

LA EXPRESIÓN RACIONAL DEL ALMA EN LA PSICOLOGÍA ARISTOTÉLICA: RAZONAMIENTO DELIBERATIVO Y ACCIÓN

The Rational Expression of the Soul in the Aristotelian Psychology: Deliberating Reasoning and Action

Katherine Esponda Contreras

Universidad Santiago de Cali (Cali, Colombia)

katherine.esponda00@usc.edu.co

RESUMEN

Este artículo se propone explorar las dimensiones propiamente humanas de la racionalidad y las facultades de discernimiento desde el punto de vista de la psicología aristotélica. En este contexto, quiero precisar cuáles son las características del denominado razonamiento deliberativo, cuáles son sus elementos constitutivos y cómo esta estructura formal explica la acción voluntaria que ha sido elegida. Lo anterior a partir de una comparación entre los elementos de la acción elegida (deseo, deliberación y elección preferencial) y las partes que componen el razonamiento deliberativo (premisas mayor y menor y conclusión). Quiero defender la tesis según la cual el razonamiento deliberativo es el tipo de razonamiento que lleva a cabo un agente para actuar deliberadamente. Sirve como herramienta de explicación para la acción que es voluntaria y elegida. No es el mismo silogismo práctico, aunque comparte con este características esenciales como lo es su composición doble entre un elemento desiderativo y un elemento cognitivo. Para ello se propone el siguiente esquema de trabajo: primero, se explora las características del alma propuestas por Aristóteles que definen lo propiamente humano, señalando específicamente cómo el ser humano expresa su racionalidad. Segundo, se establece de manera comparativa los elementos constitutivos de la acción *praxis* (deseo-deliberación-elección) con los elementos constitutivos del razonamiento deliberativo (premisas mayor y menor y conclusión). Finalmente, en tercer lugar, se define la acción incontinente como un error en el proceso deliberativo descrito con anterioridad. A partir de lo anterior se concluye que aunque la acción incontinente se defina como un error en el proceso deliberativo, es necesario explicarla desde el paradigma del razonamiento deliberativo para abrir futuras discusiones, como por ejemplo, la responsabilidad moral que tiene este tipo de acciones.

PALABRAS CLAVE

Aristóteles, alma, razón, animal, ser humano, razonamiento deliberativo, incontinencia.

ABSTRACT

This article aims to explore the properly human dimensions of rationality and the faculties of discernment from the point of view of Aristotelian psychology. In this context, I want to specify what are the characteristics of the so-called deliberative reasoning, what are its constituent elements, and how this formal structure explains the voluntary action that has been chosen. This is based on a comparison between

the elements of the chosen action (desire, deliberation and preferential choice) and the parts of the deliberative reasoning (major and minor premises and conclusion). I want to defend the thesis according to which the deliberative reasoning is the type of reasoning carried out by an agent to act deliberately. It works as an explanation tool for the action that is voluntary and chosen. It is not the same practical syllogism, although it shares with it essential characteristics such as its double composition between desiderative and cognitive elements. To do this, we propose the following: first, we explore those characteristics of the soul that define what is properly human as proposed by Aristotle, pointing specifically to how human beings express their rationality. Second, the constitutive elements of the action praxis (desire-deliberation-election) are established comparatively with the constitutive elements of deliberative reasoning (major and minor premises and conclusion). Finally, the incontinent action is defined as an error in the deliberative process described previously. Based on the above, it is concluded that, although incontinent action is defined as an error in the deliberative process, it must be explained from the paradigm of deliberative reasoning to open further discussions, such as, for example, the moral responsibility that this type of action has.

KEYWORDS

Aristotle, soul, reason, animal, human being, deliberating reasoning, incontinence.

LA EXPRESIÓN RACIONAL DEL ALMA EN LA PSICOLOGÍA
ARISTOTÉLICA: RAZONAMIENTO DELIBERATIVO Y ACCIÓN

Aristóteles nunca utilizó la expresión “silogismo deliberativo” o “razonamiento deliberativo” en sus tratados. No obstante, y en gran medida a razón de ello, múltiples intérpretes han reflexionado acerca de las pocas explicaciones que ha dado Aristóteles sobre el modo en que los seres humanos razonamos al momento de actuar deliberadamente. En este contexto, quiero precisar cuáles son las características del denominado razonamiento deliberativo, cuáles son sus elementos constitutivos y cómo esta estructura formal explica la acción voluntaria que ha sido elegida. Lo anterior a partir de una comparación entre los elementos de la acción elegida (deseo, deliberación y elección preferencial) y las partes que componen el razonamiento deliberativo (premisas mayor y menor y conclusión).

