

## El concepto de «προαιρεσις» en la ética de Aristóteles (I)

RODA AIXENDRI, R.  
Filosofía

El término «προαιρεσις» significa elección o decisión entendida como preferencia llevada a una alternativa (uno más bien que el otro).<sup>1</sup>

La elección no es algo exclusivamente intelectual porque entonces le faltaría como se ha dicho, fuerza motora. Tampoco es un mero deseo o impulso «θυμὸς» porque en ese caso sería ciega; en palabras de Aristóteles: «la elección no es algo común también a los irracionales, pero sí el deseo y el impulso»,<sup>2</sup> y «lo que se hace impulsivamente no se hace por elección». <sup>3</sup> Tanto en el caso de que la elección se identificara unilateralmente con lo intelectual o con lo apetitivo quedaría anulada como tal.

Ni razón, ni deseo, la elección participa de ambos a la vez.

La elección, se añade, forma parte de la volición «βούλησις» pero no se identifica con ella porque, se nos dice: «en lo voluntario, que tiene mayor extensión, participan también los niños y los otros animales pero no de la elección»,<sup>4</sup> y más adelante: «se puede querer lo imposible, lo que no depende de uno mismo, y en general el fin, pero no se puede elegir lo imposible, lo que no depende. La volición se refiere al fin, y la elección a los medios. (...) Queremos ser felices y así lo decimos, pero no suena bien decir que lo elegimos, porque la elección parece referirse a lo que depende de nosotros». <sup>5</sup>

La decisión no es, nada más ni nada menos, que la conjunción del

1. Por «elección de preferencia» lo traduce W. Ross en *Aristóteles*. Ed. Charcas. Buenos Aires. 1981. pág. 284

2. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. III, 2, 1111 b 6-16

3. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. 1111 b 18-19.

4. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. III, 2, 1111 b 6-16

5. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. 1111 b 26-30

deseo que es la «tendencia»<sup>6</sup> y del Pensamiento que es el juicio.<sup>7</sup> Es el deseo de la «tendencia» iluminado, fijado y hecho eficaz por la deliberación y el juicio que la cierra, o, mejor aún, es el juicio del intelecto sobre el valor y la posibilidad de los medios de alcanzar el fin erigido motor por el deseo de este fin que es la «tendencia».<sup>8</sup>

La «proairesis» sería la selección «razonable» árbitro entre varios motivos, erigiéndose, por tanto, en el punto de partida inmediato de las acciones.<sup>9</sup>

La acción arranca pues, de algún modo, del sujeto y en lo moral cuenta también, contrastadamente con Platón o los estoicos, la consideración apropiativa de lo contingente.

Aristóteles está rozando ahí una tensión que no podrá, o no se atreverá, a desarrollar y que hará que el hombre siga siendo para él esa parte del cosmos que, con mayores o menores peculiaridades específicas, fue para todos los griegos.

En la *Ética a Nicómano* 112 b 12, y de un modo que contrasta, ciertamente, con lo que se dice en III, 2: 111 b 6-16, citado anteriormente del mismo libro, Aristóteles define la «boulesis» como la razón en ejercicio que la elección implica, siendo comparada al procedimiento que los matemáticos griegos denominaban «análisis», es decir un «proceso regresivo» que puede quedar ejemplificado por el siguiente ejemplo: imaginemos que tenemos que construir con una regla y un compás un triángulo cuyos ángulos de la base sean iguales; se supone el problema resuelto y se estudian las propiedades de un tal triángulo hasta que se haya demostrado que es isósceles: la propiedad buscada de ser isósceles es lo que se encuentra en último lugar en el análisis, y la primera cosa que se hace en la construcción del triángulo buscado es construir un triángulo isósceles, que por vía de consecuencia tendrá iguales sus ángulos de la base.

Así se procede en la deliberación, que tiene más que ver con la compartimentación silogística que con la inducción cartesiana: Imaginemos, por ejemplo, que el fin deseado es la salud; la deliberación descubre sucesivamente que la salud es producida por el equilibrio de humores por el calor, el calor por la fricción; sin embargo lo que está en nuestro poder inmediato es friccionar: friccionemos pues, la fricción produce el calor, el calor produce el equilibrio y el equilibrio produce la salud. La fricción es el último medio que considera la deliberación pero precisamente el primero que está en nuestras manos.

