciona una explicación adecuada para dicha representación figurativa. En efecto, ¿acaso los φάντασματα son exclusivamente visuales? ¿Existen representaciones

²⁰ Sobre los sentidos y la diferencia entre φαντασία y αἴσθησις cf. Caston, V. (1991), donde el autor le atribuye el carácter de “intencionalidad” que la diferencia de la experiencia sensible *per se*. Cf., también, Labarrière, J.L.(2002).

imaginarias de carácter auditivo, gustativo, olfativo o táctil? Por otro lado, esta asociación no reconoce la distinción entre reproducir e interpretar, así como el activo papel interpretativo del que imagina.

Si bien los referentes de esta lectura pueden caer en anacronismo (cf. Lefebvre, 1992), el rasgo diferencial de la φαντασία en *De Motu* será su relación intrínseca con el movimiento. En efecto, Aristóteles enfatiza la conexión entre φαντασία y las operaciones de la ὄρεξις y afirma que esta debe preparar al deseo, ya sea que se esté o no percibiendo:

Es por esta razón que casi simultáneamente el animal piensa que se debe mover y se mueve, a menos que algo se lo impida. Dado que las emociones preparan a las partes orgánicas, el deseo a las emociones y la imaginación al deseo; y la imaginación surge ya sea a través del pensamiento o de la percepción sensible. (*De Motu*, 702a15-19)

La φαντασία, necesaria para las operaciones del deseo, será de dos tipos: la actividad conectada con el pensamiento (διὰ νοήσεως) y la actividad conectada con la percepción sensible (δι' αἰσθήσεως). Ella “presenta” el objeto a la ὄρεξις en términos de la dinámica δῖωξις - φυγή (persecución y huida). En *D.A.* 434a5-10, Aristóteles propone una distinción para esta actividad como principio de la acción: αἰσθητικὴ φαντασία (imaginación sensitiva, de la cual participan todos los animales) y βουλευτικὴ φαντασία (imaginación deliberativa, exclusivamente humana y, en tanto λογισμοῦ ἔργον, producto de un cálculo racional) la cual nos permite elegir qué acción realizar:

De donde resulta que los seres de tal naturaleza [racional] han de ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas. Y la razón por la cual afirmábamos que la imaginación no implica de por sí opinión es esta: que no implica la opinión que resulta de un cálculo racional; pero, a la inversa, la opinión sí que implica imaginación. De ahí que el deseo como tal no tiene por qué implicar una actividad deliberativa; antes al contrario, a veces se impone a la deliberación y la arrastra; otras veces, sin embargo, esta se impone y arrastra a aquél como una esfera a otra esfera; (D. A. 434a10-14)

De esta manera, el papel que desempeña la φαντασία en el razonamiento práctico es doble: por un lado, representa las consecuencias de una acción como resultado de dos φάντασματα (las premisas universal y singular), siendo pensadas “como una” y, por otro, discrimina entre dos o más grupos de consecuencias. Así, convierte el criterio de “esto o aquello” en “esto en lugar de aquello.” (Nussbaum, 1978: 274) En ese sentido, su función dentro de la φρόνησις tendrá que ver tanto con la selección del fin de la acción como con el tratamiento de sus circunstancias particulares. Sin embargo, ¿qué sucede cuando esta facultad perceptiva, clave para el razonamiento moral, falla en su cometido de representar el aquí y ahora como circunstancias donde se aplica la regla o el principio general de conducta?

2.3 La educación moral y la superación del razonamiento del ἀκρατής

Hasta aquí, hemos propuesto un recuento esquemático sobre del papel que desempeñan las emociones en la formación del juicio moral, a partir, por un lado, de la participación de los elementos emotivos en el interior de las facultades perceptivas y, por otro, de su influencia sobre la facultad perceptiva

encargada de “representar imaginariamente” los principios de la acción. Sin embargo, dentro de este modelo de explicación será también posible que el deseo (entendido como ἐπιθυμία, θυμός o cualquier otra de sus variantes), como señala Aristóteles, no obedezca a la βούλησις y, en cambio, se imponga ante ella. En este caso, la κριτική se encontrará expuesta a la fuerza, ya no de la razón, sino de los apetitos y, en consecuencia, la facultad encargada de representar tanto los fines como las acciones, i.e. la φαντασία, representará un principio alternativo de conducta, basado en el principio del placer, fenómeno al que Aristóteles denominará ἀκρασία.

2.3.1 La ἐπιστήμη μετ'αἰσθήσεως y la “falsa premisa”

En *Eth. Nic.* VII, Aristóteles analiza el fenómeno de la ἀκρασία (incontinencia) partiendo del argumento socrático que sostenía que esta era solo posible debido a la ignorancia del principio de conducta. Dicha interpretación, que el filósofo verá como “claramente contraria a los hechos,” requerirá analizar la acción del ἀκρατής dentro de la categoría ἀκούσιος δι' ἄγνοιαν (involuntarias por ignorancia). Así, el filósofo propone una explicación sobre cómo entender el problema de la acción contraria al conocimiento para, luego, interpretar el fenómeno de la ἀκρασία como un problema moral.

Desde ese punto de vista, el análisis se resume en tres puntos. Por un lado, el estagirita distingue, como Sócrates,²¹ dos sentidos en los que se afirma “tener conocimiento,” uno donde la persona ejercita el conocimiento y otro donde no lo ejercita, sino que únicamente lo posee (τὸ ἐπίστασθαι ἰκαὶ γὰρ ὁ ἔχων, 1146b30-34). Introduce así la idea del conocimiento como δύναμις, el cual se actualiza en la acción concreta. En segundo lugar, se refiere nuevamente al “silogismo práctico” y, en función de este, distingue dos modalidades de “conocer”: el conocimiento del principio universal (que corresponde a la premisa mayor de conducta) que se aplica a una situación específica y el conocimiento del singular concreto (que corresponde con la premisa menor) que está contenido dentro de dicho principio universal (1147a1-9). Sugiere que un incontinente carece de (o no está ejercitando) este segundo. En tercer lugar, en 1147a10-24, Aristóteles describe el conocimiento como ἔξις, que el agente posee pero no ejercita por causa de un “obnubilamiento de la razón,” como sucede con “los que están dormidos, locos o ebrios” (1147a13). Menciona que, en estos casos, el agente se encuentra bajo la influencia de las pasiones, de manera análoga al incontinente. En este sentido, como comenta Dahl (1984) el incontinente será la persona que sabe qué hacer (posee el principio universal), pero fracasa en su aplicación, porque el apetito no le permite ejercitar o actualizar el conocimiento de la situación concreta.

²¹ En efecto, esta distinción, que también se encuentra en *De Anima* 417a26-ss., ya había sido planteada, en términos análogos, ἔχειν y κερκτῆσθαι ἐπιστήμης (tener y poseer conocimiento) por Platón en *Thaet.* 197b.

Como señala Aristóteles, esta explicación parece coincidir con la interpretación socrática, dado que el fenómeno de la ἀκρασία consiste en una falla del intelecto práctico, ya no solo en el momento de identificar la circunstancia particular de la acción con el principio o regla general de conducta, sino también al formular el fin de la acción contenido en la premisa general. En efecto, frente a una premisa del tipo “debe evitarse probar los alimentos dulces,” se presentará otra formulada en términos, no del ὀρθὸς λόγος, sino de la ἐπιθυμία: “todo lo dulce debe gustarse.” En este caso, el deseo actuará conforme con la regla o “premisa falsa” del ἀκρατής. El tipo de conocimiento contenido en esta premisa no será κυρίως ἐπιστήμης (conocimiento en su sentido pleno) sino, como lo expresa Joachim, ἐπιστήμη μετ’αἰσθήσεως (conocimiento sensible), el cual se distorsiona bajo la presión de la tentación, puesto que ella “en sí misma refuerza el vívido reconocimiento de que lo percibido en cuestión representa un caso de una premisa mayor diferente.” (Joachim, 1951: 229) En este sentido, el papel que desempeña la φαντασία, desde el punto de vista del análisis epistémico de la ἀκρασία, es clave para que dicha impresión se vea reforzada por la ἐπιθυμία.²²

De acuerdo con esta lectura, el conocimiento involucrado en el razonamiento del agente moral no es ni universal ni científico, sino únicamente sensible y, por

²² Con algunas variantes, esta misma lectura se encuentra en Gautier y Jolif (1970), con el elemento adicional de que ella sugiere que la génesis del principio motivador del incontinente constituye, a partir de la ausencia de una regla universal prescriptiva que ordena perseguir el objeto, un nuevo silogismo: “todo lo placentero debe perseguirse” (regla de la incontinencia), “este alimento es placentero” (percepción); entonces lo persigo” (conclusión).” (pág. 612)

ello, “parece cumplirse lo que buscaba Sócrates,” en cuanto que la conducta del ἀκρατής procede de la ignorancia de la regla universal. Sin embargo, ¿es este el tipo de conocimiento que le interesa a la ética aristotélica? ¿Es el conocimiento práctico una ἐπιστήμη de segundo orden que se ve arrastrada por la fuerza de las pasiones, tal y como lo entendía su maestro? El análisis epistémico de la ἀκρασία, como señalan algunos (cf. Kenny: 1966 y Grgjić: 2002), por un lado, muestra la articulación de un λόγος práctico, estructurado sobre la base de la forma silogística y proporciona algunas claves para interpretar el razonamiento del ἀκρατής. Por otro lado, sin embargo, pone en evidencia el riesgo de llevar al extremo dicho esquema en el ámbito de la reflexión ética. En efecto, el filósofo, conciente de su limitación, deja clara la naturaleza del aprendizaje del conocimiento práctico como ἔξις del agente:

