

FORMACIÓN DEL CARÁCTER Y RAZONAMIENTO PRÁCTICO

Julián Fernando Trujillo Amaya
y Ximena Vallejo Álvarez

RESUMEN

En este artículo se sostiene que existe una primacía de la práctica y la acción sobre el conocimiento intelectual y la contemplación. Si esta tesis fuese falsa, no resulta comprensible por qué la prudencia y el hombre prudente son la virtud suprema y el modelo de la vida buena en Aristóteles. La cuestión inicial es 1) ¿Cómo entender la racionalidad del deseo o qué significa deseo razonado?, y esto implica dos cuestiones adicionales: 2) ¿Qué es el silogismo práctico y qué relación tiene con la recta razón? y 3) ¿cuál es la relación entre el razonamiento práctico, la prudencia y el hombre prudente? Estas cuestiones son analizadas para establecer algunas de las semejanzas y diferencias entre el *silogismo práctico*, los diversos tipos de inferencias prácticas y otros tipos de razonamientos, tratando de mostrar la relación que existe entre la formación del carácter o modo de ser, la recta razón y el *silogismo práctico*.

PALABRAS CLAVE

Racionalidad, razonamiento, razón, deseo, pasión, carácter, silogismo práctico, Aristóteles.

ABSTRACT

This article states that practice and action are more important than intellectual knowledge and contemplation. If this thesis were false, one cannot understand why prudence and the prudent person are the supreme virtue and the model of the good life in Aristotle. The initial question is: (1) how should the rationality of desire be understood, or what does reasoned desire mean? This implies two additional issues: (2) what is the practical syllogism, and what is its relationship to correct reason? (3) How are practical reasoning, prudence, and the prudent person related? These questions are analyzed to determine some of the similarities and differences among the practical syllogism, various kinds of practical inferences, and other types of reasoning. This will involve trying to show how developing a character or mode of being, correct reason, and the practical syllogism are related.

KEY WORDS

Rationality, reasoning, reason, desire, passion, character, practical syllogism, Aristotle.

eidos

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: enero 2008

Fecha de revisión: febrero 2008

Fecha de aceptación: marzo 2008

La respuesta a la pregunta sobre qué es la virtud y en qué consiste ser virtuoso se encuentra, según Aristóteles, en el estudio de la prudencia y el hombre prudente, cuyo carácter lo capacita para la felicidad y la vida buena. La virtud por excelencia es la prudencia, pues ésta comprende las demás virtudes. Por ello el hombre prudente (*phrónimos*) se convierte en el mejor ejemplo de la virtud (*areté*). El hombre prudente es también el hombre bueno (*spoudaios*), puesto que la virtud presupone la disposición adquirida (*héxis*) de la sabiduría práctica, además de las virtudes éticas. El criterio lo establecen quienes son virtuosos y cuyo juicio, en consecuencia, es correcto:

“Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio” (EN, 1106b 36; 1107^a 2)¹.

El objeto de la prudencia son las pasiones y las potencias que hacen al hombre capaz de experimentar dichas pasiones. La pru-

* Este artículo fue presentado en el Grupo de investigación *Analítikos* del Área de Filosofía del lenguaje, Lógica y Argumentación y constituye un insumo en la investigación sobre “*El sentido de la Formación humanística y las exigencias de la educación basada en competencias*”, Cod. 4221 en la convocatoria interna para proyectos de investigación y creación artística y humanística de la Vicerrectoría de Investigaciones, Universidad del Valle, 2007.

** Universidad del Valle. juliantrujillo@yahoo.com

*** Pontificia Universidad Javeriana. ximenavallejo@puj.edu.co

¹ Cfr. Rowe, 1979: 182.

dencia, en tanto “hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre” (EN, 1140b 5), constituye una naturaleza adquirida (*êthos*), que coloca al agente en buena o mala disposición para sentir determinada pasión y orientar su conducta con miras al fin último. Reconocemos al hombre virtuoso porque disfruta al realizar las acciones buenas. El carácter que permite elegir entre las acciones posibles es una condición necesaria para pasar del pensamiento a la acción, en un movimiento generado por el deseo. La elección es semejante al deseo razonado, pero aquella es la decisión resultante de la deliberación. Una vez el razonamiento establece lo que es verdadero o conveniente predicar necesaria y verdaderamente, el hombre de carácter prudente actúa conforme a este juicio, actúa en consecuencia, “por eso la elección es inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre” (EN, 1139b 5).

Esta conclusión de Aristóteles es un tanto paradójica y parece que no resuelve los problemas derivados del racionalismo ético de Sócrates. La primera cuestión que suscita es 1) ¿cómo entender la racionalidad del deseo o qué significa deseo razonado? La *deseabilidad* de la razón o el imperio de la razón sobre el deseo permanecen sin solución en esta fórmula ambigua y difícil de comprender: “Inteligencia deseosa o deseo inteligente”. Esta cuestión constituye el punto de partida del presente artículo. La hipótesis que queremos explorar aquí es que Aristóteles otorga la primacía a la práctica y la acción por sobre el conocimiento intelectual y la contemplación. Si esta hipótesis fuese falsa, no resultaría comprensible por qué la prudencia y el hombre prudente son la virtud suprema y el modelo de la vida buena.

Para sostener esta interpretación debemos tener presente que el conocimiento humano comienza con la experiencia y no con la deducción. Esto es lo que plantea la teoría del conocimiento que propone Aristóteles, y se liga a su concepción sobre el alma y el movimiento de los animales, ambas constituyen la base de su ética. Según Nussbaum, la acción humana se inscribe en el marco de explicación que corresponde a los animales en general: “las

facultades cognoscitivas llevan a cabo una doble función. En primer lugar presentan el fin a la consciencia del animal y, a continuación, actúan de tal modo que el animal pasa de la *orexis* del fin a la acción dirigida a un objeto concreto y disponible” (Nussbaum, 1995: 358). La consecuencia a la que este estudio psicológico y cognitivo conduce es que la *orexis* (deseo) cumple un papel fundamental como principio de movimiento; no obstante, este deseo nada hace por sí sólo ya que requiere de la percepción y el pensamiento. Los animales actúan conforme al deseo, aunque dentro de los límites impuestos por el mundo y su modo de interpretar el mundo. Lo deseable y lo posible deben darse simultáneamente para que el movimiento se dé (Nussbaum, 1995:359). Deseo y conocimiento son origen del movimiento en los animales.

Para Aristóteles algunas cosas siguen al pensamiento por necesidad (MA 701^a 34-35), en ausencia de impedimentos, el pensamiento sumado al deseo y la acción son casi simultáneos (AA 702^a 16). El movimiento y la acción tienen su origen en una tensión de diversas fuerzas motoras. Aristóteles resume esto diciendo que el conocimiento prepara el deseo y éste a la emoción o pasión (MA, 702^a 17-19); y todo esto acontece simultáneamente y con prontitud, debido al modo en que la acción y la pasión están ligadas entre sí (AA III, 10). Los elementos psicológicos (deseo y cognición) constituyen, según Nussbaum, condiciones necesarias y causas eficientes del movimiento y la acción (Nussbaum, 359)². Ahora bien, las conexiones entre estos elementos son conceptuales, en la práctica no es posible discriminarlas. En el plano de la situación concreta el deseo y la percepción se diferencian por su relación con el objeto de deseo, uno lo busca y la otra percibe. Los elementos interpretativos y selectivos de la percepción que se aparecen a los animales son causa de movimiento, al menos que algo lo impida, y siempre y cuando el animal quiera o desee algo (Nussbaum, 360). Julio Palli Bonet

² Cfr. Bravo, 2002: 175.

nos recuerda que “la costumbre es primordial en la adquisición de la virtud, pero la naturaleza desempeña también su papel en la capacidad natural para adquirir y perfeccionar las virtudes o vicios” (EE, Int. p.41). Habría, según este planteamiento, una virtud natural y una virtud adquirida y perfeccionada por la costumbre, la práctica y la experiencia. De aquí que el hábito y las costumbres adquiridos por el hombre prudente sean determinantes en su comportamiento moral (EN, 1103^a 20-1103b; EE, 1220^a 36-1220b 5).

Aristóteles complementa los planteamientos socrático-platónicos con su propia concepción ética, apoyándose en fundamentos biológicos y psicológicos. Él no entiende el carácter moral como un repertorio de normas externas sobreimpuestas al sujeto o como puro adiestramiento conductual; tampoco lo concibe como una disposición natural, sino como un modo de ser adquirido, un carácter que se va construyendo en la interacción con otros y en la vida en común. El ser humano se guía por su carácter o modo de ser, pero sin desvincularse de la reflexión racional, que tiene presentes los fines últimos a los que se encamina su acción, el deseo que lo mueve a actuar y la percepción selectiva de la situación concreta que sirve de contexto al acto moral:

“Critizando el intelectualismo socrático-platónico en la cuestión del bien, Aristóteles se convierte en el fundador de la ética como disciplina independiente de la metafísica. Mostrando que la idea platónica de bien es una generalidad vacía de sentido, le opone el bien del hombre, es decir, el bien con relación a la actividad humana. Esta crítica se realiza sobre la identificación de virtud y saber. De *areté* y *logos*, tal y como había sido defendida por la ética socrática-platónica. Definiendo entonces el elemento fundamental del conocimiento ético del hombre por la *orexis*, “por el deseo” y por la organización de este deseo en una actitud cerrada –en una *héxis*–, Aristóteles renueva la doctrina de sus maestros en una justa proporción. Identifiquemos que, según la teoría de Aristóteles, son la repetición y el hábito los que se encuentran en la base de la *areté*” (Gadamer, 2001:82).

Con base en un modelo común de explicación intencional en términos medio-fin que se considera similar al esquema de

respuestas a estímulos físicos exteriores y con un modelo no muy común que da cabida a nuestras opiniones, creencias y actitudes en ligazón con las disposiciones que compartimos con los demás animales y el vínculo entre estos aspectos, construyó Aristóteles una noción general que incluye a los deseos y aspiraciones dirigidas a un objeto de deseo –*orexis*– (Nussbaum, 1995:354), conservando los matices que diferencian al hombre de los animales en sus respuestas puramente mecánicas a un entorno físico (AA 433^a, 21-3.b1-4; MA VI). Nussbaum rastrea los usos de los términos para referirse al “objeto deseado”, “lo deseoso”, tal y como los usa Aristóteles, y el sentido prearistotélico usual de “esforzarse por coger algo” (Nussbaum, 1995:355). Se trata de un uso genérico para desear y querer que comprende, a su vez, tres tipos distintos de deseo. La innovación de Aristóteles consiste en señalar estas diversas formas de la *orexis*: mero apetito (*epithymía*), impulso hacia algo (*thýmos*) y deseo razonado (*boulesís*)³.

Aristóteles construyó un concepto técnico de *orexis*, creó un nuevo uso genérico para esta palabra que cumple varios propósitos (Nussbaum, 1995:357): 1) llamar la atención sobre la intencionalidad del movimiento animal: a) su orientación hacia un objeto deseado, y b) su respuesta frente a la manera como percibe el mundo y no tanto al mundo como es; el énfasis se hace en las reacciones frente al modo o modos en que un ser humano interpreta el mundo haciendo uso de sus facultades cognoscitivas; Nussbaum nos pide no olvidar el papel activo y selectivo de la fantasía o imaginación y su papel en la explicación aristotélica de la acción, otro tanto sucede con el discernimiento (*kritiká*) que permite hacer distinciones y estimaciones (Nussbaum, 1995:320); 2) desmitificar la acción racional mostrando su semejanza con otros movimientos de los animales y colocando de presente cómo éstos son un esforzarse selectivo de acuerdo a las

³ Cfr. AA II, 3, 414b2; Bravo, 2002:177 “Especies del género *órexís* son, según Aristóteles, *epithymía* (deseo concupiscible o apetito), *thýmos* (deseo irascible o impulso) y *boulesís* (deseo racional)”.

propias necesidades: “Los animales parecen menos brutales y los humanos, más próximos a los animales” (Nussbaum,1995:357).

Nussbaum señala que el verbo desear (*orégo*), 1) implica un dirigir o apuntar a alguna cosa, una orientación hacia algo, y 2) es más activo que pasivo, “un ir por algo”, “perseguir una meta u objetivo”, se opone al estado de necesidad puramente vacío, al carecer necesariamente de o necesitar algo. Según este riguroso análisis no habría un término contemporáneo para traducir el término griego; “instinto” es muy irracional y natural, “inclinación” es demasiado pasivo y “necesidad” remite a una carencia, pero no posee el carácter activo y la orientación hacia un objeto que *orexis* presupone. “Deseo” es quizá el más apropiado y permanece vinculado al objeto deseado (Nussbaum,1995:356). La *orexis* es connatural a todo movimiento animal, pues Aristóteles considera que todas las formas de *orexis* son formas de un impulso activo dirigido a un objeto, un movimiento con vistas a un fin (AA III, 9).

La costumbre y el modo de ser adquirido mediante el ejercicio continuo, constituye el principio básico de la acción moral y ello establece los cimientos de una ética del justo medio que no tiene que elegir entre la razón y la pasión, entre el pensamiento y el deseo, dado que coloca por encima de ambos extremos la excelencia del carácter como justo medio (EN, 1105^a 28-33). Con la prioridad que Aristóteles otorga a la acción y la vida práctica, el racionalismo socrático y platónico quedan superados y la realización del bien, producto del carácter, se sitúa como el elemento fundamental que articula y conjuga razón y pasión en el acto moral (EE, 1220b 28-34; EN, 1106b 36-1107^a 2):

“En lo que hace a la virtud, asumamos que es ella la mejor disposición o hábito o potencia de las cosas de que se hace un uso o una obra (...) y cuanto mejor sea el hábito, mejor será la obra, y la relación que los hábitos guardan los unos con los otros es la relación de las obras que de ellos se derivan. La obra de cada cosa es su fin, de lo que se sigue con toda evidencia que la obra es mejor que el hábito, por que el fin es lo mejor, ya que es fin y el fin se nos ofrece como lo mejor y lo último en vista de lo cual se hace todo lo demás, porque lo que es claro es que la obra es mejor que el hábito y la disposición” (EE, 1219^a 1-13).