Siguiendo a Ross,<sup>10</sup> podríamos formular el proceso así:

Deseo                      Yo deseo A

6. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, III, 6v. II, 1136b 7.

7. Aristóteles. *Sobre el movimiento de los animales*, 6, 700 b, 23.

8. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 b, 4-5.

9. Aristóteles. *Ética a Nicómaco* 1139 a. 31-33/ 1139 b, 4-5.

10. W.D. Ross. op. Cit. pág. 285.

Deliberación	B es el medio para llegar a A C es el medio para llegar a B N es el medio para llegar a M
Percepción	N es alguna cosa que puedo hacer aquí y ahora
Elección	Elijo N
Acto	Hago N

Tenemos así el gráfico de los elementos principales que configuran un importante nuevo ámbito: el intelecto práctico. En él se asienta el «sujeto moral»,<sup>11</sup> y por él se explicitan la íntima simbiosis de lo teórico y lo motor, ensayando el justo medio.

Reconsideremos nuevamente el esquema.

El deseo se repite tópicamente refiriéndose a Aristóteles es «irracional pero gobernable»,<sup>12</sup> pero una de dos: o es irracional y entonces no hay pacto posible con la razón que trascenderlo, o es gobernable y entonces habrá que pensar que está internamente ordenado o que es concurrente con la razón.<sup>13</sup> Esto es, en definitiva, lo que en buena «lógica hilemórfica» comporta el decir que es una fuerza ciega que aspira, como aspira la materia a la forma, orientación. El objeto del deseo natural, más bien que el placer, que es una concomitancia del ejercicio natural, es aquello que comporta un bien para la naturaleza. De este modo se estaría en condiciones de comprender mínimamente por qué afirma Aristóteles que en la «βούλησις» participan también los niños y los otros animales, y se avanzaría un paso más cara a la integración teórica del sujeto afirmando que el deseo «está hecho» para obedecer al espíritu y en esta medida, evolución importante con respecto a Platón, es no sólo útil, sino necesario en su enfoque mismo hacia lo concreto, cara a la aproximación al Ser.

Luego no parece quedar sitio para un deseo entendido como pura arbitrariedad, fuente positiva de desorden como ese «caballo que tiene mala constitución, es pesado e inclina hacia la tierra y fatiga el auriga» de Platón.<sup>14</sup>

El Logos proporciona la «tendencia»<sup>15</sup> según la cual se actúa. Signifi-

---

11. «En Aristóteles, afirma P. Aubenque, (...) La búsqueda del saber no constituye la única modalidad de relación del hombre con el Ser».

P. Aubenque. *El problema del Ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid 1974, pág. 481.

12. Cfr. por ej. Jacinto Choza *Conciencia y Afectividad* Ed. EUNSA Pamplona 1978 pág. 205: La educación tiene como objetivo alcanzar la plenitud funcional del intelecto, para lo cual se modulan y templan los deseos (...) «Es la amplitud del alcance cognoscitivo lo que permite el control del deseo». Pág. 204.

13. Esta es la tesis de Jacinto Choza. *Op. Cit.* pág. 49: «Si la «physis» humana puede superarse a sí misma en el «ethos» es porque ella misma, en su radicalidad, es «logos» y si no lo fuera, su propio mantenimiento como «physis» biológica resultaría problemático. Este es el planteamiento Aristotélico» ...

Como veremos esta posición forma parte de una lectura excesivamente Tomista de Aristóteles.