El hecho de que tales hombres se expresen en términos de conocimiento, nada indica, ya que incluso los que se encuentran bajo la influencia de las pasiones, recitan demostraciones y versos de Empédocles, y los principiantes de una ciencia ensartan frases, pero no saben lo que dicen, pues hay que asimilarlo (δεῖ συμφυῆναι) y esto requiere tiempo; de modo que hemos de suponer que los incontinentes hablan, en ese caso, como los actores de un teatro. (*Eth. Nic.* 1147a20-24)

La discusión en torno del razonamiento del ἀκρατής constituye, antes que un análisis epistémico de las causas de la acción, una reflexión acerca de los estados del carácter y de su desarrollo a través de un proceso diacrónico de συμφυῆναι (asimilación) de la virtud. Este mismo elemento aparece un poco más adelante (1152a30-33), en relación con la posibilidad y la dificultad de modificar las ἔξεις que, con el paso del tiempo, terminan constituyendo una

segunda naturaleza de los seres humanos. Así, El análisis que interesa a Aristóteles se encuentra más cerca de estos que de las premisas de la acción. Por ello es que, acto seguido, el filósofo analizará si hay solo un tipo de ἀκρασία, o si es posible serlo de varios modos (1147b22 y ss.) Si bien el interés de la crítica por la superación del razonamiento del ἀκρατής permite proponer una concepción aristotélica de “racionalidad práctica,” (Dahl, 1984: 20) este mismo enfoque puede llevar a perder de vista la intención original de su reflexión ética, a saber, la formación del carácter del agente moral: “pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella.” (*Eth. Nic.* 1103b27) Entre quienes defienden dicho punto de vista, A. Vigo (1999) señala:

La importancia de esta referencia al proceso de formación de disposiciones habituales (ἔξεις), contenida en la noción de connaturalidad, no siempre es adecuadamente enfatizada por los intérpretes, pues muy a menudo se tiende a perder de vista la conexión interna de la concepción aristotélica de la incontinencia con el proyecto más comprensivo de una ética de la virtud, orientada primariamente a partir de las disposiciones habituales del carácter, y no a partir de las acciones particulares como tales. (p. 75)

Este proyecto de una “ética de la virtud,” por un lado, se desarrolla en el interior de un examen arduo, y a menudo complejo, de las circunstancias concretas de la acción y, por otro, del análisis de los elementos que intervienen en el razonamiento del agente moral, llámense conocimientos, hábitos o emociones. Se trata, en principio, de un proyecto de aprendizaje y, en ese sentido, de asimilación de los principios de conducta a lo largo del tiempo. Esta dinámica de formación-aprendizaje, como veremos en seguida, tendrá en Aristóteles una versión particular a partir de su enfoque acerca de la constitución del carácter.

2.3.2 El papel de la κόλασις en la psicología moral aristotélica

Como vimos en el inicio de este capítulo, en la medida en que el principio de la acción se encuentra ἐφ' ἡμῖν, Aristóteles afirmará que no solo las acciones, sino también las ἕξεις comprometidas con estas, dependerán de la voluntad del agente (1113b2 y ss.). Así, aquellos que de manera habitual realicen acciones injustas desarrollarán, responsablemente, una ἕξις injusta:

Si alguien a sabiendas comete acciones por las cuales se hará injusto, será injusto voluntariamente; pero no por la simple voluntad dejará de ser injusto y se volverá justo; como tampoco el enfermo, sano. Y si se diera el caso que enferma voluntariamente por vivir sin moderación y desobedecer a los médicos, entonces sin duda le sería posible no estar enfermo; pero una vez que se ha abandonado, ya no, como tampoco el que ha arrojado una piedra puede recobrarla ya; sin embargo, estaba en su mano el cogerla y lanzarla, ya que el principio estaba en él. Igualmente, en el caso del justo y del licencioso, podían, en un principio, no llegar a serlo y, por eso, lo son voluntariamente; pero una vez que han llegado a serlo ya no les es posible no serlo. (*Eth. Nic.* 1114a12-21)

En relación con la voluntad habitual, el filósofo encuentra su base en la consolidación de la ἕξις como segunda naturaleza del agente. Sin embargo, el hecho de que aquellos que han desarrollado cierta ἕξις desean ser como son no significa que, solo por desearla, una persona adquiere dicha ἕξις. Es más, la voluntariedad de tal o cual ἕξις, según la metáfora de la piedra, supone que ya no es posible cambiar, una vez alcanzados, sus vicios o virtudes respectivas. Esta afirmación, que a simple vista se muestra como la lapidación de la conducta viciosa en su propia ἕξις, deja abierta la interrogante si acaso es – y en qué sentido –, posible la educación del carácter para Aristóteles, tomando

como punto de partida una ἔξις guiada por las emociones. En el caso del ἀκόλαστος (licencioso) el filósofo será tajante en su diagnóstico:

El licencioso, como hemos dicho, no es persona que se arrepienta; en efecto, se atiene a su elección; pero el incontinente es capaz de arrepentimiento. Por eso, la situación no es como cuando se suscitó la dificultad, sino que el uno es incurable, y el otro tiene curación; porque la maldad se parece a enfermedades como la hidropesía y la tisis, y la incontinencia, a la epilepsia: la primera es un mal continuo, la otra no. (*Eth. Nic.* 1150b29-35)

En el inicio de este capítulo señalamos que las respuestas emotivas correctas determinaban también el grado de voluntariedad de las acciones. De esa manera, las acciones que se hallaban acompañadas de arrepentimiento son “involuntarias” y, además, δι’ ἄγνοιαν (por ignorancia). En ellas existe la posibilidad de corrección, en la medida en que la respuesta emotiva es acorde con el principio correcto. Sin embargo, al evaluar la conducta del ἀκρατής surge una aparente inconsistencia: en el lib. VII, plantea una diferencia clara entre el ἀκόλαστος y el ἀκρατής:

Además, el que por convicción obra y persigue el placer deliberadamente podría parecer mejor que el que lo hace no por razonamiento, sino por incontinencia; en efecto, estaría mejor dispuesto para la corrección porque podría persuadirse a cambiar de actitud. Porque al incontinente puede aplicársele el refrán que dice: “Cuando el agua nos atraganta, ¿qué debemos hacer para desatragantarnos?” Porque si estuviera persuadido de lo que hace, dejaría de hacerlo al ser persuadido de lo contrario; mas ahora, convencido de otra cosa, no deja de hacer lo que hace. (*Eth. Nic.* 1146a33-b2)

Evidentemente, la perversión del ἀκόλαστος consiste en que elige de manera voluntaria y consciente el principio de su acción. El remedio se da, dice Aristóteles, διὰ τὸ μεταπεισθῆναι (a través de la persuasión), en la medida en

que se trata de un cambio de creencias o, si se quiere, de “representaciones del bien.” El problema de la ἀκρασία consiste, no en que desconoce el principio correcto de la acción, sino en que, por causa de su perversión, no puede ponerlo en práctica. En este caso, la persuasión no resulta una solución y, en consecuencia, el ἀκρατής no deja de hacer lo que hace. Sin embargo, la posición que adoptará un poco más adelante (cf. 1150b29-35) es vista por algunos como una revisión de dicha afirmación inicial (Di Muzio, 2000: 212). En efecto, Aristóteles la sugiere dentro del análisis de las diferentes opiniones acerca de la ἀκρασία y, en particular, desde el enfoque epistémico de dicho fenómeno. Pero la pregunta por las condiciones de posibilidad de la formación moral subsiste: ¿de qué manera es posible la reeducación moral del ἀκρατής?

Una clave para entender este problema es comprender cuál es la razón por la cual las ἕξεις pueden ser incorregibles. El caso del ἀκόλαστος se trata, literalmente, de aquél que carece de κόλασις (refreno o cura, *Eth. Eud.*, 1230a35) como los niños “que no han sido aún corregidos,” o como “aquellos que son difíciles de curar.” Es necesario contener (κεκολλάσθαι) “al que tiende a cosas vergonzosas.” (1119b 5) En efecto, el desarrollo de la virtud moral en Aristóteles tendrá que ver con un enfoque “correctivo” de la educación de las emociones, en tanto que, por un lado, valida la exterioridad de los principios de conducta en el aprendizaje moral y, por otro, supone su gradual incorporación a lo largo del proceso de formación de la ἕξις virtuosa. Eliminada la persuasión, o

más bien limitada por la contingencia de sus argumentos, el principio de reforma de las emociones será la educación de la $\xi\xi\iota\varsigma$:

Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por hábito, otros por la enseñanza. Ahora bien, está claro que la parte de la naturaleza no está en nuestras manos, sino que está presente en aquellos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina. El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dispuesto ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera predisposto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso. (*Eth. Nic.* 1179b23-29)