Quiero defender la tesis según la cual el razonamiento deliberativo es el tipo de razonamiento que lleva a cabo un agente para actuar deliberadamente. Sirve como herramienta de explicación para la acción que es voluntaria y elegida. No es el mismo silogis-

mo práctico, aunque comparte con este características esenciales como lo es su composición doble entre un elemento desiderativo y un elemento cognitivo. Las diferencias que existen también son marcadas: por ejemplo, la conclusión del silogismo práctico es la realización misma del movimiento voluntario, mientras que la conclusión del razonamiento deliberativo es una elección preferencial que sirve como principio de la acción, pero no es la acción en sí misma. Además, en el razonamiento deliberativo interviene el intelecto práctico para determinar el modo más adecuado para lograr el fin propuesto, lo que le otorga un carácter exclusivamente humano, ya que ni los animales ni los niños deliberan en referencia a un horizonte de posibilidades que tiene en cuenta no solo el momento sino los efectos más allá de la inmediatez. Además, el elemento cognitivo que está presente en el silogismo práctico viene dado por la capacidad de discernimiento del mundo que tienen tanto niños y animales como los propios agentes de *práxis* en expresiones como la *phantasia* o la percepción sensible.

Los seres humanos actuamos unas veces voluntaria y otras veces involuntariamente, y dentro de nuestros movimientos de locomoción voluntarios, similares en muchos aspectos a los movimientos animales, encontramos acciones deliberadamente elegidas y otras que no lo son. Si exploramos las dimensiones propiamente humanas de la racionalidad práctica en la acción, es decir, cómo los seres humanos razonamos cuando vamos a actuar deliberadamente desde el punto de vista de la psicología aristotélica, es necesario esbozar un paralelo entre las dimensiones que constituyen la acción voluntaria elegida (deseo, deliberación, elección) y las denominadas partes del razonamiento deliberativo, con el fin mostrar que existen algunas acciones humanas que pueden ser explicadas desde este paradigma. Si bien es cierto que existe un gran número de nuestras acciones que no se explican desde el razonamiento deliberativo, también lo es que este es un recurso argumentativo que permite explicar un cierto número de acciones humanas, todas aquellas que se inscriben en la fórmula deseo-deliberación-elección. Sin embargo, al finalizar vemos que en los procesos deliberativos cabe el error y, por lo

tanto, hay acciones que se siguen de la elección preferencial y hay acciones que no lo hacen, siendo la incontinencia el ejemplo por excelencia que propone el mismo Aristóteles.

LO PROPIAMENTE HUMANO

Aristóteles distingue entre seres animados y seres inanimados. Esta distinción se basa en un hecho particular observable, a saber, el hecho de vivir. Vivir se entiende de muchas maneras, todas ellas apelando a múltiples operaciones, tales como nutrirse, crecer, sentir, moverse, razonar, entre otras. Así, Aristóteles señala que un ser es animado, es decir, que está vivo, cuando le corresponde al menos una de estas operaciones, incluso la más básica de todas, a saber, la nutrición. Luego hay múltiples formas de vida, unas más complejas y otras más simples. Del reconocimiento de estas operaciones que dan cuenta del vivir de un cuerpo se deduce que las plantas viven, pues estas se nutren y crecen, y sus operaciones de vida se pueden dar sin otras tales como la sensación o el intelecto. Aquello que da vida es el alma, y cuando Aristóteles explica el fenómeno anímico en su tratado *De Anima* define el alma como “aquello *por lo que* vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente” (*DA II*, 2: 414a 13). En esta definición Aristóteles señala las tres funciones principales que dan cuenta de un ser vivo, a saber, las funciones nutritiva, sensitiva y discursiva o intelectiva. Del mismo modo, esta definición implica la expresión “aquello por lo que...”, esto es, “en virtud de lo cual”, expresión que, de acuerdo con Aristóteles, permite enunciar la esencia misma de un ser.¹ Esta definición del alma está directamente relacionada con la comprensión de esta como entidad (ἡ οὐσία).²

¹ En *Metafísica* V, 18 Aristóteles explica la expresión “aquello por lo que, por lo cual”, afirmando que uno de sus sentidos propios es cuando se usa para expresar la esencia de cada cosa. De este modo, “aquello por lo que algo es bueno es la bondad misma” (*Metaph.* V, 18: 1022a 15).