14. Platón. *Fedro*. 247 a y ss.

15. Por «tendencia» hay que entender aquí un deseo cargado ya de pensamiento: «No se desea más que aquello que se ha juzgado que es un bien». Aristóteles. *Ética a Nicómaco* III, cap. 6. v. II. 1136 b 7.

cando de un modo amplio «reunir», «alternar», un devenir o aparecer que se suceden, él es el sustentante de la teoría del lugar natural: como el árbol a la semilla, o el fruto a la flor, así es el fin a cada cosa. En el ámbito humano se afirma, correlativamente, que los fines son inherentes a la naturaleza humana y los mismos para todos: la felicidad.<sup>16</sup> En palabras de Brocá: «cada ser tiene en el causal radical de sus notas constituyentes el principio que explica su manera de obrar. El ser del hombre se explica a partir de su naturaleza, como un ente cuya sustancialidad da razón de lo que hace al tiempo que traza los límites de su ser».<sup>17</sup>

Y, sin embargo, Aristóteles asume la posibilidad de un descontrol de modo que el itinerario hacia la culminación en plenitud propia del hombre puede resultar fallida,<sup>18</sup> este es un punto en el que coinciden máximamente todos los comentaristas,<sup>19</sup> aunque quizás pasan con excesiva ligereza sobre el alcance de su significatividad.

¿Qué es lo que produce el descontrol si en realidad se asume la superación de una oposición entre una naturaleza con fuerza pero ciega de por sí, y una razón de por sí tan vidente como inoperante, necesaria para que el intelecto práctico cobre esa organicidad mínima para resultar plausible?

Nuevamente rozamos aquí desde una perspectiva negativa (capacidad de obrar mal) esos límites sobre los que presionaban desde una dimensión positiva los planteamientos iniciales de la «proairesis».<sup>20</sup>

«El hombre, llega a afirmar Aristóteles es de alguna manera responsable de su estado moral, en el mismo sentido es también responsable de lo que parece ser bueno: si no lo es, la virtud no es más voluntaria que el vicio, y el fin de cada hombre no es determinado para él por su elección, sino por la naturaleza o de alguna otra manera».<sup>21</sup>

En este texto es donde Ross capta una máxima aproximación por parte de Aristóteles al problema del libre albedrío, aunque el resultado a

---

Pero el pensamiento que esta comprometido aquí es un pensamiento aún abstracto y el deseo que despierta no concentrado, ineficaz.

16. Es completamente accidental al Soberano Bien Aristotélico denominarse «felicidad», la determinación de su naturaleza no debe nada a esta palabra, sino que se asienta completamente sobre un análisis de la acción y de su finalidad.

El hombre es «feliz» cuando realiza aquello para lo cual está hecho, y realizar aquello para lo cual está hecho, es el deber del hombre, pues es lo que prescribe la razón. Es falsear la ética de Aristóteles buscar en ella un barrunto de concepción teológica de la prudencia, un endemonismo, o una moral del Bien.

17. Salvador de Brocá. «Eros y Agape». Universitas Tarraconensis. 1982 (IV) 2. pág. 162.

18. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. VII, 11; 1152 b 16-18.

19. Joseph Moreau, por ejemplo, afirma: «...Este carácter irreductible el deseo es manifiesto en la incontinencia; el incontinente, no es el disoluto, el que no impone ningún tipo de freno a sus apetitos; es el que no consigue dominarlos: sabe que hace mal, pero no logra sobreponerse»; y da como apoyatura *Ética a Nicómaco*. VII 1, 1145 b 12.

R.A. Gauthier Op. Cit.: El vicio impide la virtud. Cfr, págs. 79-84. 81

Jacinto Choza. *Op. Cit.* pág. 26: «La relación entre el intelecto y deseo orgánico puede resultar comprometida...».

20. Cfr. supra pág. 140.

21. Aristóteles *Ética a Nicómaco*. 1113 b 3-1115 a 3.

que llega subraya... «es muy poco concluyente. No es tanto una afirmación del libre albedrío como una respuesta a los que quieren eludir la responsabilidad de las malas acciones, aunque aceptan como propias las buenas».<sup>22</sup>

La respuesta de Aristóteles contesta de un modo audaz a sí mismo. Si apuntaba ya en la delimitación de la «proairesis»; es en el afrontamiento teórico del mal donde, sin duda, se proyecta la cuestión con más fuerza; no en vano el mal ha sido siempre el «non possumus» del universo ordenado de los filósofos.