Así, la educación de las emociones será un proceso caracterizado por la contención y la fuerza, en la medida en que estas no constituyen, *per se*, una inclinación a la recta razón, sino, más bien, una continua huída y atracción en relación con el placer y el dolor. De su reconocimiento, no obstante, dependerá la adecuada formación de la $\xi\xi\iota\varsigma$. Así, el carácter ético por excelencia, el $\varphi\rho\acute{o}\nu\iota\mu\omicron\varsigma$, no va a diferir del $\acute{\alpha}\kappa\rho\alpha\tau\acute{\eta}\varsigma$ porque carece de las emociones de aquel (cf. 1145b15), sino en su manera de actuar respecto de ellas. Para tener auto respeto, el $\varphi\rho\acute{o}\nu\iota\mu\omicron\varsigma$ deberá saber indignarse en el momento adecuado, respecto de las cosas debidas y con quien es debido (1125b32), para ser valiente, deberá conocer sus miedos (1115b10). En ocasiones, actuar desde una emoción estará de acuerdo con la razón. En otras, como en el caso de la persona que se refrena, significará actuar con “pre-visión” de las circunstancias que pueden interponer los apetitos a la razón. Como recuerda Rorty (1980) se tratará de la misma previsión que emplea Odiseo al ordenar ser amarrado al

mástil de su nave, “sabiendo que cuando escuche el canto de las sirenas querrá estrellarse contra las rocas.” De esta manera, la reflexión aristotélica acerca de la formación de las emociones supondrá un proceso deliberado y elegido, en tanto que las acciones que las sustentan serán “deliberadamente elegidas para convertirlo a uno en el tipo de persona que tendrá característicamente los sentimientos correctos.” (Kosman, 1980:113)



Capítulo 3

La educación de la percepción situacional aristotélica

3.1 La percepción situacional como ἔξις del agente moral

Hasta aquí hemos visto que, lejos de ser únicamente una facultad orientada a la captación de los objetos sensibles (comunes o propios), la αἴσθησις aristotélica constituye una facultad perceptiva compleja, compuesta por una serie de capacidades diferenciadas que, si bien se encuentran asociadas con el origen de las emociones (en tanto susceptible de placer y dolor), algunas de ellas son también herramientas clave para la captación de las circunstancias particulares de la acción. Sin embargo, la facultad perceptiva en cuanto “representación imaginaria” de las circunstancias concretas de la acción, en el caso del razonamiento del ἀκρατής, falla en la identificación de

la premisa o regla general con la circunstancia particular, por causa del predominio del apetito (ἐπιθυμία) sobre el deseo (ὄρεξις). La solución de este conflicto se planteó en términos de la educación de los sentimientos y, particularmente, de la dinámica del refreno y control (κόλασις) de los apetitos en la formación del agente moral.

En efecto, en cuanto a la educación de las virtudes entendidas como ἕξεις, Aristóteles es claro en afirmar que estas suponen un proceso lento de aprendizaje y asimilación. Como señala Smith (1996) una lectura “emotivista” de la *Ética* nos llevaría a afirmar que este es el quid de la formación moral, en cuanto que el elemento cognitivo sobre el que descansa toda respuesta emocional basta para posibilitar su condición de moralidad. Sin embargo, el propio Aristóteles parece, en más de una oportunidad, contradecir esta lectura. Así, por ejemplo, en *Pol.* 1254b7-10, dirá que “[parece natural] que la parte emocional sea gobernada por el intelecto y la parte que posee razón, pues su oposición o igualdad sería en cualquier caso nociva.” No solo creo que ambas posiciones son cuestionables, sino además, que el proyecto ético aristotélico se sustenta sobre la base de la solución radical de este conflicto. En este capítulo examinaremos esta opción a partir de tres constataciones: la percepción situacional aristotélica obedece a una dinámica de formación como ἕξις del agente moral; la prioridad de la aprehensión de los singulares sobre el conocimiento de los principios universales; y, tanto las facultades perceptivas como las emociones constituyen capacidades para ser afectadas

de cierta manera y, en ese sentido, ser entrenadas en el proceso de formación del agente moral.

3.1.1 El conocimiento práctico y la disposición del carácter

En diferentes pasajes de la *Ética*, Aristóteles insiste en que el razonamiento práctico no admite una formulación exacta en términos de reglas o preceptos y, para saber qué hacer en una circunstancia específica, es necesaria una percepción educada, entendida como “actitud evaluativa general,” (Burnyeat, 1980: 80) que va más allá de la aplicación mecánica de las reglas o principios generales de conducta. Es más, como señala Hardie (1968), el modelo de explicación propuesto en el silogismo práctico no explica la mecánica de la $\xi\xi\iota\varsigma$ y tampoco se ajusta a todos los razonamientos en la esfera de la acción:

I agree that the theory is not to be taken as the general form of all reasoning in the sphere of action; the reasoning, for example, of the political philosopher or the statesman; and not even as the form of all the practical thinking of the private citizen when he seeks to decide what to do. Much has been said about such reasoning in *EN III*: about the weighing of pros and cons when a man has to decide whether the price to be paid for some desired object is too high (ch. 1) and about the working back from ends to means (ch. 3). There was no mention in these discussions of practical syllogisms. (p. 249)

El tipo de conocimiento práctico referido en la *Ética*, si bien se puede referir a uno de los componentes del razonamiento orientado a la acción, tal y como el filósofo lo expone en *De Motu*, excede por mucho a dicha teoría desde sus rasgos esenciales. Si analizamos comparativamente la premisa menor del

silogismo práctico con la del teórico, encontramos poco menos que un enunciado denotativo que indica una cualidad o un sujeto: “esta figura tiene tres ángulos” o “este alimento es ligero.” Sin embargo, las facultades requeridas para captarlos no solo difieren en cuanto a sus funciones específicas, sino que se desarrollan a partir de procesos ontológicamente diferenciados. Así, a diferencia del teórico, el conocimiento práctico se desarrollará a partir de una $\xi\epsilon\iota\varsigma$ particular, como señala Aristóteles en el inicio de la *Ética*:

Por eso, para ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el qué ($\tau\omicron\ \acute{\omicron}\tau\iota$), y si esto está suficientemente claro, no habrá ninguna necesidad del porqué ($\tau\omicron\ \delta\iota\omicron\tau\iota$). Un hombre así tiene ya o puede fácilmente adquirir los principios. (*Eth. Nic.* 1095b 4-6)

Esta anterioridad (no cronológica, sino ontológica) del principio de la acción sobre su planteamiento discursivo será reiterada en el caso de la formación del ciudadano: “Puesto que es evidente que se debe pensar en educar las costumbres antes que la razón y al cuerpo antes que la mente,” (*Pol.* 1338b 4-5) Así, a diferencia del esquema de la acción como conclusión de un razonamiento, podemos caracterizar la noción de habitualidad de las acciones desde sus principios diferenciales. Por ejemplo, Pollard (2003) sostiene que es 1) *repetida*, en la medida en que el agente posee una historia de acciones similares; 2) *automática*, por cuanto no supone un proceso deliberativo, sino que es, más bien, una respuesta inmediata a las demandas de la circunstancia concreta; y 3) *responsable*, pues todo acto habitual es ejecutado de manera voluntaria por el agente. Así, las acciones habituales obedecen a una dinámica distinta de la que se plantea en el silogismo de la acción y no

necesariamente se corresponden con la actividad deliberativa. Más aún, en ocasiones esta última es incluso un obstáculo para la respuesta correcta:

At other times, such as when an action is particularly urgent, or the circumstances are very familiar, she may not even deliberate about how to act, never mind whether. But even then, I do not think that should disqualify the action in question from being virtuous. Indeed, deliberation in such circumstances would seem to detract from the virtue of the action, shading into an unhealthy obsession with deliberation, putting off the moment of action, rather than an appropriate practical response to a situation. Thus I think all virtuous actions are habitual. (Pollard, 2003: 417)

Esta condición de “espontaneidad” de la acción aristotélica, sin embargo, requiere un proceso de formación, el cual empieza por la aprehensión de τὸ ὄτι de manera no discursiva, sino disposicional. El proceso de incorporación del “buen principio” en el agente es también el proceso de formación de una ἐξις dispuesta a aprehender más fácilmente los principios. Es decir, no solo se trata de una formación en la “producción” de acciones buenas, sino también en la conformación de una disposición a producirlas de manera habitual. Son estas, precisamente, las dimensiones actual y potencial de la ἐξις aristotélica.

Con algunas diferencias, Burnyeat (1980) resume este “saber disposicional” en tres estadios del proceso de formación del ciudadano. El primero de ellos tiene que ver con la κόλασις, pues, como señala Aristóteles, los jóvenes deben ser αἰδήμονας (pudorosos), en la medida en que este sentimiento, análogo al temor y la vergüenza, puede refrenar (κωλύεσθαι) las pasiones. (1128b 10 y ss.) Sin embargo, el siguiente estadio, que supone un nivel de

atracción natural a los placeres, como sucede con los jóvenes y los incontinentes, (1095a4-8) constituye el desarrollo de las respuestas emotivas correctas, a partir de un saber afectarse y reaccionar ante situaciones determinadas. En este caso, la παιδεία moral se va a equiparar con el aprendizaje de la música, en cuanto que produce de modo privilegiado sensaciones μιμήματα τῶν ἠθῶν (imitaciones del carácter, *Pol.* 1340a39) que modifican nuestras emociones, según nos dice en la *Política*:

La música es, pues, un verdadero goce; y como la virtud consiste en saber gozar, amar, aborrecer, como pide la razón, se sigue que nada es más digno de nuestro estudio y de nuestros cuidados que el hábito de juzgar adecuadamente (τὸ κρίνειν ὀρθῶς) las cosas y de poner nuestro placer en las sensaciones honestas y en las acciones virtuosas. (*Pol.* 1340a14-16)

El tercer momento de la educación de esta ἕξις será cuando dicha predisposición presente el “qué” de la acción correcta, es decir, la inclinación natural que da paso a la formación del “porqué.” Así vista, la educación de las experiencias sensibles constituye, en este momento preliminar de la formación del agente moral, un proceso clave para el desarrollo de emociones correctas.