El trasfondo de la cuestión es la polémica de Aristóteles contra la posición socrática frente al tema de la incontinencia (*akrasía*) y el planteamiento platónico de la idea absoluta e inmutable del bien. Su argumentación procede a partir de varias distinciones y desde diversos frentes. Por un lado discrimina diferentes partes del alma y distingue varios tipos de virtudes; por otro lado, establece una distinción entre actos voluntarios e involuntarios y, por último, señala distintas clases de conocimiento y de deseo. La consecuencia de todas estas sutiles distinciones es una renovada concepción de la prudencia (*phrónesis*) y la formación del carácter, a partir de la cual Aristóteles intenta dar cuenta de cómo es posible atribuir a un mismo individuo la posesión de juicios moralmente correctos y, conceder simultáneamente que pueda actuar en contra de lo que juzga mejor para él mismo.

Es en el marco de este contexto polémico que la acción incontinente y el llamado silogismo práctico cobran relevancia. El silogismo práctico es un tipo de contraejemplo utilizado por Aristóteles para refutar a Platón y Sócrates. Sirve como marco general para el tratamiento de la incontinencia, pero su propósito es doble: 1) Intenta mostrar los límites de la identidad entre virtud y conocimiento e ignorancia y vicio; y 2) pretende atacar la idea de bien en sí, mostrando la irrelevancia de principios y normas abstractas a la hora de actuar. En efecto, la posición socrático-platónica niega la posibilidad de la incontinencia, basándose en una interpretación restringida de la función del conocimiento en la motivación de las acciones y un principio que postula que nadie al actuar elige lo peor con conocimiento. Se trata de un problema ético fundamental, cuyos supuestos psicológicos y epistémicos son el punto de partida, pero el objetivo es esclarecer la acción humana intencional y deliberada que permite evaluar ética y políticamente un acto y su agente humano.

Si un hombre juzga que, hechas todas las consideraciones, un curso de acción es el mejor, el correcto o la acción que debe realizar y, no obstante, hace alguna otra cosa, actúa de manera incontinente (Davidson, 1995: 38). Aristóteles se pregunta por qué sucede esto, por qué un hombre que razona correctamente puede ser incontinente, es decir, actuar en contra de lo que el recto juicio le señala hacer; ¿cómo

es posible que existiendo el conocimiento otra cosa nos domine y arrastre a hacer lo contrario?: “Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia” (EN, 1145b 21-28; Vigo, 1999: 63-64).

La cuestión es si el incontinente conoce o ignora, y si sabe, ¿de qué forma o modo lo sabe? (EN, 1146b8 ss). La argumentación de Aristóteles para enfrentar esta intrincada cuestión socrática consistirá en un refinado análisis de las nociones de saber e ignorancia de modo que sea posible esclarecer las relaciones entre la incontinencia y cierto tipo de saber. El primer paso en las precisiones que permiten resolver el problema de la incontinencia consiste en distinguir entre saber potencial y saber actual. Según esta distinción, el planteamiento de Sócrates sólo es válido para el caso de un hombre que posee un saber potencial pero no actualizado, pero resulta imposible para el caso de un saber actual. La posibilidad de la incontinencia no se refiere, como Sócrates sostenía, a la oposición entre saber genuino y mera ignorancia, sino más bien a la diferencia entre saber actual o explícito y saber potencial o latente (EN, 1146b 33-35). La distinción acto-potencia es un argumento suficiente para Aristóteles a la hora de resolver la cuestión socrática sin que sea necesario negar la posibilidad de la incontinencia: “la incontinencia no puede ser reducida a mera ignorancia moral, sino que presupone más bien la posesión de cierto saber moral y se explica, según se verá, como resultado de la no adecuada actualización de dicho saber en la situación concreta de acción” (Vigo, 1999: 67).

Una vez sentado lo anterior, la cuestión que surge es ¿cómo es posible el acto incontinente? La solución de este nuevo problema es lo que obliga a Aristóteles a convocar al silogismo práctico y adentrarse en un análisis más riguroso y preciso del acto moral. La incontinencia es una forma de esclarecer lo normal por medio de su contrario. Así pues, el silogismo práctico es un esquema de explicación general de la acción humana, pero su propósito es desglosar los elementos que conectan al individuo con una situación dada y permitir comprender hasta qué punto el deseo y la razón funcionan conjuntamente en la producción del acto moral.

La teoría del silogismo práctico que se suele atribuir a Aristóteles intenta explicar el papel del deseo y la razón en la acción humana. Algunos estudiosos han considerado el llamado silogismo práctico como un aspecto poco importante y puramente formal de su doctrina sobre la acción humana. Sin embargo, D. Allan se propuso encontrar cuál es el origen del interés de Aristóteles en esta especulación, a qué se debe la ausencia de un tratamiento sistemático sobre el silogismo práctico, y señaló la relevancia de discutir su fundamento y ubicación en la estructura general del sistema aristotélico.

Allan encontró que los ejemplos de silogismo práctico son convocados con propósitos diferentes en las tres obras en que aparecen (EN VI, 12, 1144^a 30-31, VI 1147^a 1-10, 1147^a 25-31, 1147^a 32-36; MA VII, 701^a 23-25; 701^a 10; AA III, 434^a 10, 434^a 16-21). En MA el propósito es adecuar el movimiento de los animales racionales e irracionales a los principios generales del movimiento estudiados en la *Física*. En AA intenta establecer la potencia psíquica que causa el movimiento local. En EN pretende establecer la función del deseo y la razón en la acción humana, al tiempo que busca aplicar el silogismo práctico en la solución de problemas concretos como el de la incontinencia. Los múltiples usos del silogismo práctico y su falta de formalización rigurosa ha generado escepticismo entre muchos estudiosos de la obra aristotélica. Sin embargo, la ausencia de rigor analítico y formalización lógica no se debe a un descuido o falta de elaboración por parte de Aristóteles, por el contrario, él era claramente consciente de los límites del silogismo demostrativo, característico del conocimiento científico, y la insuficiencia de la estructura formal del silogismo estudiada en *Al* para cuestiones éticas y políticas. El razonamiento práctico es un esquema que permite mostrar el carácter aleatorio de la acción humana y las dificultades de comprender la acción humana intencional que caracteriza la conducta ética y la acción virtuosa del hombre prudente y bueno.

Resulta interesante y esclarecedor con respecto a este asunto, la explicación ofrecida por Von Wright acerca del razonamiento práctico. El silogismo práctico constituye un tema central en varios de sus trabajos. Él intenta desentrañar la naturaleza de este silogismo,

puesto que considera que su análisis permite enfrentar el problema de la relación entre intención y acción, asunto filosófico de hondas consecuencias para la comprensión del método característico de las ciencias humanas. La tensión entre la causalidad estudiada en las ciencias naturales y la intencionalidad abordada por las ciencias humanas, recibe un tratamiento analítico en la famosa obra *Explicación y Comprensión*. Allí Von Wright sostiene que la relación entre acción e intención es lógica y conceptual, y que de la misma manera que el esquema “nomológico-deductivo” de tipo causal es el más usado en ciencias de la naturaleza, el silogismo práctico es el modelo de explicación propio de las ciencias humanas (Von Wright, 1979:109).

La discusión sobre la acción, la causalidad y la explicación conducen necesariamente al debate sobre libertad y determinismo. Para Von Wright el determinismo relativo a la conducta del hombre no es el mismo tipo de determinismo que estudian las ciencias naturales. Los esfuerzos por formalizar una explicación de la acción intencional, distinguir entre estímulos internos y externos de la conducta, y analizar el tipo de relación que existe entre tales estímulos y la acción son, sin lugar a dudas, un gran aporte a la teoría del razonamiento práctico, pero el énfasis formalista en una “lógica práctica” que puede establecer esquemas formales para la acción humana, independientemente de la lógica de la acción o lógica deóntica, no se corresponde con la filosofía práctica de Aristóteles y deja de lado los contenidos éticos, las descripciones de la conducta moral y la materia (pasiones, razones y modos de ser) que contempla el estudio del carácter que nos propone el Estagirita.

La formalización lógica no es realmente necesaria, el creador de la lógica formal, quien no acostumbraba a dejar nada de lado y olvidar los detalles importantes, expresó su posición de forma muy clara: “nuestra exposición será suficientemente satisfactoria si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos” (EN I, 2, 1094b 12-15). Se trata de una justificación metodológica para el campo de la ética y una aclaración conceptual sobre la peculiaridad del razonamiento práctico que muchos analíticos parecen olvidar:

“Bastará con que nuestra discusión tenga tanta claridad cuanta permite la materia de estudio; pues no debemos buscar el mismo grado de precisión en todo lo que decimos, tal y como no lo hacemos en todos los productos de las artes. Las acciones excelentes y justas, que la ciencia política investiga, admiten mucha variación y fluctuación, de modo que al parecer existen por convención y no por naturaleza. Las cosas buenas dan lugar también a la misma clase de fluctuación, ya que pueden causar prejuicio a muchas personas; pues unos han muerto por su riqueza y otros por su valentía. De modo que, como estamos hablando de esta clase de cosas y partiendo de esta clase de bases, debemos contentarnos con indicar la verdad aproximadamente y como en un esbozo” (EN, I, 3 1094b 10-25).

Todo estudiante de ética y política debe partir de estas consideraciones y asumir esta aclaración metodológica como principio. Propio es de la persona sensata esperar solamente la precisión que a cada asunto corresponde, puesto que “igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos probables como exigir de un orador demostraciones concluyentes” (Ibídem).

La cuestión inicial: ¿Cómo entender la racionalidad del deseo o qué significa deseo razonado?, implica dos cuestiones adicionales: 1) ¿Qué es el silogismo práctico y qué relación tiene con la recta razón? y 2) ¿cuál es la relación entre el razonamiento práctico, la prudencia y el hombre prudente? Estas cuestiones ocuparan los apartados siguientes de nuestro informe de investigación y son analizadas a continuación para establecer algunas de las semejanzas y diferencias entre el silogismo práctico y otros tipos de silogismos, tratando de mostrar la relación que existe entre pasiones, costumbres, modo de ser, recta razón y silogismo práctico.

Sobre la base de este horizonte hermenéutico es necesario abordar también preguntas como ¿Puede existir una ciencia de la vida práctica y la acción humana? ¿En qué consiste el saber de la ciencia? Si la ciencia es un saber la causa, el por qué, debe poder ofrecer una explicación, y esto sólo será posible mediante la demostración. Por ello Aristóteles llama a la ciencia un hábito demostrativo, una virtud intelectual mediante la cual alcanzamos por demostración un saber cierto de las cosas en sus razones universales. De aquí que debamos seguir uno de dos caminos, de lo singular a lo universal (inducción)

o de lo universal a lo singular (deducción). Ahora bien, si lo anterior es correcto, o bien la ética y la política no son ciencias y no usan silogismos o bien lo son pero su método debe ser inductivo, intuitivo y dialéctico, ya que el modelo por excelencia de la deducción es el silogismo que parte de un principio universal, mientras que en el campo de la ética partimos de lo singular, los hechos, la experiencia y los signos probables. Si esto es cierto, ¿Es completamente paradójica la expresión “silogismo práctico”? ¿Qué entiende Aristóteles por “silogismo”, “demostración” y “silogismo práctico”? ¿Qué papel juega el carácter o modo de ser en el llamado “razonamiento práctico”?

RAZONAMIENTO, SILOGISMO Y DEMOSTRACIÓN

Todo razonamiento es un pensamiento, pero no todo pensamiento es un razonamiento. El análisis lógico de Aristóteles diferencia diversos tipos de pensamiento, pero se centra en la forma que debe tener cualquier tipo de razonamiento que pretenda demostrar algo u ofrecer alguna prueba. Muestra cómo procede el pensamiento calculador cuando piensa correctamente, cuál es su estructura formal. Cuando afirmamos o negamos algo de otra cosa, es decir, cuando juzgamos o formulamos proposiciones, no razonamos todavía. Aunque sin duda estamos pensando. Tampoco razonamos al formular una serie de juicios y al clasificar proposiciones desvinculadas entre sí. Por el contrario, cuando pasamos de unos juicios o proposiciones a otras proposiciones y juicios mediante determinados nexos, donde unos funcionan como antecedentes y los otros como consecuentes, entonces estamos razonando.

Siguiendo al lógico Ch. S. Peirce consideraremos la premisa mayor, la menor y la conclusión como regla, caso y resultado respectivamente (Peirce, 1893: 2.445-460). Podemos decir entonces que un razonamiento es una regularidad, permite aplicar una regla a un caso y derivar un resultado. Desde este punto de vista, el silogismo es un encadenamiento de consecuencias: de A se sigue B y de B se sigue C, por tanto, de A se sigue C. El silogismo aristotélico pone en evidencia la forma lógica que se encuentra implícita en

todo raciocinio. Es una típica forma de razonamiento deductivo. Su aspecto formal prescinde del contenido y coloca de presente la estructura de la deducción sin ocuparse de la materia de las premisas.

El silogismo es un modelo de inferencia válida. Se trata de un razonamiento en el que la conclusión a la que se llega es la consecuencia que se sigue necesariamente de las premisas de partida como su antecedente. Si se aceptan ciertas premisas, se deduce de ellas por necesidad determinada conclusión. El silogismo encarna por ello una ley lógica y permite establecer una regla de inferencia. No contempla ningún contenido, es una pura forma lógica con letras a manera de variables. Aristóteles define el silogismo como “un argumento en el cual habiendo sido concedidas ciertas cosas, algunas otras distintas de aquéllas se siguen necesariamente de su verdad, sin que haya necesidad de ningún otro término exterior” (A1 I,124b 18-22).