Ese «algo más de riqueza» que requería la idea para concretarse en acto, así como el descontrol que no puede producir por sí mismo un deseo internamente ordenado, ¿no parece pugnar por acceder a la necesaria posición de una causalidad propia al sujeto («voluntad») como máximo exponente de una libertad individual que explique el conflicto?, ¿no es ella la que posibilitaría, en último término, nuestra acción moral y agregaría todos esos elementos que el análisis de Aristóteles ha ido revelando?. ¿No trascenderíamos con esto la clara componente estético-legal<sup>23</sup> que explicaría, en buena medida, un marcado optimismo, para situarla más próxima a un ámbito mucho menos periférico, que también barruntaban ya los trágicos y abrió definitivamente el cristianismo?.

El aumento de responsabilidad del sujeto frente a sus acciones (el mal no es excusable por la ignorancia, el sujeto comporta una opcionalidad que parece forzar los estrechos límites de una elección circunstancial de preferencia...), la mayor atención prestada a lo contingente hasta asumir el azar en el seno de la naturaleza,<sup>24</sup> la importancia concedida a las «disposiciones naturales»,<sup>25</sup> la afirmación de que la felicidad del alma incluye tanto los bienes del cuerpo como los bienes exteriores,<sup>26</sup> la apelación a la figura concreta del sabio como paradigma ético de la virtud del justo medio, encarnación del ideal de vida mixta a la vez contemplativa y activa; todo parece preludiar y requerir esa unión substancial del cuerpo y del alma que Aristóteles se plantea desde una concepción profundamente unitaria del hombre al que deja de verse simplemente como una serie de propiedades dispersas, reunidas para formar un íntimo todo independiente.<sup>27</sup>

22. W.D. Ross. Op. Cit. Págs. 287-288.

23. Cfr. René-Antoine Gauthier. *Aristote, l'Étique à Nicomaque*. 2 ed. Louvain, 1970, t. I Intr. pág. 241-229.

24. En la física de Aristóteles se manifiesta como: «L'ens natural, precisament en tant que mòbil i canviant, i en tant que per aixó és compost i material, està necessàriament creuat d'accidentalitat, i de manera infinita. (...) Ara si l'accidental es necessari a la natura, el mateix succeix amb l'atzar. (...) En el pensament aristotèlic natura i atzar, a pesar de ser el según privació del primer, es requereixen mútuament». Prevosti, Op. Cit. págs. 276-277.

25. Sin disposiciones naturales la educación es impotente para proporcionar la virtud. E.N. x 9, 10, 1179 b 21-23.

26. Aristóteles, *Ética a Eudemo* II, 1, 1218 b 33-34. *Ética a Nicómaco*: 1, 9, 1099 a 33-b2.

27. Jacinto Choza insiste especialmente en este punto: «ante todo: «ante todo, se pone de manifiesto que en el hombre existe una pluralidad de instancias operativas, ninguna de las cuales se identifica con el hombre mismo. Dicho de otra manera, el hombre no se reduce a ninguna de sus instancias operativas, no consiste en ninguna de ellas, ni tampoco en el conjunto de todas». Op. cit. págs. 22-23.

Así cuerpo y alma no serían dos entes separados, sino dos principios interdependientes, cada uno de los cuales sólo existe en virtud del otro,<sup>28</sup> y respecto al cual, en palabras de Wild<sup>29</sup>, «es tan tonto interrogar acerca de su conjunción como preguntarse cómo puede combinarse la forma circular del anillo de oro con el oro».

Sin embargo la doctrina hilomórfica de Aristóteles no se proyecta en las Eticas.

La *Ética de Eudemo* profesada en Assos hacia 346-343 y la *Ética a Nicómaco* cursada en Atenas entre el 334 y 330, se pueden considerar relacionadas entre sí como el esbozo y el término de un mismo período «instrumentista», que seguiría a la fase platonizante del *Protréptico* y preludiaría una moral «hilemórfica» que no vio la luz. Ciertamente que el «hilemorfismo» es doctrina primeriza y constante en Aristóteles, basta leer la *Física* en su libro primero para comprobarlo, pero aunque extraño, no lo aplica a los seres vivos. Sólo da el paso decisivo a finales de su estancia en Atenas, el año 330.<sup>30</sup>

En la *Ética a Nicómaco* todavía no ha unido el alma al cuerpo, ni separado el alma del entendimiento agente; por ello puede afirmarse que la antropología hilemórfica no influye de una manera decisiva en los tratados de moral.<sup>31</sup>