3.1.2 La percepción situacional entre la memoria y la imaginación

Al describir las características de las ἕξεις, hicimos hincapié en la necesidad de su desarrollo diacrónico como condición para convertirse en “segunda naturaleza” del agente moral. Esta condición temporal involucra no solo una

historia de actos orientados κατὰ τῶν ὀρθῶν λόγῶν, sino una cadena de experiencias sensibles singulares, que no se circunscriben únicamente a la función sensitiva, sino a la αἴσθησις como facultad perceptiva compleja. Una de sus facultades será la μνήμη (memoria), la cual va a ocuparse de registrar esta cadena de experiencias previas en la conciencia del agente:

La memoria se aplica al pasado. Y nadie diría que uno se acuerda del presente, cuando él es presente, por ejemplo, este color, cuando se lo está viendo, tampoco diría que se acuerda del objeto contemplado por el espíritu, cuando justamente lo contempla y lo piensa. Más bien, se dice que uno percibe lo uno y que uno sabe lo otro solamente. Pero, cuando, sin los objetos, poseyendo de ellos la ciencia y la sensación, de esta manera uno se acuerda que los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, ya sea porque uno ha aprendido este teorema o que uno lo ha concebido, ya sea porque uno lo ha escuchado enunciar o que uno ha visto su demostración o alguna cosa parecida. En efecto, cuando uno hace acto de memoria, hay que decirse en el alma de esta manera, que anteriormente uno ha escuchado esta cosa o que uno lo ha sentido o que uno lo ha pensado. (*Mem.* 449b)

Efectivamente, la memoria constituye una actividad perceptiva en cuanto se origina en una impresión sensible. Sin embargo, a diferencia de la αἴσθησις καθ'αυτά, esta no necesita de la presencia del objeto para actualizarse. Podríamos corregirnos sobre esto último, pues según Aristóteles, es únicamente ante la *ausencia* del αἰσθητὸν (digamos sensible, pues a los objetos intelectuales se referirá más adelante como ἐπιστάμεθα, *Somn.* 451a) que es posible la actualización de la memoria. En ese sentido, nos dirá que la μνήμη no es ni una sensación ni un juicio, sino un estado o afectación (ἔξις ἢ πάθος) que queda como resultado de alguno de estos “luego de un tiempo determinado” (*Mem.* 449b).

Si esto es así, ¿en qué sentido se integra la φαντασία al conjunto de capacidades que constituyen la facultad perceptiva? Es necesario recordar que, a diferencia de la αἴσθησις y al igual que la φαντασία, la memoria va a representar una percepción actualizada en todas sus cualidades, tanto propias como accidentales. Este rasgo permitirá al agente discriminar no solo impresiones sensibles, sino situaciones fenoménicamente complejas en el momento de recordar una situación. El filósofo, en ese sentido, hace coincidir el objeto de la memoria con las φάντασματα y, señala, “parece pertenecer accidentalmente a la facultad pensante, pero esencialmente pertenece a la facultad sensitiva primaria” (τὸ πρῶτον αἰσθητικόν, *Mem.* 450a). De esta manera, la importancia de la memoria para el conocimiento práctico será vital, por cuanto da cuenta de esta δύναμις temporal de la facultad perceptiva y remite al agente sobre su propia “historia práctica,” que no solo se refiere al pasado, sino que además se puede proyectar hacia el futuro, como señala Verbeke (1990):

An act of knowing is integrated into a chain of previous and future acts; it is not isolated as an autonomous unity. The same situation is noticeable in ethical conduct: a virtuous act is the outcome of a previous choice, but it involves in a sense the whole past of an agent. If the act were able to speak, it would state: “I am possible because many similar acts preceded me,” and since it is an act stemming from a firm disposition it may add that many similar actions may be expected in the future. Virtue manifests human existence as a constant synthesis of past and future with the present. (pág. 145)

En cuanto a la segunda facultad, entendida ya como βουλευτική φαντασία, señalamos su función dentro del razonamiento práctico en relación con dos

objetivos esenciales: 1) la selección del fin de la acción y, 2) el tratamiento de sus circunstancias particulares. En relación con el primero, esta va a permitir la representación del “bien” propuesto por la βούλησις (entendida como deseo racional). Desde luego, esta “pre-visión” (que Tomás de Aquino asociará con la etimología de la palabra *prudencia*)²³ es la actividad mental involucrada en la προαίρεσις. Su función prospectiva crea “representaciones imaginarias” y compara sus posibilidades (propriadamente βουλεύει, “delibera,” sobre ellas), sobre las cuales el agente debe elegir. Aquí el sentido de la φαντασία como κριτική adquiere mayor relevancia, al permitir establecer distinciones entre estos fines diversos (que corresponden con la premisa mayor del silogismo de la acción). En cuanto al segundo sentido, la φαντασία será el elemento crítico para comparar dos silogismos en pugna, en la medida en que nos presenta τὸ τῷ πρακτῷ διωκτὸν καὶ φευκτὸν “el objeto del deseo o del rechazo” y, a la vez, un ejemplo concreto de lo que se debe o no perseguir, es decir, el caso donde se aplica la regla universal.

Como capacidad prospectiva, la φαντασία incorpora en el razonamiento práctico una dimensión poética relevante para la reflexión moral. Es necesario reconocer que la facultad perceptiva no solo incluye una παθεῖν δύναμις sino además, como en el caso de los sueños o las visiones, también una ποιεῖν δύναμις, productora de nuevas “representaciones del bien,” que, como

²³ *Suma Teológica*. Tratado de la Prudencia. c.50 a.1,2,3

sucedía con el ἀκρατής, en quien representa una nueva y “falsa” premisa movida por el apetito, permitirá igualmente, en el caso del φρόνιμος, formular ante las demandas prácticas de la situación singular un nuevo principio de la acción, allí donde la regla general resulte ser insuficiente. Así la vincula Nussbaum (1995a), además, con la educación del agente moral:

En vez de ascender de lo particular a lo general, la imaginación deliberativa vincula lo particular sin prescindir de su particularidad. Incluye, por ejemplo, la capacidad de traer a la memoria la experiencia pasada como parte del caso correspondiente y como relevante para él, manteniendo al pensarlos juntos su rica y vívida concreción. Ahora estamos preparados para comprender que para el aristotélico ese enfoque concreto no es peligrosamente irracional, sino un ingrediente esencial de la racionalidad responsable que los educadores han de cultivar. (pág. 134)

Aún cuando en el contexto aristotélico los ámbitos de la ποίησις y la πρᾶξις son ontológicamente diferenciados (1140a1-ss), en la actualidad es posible leer esta dimensión poética de la sabiduría práctica en autores como MacIntyre (1984) o, como acabamos de ver, Nussbaum (1995a-b). En el primer caso, esta será entendida como la condición narrativa que posibilita, en el momento que una tradición atraviesa una “crisis epistemológica,” reinventar sus conceptos morales para así “reconstituir un nuevo tipo de teoría.” En el segundo, en cambio, la dimensión poética tendrá que ver con la educación de nuestra “imaginación moral o perceptiva” a través de las narrativas morales propuestas en la literatura contemporánea (como en los casos de James y de Proust). En ambas lecturas, la dimensión creativa se funda, evidentemente, en el ámbito deliberativo de la sabiduría práctica, es decir, en el interior de una comunidad política que busca formas consensuadas de organización o de reconfigurar las ya establecidas en provecho, como plantea Wall (2003), de formas “más

inclusivas – si nunca finalmente *conclusivas* –” de convivencia humana. Este es un nivel de deliberación que se desarrollará, en el agente moral, a partir de su propia βουλευτική φαντασία.

3.2 Las proposiciones universales frente a los casos particulares

En el punto anterior señalamos que el conocimiento involucrado en la percepción situacional consiste en un saber práctico de carácter no discursivo, es decir, al igual que las ἐξεις, constituye una respuesta situacional repetida, automática y responsable. Es en este sentido que la prioridad de la captación efectiva de las circunstancias particulares sobre el conocimiento de los principios universales es una constante en la reflexión ética aristotélica, pues son estas las que tienen que ver con las acciones y, en consecuencia, “con lo que hay que estar de acuerdo.” (1107a 28-32) En la actualidad, esta posición resulta problemática, en cuanto que para algunos puede sustentar un intuicionismo acrítico, a partir de lo que Jacobson (2005) denomina “la epistemología falaz de la percepción,” fundada en una aparente sensibilidad diferencial. Desde esta crítica, la ética de las virtudes debería desarrollar su teoría de la educación sentimental preferiblemente desde un conjunto de habilidades específicas que garantizarían, más bien, la “experticia” del agente moral. (pág. 393) Sin por ello eximirlo de esta crítica, creo que el modelo de conocimiento propuesto por la ética aristotélica ofrece una serie de constataciones sutiles, y a menudo no exploradas, que le

confieren mayores credenciales que las del “intuicionismo ético” en el debate actual sobre la *φρόνησις* entendida como “sabiduría práctica”.