El Estagirita establece que un silogismo se compone de tres proposiciones: dos antecedentes llamadas premisas y una como consecuente o conclusión. De las premisas, una contiene el término mayor o predicado de la conclusión y la otra el sujeto de la conclusión o término menor. Además del término menor y mayor, es decir, el sujeto y el predicado de la conclusión, encontramos el término medio, que se repite en ambas premisas, pero no aparece en la conclusión. Un silogismo es un esquema de raciocinio que posee tres términos. Si llamamos a estos términos A, B y C, el razonamiento puede representarse en forma inferencial como (A2. II,3):

*Si A se predica de todo B
y B se predica de todo C,
A se tiene necesariamente que predicar de todo C (A1 25b37).*

En un silogismo podemos considerar la figura y el modo. La figura es la manera como están dispuestos los términos en las premisas. Existen varias maneras de disponer tales términos y, por lo tanto, varias figuras. Cada una de ellas se distingue por la posición del término

medio. Aristóteles admitió tres figuras: la primera es aquella en la que el término medio es sujeto en la premisa mayor y predicado en la premisa menor. La segunda figura es aquella en la que el término medio es predicado tanto en la mayor como en la menor. Y la tercera es aquella en la que el término medio es sujeto tanto en la premisa mayor como en la menor (A1.II, 6).

El modo es la forma en que están dispuestas las premisas según la cantidad y la cualidad. La cualidad de una proposición es afirmativa o negativa, afirmativa si afirma de manera completa o parcial y negativa si niega completa o parcialmente la inclusión de la clase designada por su término sujeto. La cantidad de una proposición es universal o particular, universal si se refiere a todos los miembros y particular si se refiere a algunos miembros de la clase designada por su término sujeto (Mitchell, 1968: 28ss). Toda premisa es o universal, o particular o indefinida. Una premisa de la que no puede decirse si es o universal o particular, se le considera indefinida, aunque Aristóteles trata en la práctica las premisas indefinidas como particulares (Lukasiewicz, 1977: 16)⁴.

Si tomamos el silogismo categórico de la figura 1 arriba convocado, compuesto por premisas y conclusión universales y afirmativas (A1, I, 4, 25b 37), las variables A, B, C corresponden respectivamente a los términos mayor, medio y menor. El término medio está en las dos premisas, pero no en la conclusión, por lo menos una vez es tomado universalmente y puede hacer de sujeto y predicado. Por oposición al término medio, los otros dos términos se llaman “extremos”. El término menor es el último de los términos de la conclusión y el término mayor es el primero de los términos de la conclusión. El término menor o sujeto está en el extremo menor de la segunda premisa y el término mayor o predicado ocupa el extremo mayor de la primera premisa. Por derivación se suele hablar de premisa mayor y menor. La forma de un silogismo es, desde el punto de vista lógico, su aspecto fundamental. La forma deriva de la figura

⁴ Cfr. A1, I, 4, 26^a 29.

y el modo de un silogismo. La validez o invalidez de un silogismo tiene que ver únicamente con su forma y es independiente de su contenido específico. Así, el silogismo que usamos como ejemplo es válido sin importar cuál sea el tema que trate, es decir, sin importar los términos que sustituyan las letras A, B, y C de este silogismo. Un silogismo válido es un silogismo formalmente válido, la validez está determinada por su mera forma y es independiente de la verdad o falsedad de sus premisas.

En contraste con lo anterior, el silogismo demostrativo que caracteriza el conocimiento científico se diferencia del silogismo puramente formal en cuanto considera los contenidos empíricos, la verdad de las premisas y sus nexos. El silogismo científico (demostración) se basa en el discurso aseverativo (proposicional). En esta dimensión referencial del lenguaje humano lo fundamental es afirmar o negar algo sobre el mundo o estado de cosas. Sin embargo, Aristóteles no desconoce otras dimensiones pragmáticas y poéticas del lenguaje. Sabe que además de aseverar verdadera o falsamente, preguntamos, ordenamos, suplicamos, buscamos agradar, conmover las pasiones, elogiamos, atacamos, censuramos, etc. (Met. VI, 1025b 25; Poética, 19; Ret. 1358b 5-35), es sólo que todo discurso no aseverativo es excluido del campo de la demostración formal y material. El lenguaje capta el ser de las cosas, pero no se identifica con las cosas. La enunciación articula símbolos de las afecciones en el alma, quienes a su vez semejan las cosas mismas (De Int. 1, 1-10). La dimensión referencial del lenguaje se manifiesta en el discurso racional, susceptible de ser verdadero o falso; en contraste, el razonamiento retórico y el pensamiento poético se basan en el discurso práctico, cuyo fin es lo verosímil y, por tanto, el universo de la opinión y la pasión.

El estudio formal del silogismo emprendido en los *Primeros Analíticos* es útil para deducir los teoremas de una ciencia a partir de sus axiomas. Mientras que la tarea de los *Segundos Analíticos* es sobre todo investigar la naturaleza de los axiomas que sirven de base al conocimiento científico. ¿Qué es entonces una demostración? En principio es un silogismo válido, pero no todo silogismo válido es

científico o demostrativo, sino el que parte de las premisas adecuadas; podemos, por ejemplo, formular silogismos válidos y formalmente correctos con premisas falsas, pero estos no tienen cabida en la ciencia. La validez es relativa al silogismo, la verdad a las proposiciones, ¿en qué consiste entonces la adecuación?

La demostración es un silogismo científico, es decir, un razonamiento que es por completo conocimiento verdadero y no opinión. Para tal efecto, las premisas de una demostración deben ser: a) verdaderas, mientras que las del silogismo formal pueden ser falsas; b) primarias, inmediatas e indemostrables, porque si fueran demostrables deben ser demostradas y esto conduce a un regreso *ad infinitum*, lo que les impide ser primeros principios; c) más inteligibles y anteriores que la conclusión que se sigue de ellas, puesto que logramos aprehender más claramente su verdad; d) deben ser causas de la conclusión, deben expresar hechos que sean las causas del hecho que enuncia la conclusión, y el conocimiento que tenemos de ellos debe ser la causa de nuestro conocimiento de la conclusión (A2 I, 71b 17).

Los puntos de partida de la demostración son, por tanto, de tres clases: 1. los axiomas, o proposiciones que deben conocerse para conocer cualquier cosa, como los axiomas de la identidad y la contradicción, 2. las tesis peculiares de cada ciencia, que se subdividen en: 2.1. Hipótesis: proposiciones que enuncian que tal cosa es o no es, y 2.2. Definiciones, que dicen lo que es tal o cual cosa. La demostración contempla entonces tres objetos: I. el género, cuya existencia admite; II. Los axiomas comunes presupuestos por la prueba y III. Los atributos, cuya posición por parte del género se prueba por medio de los axiomas (Ross, 1957: 69).

El movimiento que permite al pensamiento pasar de las premisas hacia la conclusión es una función propia del alma humana, la explicación de lo que estaba implícito, la actualización de lo que era sólo en potencia (A1 67^a 12- b 11; A2 71^a 24-b 8; 86^a 22-29)⁵. Toda

⁵ Cfr. Ross, p. 61.

enseñanza y toda instrucción científica parten de un conocimiento preexistente. El conocimiento científico puede ser, entonces, de dos clases, uno es conocimiento de que tal cosa existe y otro es conocimiento de lo que significa la palabra usada. Para unas cosas, siendo absolutamente claro el sentido de las palabras, sólo debemos suponer que la cosa es así; para ciertas cosas basta con saber el nombre que las designa; para otras, en fin, debemos conocer explícitamente el nombre y que la cosa existe (A2 I, 1). De aquí que los temas de investigación científica sean el hecho, el por qué, si la cosa existe y lo que es (A2 II, 1). En síntesis, hay cinco objetos de conocimiento científico: 1) lo que una expresión significa; 2) que la correspondiente cosa es, 3) lo que es, 4) que tiene ciertas propiedades y 5) por qué tiene estas propiedades (Ross, 1957: 67).

El primer paso en la fundamentación de las condiciones necesarias y suficientes del conocimiento científico es el estudio formal del razonamiento, la teoría del silogismo puramente formal pretende responder a este desafío. El silogismo científico ofrece lo que funda la demostración y lo que se demuestra. Aristóteles sostiene que la “causa” es el término medio. Preguntar por qué A es C es tratar de encontrar un nexo que una A con C, y ese vínculo constituirá un término medio entre A y C. ¿Por qué “A es C”? por B: “A es C, porque A es B, y B es C”. ¿Por qué tienen las vacas varios estómagos? Porque las vacas son rumiantes y los rumiantes poseen varios estómagos. No todas las explicaciones tienen esta estructura, pero Aristóteles insiste en usar este modelo para todo tipo de explicación. Y plantea que la forma exhibe la naturaleza de las conexiones causales del modo más evidente (Barnes, 1999: 91).

El propósito de la ciencia es sistematizar nuestro conocimiento, los axiomas y teoremas deben ser, por consiguiente, proposiciones conocidas que satisfacen las condiciones señaladas para ser premisas de una demostración. Conocemos algo de forma absoluta y no relativa, cuando sabemos la causa por la cual la cosa es (y sabemos qué es su causa), y sabemos también que no es posible que sea de otro modo. La palabra “*aitía*” era traducida generalmente por “causa”, pero algunos especialistas la traducen como “explicación”: “Explicar

algo es decir por qué es como es; y decir por qué algo es como es, es citar su causa. Hay, por tanto, la más estrecha de las relaciones entre explicación y causa, en sentido amplio” (Barnes, 1999: 60).

LÍMITES, EJEMPLOS E ILUSTRACIONES DE RAZONAMIENTO PRÁCTICO

La filosofía analítica de Aristóteles, tanto en lo referente a su estudio del razonamiento lógico formal como sus investigaciones sobre la teoría del conocimiento y la demostración científica, han dominado el panorama en Occidente. Sin embargo, a Aristóteles se le reconoce también por sus aportes a la investigación sobre el razonamiento práctico. Muchos estudiosos encuentran en la filosofía práctica del Estagirita un complemento necesario a su filosofía analítica y un riguroso modelo de explicación de la acción humana. No obstante, el intento de explicar racionalmente el paso desde el deseo hasta la acción, o lo que tradicionalmente se ha llamado “teoría del silogismo práctico”, ha generado múltiples interpretaciones y mucha polémica entre los especialistas y estudiosos de la obra aristotélica.

Algunos pensadores son escépticos con respecto a la existencia de una teoría general sobre la acción humana en Aristóteles y no falta quienes niegan la posibilidad de una “teoría del silogismo práctico” (Guthrie, 1993: 361 s.s). Broadie (1974: 70) se lamenta de que Aristóteles no haya escrito una especie de “Analíticos primeros y segundos” sobre el razonamiento práctico. Ciertamente existe un evidente contraste entre el rigor, la amplitud y profundidad con las que sistemáticamente estudia Aristóteles el razonamiento teórico y científico, y el carácter fragmentario, disperso y superficial con el que parece abordar el razonamiento práctico. Broadie (Ibídem) se pregunta por qué habló tanto y tan bien de un tipo de razonamiento, y tan poco y confusamente sobre el otro. La respuesta que ofrece es sencilla: la materia del razonamiento práctico es más compleja y esquiva a la formalización, y su campo de aplicación es del orden de lo contingente y la libertad humana, donde resulta imposible el esquematismo formal y el rigor analítico utilizado en el razonamiento teórico (Ibídem).

Allan (1955:325-326), aunque reconoce el carácter disperso, multifuncional y asistemático del llamado silogismo práctico en Aristóteles, intenta mostrar cuál es el origen de su interés en este asunto, y discute los antecedentes y su lugar en el contexto de la obra aristotélica. Von Wright, por su parte, nos dice que

“Aristóteles distinguió entre silogismos teóricos y prácticos. Pero su tratamiento de estos últimos es superficial y asistemático. Los ejemplos que él ofrece, sin elaborar en detalle, son un conjunto muy diverso. Sin embargo, algunos de sus comentarios generales sobre el silogismo práctico son de gran interés. Muestran que Aristóteles era claramente consciente del carácter peculiar de este tipo de razonamiento que los lógicos posteriores han descuidado, haciendo caso omiso de ello o distorsionándolo” (Von Wright, 1963:159).

El mensaje es claro: no es posible desconocer los problemas e incompatibilidades que se presentan entre la concepción aristotélica del razonamiento práctico y los ejemplos de silogismo que Aristóteles suele proporcionar (Oriol, 2004: 55; Milo 1996:56), con todo, resulta pertinente y necesario establecer con claridad cuál es la estructura formal del silogismo práctico y qué contenidos materiales deben ser incluidos en dicho esquema.

Allan (1955:329-330) defiende que podemos hablar de premisas y conclusión en el razonamiento práctico, pero sin olvidar que el propósito fundamental de Aristóteles al hablar de silogismo práctico consiste en establecer una analogía con el silogismo formal y la demostración. Este entusiasmo de Aristóteles en maximizar las semejanzas y minimizar las diferencias, obedece a su interés en mostrar la continuidad del movimiento animal en el ser humano y la indisoluble relación entre las funciones del alma humana. Esta posición coincide con la de McKerlie (1991:300) cuando señala que la comprensión de la acción humana mediante el estudio del razonamiento práctico debe iniciar con el estudio realizado por Aristóteles en el movimiento de los animales y cuya influencia es notoria en el tratamiento que este da a la *akrasia* en EN. McKerlie (1991:299) sostiene que la relación que establece Aristóteles entre silogismo práctico y el movimiento de los animales, contiene ideas

simples y muy esquemáticas, pero las implicaciones y la importancia filosófica no han sido suficientemente apreciadas.

Algunos especialistas encuentran, o creen encontrar, una teoría general sobre la acción en Aristóteles. Bravo (2000) ha defendido esta posición. Una discusión contemporánea desde esta perspectiva aparece ya desde los años cincuenta y sesenta en Anscombe y Von Wright, herederos de Wittgenstein y su análisis del lenguaje formal y cotidiano. Ambos conciben el silogismo práctico como modelo de explicación de la conducta, pero mientras Von Wright apunta a formalizar rigurosamente una teoría de la acción, establecer las bases de una lógica de la acción y estudiar algunos de sus esquemas básicos de razonamiento, Anscombe pasa revista a los usos cotidianos y no especializados del razonamiento práctico sin necesidad de enfocar sus esfuerzos hacia el aspecto deóntico o lógico formal.