Esto explicaría, en efecto, el carácter mecánico y forzado de la acción moral. Por un lado, a través de la apelación del intelecto práctico como instancia operativa se pretende una integración orgánica del intelecto y del deseo en la decisión; pero por otra, si seguimos la explicación de la «proairesis», nos apercibimos como en realidad parece el resultado de la yuxtaposición de dos mecanismos que no acaban de conseguir agregarse. Y ello hasta el extremo de tener que hacer que una idea circunstanciada adopte la función de absorber, materializando, cantidades discretas de energía de un continuo tan potente y eficaz en su sentido, como ineficaz en su concretización.

Esa misma dificultad básica de agregamiento deja percibirse también cuando Aristóteles quiere aplicar a la acción moral su análisis de la producción técnica: después de marcar fuertemente la acción moral como un fin en sí, parece tener que limitarlo, finalmente, a medio del verdadero fin que es la contemplación.<sup>32</sup> Armstrong indica esta misma cuestión cuando

28. Aristóteles. *De Anima*. 412 B 25-413 A 9.

29. John Wild. *Op. cit.* Pág. 105.

30. Este es un punto abierto definitivamente por la penetrante exégesis genética de Jaeger con su obra *Aristóteles*, aparecida en 1923 y que perfilará Nuyens. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, aparecida en flamenco en 1938 y en francés, en Lovaina, en 1948. Mansion y Ross han hecho suya, a su vez, la exégesis genética de Jaeger y Nuyens, y salvo precisión de detalle han mostrado, a través de sus propios trabajos, su acierto y fecundidad.

31. Cfr. R.-A. Gauthier. *La morale d'Aristote*. P.U.F. París. 1958 pgs. 3-17.

32. La felicidad es básicamente contemplación. En este sentido W.D. Ross *Op. cit.* págs. 313, 315 afirma: «Desde luego, Aristóteles piensa firmemente que el fin para el hombre es la vida teórica (...) La sabiduría práctica es inferior, y no superior, a la sabiduría teórica» y remite a *Ética a Nicómaco* 1145 a 6-12, cf. 1049 a 28-b 2, 1141 a 20-22, 1143 b 33-35

afirma: «Aristóteles nunca probó de manera satisfactoria ni logró relacionar cabalmente el conjunto de la vida moral con el fin que él propone (la suprema actividad humana, la teoría o contemplación intelectual) (...) Aristóteles procura no dejar perder la viva unidad del movimiento impidiendo que este quede mecánicamente desarticulado en sus términos esenciales de potencia y acto.»<sup>33</sup>

El hecho de definir el movimiento como el acto del ente en potencia en tanto en cuanto que está en potencia, comporta la exigencia de la presencia de la potencia en la definición del movimiento como acto.

Prevosti, a quien seguimos en este punto, escribe: «podríem dir que la presència de la potència a la definició del moviment significa la presència de la potència al moviment mateix, i aquesta presència és el moviment mateix. La potència, efectivament, no és sino per l'acte, i no pot manifestar-se, per dir-ho així, o fer-se present, sinó per un acte. Aquest acte en el qual es fa visible la potència com a tal, es a dir, no la determinació tal o cual era en potència, sinó la potencialitat mateix de tal o tal determinació, és el moviment».<sup>34</sup> El mismo Prevosti extrae el siguiente texto de Aristóteles:

«L'acte de l'edificable, com a edificable, és una edificació. Car l'acte és o bé l'edificació, o bé la casa: però quan la casa és, ja no hi ha més edificable: s'edifica, en canvi, l'edificable. Per tant l'acte ha de ser necessàriament l'edificació.»<sup>35</sup> El movimiento, doncs, no es pot definir com a pas de la potencia a l'acte, però, amb tot, la potencia i l'acte són els termes essencials de la seva definició».<sup>36</sup>

Así mismo al tratar sobre las relaciones entre las causas, Aristóteles podía afirmar desde esta perspectiva, sin perder en absoluto la coherencia, que las cuatro causas a menudo se reúnen en una.<sup>37</sup> Estas tres son el principio del movimiento, el fin y la forma, de las cuales las dos últimas, el fin y la forma, coinciden completamente, mientras que el principio del movimiento se identifica especialmente con ellas.