3.2.1 El papel de la intuición en el razonamiento moral

Como modo de conocimiento, la percepción situacional aristotélica resulta problemática tanto en cuanto a la determinación de su método, como a la naturaleza de sus contenidos. En un deslinde epistemológico preliminar, en relación con la manera de aprender τὸ ὄτι de la acción, Aristóteles propone no uno, sino por lo menos tres modos distintos de captar τὰς ἀρχάς:

Tampoco se ha de exigir la causa por igual en todas las cuestiones; pues en algunos casos es suficiente indicar bien el hecho, como cuando se trata de los principios, ya que el hecho es primero y principio. Y de los principios, unos se contemplan por inducción (*ἐπαγωγή*), otros por percepción (*αἴσθησις*), otros mediante cierto hábito (*ἔθισμός*), y otros de diversa manera. (*Eth. Nic.* 1098b 1-5)

Esta distinción será clave para la reflexión que sigue. En relación con la *ἐπαγωγή*, comenta Joachim (1970), esta consiste en el método por el cual se guía al hombre a reconocer una verdad universal como implicada en los elementos particulares que ya conoce. El *ἔθισμός*, en cambio, en tanto que es una disposición habitual, constituye la preparación del carácter, indispensable para la aprehensión de los ἀρχαί de la conducta. La *αἴσθησις* en este caso está planteada como medio para la captación del universal presente en las sensaciones particulares, a través del “pensamiento inmediato

o intuitivo – νόησις, νοῦς.” (pág. 53-54) De esta manera, la distinción entre estos tipos de saber prefigura el método que el filósofo desarrollará más adelante con respecto a la captación inmediata de las circunstancias particulares y su relación intrínseca con el νοῦς:

La intuición tiene también por objeto lo extremo en ambas direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento (νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος); la intuición, con respecto a las demostraciones, es de los límites inmutables y primeros, y la de las cosas prácticas lo extremo, lo contingente y la premisa menor (τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως). Estos son, en efecto, los principios de la causa final, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. Así pues, debemos tener percepción sensible (αἴσθησις) de estos particulares, y esta es la intuición. (1143a32-b5)

Esta lectura del νοῦς como capacidad para captar los límites, tanto primeros como últimos, representa la piedra angular de la epistemología y de la ética aristotélica. En este pasaje, el sustantivo προτάσεις, como anota Rackham, no solo se refiere a la capacidad de “captar” la instancia particular en el interior del esquema del silogismo práctico, sino más bien a la determinación de los ἀρχαί por medio de la ἐπαγωγή (inducción),²⁴ lo cual se corresponde con el método de estudio propuesto para la *Ética*. Efectivamente, esta capacidad para formular principios generales a partir de las circunstancias particulares de la acción requiere para Aristóteles una intuición especial cuyas cualidades permitan organizar, discriminar e integrar los diferentes datos

²⁴ Aunque sí se trata de un silogismo: las acciones A, B, C... son deseables; las acciones A, B, C... poseen la cualidad Z; por lo tanto, todas las acciones que poseen la cualidad Z son deseables. Aquí, tanto la premisa mayor como la menor son instancias de proposiciones particulares intuitivamente vistas como verdaderas: el νοῦς es τῶν ἐσχάτων ἐπ’ ἀμφοτέρω. (cf. *An. Pr.* 68b 15 y ss.)

“singulares” de manera no deliberativa, sino más bien automática. Esta intuición será para el filósofo, precisamente, la facultad perceptiva.

En esta tarea de aprehensión del principio, la intuición no se encuentra determinada únicamente por las capacidades perceptivas que hemos referido. En el contexto del análisis de las virtudes intelectuales, Aristóteles menciona una serie de ἐξεις noéticas y dianoéticas, que cumplen funciones clave para el razonamiento del agente moral: εὐβουλία (buen consejo), εὐστοχία, (perspicacia) ἀγχίνοια (vivacidad de espíritu) σύνεσις (entendimiento), y γνώμη (buen sentido). En relación con la εὐβουλία, esta puede entenderse como la “buena deliberación” que necesita el ciudadano o el político en el ἀγορά. En el momento de aplicar una ley, esta desempeña un papel determinante por cuanto garantiza que aquella se aplique de manera adecuada a la situación concreta y, si es necesario, se produzca incluso una regla particular. Sobre este punto, el filósofo señala:

Esta es también la causa de que no todo se regule por la ley, porque sobre algunas cosas es imposible establecer una ley, de modo que es necesario un decreto. Pues de lo que es indefinido (ἀόριστος), la regla también lo es, y como la regla de plomo usada en las construcciones lesvias, que no es rígida, sino que se adapta a la forma de la piedra, así también los decretos se adaptan a los casos. (*Eth. Nic.* 1137b 29-34)

Sin embargo, como anotan Gautier y Jolif, la εὐβουλία no supone únicamente la virtud política por la cual los ciudadanos deliberan sobre el mejor gobierno de su comunidad, sino que es además y originalmente una virtud individual,

“aquella que permite a un individuo gobernarse a sí mismo.” (pág. 510) En ambos casos, la capacidad creativa de la φαντασία, como vimos en el punto anterior, se desarrollará como virtud intelectual en el ámbito de la εὐβουλία. En cuanto a la εὐστοχία (perspicacia), se trata de la habilidad de “dar rápidamente en el blanco,” que Aristóteles atribuirá a las personas de temperamento melancólico, de quienes dice εὐστοχοί εἰσιν “por causa de la violencia de sus sensaciones” (*Div. Somn.*, 464a32). Esta habilidad permite “adivinar una semejanza entre dos cosas a primera vista completamente diferentes,” (Gautier-Jolif: 511) y, a diferencia de la εὐβουλία, se trata de una actividad “no razonada.” (1143a5) Sin embargo, el εὐβουλος deberá poseerla, pues “hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira (στοχαστικός) razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre.” (1141b13). En cuanto a la ἀγχίνουα (agudeza, vivacidad de espíritu, 1142b5), como anota Zagal, (1999) será la habilidad no discursiva para captar el término medio sin recurrir a la demostración, que Aristóteles define en los *Analíticos Segundos* como εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου (“la facultad para dar instantáneamente con el término medio,” *An. Po.* 98b10).

El entendimiento (σύνεσις) y el buen sentido (γνώμη) van a requerir un tratamiento especial para el filósofo. En cuanto al primero, se tratará de la “captación inmediata de la eticidad de una acción” (Zagal 1999: 135) En efecto, se llama συνετός, a la persona penetrante, aquella que comprende

rápidamente si una acción se encuentra en consonancia con la ley universal y, al mismo tiempo, juzga si esta se corresponde o no con la circunstancia concreta de la acción. Originalmente, esta palabra significó “confluencia,” (cf. Hom. //, III, 152) de donde derivó en “acción de hacer coincidir.” La σύνεσις, no obstante, no consiste en φρόνησις, ni tampoco en su adquisición, sino más bien, en “ejercitarse por medio de la opinión y juzgando rectamente sobre los que es objeto de la φρόνησις.” (1143a5-15) De igual modo, el buen consejo (γνώμη) constituye una κρίσις ὀρθή (discernimiento recto, 1143a20) sobre lo que es justo o equitativo y que el filósofo relacionará con la συγγνώμη (“bondad,” 1143a23).

Otro elemento adicional y normalmente no referido en la mecánica de la captación de las premisas universales para la acción es la δεινότης (habilidad). Esta, nos dice Aristóteles en *Eth. Nic.* 1144a30, será entendida como el ὄμμα τῆς ψυχῆς (el ojo del alma) – diferente, no obstante, de la φρόνησις – por medio del cual el φρόνιμος puede “ver” los principios de la acción.²⁵ Sin embargo, esta facultad puede corromperse también por causa de la “falsa premisa.” En su comentario a este pasaje, Gautier y Jolif han señalado que esta δύναμις, que mantuvo un sentido negativo incluso en el tiempo de Aristóteles, será asociada, en otra clara referencia a su maestro, con “una habilidad verdadera” (ἢ ὡς ἀληθῶς δεινότης, *Rep.* 176c) entendida como

²⁵ Este concepto neutro de “habilidad” (*klugheit*) será interpretado como “prudencia” o “sagacidad” por la filosofía kantiana, entendida como “habilidad de tener influencia sobre los hombres y sus voluntades.” (*Crítica del juicio*, Introducción, I, 1) Cf. Aubenque, P. (1963: 188)

facultad natural del alma, que es como su “ojo” (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα *Rep.* 533d) o su “vista”, “y que puede indistintamente dirigirse hacia las sombras o hacia la luz, hacia el mal o hacia el bien.” (Gautier – Jolif, 1970: 550)

Todas estas ἐξεις estarán orientadas hacia el mismo fin, es decir, la captación de los principios de la acción. El νοῦς de las cosas particulares, es decir, la αἴσθησις entendida como percepción situacional, se actualiza a partir de cada una de estas habilidades y, asimismo, va a depender de la adecuada constitución de cada una. Este modelo de razonamiento, confrontado permanentemente con la singularidad de la acción y la variabilidad de las emociones, será lógicamente contingente e indeterminado, pero no por ello necesariamente desprovisto de una orientación espontánea a la “rectitud” y una sabiduría acumulada y reinterpretada en cada nueva situación. Sin embargo, sobre la contingencia de este razonamiento y sobre el papel que esta desempeña en la *Ética*, conviene incluir una breve nota explicativa.