La relación entre razonamiento práctico y moral es cuestionada por Anscombe (1986: 49 § 5), quien citando a Bradley afirma que el moralismo es malo para el pensamiento y que Aristóteles era poco moralista. Anscombe (1986: 116 § 35) insiste en que el punto de partida del silogismo práctico es siempre un deseo, o algo deseado. Sin embargo, como Aristóteles usa la palabra *dei* (conviene), para expresar la premisa mayor, puede ser mal interpretado. Esta palabra tiene que ser entendida en su sentido cotidiano: “conviene que los futbolistas tengan un entrenamiento continuo”, “conviene no subir de peso”, “conviene dejar de consumir estupefacientes”, “conviene limpiarse los dientes antes de acostarse”, “no conviene consumir comidas a deshoras”, “no conviene estudiar los métodos del «análisis lingüístico» de la filosofía de Aristóteles”, etc. (Anscombe, 1986: 119).

No debemos entender el “conviene” en el sentido moral que se suele dar a «debería». Para Anscombe (1986: 134 § 41) el silogismo práctico no es un asunto moral. Los conceptos de “deber” y “obligación” y el sentido moral de «debería» no pertenecen a la obra de Aristóteles, aunque gran parte de la ética moderna se basa en tales nociones, “Así pues –se pregunta Anscombe–, ¿qué relación puede tener el silogismo práctico con la ética? Sólo puede

introducirse en los estudios de moral si se requiere una psicología filosófica correcta para un sistema filosófico de la ética; un punto de vista que, según creo, debería sostener si pensara en tratar de construir un sistema semejante, pero que a mi entender no es de uso corriente” (Anscombe, 1986:137). Con el propósito de enfatizar la independencia entre moral y análisis, Von Wright ofrece ejemplos como:

A se ha propuesto hacer sonar el timbre
A considera (cree, sabe, piensa, etc.) que, de no pulsar el botón, no podría hacer sonar el timbre,
Por consiguiente, pulsó el botón (Von Wright, 1979:144).

Davidson, por su parte, nos recuerda el caso, convocado ya por Austin (1989:187), del profesor glotón que come más postre del que le corresponde en la mesa pública del comedor (Davidson, 1995: 46-47); o analiza el hombre que desea ver el reloj y se da cuenta que puede satisfacer su deseo mirando su reloj, así que mira su reloj (Davidson, 1995: 49-50); o el caso del hombre que, ya acostado en su cama después de un día agotador, duda entre dos premisas mayores: “Si te vas a acostar, debes cepillar tus dientes” y “si estás acostado placenteramente, no debes levantarte para nada” (Davidson, 1995: 48). Su intención es colocar de presente que el tema del razonamiento práctico y el asunto de la incontinencia no tienen porque ser formulados en términos morales o desde una perspectiva puramente ética. Lo podemos conceder, es correcto. Pero nos inclinamos a pensar que reducir la discusión ética al análisis del lenguaje o la formulación de esquemas lógicos no es satisfactoria desde el punto de vista de la filosofía práctica. La ética implica una reflexión sobre el agente de la acción, sus pasiones, intenciones, creencias, carácter, modo de ser, etc.

Ciertamente Aristóteles no distingue entre un razonamiento práctico y otro instrumental. Para él, la deliberación acerca de las virtudes morales es simplemente una parte de la reflexión y deliberación genérica acerca de cómo vivir. Por ello hay que atender al uso común y ordinario. Según Anscombe, el “como ser buenos” hace referencia

a la noción de «conocimiento práctico», que sólo es posible entender si se comprende antes la concepción de «razonamiento práctico». El «razonamiento práctico» o «silogismo práctico» significan lo mismo para Anscombe, esta filósofa lo considera uno de los descubrimientos más importantes de Aristóteles, pero nos dice que su sentido originario se ha olvidado (Anscombe, 1986:111). Por razonamiento entiende Anscombe el razonamiento que busca la verdad de una proposición, que supuestamente se muestra verdadera por las premisas. Muchos creen que un razonamiento práctico cotidiano es el que conduce a una conclusión del tipo «Debería hacer esto y esto». Un ejemplo de Anscombe es:

Quien tenga dinero, debería darle a un mendigo que le pida;
 Este hombre que me pide dinero es un mendigo;
 Tengo dinero;
 Entonces debo darle a este hombre algo de dinero (Ibíd).

Aquí la conclusión está incluida en las premisas. Ellas mismas son su prueba, a menos que sean dudosas. Anscombe reconoce que en el caso de la acción humana quizá tales premisas nunca puedan ser ciertas y trae a colación el silogismo del “pastel de carne” para ilustrar su posición:

Todos los pasteles de carne llevan grasa.
 Este es un pastel de carne.
 Por lo tanto, este pastel lleva grasa (Ibíd).

Con esto Anscombe llama la atención sobre los límites del enfoque analítico para abordar temas éticos. Reconoce que podemos tratar el problema del razonamiento práctico en términos formales como cualquier otro razonamiento y no podemos hablar de una clase especial de razonamiento, pero es obvio que desde el punto de vista de la vida práctica y la investigación ética el contenido de los razonamientos es más importante que su forma.

Anscombe dice que generalmente todos toman al silogismo práctico como prueba, dadas ciertas premisas, de una conclusión. Incluso esto parece ser así en el ejemplo del mismo Aristóteles:

“Además puesto que hay dos clases de premisas nada impide que uno, teniendo las dos, obre contra su conocimiento, aunque use la universal pero no la particular, porque la acción se refiere sólo a lo particular. También hay una diferencia en el caso de lo universal, porque uno se refiere al sujeto y otro al objeto; por ejemplo, ‘a todo hombre le convienen los alimentos secos’, ‘yo soy un hombre’, o bien ‘tal alimento es seco’; pero que este alimento tiene tal cualidad, o no se sabe o no se ejercita ese conocimiento. Así, habrá una gran diferencia entre estas maneras de conocer, de tal forma que conocer de una manera no parecerá absurdo, pero conocer de otra parecerá extraño” (EN VII, 3 1147^a 1-10).

De forma esquemática el silogismo propuesto se puede expresar así:

Los alimentos secos convienen a todos los seres humanos
Este alimento es seco
Yo soy un ser humano
Esta es una porción de ese alimento
Conclusión: Este alimento me conviene

La cuestión es: ¿utilizar el silogismo como esquema explicativo de la acción humana es sólo una extrapolación que realiza Aristóteles del silogismo demostrativo? ¿Cuáles son los límites de la analogía y la semejanza entre estos dos tipos de razonamientos? Según Anscombe el error de muchos comentaristas es que toman el silogismo práctico como prueba de una conclusión, dada las premisas y asumen el modelo del silogismo demostrativo con conclusión, premisa mayor y premisa menor, y lo aplican sin restricciones al razonamiento práctico (Anscombe, 1986:111). El causante de esta confusión es, según Anscombe, el mismo Aristóteles.

Una manera de salvar la analogía aristotélica y rescatar la utilidad del esquema del silogismo como explicación de la acción es posible presentando la premisa mayor en forma imperativa. Analicemos esto con una ilustración pasando la premisa mayor del ejemplo anterior a la forma imperativa:

Todo hombre debe consumir alimentos secos
Este alimento es seco

Yo soy un ser humano
Debo consumir este alimento

Tanto en este caso, como en el anterior, se supone que la conclusión se sigue de las premisas. En el modo imperativo aceptar la premisa mayor, afirmar la facticidad de la menor y reconocer la instanciación del sujeto de la mayor, obligan a aceptar la conclusión. Sin embargo, tanto en el ejemplo de Aristóteles como en la versión imperativa, la conclusión, aunque obligatoria en el último y consecuencia necesaria en ambos, no constituye una acción. De ambos razonamientos no se sigue necesariamente determinada acción. La ilustración de Anscombe es contundente:

Todos los vestidos de tal-y-tal cualidad me quedan bien
En esta tienda están estos vestidos exhibidos y nada me impide comprarlos
Entonces... (Compro este vestido o no compro este vestido)

Resulta evidente que la conclusión es contingente, podemos comprar o no comprar el vestido, la elección y su consecuente acción quedan por fuera del silogismo, y nadie puede tildarnos de incoherentes con respecto a nuestra decisión. Nadie puede cuestionarnos si no entramos en la tienda y compramos el vestido, “aun cuando no existan impedimentos como falta de dinero, etc.” (Anscombe, 1986:113)

Este rasgo característico de la analogía aristotélica que aquí nos ocupa ya ha sido señalado por comentaristas contemporáneos y está claramente expresado por el mismo Aristóteles en *Acercas del alma*:

“En cuanto a la facultad intelectual, no produce movimiento alguno, sino que se queda detenida (en el momento anterior al mismo). Una cosa es, en efecto, un juicio o enunciado de carácter universal y otra cosa es uno acerca de algo en particular –el primero enuncia que un individuo de tal tipo ha de realizar tal clase de conducta, mientras que el segundo enuncia que tal individuo de tal clase ha de realizar esta conducta concreta de ahora y que yo soy un individuo de tal clase-. Esta última opinión sí produce un movimiento pero no la de carácter universal; o quizás las dos, pero permaneciendo aquélla en reposo y ésta no” (EN III, 10 434^a 16-20).

Aristóteles sabía los límites de su analogía y no desconocía las diferencias entre el razonamiento práctico y el silogismo demostrativo: “igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos probables como exigir de un orador demostraciones concluyentes” (EN, I, 3 1094b, 25)

SILOGISMO TEÓRICO, SILOGISMO DE LA ACCIÓN E INFERENCIA PRÁCTICA

El marco de acción y los márgenes de elección colocan al razonamiento práctico en el ámbito de la posibilidad y la libertad. La conclusión es una acción. Por ello Anscombe considera que el razonamiento práctico es relativo a «lo que puede ser de otro modo», sin pensar que esta materia es suficiente para convertir en práctico un razonamiento. Según la filósofa inglesa existe una diferencia de forma entre el razonamiento que concluye en una acción y el razonamiento demostrativo.

Sin embargo, señala Anscombe, a Aristóteles le gustaba poner énfasis en la semejanza entre las diferentes clases de razonamiento, afirmando que lo que «ocurre» es idéntico en ambos casos (MA VII). Diferencia varios tipos de casos: el silogismo teórico y el silogismo práctico ocioso (EN 1147^a 27-28), que es un caso ficticio, a manera de ejemplo, para uso en el salón de clase. En ambos, la conclusión es enunciada por el agente que razona.

Existe también el auténtico silogismo práctico. En éste la conclusión es una acción cuyo sentido o intención es mostrado por las premisas, las cuales se encuentran ahora en función de la acción. Cuando Aristóteles afirma que lo que ocurre es lo mismo, parece querer decir que siempre se trata de la misma operación mental por medio de la cual una conclusión es derivada a partir de ciertas premisas como antecedente. El propósito de Aristóteles es resaltar la similitud con los silogismos demostrativos. Anscombe propone un ejemplo de tipo aristotélico actualizado:

La vitamina X es buena para todos los hombres [mayores de 60 años]
Los callos de cerdo contienen mucha vitamina X

Yo soy un hombre de más de 60 años
Aquí hay un plato de callos de cerdo. (Anscombe, 1986:114)

Aristóteles se refiere a la conclusión como una acción; por tanto podemos suponer que el ser humano que ha razonado acorde a estas premisas comerá una porción del plato que está percibiendo. Sin embargo, podemos enunciar una proposición que el hombre usa para acompañar a su acción, que sería la conclusión en su forma lingüística:

- a) Por lo tanto, comeré un poco
- o b) Por consiguiente, es preciso que coma un poco
- o c) En consecuencia, me hará bien comer un poco (Anscombe, 1986:115).

Es necesario forzar la forma de las expresiones para que podamos concluir a), b), y c). Al ver las cosas así expresadas, resulta obvio además que la conclusión en su forma lingüística posee un carácter singular, pero no es una acción. Se trata de un enunciado descriptivo sobre una acción o una proposición acerca de la acción. Anscombe propone explorar otros tipos de formas de expresar un razonamiento práctico diferentes a la forma silogística demostrativa como:

«Quiero una vaca Jersey; en el mercado de Hereford hay buenos ejemplares, por lo tanto iré allí»
O «Si invito a X e Y, se producirá una atmósfera tensa por lo que X dijo recientemente sobre Y y cómo se sintió Y a causa de ello. Por lo tanto, sólo invitaré a X».
O también: «Esta persona se mostró muy agradable la última vez que nos encontramos, por lo tanto iré a visitarla» (Anscombe, 1986:117).

Aristóteles consideró que, en última instancia, lo que incita a la acción es un simple deseo, pero con un sentido especial (*epithymia*); por ello la premisa mayor se refiere a algo sencillamente agradable o deseable (Anscombe, 1986:117). Esto es correcto y constituye un aspecto en el que insiste Aristóteles: el punto de partida es “lo

deseado”. En cuatro de los silogismos prácticos ofrecidos por Aristóteles aparecen las expresiones «conviene», «debería» y «agradable» (Anscombe, 1986:118). Las cuatro premisas universales son:

- a) Los alimentos secos convienen a todos los hombres
- b) «Yo» debería probar todo lo dulce
- c) Todo lo dulce es agradable
- d) Tal persona debería hacer tal cosa. (Anscombe, 1986:119)

Anscombe señala a propósito que: “las tres primeras provienen de la EN, la cuarta de AA; en esta última, Aristóteles discute sobre lo que pone en movimiento físico a un ser humano, y el universal d) es sólo un esquema de una premisa universal. La inclusión del «debería» en ella ha contribuido indudablemente a la opinión de que el silogismo práctico es esencialmente ético, pero tal opinión no resulta sostenible; éste no es un pasaje ético, y Aristóteles no sugiere en ningún lugar que el punto de partida sea otra cosa más que algo *querido*” (Anscombe, 1986:119).

Anscombe concluye que no hay nada ético en el término «debería» que se presenta en la premisa universal de un silogismo práctico, desde los análisis realizados por el mismo Aristóteles, quien creó este concepto. Uno puede preguntarse, si el punto de partida de un silogismo práctico es lo que se desea, “¿por qué la primera premisa no es «Quiero...», como en el ejemplo «Quiero una vaca Jersey»? Según creo, se trata seguramente de un caso de razonamiento práctico. Pero nos conduciría a error incluir el «quiero» en una premisa, si vamos a dar una explicación formal del razonamiento práctico. Para comprender esto, necesitamos tener en cuenta que no todo lo que he descrito como perteneciente a la categoría de «razones para actuar» puede tener un lugar como premisa en un silogismo práctico. Por ejemplo, ‘asesinó a mi padre y por ello voy a matarlo’ no es en absoluto una forma de razonamiento” (Anscombe, 1986:120).