La identidad del fin y de la forma es debido a que aquello en vistas a lo cual el movimiento tiene lugar es justamente la forma. Sabemos, en efecto, que la forma es el término del movimiento y aquello que en el cambio viene a ser. Por otro lado, la identidad específica del principio del movimiento con esta forma es también conocida por nosotros, pues ya hemos visto aquello de «el hombre engendra al hombre». Pero en general el movimiento es comunicación de forma, y esto supone que el motor tiene la forma que induce en lo movido. De modo que la identidad específica entre el principio del movimiento y la forma no está limitado a la reproducción de los vivientes, sino que se puede extender a las otras cosas.

---

33. G.C. Armstrong. Traducción inglesa de *Magna Moralia* sobre texto de la edición de F. Susemihl. London - Cambridge (MASS). 1947 (Loeb Classical Library). pág. 19.

34. Prevosti. *Op. Cit* págs. 304-305.

35. Aristóteles. *Phys.* III 1, 201 b 9 11.

36. Prevosti. *Op. Cit.* pág. 301. Cfr. cap. 2 «La definició del moviment».

Volvemos a estar como antes de la distinción de las cuatro causas, los principios se reducen nuevamente a dos: la materia y la forma. Ahora bien, la forma se nos ha mostrado de un modo mucho más rico, en el despliegue de una triple función. Para tener un cuadro completo del juego mútuo de las causas, nos falta aclarar el papel de la función de la materia en este juego mútuo de las causas.

La materia es constitutivamente relativa, pero son la materia y la forma las que miran una a otra, y mientras que la forma es causa como fin, la materia es la condición necesaria, aquello que hace posible el fin. Este ser de la materia con vistas a la forma es en definitiva lo que hace que la materia sea causa, y no solamente principio. Con esto, pues, aún habiendo reducido en cierto modo el número de las causas a dos, la materia y la forma, no estamos ya como antes con el simple hilemorfismo, donde materia y forma eran meramente principios.

El hecho de que la forma no sea algo por sí, sino algo causado y llegado a ser gracias al cambio y al movimiento, es algo que sólo gracias a la materia se puede explicar. Y, más exactamente: sólo gracias a la materia es posible un ente cuyo ser sea la movilidad. En vistas a un ente así la materia es.

Tal inclusión de la materia en la definición no significa como una suma que se hiciera a la noción, como si se tratara de un agregado del elemento formal de la materia. Bien al contrario, la inclusión de la materia en la definición significa precisamente que la materia pertenece a aquello que la cosa es, de tal modo que lo que es formal y lo que es material se implican mutuamente y no son nada el uno sin el otro.<sup>38</sup>

¿Por qué no aplicó Aristóteles estos planteamientos a la Ética?

Porque la consideración inductiva del movimiento, que al nivel de la física todavía podría mantener un buen nivel de formalismo, que comporta la teoría hilemórfica, al poder asumir lo imprevisible como elemento pasivo debido a la opacidad relativa de la materia, que genera azarosidad, como un elemento más de un todo armónico, hubiera podido ser desbordado en su aplicación al hombre.

Por un lado veíamos que la elección formaba parte de la volición «βούλησις». Esta prestaba, ciertamente sentido y fuerza motora a aquella, pero era hasta tal extremo vaga<sup>39</sup> que en realidad parecía, de hecho, venir a subsumirse en la elección «προαιρεσις»: no en vano ésta comporta

37. Aristóteles. *Phys.* II 7, 198 a 241.

38. Hemos seguido aquí de un modo prácticamente lineal, las págs. 261, 262, 263, del excelente trabajo de Prevosti, anteriormente citado.

39. W.R. Ross *Op. Cit* pág. 288 ateniéndose a Aristóteles afirma explícitamente de un modo que imposibilita confusiones: «La palabra «voluntario» no connota para Aristóteles nada que se relacione con el libre albedrío»...