3.2.2 La fortuna y el azar

El horizonte de la sabiduría práctica se refiere al dominio de lo contingente. En palabras de Aristóteles, tendrá que ver con τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν (las cosas que pueden ser de otra manera, 1140a1, 24, 1140b27, 1141a1, 1141b 9-11). En esto consiste la diferencia sustancial entre φρόνησις y

σοφία, en la medida en que esta última “no investiga ninguna de las cosas que pueden hacer feliz al hombre, οὐδεμιᾶς γὰρ ἐστὶ γενέσεως (pues no es propia del devenir,” 1143b20). Esta será otra cualidad, aún cuando sus productos sean diferentes, que va vincular a la φρόνησις con la ποίησις, puesto que tanto los objetos de la producción como de la πρᾶξις están determinados por el horizonte de la τύχη (contingencia, fortuna). Así, el análisis de la φρόνησις se encontrará estrechamente vinculado, como señala Aubenque (1963), con “una ontología de la contingencia,” sobre la que hay que distinguir sus rasgos diferenciales.

En *Ph.* II, 4-6, Aristóteles va a introducir una distinción entre τὸ ταυτόματον (lo que se produce espontáneamente, el azar) y ἡ τύχη (la fortuna). Señala que todo lo que resulta de la fortuna es ocasionado por algo espontáneo o azaroso, pero no todo lo espontáneo será un resultado de la fortuna. La τύχη corresponde con agentes que participan de εὐτυχία (buena fortuna) y, en general, de la πρᾶξις. Lo espontáneo o azaroso corresponderá más bien con el mundo físico, los animales inferiores y los objetos inanimados. Sin embargo, puede también corresponder con las acciones “afortunadas,” por ejemplo, cuando de una cadena de hechos deliberados se sigue un resultado no esperado. Sin embargo, es en *Eth. Eud.* VIII, 2, donde el filósofo desarrolla un análisis más intensivo de la τύχη y la εὐτυχία como condición de posibilidad de la felicidad. Así, define a la τύχη como αἰτίαν ἄλογον

ἀνθρωπίνω λογισμῶ (“causa imprevisible para el razonamiento humano” 1247b7) y, en ese sentido, como si fuera una especie de “naturaleza” irracional y, en última instancia, “divina.” (1248a25)

3.3 La educación moral en Aristóteles

La αἴσθησις y la πάθη constituyen ambas no solo facultades deliberadas de “este cuerpo determinado,” sino además, capacidades para ser afectados de cierta manera y ante ciertas experiencias. La formación del agente moral aristotélico incluye estas facultades de modo privilegiado en su proyecto. Por un lado, a partir del reconocimiento de la complejidad inherente de la facultad perceptiva, Aristóteles otorga especial atención a esta en sus escritos psicológicos. Un balance rápido nos muestra que, a partir de *De Anima* II, 5 en adelante, la facultad perceptiva es una constante en todo el libro, y que casi la totalidad de los tratados del *Parva Naturalia* analiza diferentes experiencias de dicha facultad, como la sensación, los sueños y la memoria. Por otro lado, el papel que desempeña la αἴσθησις en el razonamiento práctico será clave para comprender el lugar que la reflexión ética ocupa dentro de su epistemología. En ese mismo sentido, aunque no fueron igualmente atendidas en su discusión teórica, las emociones constituyen las fuentes desde las cuales se desarrollarán las disposiciones habituales a lo largo del proceso de formación del agente moral. Ambas, la facultad perceptiva y las emociones, se encuentran integradas ontológicamente por su

condición de ser disposiciones tanto para la acción como para la afección. En esta condición común se va a encontrar la potencialidad primera de la percepción situacional aristotélica.

3.3.1 La actualización de las potencias en el agente moral

En el análisis inicial de las virtudes, Aristóteles define las facultades y los modos de ser en función de las emociones. Por un lado, las δυνάμεις son: καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα (“aquellos por lo cual se dice que somos afectados,” *Eth. Nic.* 1105b 24). En este caso, Aristóteles se refiere al primer sentido asignado a la δύναμις, como “principio para ser cambiado (μεταβολῆς) por efecto de otro ser en tanto que otro (ἄλλος ἢ ἢ ἄλλο, cf. *Metaph.* 1046a10).” Del mismo modo, las ἕξεις serán καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς (“aquellos en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de nuestras pasiones,” *Eth. Nic.* 1105b26), es decir, disposiciones para sentir y actuar de una manera determinada. Ahora bien, la δύναμις es definida aquí en términos de πάσχειν δύναμις (“potencia pasiva”), es decir, de la condición de afección o alteración por una causa ἄλλος ἢ ἢ ἄλλο. Sin embargo, en *Metaph.* Θ, el filósofo distingue una acepción adicional para esta facultad, en términos de “el estado del ser, que no es susceptible de ser modificado en mal (ἕξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χειρόν), ni destruido por otro ser

en tanto que otro por el ser que es el principio del cambio.” (1046a14). Esta otra cualidad de la *πάσχειν δύναμις* había sido ya definida de la siguiente manera:

Por poder se entiende, ya el principio del movimiento y del cambio, colocado en otro ser o en el mismo ser en tanto que otro; ya la facultad de ser mudado, puesto en movimiento por otra cosa o por sí mismo en tanto que otro: en este sentido es el poder de ser modificado en el ser que es modificado. Así es que a veces decimos que una cosa tiene el poder de ser modificada, cuando puede experimentar una modificación cualquiera y a veces también cuando no puede experimentar toda especie de modificaciones, y sí sólo las mejores. (*Metaph.*10119a15-21)

El análisis de esta dimensión positiva de la *δύναμις* va a permitir una lectura complementaria a nuestra interpretación de la facultad perceptiva como *ἔξεις* del agente moral. En efecto, la *αἴσθησις* constituye *strictu sensu* una συγγενής δύναμις (“facultad innata,” *Metaph.* 1047b30), a diferencia de las habilidades (como, por ejemplo tocar la flauta), que se adquieren por el hábito (*ἔθος*), o “las artes,” que se adquieren por el estudio (*μάθησις*). Así, será preciso un ejercicio anterior para que poseamos aquellas que se adquieren por el hábito o por el estudio, lo que no es necesario en el caso de la *αἴσθησις* ni de las potencias pasivas en general. Ahora bien, si volvemos a nuestra definición inicial de la facultad perceptiva en *D. A. II, 5*, esta se trata de una *δύναμις*, “por la cual el sujeto es alterado (*κινεῖσθαι*) y padece alguna afección (*πάσχειν*),” condición que la tipifica como *πάσχειν δύναμις*. No hay ninguna necesidad de ver conflicto entre estas dos cualidades, pues una puede incluir a la otra. Sin embargo, ¿en qué sentido, entonces, será posible

hablar de un “ejercicio” de la facultad perceptiva, desde el punto de vista de este análisis ontológico de la αἴσθησις?

La clave para esta respuesta se encuentra en la segunda definición de potencialidad pasiva propuesta líneas arriba y que ya había sido anticipada en 1.2.1, en relación con los procesos de alteración de los órganos sensibles. La potencialidad de la αἴσθησις incluye para Aristóteles no solo el significado de πάσχειν (“ser actuado” por algo), sino además la dimensión activa de ποιεῖν, en un sentido amplio de “actuar sobre la naturaleza.” Es así como uno mismo, en cuanto otro, puede ser el agente de su propia afectación, i.e., de su propio cambio. Así, en el contexto del análisis del “bien,” la doctrina de la potencia pasiva va a permitir a Aristóteles representar una ἕξις por la cual un individuo posee la facultad selectiva para ser afectado de una determinada forma, pero además, la posibilidad de no ser afectado de otra. Es, en ese sentido, que las ἕξεις van a ser, además, deliberadamente selectivas para Aristóteles y es por esa misma razón que las virtudes no pueden constituir ni emociones ni potencias, en la medida en que tienen que ver, más bien, con sus actualizaciones en el nivel de las πράξεις concretas. En ese sentido leemos que la actualidad del bien (τῆς σπουδαίας ἐνέργεια) es preferible al bien en potencia, en la medida en que, “en todos los seres de quienes se dice que pueden (δύνασθαι), el mismo ser puede los contrarios (δυνατὸν τὰναντία).” (1051a4-6)

Vistas desde este principio, las facultades perceptiva e intelectual, como señala Kosman (1980), constituirán las potencias del sujeto sensible e inteligente para ser afectado de una manera determinada, “to be acted upon by the sensible and intelligible forms of objects in the world.” (pág. 107) En la medida en que nuestras experiencias perceptivas nos involucran con un ámbito mayor de experiencias sensibles y potencialmente transformadoras, nuestra potestad sobre cada una de ellas adquiere mayor relevancia. No es gratuito, creo, que el filósofo haya definido esta segunda acepción de δύναμις empleando el término ἕξις (cf. 1046a14). En definitiva, el análisis ontológico de la αἴσθησις reitera en ella su potencial crítico clave para la formación del agente moral.