Los términos: «debería», «conviene», «agradable», usados por Aristóteles, constituyen una caracterización del objeto al que se aplican como deseable. Según Anscombe, Aristóteles habría soste-

nido que frente a toda acción llevada a efecto por un agente racional pueden ser explicadas y explicitadas las razones hasta llegar a una premisa que comprenda una caracterización de deseabilidad; y como hemos visto, existe una justificación razonable para este punto de vista siempre que se produzca un cálculo medio - fin o una deliberación sobre las maneras de realizar lo que uno quiere (Anscombe, 1986:129).

No obstante, Anscombe señala también que los razonamientos prácticos, y en especial los ejemplos que los comentaristas modernos llaman silogismos prácticos, poseen un aspecto absurdo cuando se desarrollan en su totalidad. Según esta filósofa inglesa, en varios lugares Aristóteles sólo los expone para señalar lo que un hombre puede ignorar cuando actúa erróneamente a pesar de hallarse bien equiparado con el conocimiento general pertinente. En términos generales, es muy extraño que una persona normal siga todos los pasos de un razonamiento práctico según se desarrollan en los modelos explicativos de Aristóteles. Actuar éticamente no implica razonar silogísticamente y no es necesario que toda acción requiera un razonamiento silogístico previo.

El interés del razonamiento práctico como explicación reside en que describe una orden que se encuentra siempre que las acciones se realicen con una intención. Según Anscombe, existe una identidad de su punto de vista con el de Aristóteles. Ambos ejemplos y casos son una construcción artificial, porque la serie de preguntas sobre los “porqués” de Anscombe, con las respuestas apropiadas, no puede presentarse con mucha frecuencia. El término «intencional» hace referencia a una forma de descripción de los hechos (Anscombe, 1986:145): “Lo que es esencial para esta forma queda expuesto en los resultados de nuestra investigación, sobre la pregunta «¿Por qué?». Normalmente, los hechos se describen de esta forma cuando «con el fin de» o «porque» (en un solo sentido) se hallan ligados a sus descripciones” (Anscombe, 1986:146-147).

Podemos entonces hablar realmente de dos tipos de conocimientos: uno práctico, el otro especulativo. El término «conocimiento práctico» se usa generalmente en relación con las profesiones espe-

cializadas, pero no hay razón para pensar que sólo posee aplicación en ese contexto: “La «acción intencional» siempre presupone lo que podría denominarse «conocer el camino propio con respecto a» los asuntos incluidos en la descripción bajo la cual una acción puede llamarse intencional, y este conocimiento se ejerce en la acción y es práctico” (Anscombe, 1986:151).

Lo que Anscombe nos deja en claro es que el modelo demostrativo y el esquema causal de explicación de la conducta humana, no logran dar cuenta de la multiplicidad de tipos de razonamiento práctico que se usan en la vida cotidiana; la cuestión es ¿Podemos utilizar generalizaciones causales para explicar por qué un determinado agente ha realizado tal o cual acción? Muchos autores afirman que las acciones son causadas por los motivos, creencias, intenciones y otros “estados mentales” que preceden a la conducta humana, y que por ello el esquema explicativo es pertinente y necesario.

SILOGISMO PRÁCTICO Y EXPLICACIÓN TELEOLÓGICA

Von Wright propone al silogismo práctico descrito por Aristóteles, reintroducido en la reflexión filosófica contemporánea por Elizabeth Anscombe, como el modelo de explicación propio de las ciencias de la conducta: “El silogismo práctico viene a representar para la explicación teleológica y para la explicación en historia y ciencias sociales, lo que el modelo de subsunción teórica representa para la explicación causal y para la explicación en ciencias naturales” (Von Wright, 1979:49). El silogismo práctico se puede describir como sigue:

“El punto de partida de la premisa mayor del silogismo menciona alguna cosa pretendida o la meta de actuación; la premisa menor refiere algún acto conducente a su logro, algo así como un medio dirigido a tal fin; por último, la conclusión consiste en el empleo de ese medio para alcanzar el fin en cuestión. De modo que el asentimiento de las premisas de una inferencia práctica entraña la acción correspondiente como, en una inferencia teórica, la afirmación de las premisas lleva necesariamente a la afirmación de la conclusión” (Von Wright, 1979: 48).

El esquema del razonamiento práctico sería el siguiente:

A se propone dar lugar a p
 A considera que no puede dar lugar a p a menos que haga x
 Por consiguiente, A se dispone a hacer x (Von Wright, 1979:121)

La primera premisa contiene el elemento volitivo de la inferencia práctica; la segunda premisa, el elemento cognitivo (una creencia); y la conclusión es una acción. Von Wright aclara que entiende la conclusión (*disponerse a*) como que la conducta ha sido iniciada (Ibidem). Según este autor, uno puede usar expresiones alternativas como “tiene como fin” o “posee la intención de” o “se propone”, pero estas variaciones no alteran la naturaleza del problema y las soluciones que plantea. Para Von Wright el aspecto volitivo y cognitivo de la inferencia práctica no pueden separarse de tal forma que el primero quede totalmente comprendido por la premisa mayor y el segundo en la menor. La mayor contiene ya ambos aspectos.

Un fin es necesariamente un fin de alguien. Sin embargo, la inferencia práctica puede cubrir un número de formulaciones muy diferentes entre sí. Von Wright distingue entre un esquema de inferencia de *primera persona* y de *tercera persona* (Von Wright, 1963: 161). Una ilustración de inferencia correspondiente a la primera persona sería así:

Yo quiero hacer la cabaña habitable.
 A no ser que yo caliente la cabaña, no será habitable.
 Entonces tengo que calentar la cabaña.

Un ejemplo de una inferencia en tercera persona sería:

A quiere hacer la cabaña habitable.
 A no ser que A caliente la cabaña, no será habitable.
 Entonces A tiene que calentar la cabaña.

Se puede preguntar si la persona que figura en las premisas y en la conclusión debe ser la misma en todo el argumento. Consideremos el siguiente esquema:

A quiere hacer la cabaña habitable.
A no ser que B caliente la cabaña, no será habitable.
Entonces B tiene que calentar la cabaña.

Este, obviamente, no es un argumento lógicamente conclusivo.
¿Pero qué podemos decir del siguiente?

A quiere hacer la cabaña habitable.
A no ser que B caliente la cabaña, no será habitable.
Entonces A tiene que hacer que B caliente la cabaña (Von Wright, 1963: 162).

Este último es análogo a la siguiente inferencia:

A quiere hacer la cabaña habitable.
A no ser que la temperatura suba, la cabaña no será habitable.
Entonces A tiene que hacer que la temperatura suba.

Asumamos que la temperatura sube por si sola, que es independiente de lo que sea que haga A. Entonces no era necesario que A hiciera subir la temperatura. De igual forma puede pasar que B caliente la cabaña “por iniciativa propia,” que es independiente de cualquier acción que A realice. Entonces no fue necesario que A hiciera que B calentara la cabaña. Pero es discutible si una persona puede decir correctamente que obtuvo su fin cuando lo que él quería sucede independientemente de lo que haga. Pero podemos notar que la inferencia con la conclusión *A debe hacer que B caliente la cabaña* no es válida en la forma que le damos. Se vuelve válida, sin embargo, si agregamos lo siguiente:

A quiere hacer la cabaña habitable.
A no ser que A haga que B caliente la cabaña, no será habitable.
Entonces A tiene que hacer que B caliente la cabaña (Von Wright, 1963: 163).

Por otra parte, aunque el primer modelo propuesto por Von Wright y los esquemas subsiguientes incluyen al agente, no prestan

atención al tiempo. No obstante, él toma en cuenta también esta variable, y después de muchas modificaciones, llega al siguiente modelo reformulado:

A se propone de ahora en adelante dar lugar a p en el momento t
 A considera de ahora en adelante que, a menos de hacer x no más tarde de t', no estará en condiciones de dar lugar a p en el momento t
 Por consiguiente, A se dispone a hacer x no más tarde de cuando juzgue llegado el momento t', a no ser que se encuentre imposibilitado (Von Wright, 1979: 132).

Sin embargo, todas las ilustraciones y ejemplos que ofrece Von Wright muestran que este esquema modificado no es suficiente y que las inferencias prácticas son bastante “opacas y ambiguas”, dependen de las situaciones concretas, de la descripción que se realice de su resultado, de aspectos relativos a los agentes y es bastante dudoso que exista alguna especie de forma genérica que abarque todos los tipos de inferencias prácticas (Von Wright, 1979: 122). El punto central para Von Wright es si la vinculación entre las premisas y la conclusión en el razonamiento práctico es empírica (causal) o conceptual (lógica) (Von Wright, 1979: 132). Nuestra interpretación es que la conclusión (es decir, la acción) en un razonamiento práctico, no posee una necesidad lógica y es contingente desde el punto de vista empírico; puesto que lo que hace necesaria una acción es tanto los contenidos materiales de las premisas (deseos, motivos, intenciones, creencias, etc.), como el carácter o modo de ser adquirido (disposiciones, costumbres, hábitos, experiencia, etc.) del agente, cuya conexión con la conclusión es independiente lógicamente y, además, las premisas nunca pueden ser causas suficientes sino sólo necesarias. La intencionalidad no es causalidad.

Ahora bien, nótese que tanto en el esquema inicial de inferencia práctica ofrecida por Von Wright, como en su esquema posterior modificado en el que incluye la variable tiempo, el propósito es explicar la acción (explicitar su causas, razones, motivos, dar una justificación, etc.), pero nadie requiere seguir estos esquemas de razonamiento para actuar, quizá pueden ser usados como justificación y es obvio

que la conclusión no tiene porque ser formulada en ningún lenguaje lógico o cotidiano. Simplemente la llevamos a cabo. Para Aristóteles, la conclusión del silogismo es una acción, lo que genera siempre en los comentaristas y estudiosos una fuerte perplejidad: ¿cómo puede la conclusión de un razonamiento lingüístico ser una acción y no una proposición sobre una acción?

Von Wright también parece sugerir en ocasiones la misma cuestión: “Es de la esencia de las proposiciones –escribe– el ser expresadas por oraciones (...) deseos, creencias y actos carecen de una análoga conexión con el lenguaje” (Von Wright, citado por Mosterín, en Anscombe, 1986:18). Por ello, como señala Mosterín, “mientras que el silogismo teórico es esencialmente lingüístico, para la teoría del silogismo práctico el lenguaje es de importancia menor” (Loc. Cit.). De manera que el silogismo práctico es distinto del silogismo teórico no sólo por su contenido (cuestiones prácticas o referidas a la acción), sino también por la índole de sus premisas y su conclusión. El silogismo práctico no es un silogismo teórico sobre cuestiones prácticas. Es algo diferente, aunque su naturaleza lógica es muy oscura, aun para los filósofos analíticos especialistas en el tema.

En todo caso, lo que le interesa a Von Wright es que este esquema puede usarse para explicar una acción: “El esquema de la inferencia práctica es el de una explicación teleológica ‘vuelta cabeza abajo’” (Von Wright, 1979: 122). Podemos explicar por qué un agente ha hecho la acción A mencionando cuál era su intención y su creencia de que A era una manera adecuada de dar lugar a esa acción (Von Wright, 1979: 126). Este modelo de explicación, que podemos llamar teleológica o intencionalista es, de acuerdo con Von Wright, el modelo más apropiado para la acción humana y, por tanto, el patrón de explicación que deben usar todas las ciencias que estudian el comportamiento humano.

Si el modelo causal de explicación puede explicar por qué ha ocurrido un acontecimiento mencionando su causa, es porque entre causa y efecto existe una conexión natural (la mera coincidencia accidental, aunque sea universal, no proporciona una verdadera explicación). De la misma manera, si podemos explicar una ac-

ción mencionando la intención y las creencias del agente, para que dicha explicación sea satisfactoria debe haber algún tipo de conexión entre intenciones y creencias, por un lado, y acciones, por otro. Un causalista como Davidson sostendrá que se trata de una relación causal (Davidson, 1995:3-19), por lo que este modelo de explicación puede traducirse al modelo de explicación propio de las ciencias de la naturaleza. Para mantener que el silogismo práctico proporciona un modelo de explicación independiente y satisfactorio debe proponerse otro tipo de relación entre las premisas y la conclusión, o sea, entre intenciones y acciones.

El argumento más fuerte contra el que ha de enfrentarse un causalista es el conocido como “tesis de la conexión lógica”. Este argumento parte de la idea según la cual la relación de causalidad se establece entre eventos que no tienen entre sí ninguna relación lógica o conceptual, y trata de mostrar que entre intenciones, deseos, motivos, etc., y la acción, existe una conexión de este tipo. A partir de aquí la “tesis de la conexión lógica” presenta dos variantes: algunos autores plantean que la intención o el deseo de hacer una determinada cosa no puede ser definido sin hacer referencia al resultado pretendido y, por tanto, a la conducta con la que llevo a cabo mi intención o deseo; otros sostienen que mientras la conexión entre causa y efecto se realiza mediante leyes o regularidades empíricas, la conexión entre razones y acciones se realiza mediante conceptos, reglas y convenciones sociales.

Ambas posturas son insatisfactorias para Von Wright. La segunda porque no contempla la pertinencia del aspecto teleológico de la acción y la presenta desde una perspectiva puramente conductista: *la respuesta a patrones sociales de conducta*. La primera porque únicamente logra mostrar que existe una conexión lógica entre el contenido de una intención y el tipo de acción de que se trata, pero no alcanza a mostrar que exista algún vínculo entre la *ocurrencia* de una intención (el hecho de que el agente tuvo una intención en un momento determinado) y la *ocurrencia* de una acción (el hecho de que la acción correspondiente tuvo lugar), y esto es lo que hay que demostrar o esclarecer (González, 2001: 45).

Incluso se podría discutir, como lo hace Austin (1989), que significa “intención”, o “hacer algo intencionadamente” o “con la intención de”, si es lo mismo o se diferencia de hacer algo “deliberadamente” o “a propósito”.