Esto junto con lo que hemos ido exponiendo, contrasta espléndidamente con la afirmación de Jacinto Chozza *Op. Cit.* pág. 201: «A partir de ahora Aristóteles establece la elección como articulación entre intelecto y voluntad, en situación de equilibrio inestable, que corresponde a su propia duda acerca de si se trata de una actividad volitiva o intelectual».

la concreción que Aristóteles apuntaba como asiento último de lo real.

Entre el «telos» específico de la «βούλησις» y la concreción de la «προαιρεσις», se plantea una tensión que parece estar rozando una inversión de las perspectivas formales tradicionales en Grecia. Se comprende que Aristóteles no forzara la marcha en este sentido, una reconsideración de la acción desde perspectivas hilemórficas aplicadas al individuo hubiera podido revelar una imprevisibilidad singular, una activa causación no relativa, que pusiera en tela de juicio la estabilidad del Logos.

Por eso, confirmando que el movimiento está vinculado a la corporeidad, más que a la forma, Aristóteles manifiesta en *De Anima* I, 4, 408 a 30, que la esencia del alma repugna el movimiento.<sup>40</sup>

Por eso finalmente el intelecto decide,<sup>41</sup> haciendo caer de su lado el peso de la deliberación. La decisión pierde relieve, no se distingue del juicio que cierra la deliberación, es este juicio mismo, no tanto en cuanto enuncia una afirmación, sino en tanto que atendiendo a la circunstancia nos aproxima tanto el fin que prácticamente, se diría, que nos hace caer en él.<sup>42</sup>

Por eso a la hora de explicar la pasión (el «pathos»), que Aristóteles reconoce no deberse a un agente exterior sino interior a nosotros, añadiendo que «aquello cuyo principio es interior al sujeto, está en poder del sujeto hacerlo o no»,<sup>43</sup> acaba apelando, en fin, a ese deseo puramente irracional que difícilmente podía encontrar cabida en ese animal teológicamente dirigido hacia el orden que es el animal racional del Aristóteles naturalista.

Si ante la potencia del desorden en un mundo filosóficamente armónico, Aristóteles raya la percepción de la existencia de una casualidad positiva del sujeto que en el concepto de «proairesis» pugna por hacerse asumir, la perspectiva de estudio del hombre moral no puede permitirse arrancar totalmente de lo concreto.

Hay todavía, sin duda, más forma que vida en la moral de Aristóteles. La concepción antropológica subyacente sigue notoriamente jerarquizada, y el alma mantiene una superioridad incontestada sobre un cuerpo concebido como instrumento. Si por un lado se proclama la colaboración del alma y del cuerpo, por otro no se acierta a asumir su unidad substancial.

Lo que demuestra Aristóteles en la Física, a saber, que lo que es móvil es divisible: esto es (...) que lo que es móvil es corpóreo, y, por tanto, si la corporeidad se demuestra a partir de la movilidad, es que no es

40. Cfr. P. Aubenque, *Op. Cit.*, pág. 471.

41. No hay duda de que para Aristóteles, si bien es el deseo el que mueve, el intelecto decide. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* III, 5, 1113 a 6-7, IX, 8, 1169 a 17.

42. Es curioso, como Heidegger hace notar, que «decidirse» es en alemán *Scheidung* y el término está, etimológicamente, sobredeterminado: decisión, diferencia. El latín «decidere» o el griego «airesis» ofrecen la misma paradoja, la raíz *decidere* está asociada a *cadere*, caer e incluso, con otras asimilaciones en el grado i como indecisión.

43. Prevosti, *Op. Cit.*, pág. 135.

ella la razón formal del sujeto, sino ésta»<sup>44</sup> hubiera forzado, al aplicarse al dominio moral, lo que las coordenadas metafísicas eran capaces de contener.

En definitiva, la tesis de Brun de que «Aristóteles ha intentado dar razón de la condición ontológica de la individualidad»<sup>45</sup> queda matizada inversamente a como queda matizado lo que Aubenque señala fracaso del Aristotelismo «la inexistencia de un «*λογος*» sobre el «*οὐν*».<sup>46</sup>

Pensar la posible evolución de la «proairesis» hacia una teoría de la voluntad puede ser considerada como una bella pero problemática hipótesis. Pero probablemente no sólo por una falta de exámen cuidadoso del problema y de una expresión coherente, razones apuntadas por Ross<sup>47</sup> para explicar estos sorprendentes fallos en un pensador tan potente con respecto a una cuestión decisiva, sino al impensable salto hermenéutico que exigían tales cuestiones.