3.3.2 La autoformación de la percepción situacional

¿Es posible, entonces, leer el proyecto ético aristotélico como un proceso de formación y habituación de las capacidades perceptivas y emotivas, las cuales se confrontan, se afectan y se recrean de manera deliberada y progresiva? En esta investigación hemos demostrado que la capacidad perceptiva, a la cual en la *Ética* el filósofo se referirá como αἴσθησις, desempeña un papel decisivo en el conocimiento práctico, por cuanto permite el diálogo entre el agente moral y las circunstancias concretas de su actuar en el mundo. Esta πρᾶξις será, como vimos también, el producto de una

respuesta emotiva adecuada, con cuya formación y ejercicio el agente moral se debe comprometer activamente. Poseer una virtud significa, en este sentido, tener la capacidad para responder desde una emoción correcta y, a la vez, para dejarse afectar por las situaciones que requieran de nosotros respuestas emotivas concretas. El filósofo insiste en el papel de la educación de las emociones desde los primeros libros de la *Ética* y llama nuestra atención sobre su necesidad, “desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación.” (1104b11-13) Esta anterioridad de la formación de los hábitos del carácter es una constante en el proyecto ético y político aristotélico. Así, en la *Política* Aristóteles señala:

Ya hemos dicho que ejercen influencia sobre el alma tres cosas: la naturaleza, las costumbres o el hábito y la razón. Hemos precisado las cualidades que los ciudadanos deben haber obtenido previamente de la naturaleza. Nos resta indagar si la educación de la razón debe preceder a la del hábito; porque es preciso que estas dos últimas influencias estén en la más perfecta armonía, puesto que la razón misma puede extraviarse al ir en busca del mejor fin, y las costumbres no están sujetas a menos errores. En esto, como en lo demás, por la generación comienza todo, pero el fin de la generación se remonta a un origen cuyo objeto es completamente diferente. En el hombre, el verdadero fin de la naturaleza es la razón y la inteligencia, únicos objetos que se deben tener en cuenta cuando se trata de los cuidados que deben aplicarse, ya a la generación de los ciudadanos, ya a la formación de sus costumbres. (*Pol.* 1334b9-16)

Dicha anterioridad ontológica de la $\xi\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ sobre el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ se corresponde con la anterioridad de la percepción situacional sobre $\tau\omicron\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ (la percepción sensible). En efecto, desde nuestra lectura, la formación del carácter empieza por un entrenamiento gradual de las herramientas intuitivas necesarias para asimilar el qué ($\tau\omicron\ \acute{o}\tau\iota$) de la acción. En este proceso, las experiencias

sensibles se comportarán como un camino de acceso al mundo de los deseos y los temores del agente moral, a través de sus sentidos, es verdad, pero no en menor intensidad y realidad que por medio de su memoria, su imaginación y, en buena medida, del “placer estético.” El filósofo identifica esta cualidad diferencial de la αἴσθησις de manera especial en el caso de la música (dentro de su modelo de educación del ciudadano en la *Política*, esta acapara casi todo el tratado, cf. *Pol.* V, 4-7), la cual además representará un elemento crucial en su discusión sobre la función pedagógica de la tragedia. Dada la importancia del papel de la percepción situacional, el agente moral aristotélico no solo va a tener que comprometerse con una προαξις deliberadamente virtuosa, con la finalidad de conformar en él los estados del carácter correctos, sino también con una práctica sensible deliberada y selectiva, con el fin de generar en él los sentimientos y las respuestas situacionales correctas. Como hábito selectivo, la virtud se corresponderá así con una percepción educada para, dejarse afectar solo “por lo mejor,” y activamente comprometida con las exigencias particulares de la situación concreta.

CONSIDERACIONES FINALES

A partir de la prioridad del conocimiento de las circunstancias particulares de la acción, la reflexión ética aristotélica desarrolla nuevos ámbitos semánticos para las nociones de νοῦς y αἴσθησις. En relación con la primera noción, la percepción se planteó en términos no solamente de la facultad encargada de aprehender los principios axiomáticos de la ciencia, sino más bien, de la capacidad para captar de manera espontánea y no necesariamente discursiva las cualidades únicas y propias de una situación concreta, capacidad a la que llamamos “percepción situacional.” En ese sentido, la aprehensión de la particularidad concreta recaerá sobre un principio intuitivo de carácter más bien complejo, al cual el filósofo seguirá sin embargo denominando αἴσθησις. Esta facultad, no obstante, no será entendida como aquella por la cual se aprehenden los sensibles propios, a los cuales, como vimos en el primer capítulo de esta investigación, se refirió en su teoría psicológica, sino más bien a una actividad “semejante a aquella,” por la cual se perciben las cualidades comunes de un objeto (o situación) particular.

A partir de esta constatación, cuyo desarrollo teórico, sin embargo, no forma parte de la exposición ética (ni de ningún otro tratado), emprendimos el

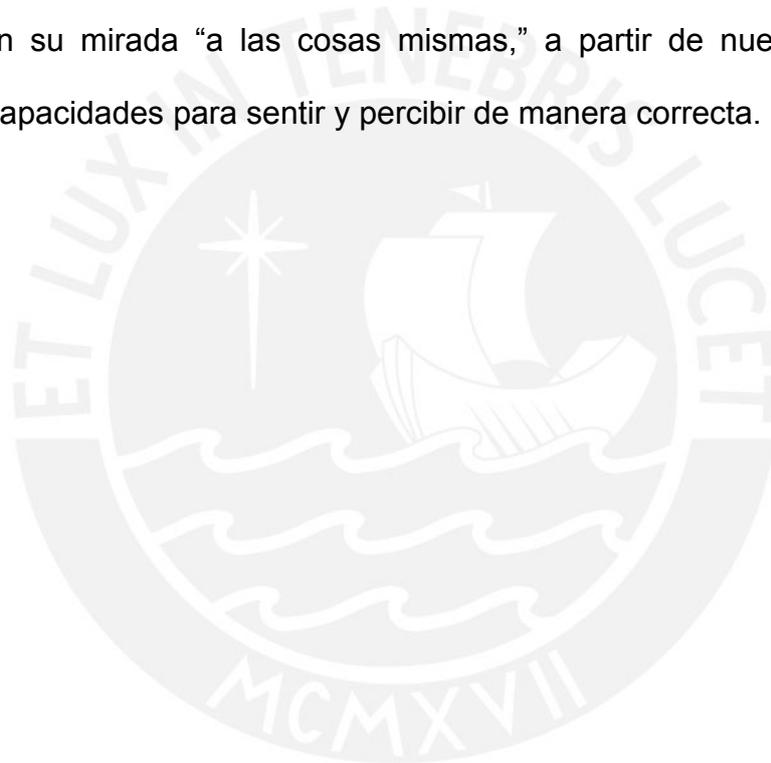
análisis de la teoría aristotélica de la facultad perceptiva y la relación de la αἰσθησις con su proyecto ético de formación del agente moral. De esta manera, en el primer capítulo evaluamos las líneas generales de su desarrollo teórico en el contexto de los tratados “psicológicos” y reconocimos su función distintiva dentro de la teoría de la acción, como herramienta de la llamada “premisa menor” del silogismo práctico. Sin embargo, en el contexto de la discusión ética, esta facultad cumpliría un papel no solo receptivo de impresiones sensibles, sino eminentemente activo de representaciones imaginarias, a partir de las cuales el agente delibera y elige los fines por seguir. En este sentido, encontramos que las características de esta “intuición del particular concreto” incluyen efectivamente una serie de cualidades que la distinguen de su definición psicológica y la acercan, más bien, a una facultad que integra experiencias y capacidades de diferente naturaleza, como impresiones sensibles, recuerdos y proyecciones del bien.

No obstante, en el siguiente capítulo, comprendimos también que la reflexión ética aristotélica incorpora en el concepto de virtud una dimensión peculiar de la experiencia humana que poco o ningún interés tuvo para su maestro, me refiero a las emociones. Estas van a definir la formación del carácter del agente moral, en la medida en que constituyen los principios cinéticos de la voluntad, i.e. la causa eficiente de la acción. El papel de las emociones como elemento determinante de la aprehensión de las circunstancias de la acción también quedó claro en nuestro análisis. En efecto, sin necesidad de identificarlas como un principio general de la acción, el significado de la

αἰσθησις práctica no podría entenderse sin tomar en cuenta el correlato afectivo de toda percepción situacional. Un caso paradigmático de esta relación, que lejos de ser conflictiva *per se*, es más bien condición de posibilidad de la educación de las emociones, fue el caso de la conducta del incontinente. En su análisis vimos de qué manera una percepción equívoca, producto de una formación defectuosa de la conciencia moral, puede desorientar al agente y llevarlo a suscribir principios “falaces” de conducta. El análisis de la denominada “educación de las emociones,” desde el punto de vista aristotélico, sin embargo, fue solo sugerido a partir de un elemento afectivo regulador de dichas potencias. Su adecuada exploración teórica es aún un tema pendiente.

No obstante, estas constataciones fueron el producto de una lectura en paralelo de textos aristotélicos procedentes de discursos e intereses teóricos distintos y, en ocasiones, incluso contradictorios. De esta manera, en el último capítulo tuvimos que volver a nuestra pregunta inicial: ¿de qué manera es posible el “aprendizaje” de la virtud? Las claves para contestar a esta pregunta desde el contexto de la discusión ética aristotélica ya habían sido anticipadas en los capítulos precedentes. Así, la posibilidad del desarrollo de la conducta virtuosa no solo sería el resultado de la capacidad para percibir o sentir los datos o estímulos de una situación determinada, sino más bien para “representarla” creativamente y responder a esta desde una disposición emocional adecuada y, además, entrenada a lo largo de un proceso de autoformación deliberadamente elegido. En ese sentido, el principal interés de

este trabajo fue mostrar “el papel transformador de la intuición y el hábito sobre la capacidad del agente moral” para percibir dichas circunstancias concretas de la acción (cf. Introducción). En esta investigación, sin embargo, parece haber quedado demostrada precisamente la proposición inversa: el papel transformador que la percepción situacional y las emociones desempeñan sobre nuestra intuición y estados de carácter. La ambivalencia, no obstante, no encierra una falacia, pues solo hemos seguido al maestro de Estagira en su mirada “a las cosas mismas,” a partir de nuestra reflexión sobre las capacidades para sentir y percibir de manera correcta.



BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes Primarias

a) Ediciones de la Ética

Etica Nicomachea - Etica Eudemia. Traducción de J. Palli Bonet.
Madrid: Gredos (1995) 562 pp.

L'Ethique a Nicomaque. (2a ed.) 4 v. Introduction, traduction et
commentaire par René Antoine Gautier et Jean Yves Jolif. Louvain:
Neuwelaerts (1970)

Ethica Nicomachea. Ed. I. Bywater. Oxford Clarendon Press (1984)

The Nicomachean Ethics. A commentary by the late H. H. Joachim.
Londres: Oxford Clarendon Press (1970) 304 pp.

b) Otros textos de Aristóteles:

Acerca del alma. Traducción de Tomás Calvo. Madrid: Gredos
(1978) 262 pp.

Tratado del alma. Edición bilingüe por Antonio Ennis, S. I. Buenos Aires: Espasa – Calpe (1944) 263 pp.

De Motu Animalium. Trans. Martha C. Nussbaum. Harvard Studies in Classical Philology. (1976) 385 pp.

Parva Naturalia. Traducción, introducción y notas de Jorge A. Serrano. Madrid: Alianza (1993) 179 pp.

Aristotle's Metaphysics, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. (1924)

2. Fuentes secundarias

a) Libros:

AUBENQUE, P. (1997) *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 220 pp.

COOPER, J. (1999) *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton University Press, 588 p.

- DAHL, N. (1984) *Practical Reason, Aristotle, and the Weakness of Will*.
Minneapolis: University of Minnesota Press, 303 pp.
- EVERSON, S. (1997) *Aristotle on Perception*. Oxford Clarendon Press,
321pp.
- FORTENBAUGH, W. (1975) *Aristotle on Emotion*. New York: Barnes and
Noble. 144 pp.
- GUTHRIE, W. (1984) *Historia de la filosofía griega*. 6 vols. Madrid: Gredos
- HURSTHOUSE, R. (2002) *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
286 pp.
- LIDDELL, H. G., R. SCOTT (1940) *A Greek-English Lexicon*. Revised and
augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones
with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford:
Clarendon Press. Perseus Digital Library:
<http://www.perseus.tufts.edu>
- LLEDÓ, E. (1994) *Memoria de la ética*. Madrid: Taurus
- MACINTYRE, A. (1987) *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica. 350 pp.

- MODRAK, D. K. (1987) *Aristotle. The Power of Perception.* Chicago: The University of Chicago Press. 249 pp.
- NUSSBAUM, M. (1995) *La fragilidad del bien.* Madrid: Visor, 561 pp.
- NUYENS, F. (1973) *L'evolution de la psychologie d'Aristote.* Paris: Institute Superieur de Philosophie, 353 pp.
- PLATON *Menón.* Edición bilingüe por Antonio Ruiz de Elvira. Madrid: Instituto de Estudios Políticos (1958) 67pp.
- THIEBAUT, C. (1988) *Cabe Aristóteles.* Madrid: Visor, 181 pp.
- VERBEKE, G. (1990) *Moral Education in Aristotle.* Washington D. C.: The Catholic University of America, 243 pp
- VETLESEN, A.J. (1994) *Perception, Empathy, and Judgment: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance.* Pennsylvania: Pennsylvania State University Press. 400 pp.
- WILLIAMS, B. (1986) *Ethics and the Limits of Philosophy.* Harvard University Press. 230 pp.

ZAGAL - AGUILAR *Límites de la argumentación ética en Aristóteles.*
México: Cruz O.S.A.

b) Artículos:

ALLAN, D.J. “The Practical Syllogism,” en (Varios) *Autour d’Aristote.* Louvain: Publications Universitaires de Louvain, (1955) pp. 325 – 340.

BERTÓK, R. – ÖFFENBERGER, N. “Observaciones sobre el así llamado silogismo práctico.” *Anuario Filosófico* 92: 149 – 155 (1999)

BRAVO, F. La naturaleza de la acción según Aristóteles. En: *Episteme NS*, Vol. 20, N° 2, 2000, pp.

BURNYEAT, M. I. - “Aristotle on Learning to be Good”. En: O. Rorty, A. *Essays on Aristotle’s Ethics*, pp. 69 – 92 (1980)

- “Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft).” En: Nussbaum, Martha C., and Amélie O. Rorty, (eds.) *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford: Oxford University Press (1995)

- “De Anima II 5.” *Phronesis* 47, Nro. 1: 28 – 88
(2002)
- CASTON, V. “Why Aristotle needs imagination”. *Phronesis* 41, Nro
1 (1996)
- CLOUSER, R. “Aristotle’s Theory of Incontinence”. *Philosophia
Reformata* 33: 90-99 (1968)
- DI MUZIO, G. “Aristotle on Improving One’s Character”. *Phronesis*
Vol. 45, Nro. 3: 205 – 19 (2000)
- EVERSON, “Proper Sensibles and Καθ’ Αὐτά Causes.” *Phronesis*
Vol. 45. Nro. 3: 265 – 292 (1995)
- FORTENBAUGH, W. “Aristotle’s Retic on Emotions.” *Articles on Aristotle.*
Vol. 4. Psychology and Aesthetics. Edited by J.
Barnes, M. Schofield and R. Sorabji. New York: St.
Martin’s Press, pp.133-153 (1978)
- GONZALEZ, F. “Aristotle on Pleasure and Perfection.” *Phronesis* Vol.
36. Nro. 2: 141 – 159 (1991)

- GRGIĆ, F. "Aristotle on the Akritic's Knowledge". *Phronesis* Vol. 47. Nro. 4: 337 – 358 (2002)
- HAMLIN, I. "Koiné Aisthesis." *The Monist*, 52: 195 - 209 (1968)
- HUBBERT, B. "La Phantasia d'après Aristote, De l'Âme, III, 3." En: *Recherches philosophiques I* (2005), pp. 7-20
- IRWIN, T. H. "The Metaphysical and the Psychological Basis of Aristotle's Ethics." En: O. Rorty, A. *Op. Cit.*, pp 35 – 53.
- JACOBSON, D. "Seeing by Feeling: Virtues, Skills, and Moral Perception". *Ethical Theory and Moral Practice* 8: 387–409, 2005.
- KAHN, Ch. "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology." *Articles on Aristotle*. Vol. 4, pp.1-31 (1978)
- KENNY, A.J.P. "The Practical Syllogism and incontinence". *Phronesis* Vol. 11. Nro. 2, pp.163-184 (1966)

- KOSMAN, L. - “Being properly affected”. En: O. Rorty, A. *Op.Cit.*, pp 103 – 16.
- “Perceiving that we perceive: *On the Soul III, 2.*”
Philosophical Review, 84: 499 – 519.
- LEFEBRE, R. “Aristote, l’imagination et le phénomène: l’interpretation de Martha Craven Nussbaum.” *Phronesis*, Vol. 32, Nro. 1 (1992)
- LEIGHTON, S. “Aristotle and the emotions.” *Phronesis* Vol. 27 144 – 174 (1984)
- MAGEE, J. “Sense Organs and the Activity of Sensation in Aristotle.” *Phronesis* Vol. 40. Nro. 4: 306 – 330 (2000)
- MC DOWELL “Virtue and Reason.” *Monist*, 62: 331 – 350 (1979)
- MODRAK, D “*Aisthesis* in the Practical Syllogism.” *Philosophical Studies*, 30: 379 -91 (1976).
- NUSSBAUM, M. - “El Discernimiento de la percepción.” *Estudios de Filosofía*. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Nro. 11: 107 – 67 (1995)

- "Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico." En:
Nussbaum - Sen (Comp.) *La Calidad de vida*.
Mexico: F.C.E.
- ORIOLO, M. "La estructura del silogismo práctico en Aristóteles."
En: *Revista de Filosofía de la Universidad
Complutense de Madrid*. Vol. 29. Nro. 1 (2004): 53-75
- POLLARD, B. "Can Virtuous Actions be Both Habitual and
Rational?" *Ethical Theory and Moral Practice* 6:
411–425 (2003)
- SCHOFIELD, M. "Aristotle on the Imagination." in *Articles on Aristotle*,
vol. 4, ed. Jonathan Barnes et al: 103-32.
- SLAKEY, T. "Aristotle on Sense Perception." *Philosophical
Review*, 70 (1961): 470 – 84
- SMITH, A. D. "Character and Intellect in Aristotle's Ethics."
Phronesis Vol. 41, Nro. 1 (1996): 56 - 74
- SORABJI, R. - "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue." En: O.
Rorty, A. *Op. Cit.*, pp. 201 – 219.

–“Aristotle on Demarcating the Five Senses.”

Philosophical Review, 80 (1971): 55 – 79

THIEBAUT, C. *Neoaristotelismos contemporáneos.* En:
Concepciones de la ética. Valladolid: Trotta.

VIGO, A. “Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles.”
Anuario Filosófico 32: 59 – 105 (1999)

WALL, J. “Phronesis, Poetics, and Moral Creativity.” *Ethical
Theory and Moral Practice* 6: 317–341, 2003.

WIGGINS, D. “Deliberation and practical reason.” En: O. Rorty, A.
Op. Cit., pp. 221 – 240.

ZAGAL, H. “Sýnesis, Euphyía y Anchínoia en Aristóteles. Algunas
habilidades para el conocimiento del singular.” En:
Anuario Filosófico 32 (1999): 129 - 145