Von Wright defiende una versión fuerte de la tesis del nexo lógico con la siguiente argumentación:

(1) Para corroborar la conclusión de un razonamiento práctico, debemos remitirnos a las premisas que sirven de antecedente. Para constatar que un *agente* A hizo la *acción* x, es necesario demostrar que tenía la *intención* I de realizar precisamente esa acción. En palabras de Von Wright: “Para verificar que A hizo x no es suficiente comprobar que llegó a producirse el resultado de la acción y comprobar, o hacer plausible de otra manera, que esto fue debido a alguna actividad muscular desplegada por A. Debemos establecer así mismo que lo que tuvo lugar respondía a la intención de A y no era, en cambio, algo ocurrido por mero accidente, por un descuido o, incluso, contra su voluntad” (Von Wright, 1979:133).

(2) No podemos corroborar las premisas del silogismo sin hacer referencia a la conclusión. Para saber que un agente A tenía la intención I de realizar la acción x hay que demostrar que A hizo la acción x, o que se disponía a hacer x. Pero “Saber” significa que: “S sabe que A tenía la Intención II”, y esto sólo es posible si y solo si: 1. S cree que “A tenía II”, 2. S tiene *razones objetivamente suficientes* para creer que “A tenía II” y 3. Es verdad que “A tenía II”. Solo cuando S sabe que un agente A tenía la intención II de realizar la acción x y S posee razones objetivas suficientes para comprobar que A hizo x o que se disponía a hacer x, entonces podemos decir que “S sabe”.

El problema es que estamos lejos de poder ofrecer una caracterización definitiva de qué debemos entender por “razones objetivamente suficientes” en este caso y, además, es evidente que las intenciones no son accesibles directamente a terceros que puedan “percibir las”, aunque alguien podría alegar que hemos aprendido a inferirlas a partir de la observación de la conducta del agente, del conocimiento de su personalidad y de las prácticas sociales que compartimos. Con todo se trataría de un esquema de razones

para creer y no de saber. La acción es un asunto de creencias y no de certidumbres o conocimientos basados en evidencia o razones objetivas. Un esquema así se expone a todas las objeciones y paradojas de la creencia justificada para la primera y la tercera persona.

Si sólo mediante una interpretación de la conducta observable del agente podemos corroborar sus intenciones, entonces toda inferencia sobre las intenciones y las acciones posibles se trata de un razonamiento hipotético mediante indicios. Lo que se trasmite de premisas a conclusión es la adhesión a ciertas creencias que un sujeto juzga persuasivas o convincentes; por tanto, la conexión lógica que se establece entre premisas y conclusión es probable y discutible. Mi grado de adhesión puede variar, y adherir a las premisas no entraña brindar adhesión a la conclusión. Es un razonamiento contingente, por ende, se ubica en el campo de lo que puede o no puede ser. El saber pertenece al campo de lo necesario y objetivo, las creencias se inscriben en el marco de lo contingente y subjetivo. En el campo de la acción humana razonamos con conjeturas e indicios, es decir, con razones subjetivas y contingentes.

RAZONAMIENTO PRÁCTICO Y TEORÍA CAUSAL DE LA ACCIÓN

Donald Davidson ha defendido su teoría causal de la acción en expresa referencia a Aristóteles, aunque acepta la tesis de Von Wright según la cual las explicaciones teleológicas de la acción difieren de las explicaciones en las ciencias naturales. Concede igualmente que no es posible establecer leyes para las primeras, pero defiende que ambos tipos de explicación pueden, y generalmente deben, invocar conexiones causales (Davidson, 1995:8). Es este interés por fundamentar una teoría de la acción lo que conduce a abordar el tema de la *akrasia* y el papel de la racionalidad como causa de la acción. Su concepción de la incontinencia es muy genérica y con un énfasis en el aspecto cognoscitivo. Analiza juicios evaluativos, ya se presenten de manera cognitiva, prescriptiva o de cualquier otro modo. El concepto epistémico de “creencia” le parece muy

especializado y prefiere hablar de lo que “el agente juzga o sostiene” (Davidson, 1995:37). Según Davidson una acción incontinente puede ser caracterizada de la siguiente forma:

“Al hacer x, un agente actúa de manera incontinente si y solo si: (a) el agente hace x intencionalmente; (b) el agente cree que hay una acción alternativa y que le es asequible, y (c) el agente juzga que hechas todas las consideraciones sería mejor hacer y que hacer x” (Davidson, 1995:38).

Partiendo de esta definición, Davidson procede a defender la tesis según la cual una persona que actúe intencionalmente, actuará a la luz de lo que concibe (juzga, sostiene, imagina, cree) que es lo mejor (Davidson, 1995:39). Para tal efecto formula dos principios: 1) se supone que existe una relación entre querer o desear algo y la acción y 2) existe una conexión entre juicios acerca de lo que es mejor hacer, con lo que se quiere o nos motiva. Para Davidson resulta obvio que la conjunción entre los dos principios implica que “si un agente juzga que sería mejor para él hacer x que hacer y y él mismo se cree libre para hacer o bien x o bien y, entonces intencionalmente hará x o y intencionalmente” (Ibíd.), esto parece mostrar que resulta falso un tercer principio 3) “hay acciones incontinentes”.

Para Davidson el problema de la *akrasia* constituye una paradoja filosófica compleja y no es fácil eliminar al problema de la incontinencia: “el problema sobrevivirá a las nuevas formulaciones, refinamiento y eliminación de ambigüedades” (Davidson, 1995:40). No dudamos que la discusión detallada de los dos principios, el análisis riguroso sobre los esquemas formales de la explicación y la definición formal de incontinencia son un panorama interesante para la investigación sobre las teorías causales de la acción. Sin embargo, nos inclinamos a pensar que enfocar a Aristóteles desde esta perspectiva analítica y tratar de comprender el silogismo práctico propuesto por el Estagirita desde las causas y razones que explican o racionalizan la acción nos conduce a un terreno completamente distinto al ámbito de la filosofía práctica y el estudio del carácter que él abordó. Lo formal nos aleja de la acción concreta y su singularidad,

lo que precisamente constituye el centro de la investigación ético-política en Aristóteles.

Resulta, no obstante, muy pertinentes las críticas de Davidson a Anscombe y Aristóteles. Aquél considera que es posible construir un silogismo en donde las premisas que funcionan como antecedente contemplen una creencia o actitud, y de las cuales se sigue una determinada acción que se considera “deseable”. Se trata de una suerte de deducción y corresponde para Davidson a una parte del análisis de las causas, motivos y razones por las que alguien actuó. Con esto se opone a Anscombe, quien niega que el silogismo práctico sea deductivo y por ello, “se ve obligada, siguiendo también en esto a Aristóteles, a pensar que la conclusión del silogismo práctico corresponde a un juicio, no solo que la acción tiene una característica deseable, sino que ella misma es deseable” (Davidson, 1995:24).

Mientras Hampshire rechaza el intento de Aristóteles de introducir el concepto de deseo y sus diferentes matices como causas de la acción, puesto que esta explicación no se adecuaba a todos los casos y que, por tanto, “sigue sin haber ninguna razón de peso para insistir en que la palabra “desear” tenga que formar parte de toda formulación completa de las razones para actuar” (Citado por Davidson, 1995:38). Davidson defiende que existe un gran número de casos en los que hay que aceptar la presencia de deseos o actitudes para poder entender o hacer comprensible las “razones” que tuvo un agente para actuar (Davidson, 1995:27). Sin embargo, ambos coinciden en rechazar el concepto de deseo y Davidson insiste además en que Aristóteles promete dar cuenta de la conexión entre las razones y las acciones pero no logra cumplir su promesa (Ibidem).

Con todo, Davidson rescata el planteamiento de Aristóteles en la EN (1151^a), cuando “parece dar a entender que es imposible ser habitualmente incontinente, sobre la base de que la acción habitual comprende un principio conforme al cual uno actúa, mientras que el hombre incontinente actúa en contra de su principio” (Davidson, 1995:41). Davidson coincide con Aristóteles en que la incontinencia presupone la “intencionalidad del agente”, la “deliberación” y la “elección”, pero pretende un análisis de la forma lógica de las oraciones

de acción y por ello propone interpretar estas expresiones como “operadores oracionales”, independientemente de sus contenidos. Le interesa la validez formal y no la verdad o falsedad que contienen las expresiones. Su asunto no es el deseo y la aversión, materia del razonamiento práctico, sino la validez o invalidez, la estructura, los aspectos formales del razonamiento teórico y la expresión de las razones para actuar.

Resulta fundamental la interpretación analítica, su rigor sistemático, así como su despreocupación y rechazo a la carga moral de muchas investigaciones éticas. Lo que nos distancia de Aristóteles no es el análisis sino excluir el contenido material de las expresiones y su relación con las situaciones concretas en las que se usan o a las que hacen referencia. Este aspecto pragmático y hermenéutico de la filosofía de Aristóteles impide una estructura puramente formal de la acción y obligan a considerar las circunstancias de modo, tiempo y lugar, así como el modo de ser y las pasiones del agente. Esto caracteriza la filosofía práctica de Aristóteles, que si bien no tiene connotaciones morales en el sentido moderno, posee una gran preocupación ética en tanto se ocupa de la vida buena y la formación del carácter bueno en el caso particular del hombre virtuoso.

PRUDENCIA, CARÁCTER Y RAZÓN PRÁCTICA

Para entender la racionalidad práctica debemos abandonar la analítica y desplazarnos hacia la retórica, la dialéctica y, sobre todo, la hermenéutica. La razón práctica es semejante a la percepción en tanto no es deductiva ni inductiva, es esencialmente una capacidad de “darse cuenta”, reconocer, seleccionar y reaccionar de determinada manera frente a ciertos estímulos o circunstancias en una situación determinada. Esto sólo es posible mediante una larga experiencia incorporada en un modo de ser o carácter adquirido. El prudente posee un carácter bueno, gracias a su modo de actuar ha incorporado un modo de ser, unos principios éticos y una concepción de la vida humana que operan en armonía con sus pasiones y deseos: “Aristóteles insiste en que el carácter y el compromiso con los valores son lo que la persona es en sí misma” (Nussbaum, 1995:390).

El razonamiento práctico media entre el conocimiento universal y las circunstancias particulares, pero esta mediación no se resuelve con la simple subsunción de lo particular en lo universal, sino que requiere un proceso interpretativo de deliberación, posibilitado por la experiencia misma del hombre prudente quien descubre y pretende el bien particular realizable. La aplicación de la recta razón es una mediación y no una mera deducción. Esta concepción aristotélica del carácter o modo de ser que posibilita la aplicación, gracias a la comprensión y a la prudencia, tiene como propósito relacionar lo universal con lo particular. Este es el punto de partida de Gadamer: “La virtud aristotélica de la racionalidad (*Vernünftigkeit*), la *phronesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo para mi propia línea argumentativa. De ese modo la hermenéutica, esta teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual, se convirtió para mí en una tarea filosófica central” (Gadamer, 1994: 317. Vol.2).

Aristóteles otorga a la praxis humana un ámbito autónomo del saber. Por esta razón, en su silogismo práctico, el actuar racional no era una conclusión del saber, sino el presupuesto de la razón práctica. La premisa mayor de este silogismo está constituida por fines que no dependen del intelecto sino de la voluntad; la premisa menor es el conjunto de medios sujetos a la deliberación con vista a un fin; la conclusión es una acción. En una inferencia práctica la aceptación de las premisas implica una acción conforme a ellas. Esta teoría aristotélica de la acción parte de considerar que somos animales que no solo procesan descripciones, representaciones e interpretaciones mediante el intelecto sino que también llevamos a cabo acciones e incorporamos experiencias útiles para la vida práctica sobre qué hacer y cómo hacerlo, de manera tal que nuestros deseos, necesidades y fines logren realizarse, satisfacerse o alcanzarse. Este tipo de conocimiento práctico incorporado mediante nuestra experiencia desemboca en una acción y no sólo en una conclusión teórica. Según Anscombe debemos rescatar esta investigación sobre el conocimiento práctico, puesto que “ciertamente en la filosofía moderna tenemos una concepción incorregiblemente contemplativa del conocimiento (...) el

razonamiento práctico o silogismo práctico, que significa lo mismo, fue uno de los descubrimientos más importantes de Aristóteles, pero su verdadero valor a quedado oscurecido” (Anscombe, 1986:110-11 § 32).

El silogismo práctico aristotélico es diferente al silogismo demostrativo. Éste subsume un caso singular en una regla universal y la consecuencia lógica de la conclusión se deriva de la relación de inclusión del caso en la regla; por el contrario, en el silogismo práctico, la decisión y la acción que le sigue no se generan únicamente en virtud de la necesidad lógica sino que dependen del modo de ser. En la acción, el caso concreto tiene tanta importancia como el universal y lo que el silogismo práctico busca es la correlación justa entre ambos, la cual sólo se realiza en la acción prudente; este conocimiento no puede establecerse *a priori*, sino en la misma vida práctica; en ella se cumple la verdadera mediación entre lo universal y lo particular. La recta razón del actuar que se aplica en la elección es la síntesis de la verdad del razonamiento y de la rectitud del deseo (López Sáenz, 2001).

Lo anterior permite comprender por qué Gadamer distingue el deseo de la elección: desear no es querer, no es actuar, pues ésta presupone una decisión y una elección. La elección no es sin más objeto del deseo, sino que requiere deliberación. En la elección es importante la inteligencia deliberadora y la voluntad que desea con vistas al mejor fin posible, pero ambos aspectos requieren del carácter o modo de ser que los conjuga y correlaciona armónicamente. El conocimiento práctico es resultado tanto del intelecto como de la costumbre: “El hombre prudente no es ni un sabio ni un erudito; carece de una familiaridad especial con lo trascendente; es capaz de atribuir a cada uno el justo medio adecuado a su particularidad. Su superioridad no se debe a su saber, es decir, a su participación en un orden universal y necesario, ya que no es sólo el intérprete de una norma recta, sino el portador viviente de la misma. El prudente es capaz de deliberar bien, es decir, sabe a qué elección conduce la deliberación” (López Sáenz, 2001). En síntesis, la filosofía práctica no es un saber técnico o científico, porque su objeto es el bien en la

vida humana y éste no puede delimitarse en un dominio preciso. La racionalidad que persigue el buen vivir no es, pues, la instrumental, sino la que ocupa a la filosofía práctica, es decir, el estudio de la acción, los tipos de carácter, el esclarecimiento del fin y el logro de la felicidad y la vida buena.