Los discípulos de Aristóteles trataron de cerrar tensiones en la misma línea en que los estoicos fundaron la moral sobre la naturaleza, asentando el sentido fuerte de «tendencia», como disposición natural inmanentísimamente orientada, sobre la elaboración del concepto de Ley natural. No obstante basta comparar la *Ética a Nicómaco* con la exposición de la moral peripatética que Cicerón ha insertado en el libro V del *De Finibus* para medir la diferencia entre la moral de Aristóteles y una moral aristotélica fundada sobre la naturaleza tal como los peripatéticos discípulos de Aristóteles habían pretendido ya antes del siglo I antes de Jesucristo.

Pero no eran sus discípulos sólo los que retrocedían frente a las presiones de una psicología empírica. En la tensión entre el objeto primero de la «*βούλησις*» que es el inteligible supremo<sup>48</sup> y el análisis psicológico que considera con predilección la elaboración de los móviles empíricos, claudica frente al primero pero no porque como sugiere Moreau «el punto de vista empírico tira a entorpecer las exigencias de la reflexión de la ética»<sup>49</sup> sino porque acabaría haciendo estallar el ámbito mismo que la posibilita.

Por eso no se trata sólo de la perspectiva de la «aterradora carga de la responsabilidad diaria» o de «la huída inconsciente frente a la pesada carga de elección individual que la sociedad abierta impone a sus miembros», en definitiva del «miedo a la libertad» como apunta Dodds,<sup>50</sup> y que impediría al propio Aristóteles sacar todas las consecuencias del intento de

44. Prevosti, *Op. Cit.*, pág. 135.

45. J. Brun, *Aristóteles y el Liceo*, editorial Eudeba Buenos Aires 1963, pág. 26.

46. P. Aubenque, *El problema del Ser en Aristóteles*, Ed. Taurus, 1974, pág. 466.

47. W.D. Ross, *Op. Cit.*, pág. 288: «En suma, debemos decir que (Aristóteles) comparte la creencia del hombre ordinario en el libre albedrío, pero no ha examinado el problema muy cuidadosamente y no se ha expresado de un modo muy coherente».

48. Aristóteles, *Metafísica*, 1072 a 26.

49. Joseph Moreau, *Aristóteles y su escuela*, Editorial Eudeba Buenos Aires, 1972, pág. 189.

50. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza Universidad, Madrid 1980, págs. 223, 224, 225, 231, 236, (1 a. ed. en Revista de Occidente, 1960).

superación del antiguo dualismo religioso de mente y materia, Dios y Naturaleza, el alma y los apetitos, que su racionalismo crítico pareció superar; sino de horizontes razonables. No se trata sólo, en palabras de Moeller,<sup>51</sup> que «la visión del abismo de la libertad humana (...) sólo es soportable frente a la libertad misericordiosa de Dios, un Dios que creó el mundo gratuitamente, para darse»; sino de la cuestión de concebibilidad misma.

La idea de voluntad no aparecerá hasta San Máximo en el siglo VII de nuestra era,<sup>52</sup> en un ámbito metafísico que el Dios de la Biblia ensanchó radicalmente al revelarse en su realidad personal y sustancialmente libre, abrió elevando lo histórico a la dimensión de plenitud, y mostró la plausibilidad de una paradoja cuya aproximación, como experimentó San Pablo, debía quedar desconsiderada, entre los helenos, como puro delirio.

---

51. Ch. Moeller. *Sabiduría Griega y paradoja cristiana*. Ed. Juventud. Barcelona, 1963. pág. 70.

52. La «intentio finis» procedente del acto de voluntad, guiado por el entendimiento, el qual investiga los medios que conducen al fin, hallará en los escolásticos su pleno uso, aunque hayan filósofos y literatos que posteriormente hayan mostrado a menudo la insondable complejidad de lo que pudiera tomarse como un hecho psicológico simple.