De aquí que Aristóteles plantee que la prudencia no es una ciencia de lo necesario e inmutable, sino una acción propiamente humana cuyo ámbito es lo contingente, lo que puede ser de otra manera, algo que varía de acuerdo con los individuos y las circunstancias (EN VI, 5, 1140b 27; 6, 1140b 36; 8, 1141b 11; VI, 7, 1141^a25). La prudencia permite al hombre orientar su actuar hacia el bien y la felicidad realizable en el mundo. Se trata de una virtud dianoética centrada en lo humano, “*la phrónesis* de la *Ética* a Nicómaco no es reconocida más que a los hombres cuyo saber está ordenado a la búsqueda de los “bienes humanos”, y que saben por ello reconocer “lo que les es beneficioso” (Gadamer, 1994:386, Vol.1)⁶. La prudencia denota entonces un tipo incorporado de saber empírico sobre lo contingente, a partir del cual la libertad y la acción humana son posibles.

Gadamer recupera el concepto aristotélico de prudencia y lo convierte en el eje central de su filosofía práctica. Según este autor, en este concepto descansa el auténtico problema del conocimiento moral que ocupa a Aristóteles en su reflexión ética. Su cercanía con lo artesanal y lo más trivialmente práctico se debe a que es en el ámbito de la técnica y el arte donde el hacer aparece orientado por el saber. El saber del artesano que sabe producir ciertos resultados concretos: “la cuestión es saber si el saber moral es un saber de este tipo. Esto significaría que sería un saber cómo debe producirse uno a sí mismo. ¿Debe el hombre aprender a hacerse a sí mismo lo que debe ser, igual que el artesano aprende a hacer lo que según su plan y voluntad debe ser?” (Gadamer, 1994:386, Vol.1). Según Gadamer existe una tensión entre la virtud que se enseña y aquella que se

⁶ Cfr. EN VI, 5, 1140b 21; 7, 1141b 8.

adquiere por experiencia. El saber previo de quien ha sido educado moralmente no es necesariamente superior en la praxis al de una persona no educada pero con mucha experiencia,

“Aristóteles cita con razón las palabras del poeta: *tekhne* ama a *tykhe*, y *tykhe* ama a *tekhne*. Esto quiere decir que, en general, el éxito acompaña al que ha aprendido su oficio. Lo que se adquiere por adelantado en la *tekhne* es una auténtica superioridad sobre la cosa, y esto es exactamente lo que representa un modelo para el saber moral (...) hay una correspondencia entre la perfección de la conciencia moral y la de saber producir, la de la *tekhne*, pero desde luego no son la misma cosa” (Gadamer, 1994: 387 Vol.1).

Gadamer rescata así la relevancia del análisis sobre el saber práctico y la prudencia en un explícito retorno a Aristóteles: “la virtud básica en consonancia con la esencia del hombre es la racionalidad que preside su praxis. El griego lo expresa con la palabra *phrónesis*. La pregunta de Aristóteles es en qué consiste la racionalidad práctica para el científico y en qué consiste para el experto, el autor, el ingeniero, el técnico, el artesano, etc. ¿qué relación guarda esta virtud de la racionalidad con la virtud de la científicidad y la virtud de la competencia técnica?” (Gadamer, 1994: 387 Vol.1). Gadamer comparte la crítica aristotélica de la idea de bien en si propuesta por Platón. Aristóteles consideró que dicha idea es un concepto universal vacío y le opuso el bien concreto del hombre, en tanto es un ser en situación y que vive los principios en los acontecimientos singulares; concluyó por ello que el bien se ha de considerar siempre en relación con la acción humana, “postular la existencia de una idea no sólo del bien sino de otra cosa cualquiera, es meramente una abstracción lógica del todo vacía (...) y aunque tuvieran plena existencia las ideas, entre ellas la idea del bien, no por eso sería útil ni a la vida virtuosa ni a los actos correlativos” (EE, 1217 b 20-25).

Aristóteles no niega el valor y la función del intelecto y el saber en el acto virtuoso y la conducta moral, pero atacó la identidad entre virtud y razón propuesta por Sócrates (EE, 1216 b 3-10). Para el Estagirita el *logos* no funciona en la acción como una potencia intelectual, “tratándose de la virtud no es el conocimiento lo más

valioso, sino saber de dónde y cómo nace” (EE, 1216 b 19), constituye más bien la regla que sirve de norma recta. De aquí que la virtud consista en actuar según el justo medio: “la virtud es un hábito tal que nos torna capaces de los mejores actos y nos dispone lo mejor posible hacia lo mejor, y siendo lo mejor y más perfecto lo que es conforme a la recta razón, o sea una posición intermedia entre el exceso y el defecto relativamente a nosotros” (EE, 1222^a 6-13). Para Aristóteles la sabiduría no está en la razón, sino en el actuar conforme a ella; no es conocimiento, sino discernimiento que decide la conducta moral. Aubenque llama “disposición” al modo de ser selectivo adquirido (*héxis*), traduce “logos” por “razón recta” y cambia “definir” por “determinar” para ofrecer la siguiente versión de un pasaje clave en la *Ética Nicomaquea*: “la virtud es una disposición que consiste en el justo medio relativo a nosotros, el cual está determinado por la regla recta tal y como lo determinaría el hombre prudente” (EN II, 6, 1106 b 36).

Este discernimiento no es una mera facultad teórica, sino una determinación del ser ético y el comportamiento moral. En Aristóteles *logos* es la regla que sirve de norma. De ahí que la virtud consista en actuar conforme al justo medio o la norma recta: “la virtud no es sólo un modo de ser de acuerdo con la recta razón, sino que también va acompañada de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas, es la prudencia” (EN, 1144b 25-30). Mientras que la excelencia del arte es la maestría, no hay una excelencia de la prudencia, ya que no existe progreso en el campo de la vida práctica como para hacer innecesaria la pregunta humana por lo mejor (EN 1140b 20-30). En consecuencia, “la virtud por excelencia no se da sin prudencia” (EN, 1144b 17).

Las virtudes éticas son inseparables de la prudencia, incluso en el marco de las diferencias conceptuales, puesto que las virtudes dianoéticas, por ejemplo la sabiduría, dependen de ella, porque el mero conocimiento del bien no es suficiente para realizar acciones rectas, sino que hay que desear hacerlo y llevarlo a cabo con fortaleza del carácter: “las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera,

sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego si las elije, y las elije por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente”(EN, 1105^a 30 1105b).

Gadamer intenta esclarecer el concepto de prudencia repensando la distinción aristotélica entre la ciencia, el arte y la praxis. El saber moral no es ciencia o conocimiento teórico de lo universal y necesario, ya que se ocupa de las acciones humanas singulares y contingentes; éstas son precedidas por deliberaciones, elecciones y juicios morales a los que no se llega por deducción; además la situación en la que actuamos no es un objeto del que podamos distanciarnos, sino el horizonte mismo de la posibilidad. El conocimiento humano de lo bueno ha de participar de la universalidad para que no sea completamente arbitrario, pero éste no es conocimiento científico sino ético y político:

“La universalidad práctica que está implícita en el concepto de racionalidad (y en su carencia) nos abarca a todos, y totalmente. Por eso puede ser la instancia suprema de responsabilidad para el saber teórico, que como tal no conoce límites en las ciencias naturales y en las ciencias sociales. Tal es el contenido de la filosofía práctica de Aristóteles, que él llamó también “política”. La correcta aplicación de nuestro saber y de nuestro poder reclama la razón” (Gadamer, 1994: 316. Vol.2).

La prudencia y el arte difieren de la ciencia, su fin es la aplicación del conocimiento a una empresa humana específica. No se trata de saberes teóricos y abstractos ya establecidos, aunque tampoco se fundan exclusivamente en la experiencia; presuponen un saber práctico ajustado al obrar humano concreto: “el ser ético como comportamiento específicamente humano se distingue del ser natural porque el ser ético no es simplemente un conjunto de capacidades o de fuerzas activas. El hombre, por el contrario, es un ser que sólo llega a ser lo que es y sólo se apropia de su comportamiento por lo que hace, por el cómo de su acción” (Gadamer, 2001:82). Tanto la prudencia como el arte disponen de un material determinado para tomar sus decisiones. Ambos saberes deben, además, deliberar y elegir

los medios adecuados para la consecución de sus fines. Sin embargo, más allá de las similitudes, la prudencia es un saber que difiere del arte y la técnica: aquélla se relaciona con la praxis y éstas con la creación. Aristóteles insiste en que la prudencia no es arte ni técnica, porque la acción y la producción no son lo mismo: éstas tienen como finalidad un producto, mientras que el fin de aquélla es la acción virtuosa. La prudencia se ocupa del ser humano y no se posee o dispone de ella de manera instrumental.

El fin de la prudencia es el bien, no se agota en un objeto particular y determinado, sino que comprende la rectitud ética de la vida misma; no es un producto, sino una praxis. Una técnica se puede enseñar, mientras que la prudencia no, puesto que es el conocimiento de lo que es mejor para cada cual en cada situación concreta. La adecuación de los medios con los fines en las situaciones éticas no puede establecerse con antelación, tampoco se pueden explicar en esquemas generales o formales y, por tanto, no es enseñable: “el saber moral no podrá nunca revestir el carácter propio de los saberes susceptibles de ser enseñados. La relación entre medios y fines no es aquí tal que pueda disponerse con anterioridad de un conocimiento de los medios idóneos, y ello por la razón de que el saber del fin idóneo no es a su vez un mero objeto de conocimiento. No existe una determinación, *a priori*, para la orientación de la vida correcta como tal” (Gadamer, 1994: 393 Vol.1). Del mismo modo que se aprende el arte se puede olvidar; por el contrario, no se puede prescindir del saber moral, hace parte de nuestro ser en el mundo:

“Cuando Aristóteles nos describe las formas concretas de un comportamiento equilibrado en cuanto a la elección de medios válidos, se apoya ante todo sobre la conciencia ética que modela desde el interior de las exigencias de una situación concreta. El saber ético que se orienta por sus ideas es el mismo saber que debe responder a las exigencias momentáneas de una situación dada. Tampoco se puede hablar nunca, cuando se trata de fines éticos, en términos de oportunidad de los medios; la rectitud ética pertenece esencialmente a la validez ética de los fines. Reflexionar sobre los medios es eo ipso un compromiso ético” (Gadamer, 2001:92).

En el ámbito de la ética, la razón instrumental objetiva e intemporal cede su puesto a la deliberación que obliga a interpretar, argumentar y discutir con vistas a la acción sin excluir las disposiciones del carácter y las pasiones en situaciones históricas concretas. La prudencia no sólo establece los medios adecuados con respecto un fin preestablecido, sino que determina los fines como factibles y realizables en situaciones concretas. Aunque Aristóteles suele señalar que la prudencia tiene que ver con los medios, insiste en que no es la mera capacidad de elegirlos, sino que también tiene presente el fin que guía la acción ética: “La ponderación de los medios es ella misma moral y sólo a través de ella se concreta la corrección moral del fin al que se sirve. Así es como se pone en práctica la racionalidad” (López Sáenz, M.; 2001).

LA FORMACIÓN DEL CARÁCTER COMO PREPARACIÓN PARA LA EXCELENCIA Y LA VIDA BUENA

La filosofía de las cosas humanas (EN, X 1181b 15), bien sea el estudio del carácter y el bien individual o la reflexión sobre el Estado y el bien colectivo, es para Aristóteles un asunto práctico y no un ejercicio contemplativo del intelecto teórico. Conocidas son las interpretaciones platónico-cristianas e intelectualistas que pretenden defender la primacía de la teoría sobre la práctica en Aristóteles, basándose en el libro X de la EN. Gómez Robledo ha insistido en esta posición y su *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* concluye convocando a la autoridad de Santo Tomás y Platón para justificar la primacía de la vida contemplativa sobre la vida práctica. Su interpretación es atenuada mediante un esquema medio-fin en donde la prudencia sería el medio para alcanzar la sabiduría: “la prudencia se compara al mayordomo que tiene poder absoluto en la administración de la casa, pero no sobre el señor de ella (...) debe procurarle el solaz necesario para que sin otro estorbo pueda dedicarse a las ocupaciones propias de un hombre libre” (Gómez Robledo, 1986: 216).

La prudencia es la virtud propia de la ciencia política, y ésta es la más prominente y arquitectónica de las ciencias (EN I, 2 1094^a

28). Debe establecer cuál es el conocimiento y la ciencia que debe existir en un Estado, cuáles han de estudiar los ciudadanos según sus funciones y en qué medida (EN, 1094b 2-4). La ética en tanto parte de la política, permite acceder al bien más grande y perfecto de alcanzar y preservar y, por tanto,

“puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias de modo que constituirá al bien del hombre” (EN, 1094b 4-7). El estudio del carácter (ética aristotélica) apunta a la acción virtuosa y la cuestión que se plantea no es teórica ¿Qué es el bien? sino práctica ¿Cómo actuar bien? No se trata de contemplar lo “bueno en sí” sino de aprender “cómo hacemos buenos” (Bravo, 1992:161).

Sin embargo, el asunto que nos ocupa es eminentemente práctico y relativo a la acción. De aquí que la verdad exigida no sea un asunto discursivo (proposición, juicio o razonamiento formal) sino un aspecto relativo a la virtud, específicamente referido a la prudencia, que permite establecer los verdaderos fines de la acción humana, los cuales, al ser propuestos, estimulan a desear el fin. El intelecto entonces delibera sobre los medios para alcanzar el fin que se conoce y desea. El razonamiento práctico es “verdadero”, sólo si los medios (que incluyen el deseo) se adecuan al fin y además están conformes con el deseo del fin. F. Bravo resume los diferentes niveles del razonamiento práctico de la siguiente forma:

- 1) El nivel del intelecto práctico perfeccionado por la virtud de la prudencia.
- 2) El nivel del fin, establecido por el hombre prudente, quien señala el principio de la acción y lo hace con verdad.
- 3) El nivel de los medios, primero, en el campo de la deliberación sin incluir el deseo, y luego en el momento de la decisión, cuando la “verdad” de la acción depende de su conformidad con el deseo correcto que establece lo que es bueno elegir. (Bravo, 1992:179).

La verdad en el razonamiento práctico está determinada por la decisión, cuyo antecedente es la firmeza del carácter en desear adecuadamente. El carácter perfeccionado por la prudencia genera

la disposición a elegir el justo medio conforme a la recta razón. En otras palabras, el razonamiento práctico no tendría eficacia alguna si al agente que razona no le asistiera el deseo correcto y el carácter prudente: “‘deseo correcto’ es pues, en este caso, sinónimo de ‘carácter virtuoso’. A partir de éste se da el deseo como acto, y no puede consistir sino en desear lo que conviene desear” (Loc. Cit.)

De acuerdo con esta concepción de la acción humana, es necesario situar el silogismo práctico de Aristóteles. Ya hemos señalado que Allan insiste en que el propósito de Aristóteles es establecer una analogía con el silogismo demostrativo y así determinar las semejanzas y diferencias. Mientras el silogismo práctico versa sobre lo variable y contingente de la acción humana, el silogismo teórico se ocupa de lo necesario e inmutable. Allan (1995: 325) sostiene que esta analogía está en la base del análisis de las virtudes intelectuales emprendido en el libro VI de la EN antes de su formulación explícita en el libro VII (Allan, 1995: 329-330).

Sin embargo, los límites de esta analogía son evidentes tanto a nivel formal como de contenido. Los silogismos demostrativos no contemplan términos singulares y la premisa menor del silogismo se basa en ellos. Por otra parte, un silogismo perfecto sólo posee dos premisas, pero algunos comentaristas hablan de dos premisas menores, dos premisas mayores e, incluso, algunos hablan de dos silogismos idénticos y simultáneos con conclusiones contradictorias (Trujillo y Vallejo, 2007: 103ss). Finalmente, la verdad del silogismo práctico es relativa a la rectitud del deseo y la firmeza del carácter, de donde deriva la necesidad de la conclusión. Esto es completamente diferente en el caso del silogismo demostrativo, puesto que la conclusión es necesaria independientemente del deseo y del carácter de quien razona (Bravo, 1992: 206).

La analogía entre silogismo teórico y silogismo práctico es, en el fondo, la comparación entre la sabiduría teórica (*sophia*) y la sabiduría práctica (*phronesis*). Bravo sostiene que el silogismo práctico es el método de Aristóteles para determinar las conclusiones relativas a la acción (Loc. Cit.), se trata de una estrategia para el análisis de la toma de decisiones y el esclarecimiento de la elección racional. El

razonamiento práctico intenta proponer un modelo explicativo que articule deliberación, elección y acción (EN III, 2 1111b 4-3 1113^a 14). Allan cree que el silogismo práctico no se usa para analizar cómo descubrimos la acción apropiada, sino como un modo de explicar la acción misma. El silogismo práctico es un esquema para esclarecer la acción y no un instrumento para la deliberación. Esto quiere decir que no usamos el silogismo práctico para actuar, sino que una vez realizada la acción tratamos de determinar las razones o causas de la acción mediante el silogismo práctico.

Dicho brevemente, el justo medio que caracteriza la acción virtuosa es establecido por un principio de acción tal y como lo determina el hombre prudente. Es el modo de ser o carácter del hombre bueno el que le hace actuar correctamente y no el intelecto. El razonamiento práctico es un análisis explicativo de la acción que permite contemplar las causas y razones de la acción de cara a la investigación ética y con vista a acciones futuras y la evaluación de acciones pasadas. Por tanto, el razonamiento práctico es una preparación para la acción, una forma de estudiarla y no una razón suficiente o necesaria para la acción virtuosa:

“El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre (...) debe conocer también lo particular porque lo práctico y la acción tiene que ver con lo particular. Por esta razón, también algunos sin saber, pero con experiencia en otras cosas, son más prácticos que otros que saben” (EN, VI 1141b 11-16).

El hecho de que podamos expresar algo en términos de conocimiento no tiene importancia para la acción virtuosa, “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 enlazan frases, pero no saben lo que dicen, pues hay que asimilarlo y esto requiere tiempo” (EN, VII 1147^a 19-24), es decir, se necesita práctica y experiencia.

La preocupación ética central de Aristóteles es, sin duda, la construcción del carácter. Este aspecto constituye el justo medio

entre el deseo y la razón. La forma de integrar armónicamente lo racional y lo irracional, lo animal y lo divino, en la acción humana. Esta interpretación ha sido desarrollada por Nancy Sherman (1989), quien plantea que Aristóteles sostiene una concepción unificada de la virtud mediante su concepto de modo de ser construido o carácter. Con base en las virtudes éticas y dianoéticas, el hombre prudente actúa y desarrolla ciertas disposiciones para actuar de forma prudente. Desde este punto de vista, la virtud es un modo de vida que integra psicológicamente en un individuo un cierto modo de entender y comportarse con respecto a situaciones concretas, articula ciertas formas de sentir y razonar con respecto a otros y a uno mismo.

Este punto de vista puede ser defendido a partir de los siguientes puntos:

1. Aristóteles enfatiza la percepción de lo singular y particular mediante su ideal de hombre prudente, que es alguien cuya racionalidad y sensibilidad se expresa en una conducta comprometida con la percepción adecuada de la especificidad de cada situación concreta.
2. Las preferencias y elecciones de un carácter o modo de ser prudente constituyen la base del razonamiento práctico, que son el resultado de la deliberación y el discernimiento sobre lo particular de cada caso; constituyen la culminación de un proceso o movimiento que inicia con el deseo y culmina con la acción que conduce al logro del fin deseado.
3. Aristóteles usa el silogismo práctico para explicar por qué alguien hace una determinada acción en un determinado momento o por qué alguien no hace lo que, a su juicio, es lo mejor que puede y debe hacer en una determinada situación.
4. También usa el silogismo práctico para referirse a ciertas intenciones dirigidas hacia el futuro, que tienen que ver con acciones presentes. Hay aquí un sentido de futuro que abre un alcance nuevo a la deliberación, o a la reflexión en el largo plazo sobre metas y fines futuros, estableciendo las acciones que es necesario realizar y repetir en el presente si se desea alcanzar tal fin futuro. (Política, A 2, 1253^a 9s; Gadamer, 1994 (1965):145).
5. La *proairesis* es un término utilizado por Aristóteles para referirse a las elecciones, decisiones o preferencias basadas en la deliberación y el silogismo práctico. La habilidad para hacer tales elecciones y deliberar correctamente constituye la parte fundamental del carácter en Aristóteles.

6. La virtud y el carácter virtuoso permiten esclarecer el papel determinante de la amistad en la comunidad humana. La convivencia pacífica con amigos de carácter bueno y prudente nos hace igualmente buenos y prudentes. Nos hacemos semejantes a aquellos con los que vivimos, y es a partir de las disposiciones del carácter que hemos adquirido que se articulan los hilos que construyen un modo de ser virtuoso.
7. El tejido que conforma nuestro carácter está compuesto por nuestras acciones e interacciones con otros en el seno de una familia y de una comunidad, en el contexto de una historia personal y colectiva determinada por acciones repetidas, hábitos incorporados y costumbres compartidas.

De cara al debate entre los que interpretan el razonamiento práctico como un proceso de deliberación y comparación entre silogismos y premisas, y aquellos que defienden una interpretación pragmática del silogismo práctico, en donde la conclusión es siempre una acción, Bravo (2001: 339 ss)⁷ propone una solución intermedia: la conclusión del silogismo práctico no es una proposición sobre la acción, ni una acción propiamente dicha, sino más bien una elección o decisión que se constituye en causa eficiente de la acción.

Así presentadas las cosas, la acción humana virtuosa es el resultado de una conjugación entre, por una parte, la deliberación y el silogismo práctico como antecedentes formales e intelectuales y, por otra, ciertos deseos, pasiones y disposiciones adquiridas, como contenidos materiales. Sin embargo, la causa eficiente es el carácter o modo de ser del agente que ejecuta la acción. La acción virtuosa es realizada por un hombre de carácter virtuoso, y sólo alguien con el carácter prudente puede, deliberada y adecuadamente, actuar con prudencia en cada situación concreta. Hay, según esto, un conocimiento práctico que se identifica con la deliberación y elección de los medios por alcanzar el fin de la acción; pero hay también una verdad práctica, que consiste en la conformidad entre la conclusión del razonamiento práctico, perfeccionado por la *phronesis*, y el deseo correcto, proveniente de un carácter bueno (Bravo, 2001:179).

⁸ Cfr. EN VI, 2, 1139^a 32-33.

REFERENCIAS

- The Complete Works of Aristotle* (1984). Jonathan Barnes (Ed.), The revised Oxford translation, Vol. I, II. New Jersey: Princeton University Press.
- Allan, D.J. (1955). “*The practical syllogism*”, en VV.AA, *Autour d’Aristote*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, pp. 325-340.
- Allan, D.J. (1952). “*The philosophy of Aristotle*”, Oxford University Press (“Home University Library”, n° 220).
- Anscombe, G.E.M. (1986). *Intención*. Madrid: Paidós Pensamiento Contemporáneo.
- Aristóteles (A1). *Analíticos primeros*, trad. esp. de Candel Sanmartín, M., Tratados de lógica. Madrid: Gredos, 1988.
- Aristóteles (A2). *Analíticos segundos*, trad. esp. de Candel Sanmartín, M., Tratados de lógica. Madrid: Gredos, 1988.
- Aristóteles (De Int.). *De interpretatione*, trad. esp. de Candel Sanmartín, M., Analíticos segundos. Madrid: Gredos, 1988.
- Aristóteles (MA). *De motu animalium*, trad. esp. de Alonso Miguel, A. y Jiménez Sánchez-Escariche, E., *Partes de los animales. Movimiento de los animales*. Marcha de los animales. Madrid: Gredos, 2000.
- Aristóteles (Ret.). *Retórica*, Traducción y notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1990.
- Aristóteles (AA). *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de Tomas Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1978.
- Aristóteles (Met.). *Metafísica*, traducción de Tomas Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994
- Aristóteles (EN). *Ética Nicomaquea*–(EE) *Ética Eudemia*. Traducción de Julio Palli Bonet. Madrid: Gredos, 1995
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Aubenque, P. (1974): *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.
- Austin, J.L. (1989). “Un alegato en pro de las excusas” y “Eudaimonía y Agathon en la ética aristotélica”, en *Ensayos filosóficos*; Urmson,

- J.O.; Warnock, M. (Comps.); trad. de Alfonso García Suárez; *Revista de Occidente*.
- Barnes, J. (1999). *Aristóteles*. Madrid: Cátedra.
- Bravo, F. (1992). *Ética y Razón*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Bravo, F. (2000). La naturaleza de la acción según Aristóteles. *Humanidades*. Portal temático en Humanidades. *Episteme NS*, 20 (2).
- Bravo, F. (2001). *La naturaleza de la acción según Aristóteles*. *Estudios de Filosofía Griega*. Caracas: Universidad Central de Carácas, p. 303-347.
- Broadie, A. (1974). Aristotle on Rational Action, *Phronesis*, 19, pp. 70-80.
- Davidson, D. (1995). “Acciones, razones y causas” y “¿Cómo es posible la debilidad de la voluntad?”. En *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Barcelona: Crítica.
- During, I. (2000). *Aristóteles*. Traducción y edición de Bernabé Navarro. México: UNAM.
- Gadamer, H.G. (1994). “Hombre y Lenguaje” (1965); y “Problemas de la razón Práctica” (1980), en *Verdad y Método II*. Salamanca, Ed. Sígueme.
- Gadamer, H.G. (2001). “El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles” en *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- Gómez Robledo, A. (1986). *Ensayos sobre las virtudes intelectuales*. México: FCE.
- González, D. (2001). *G.H von Wright y los conceptos básicos del derecho*. México: Fontarrama.
- Guthrie, William K. C.; (1981): *Historia de la filosofía Griega*. Madrid: Gredos, T. VI, Trad. Alberto Medina González.
- Kenny, A.J.P. (1966). The practical syllogism and incontinence. *Phronesis*, 11, 2, pp. 163-184.
- López Saenz, M. (2001). “La aplicación gadameriana de la *phronesis*” en *Contrastes*, Revista interdisciplinar de filosofía, 6.
- Lukasiewicz, J. (1977). *La silogística de Aristóteles. Desde el punto de vista de la lógica formal moderna*. Madrid: Tecnos.

- McKerlie, D. (1991). The practical syllogism and akrasia. *Canadian Journal of Philosophy*, pp. 299-321.
- Milo, R.D. (1966). *Aristotle on practical knowledge and weakness of will*. The Hague, Mouton.
- Mosterín, J. (1996). Historia de la filosofía. 4. Aristóteles. Madrid: Alianza.
- Nussbaum, M.C. (1978). *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M.C. (1995): *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor.
- Oriol Salgado, M. (2004). La estructura del silogismo práctico en Aristóteles, *Revista de Filosofía*, 29 (1), 53-75.
- Peirce, Ch.S. (1893). "The Aristotelian Syllogistic", CP 2.445-460 en (1931-1958): *Collected Papers*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (Eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ross, W.D. (1957). *Aristóteles*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Rowe, Ch. (1979). *Introducción a la ética griega*. México: FCE.
- Sherman, N. (1990). *The fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Clarendon Press.
- Trujillo, J.F.; Vallejo, X. (2007, enero-junio). Silogismo teórico, razonamiento práctico y raciocinio retórico-dialéctico. *Revista Praxis Filosófica*, 24, pp. 79-114.
- Von Wright (1963). Practical inference. *The Philosophical Review*, 72 (2). pp. 159-179. Cornell University.
- Von Wright (1979): *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza.
- Wiggins, D. (1980). "Deliberation and practical reason" en *Essays on Aristotle's ethics*; University of California, pp 221-240.
- Zagal, H. (1993). *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*. México: Universidad Panamericana.