² En este contexto cabe señalar en qué sentido uso el término “entidad”; para lo

Según la distinción propuesta por Aristóteles, el alma es entidad en la medida en que es entelequia de un cuerpo, es decir, su elemento definitorio. También, hace parte de una entidad compuesta que es el cuerpo natural que participa de la vida, esto es, un cuerpo natural organizado. Así, Aristóteles continúa su definición del alma al afirmar que esta es la entidad definitoria o la esencia de un cuerpo (*cf.* *DA II*, 1: 412b 10). En un cuerpo natural el alma define el ser animado, esto es, define su esencia.³

Dada la definición aristotélica según la cual el alma y el cuerpo componen una entidad, la cual es un cuerpo natural organizado que tiene vida, y teniendo en cuenta que vivir implica una serie de operaciones distintas, podemos señalar que las plantas y los animales, así como los seres humanos, son formas de vida *animadas* que tienen distintas potencialidades. Aristóteles señala entonces que el alma es el principio de toda una serie de fenómenos anímicos, a partir de los cuales se define lo que el alma es. De acuerdo con Aristóteles, hay tres clases de cosas que suceden en el alma, a saber, pasión (ἡ πάθη), facultad o capacidad (ἡ δύναμις) y disposición (ἡ ἕξις), las cuales están intrínsecamente relacionadas entre sí. Las pasiones son los sentimientos que tenemos o padecemos

cual podemos remitirnos a *Metafísica* V, 8, donde Aristóteles explica lo siguiente: llamamos entidad o bien (i) a las cosas sobre las cuales se predica algo, y que no sirven de predicado de algo más: los cuerpos en general, sean estos simples como los elementos tierra, fuego, aire, y agua; o bien sean cuerpos compuestos y sus partes, como los cuerpos celestes y los animales, o bien (ii) a la causa inmanente del ser, esto es, al elemento definitorio de un cuerpo que al ser eliminado conlleva a la eliminación del todo. En otras palabras, la entidad se define de dos formas: como substancia o sustrato, el elemento último que no predica algo sobre otra cosa; y como forma específica de cada cosa, la esencia cuyo enunciado no es otra cosa que la definición misma.

³ Mediante el ejemplo del ojo, Aristóteles explica en qué sentido decimos que el alma es la entidad definitoria de un cuerpo: si suponemos que el ojo es un cuerpo natural tal como lo es el animal, en él también se cumple la idea de una entidad compuesta: el glóbulo ocular es la entidad material, el órgano en sí mismo, mientras que la vista es la entidad definitoria del ojo, esto es, aquello *en virtud de lo cual* es un ojo en sentido pleno. Si, por el contrario, el ojo no tuviera vista sería un ojo “solo de palabra”, como lo es el ojo que se encuentra en la estatua o en una pintura. De este modo, “así como el ojo es la pupila y la vista, en el otro caso —y paralelamente— el animal es el alma y el cuerpo” (*DA II*, 1: 413a 2).

los seres animados, es decir, todas aquellas afecciones que se experimentan, que vienen acompañadas de placer y dolor y que se dan conjuntamente con el cuerpo. Entre los ejemplos cabe citar el miedo, el apetito, la envidia, la alegría, el amor, la ira, el odio. Las facultades son aquello en virtud de lo cual tenemos la capacidad de sentir dichas afecciones, por ejemplo, la capacidad de sentir apetito o aversión, la capacidad de entristecernos o alegrarnos, la capacidad de enojarnos o no hacerlo. Finalmente, las disposiciones son el modo en que los seres humanos, específicamente, nos encontramos dispuestos o situados ante dichas pasiones, haciendo que nos comportemos bien o mal respecto de estas (*cfr. EN II, 5: 1105b 20-28*).

Los seres animados son múltiples y diferentes entre sí. Esto se debe precisamente a que cada ser animado goza de distintas funciones anímicas que, de acuerdo con sus potencialidades, definen el tipo de ser animado que es. Existen animales que además de nutrirse, sentir y desear tienen facultades motrices y otros que además tienen facultades intelectivas; ejemplo de ello somos los seres humanos. Dentro del mundo animado los seres humanos tienen un alma con múltiples potencialidades. Sus facultades, como lo hemos señalado anteriormente, permiten, además de nutrirse y crecer, el movimiento local y el discernimiento de lo que existe. Los animales humanos y no humanos tienen ambos elementos de forma constitutiva, es decir, producen movimiento locativo y discernen el mundo que les rodea. No obstante, la forma en que se discierne ese mundo es la clave para comprender qué es lo propiamente humano, aquello que nos distingue de los animales. Por tal motivo, en este contexto cabe una diferencia fundamental que introduce Aristóteles en diversos lugares de sus tratados filosóficos: a saber, que existen facultades no racionales y facultades racionales que son exclusivamente humanas.⁴ De este modo lo afirma:

⁴ En múltiples lugares Aristóteles ha hecho referencia a un conocido problema planteado en *DA II, 2: 413b 12-31* acerca de la divisibilidad o indivisibilidad del alma y su concepción en “partes”. Se trata de un debate que trasciende los objetivos planteados en este ensayo, aunque es muy importante para la filosofía aristotélica. Dichas

[...] ¿se atribuirá al hombre alguna función aparte de estas? ¿Y cuál será esta finalmente? Porque el vivir parece también común a las plantas y se busca lo propio. Hay que dejar de lado, por tanto, la vida de nutrición y crecimiento. Vendrá después la sensitiva, pero parece que también esta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Queda, por último, una cierta vida activa propia del ente que tiene razón y este, por una parte, obedece a la razón; por otra parte, la posee y la piensa. (ENI, 7: 1097b 32 - 1098a 3)

Cuando preguntamos cuál es la facultad propiamente humana, aquello que nos hace diferentes a los demás seres animados que producen movimiento locativo y discernen el mundo, Aristóteles apela a la razón en sus dos usos (el que “obedece” y el que “la posee y piensa”) como un elemento distintivo y exclusivo del animal humano. Aquello que distingue a los seres humanos de los animales es el uso de la razón, lo que constituye la función propiamente humana⁵. La función del ser humano es todo aquello que hace el

funciones o facultades pueden ser caracterizadas con la clásica división conceptual entre racionales y no racionales, sin querer decir con esto que son elementos completamente escindidos entre sí. El caso más representativo de esta dificultad es la facultad desiderativa que, por un lado, se vincula con lo irracional a pesar de que requiere de la *phantasia* (un elemento cognitivo) para poder desear algo; y, por el otro, tiene distintas formas de expresión, las cuales pueden ser un deseo racional, como es el caso de la *boúlesis*, o irracional, como el caso de la *epithymía*; aun más complejo, el caso del *thymós* es un tipo de deseo irracional que escucha la razón con ciertas deficiencias. Lo que sí es claro, según afirma el mismo Aristóteles, es la posibilidad que tenemos de separar dichas facultades en cuanto a su definición (cfr. DA III, 4: 429a 10-13). Concebir la idea de partes como elementos completamente separables nos lleva al problema de la identidad personal, y tal como algunos autores lo han hecho, nos lleva a negar responsabilidad a los agentes cuando las acciones se derivan de la “parte” que no define al agente mismo. Para conocer los fundamentos conceptuales de este problema se puede consultar Salles (2000, pp. 330-337).

⁵ Esta definición adquiere un matiz restringido cuando consideramos elementos excluyentes en la misma filosofía aristotélica, tales como la no inclusión de los esclavos y las mujeres en dichas consideraciones. En estos casos vemos que la definición de “lo propiamente humano” se queda corta para caracterizar completamente el espectro de la humanidad que hoy en día reconocemos. Para una revisión de las principales tesis aristotélicas sobre la naturaleza de la esclavitud o de la consideración de la mujer puede consultarse de manera referencial el trabajo de Margarita Mauri (2016).

ser humano en la medida en que es humano. Sin embargo, cada ser humano tiene diversas actividades además de ser un ser humano; además de ello, cada uno de nosotros puede ser estudiante, profesor, profesional, arquitecto, médico, mamá, papá, etc. A pesar de la diversidad de actividades, el ser humano tiene por función aquella actividad que lo distingue de otros animales, y dicha función no es algo distinto que el uso de la razón. Si bien el alma humana comparte funciones o potencialidades con otras formas de animación animal y vegetal, en ella existe una función que le es propia y la define en cuanto tal, a saber, la facultad racional del alma. En este sentido, al usar la razón actuamos en tanto que seres humanos y tendemos a la búsqueda del bien o fin último propiamente humano, aquel que Aristóteles definió como felicidad (*ἡ εὐδαιμονία*).⁶

Ya que lo propiamente humano es el uso de la razón, precisamos ahora explicitar de qué modo los seres humanos ejercitamos ese uso. Para ello, Aristóteles enfatiza que los seres humanos expresan su carácter racional de forma excelente, por medio de la virtud. La virtud es “el hábito (*ἡ ἕξις*) por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su función propia” (*EN II*, 6: 1106a 20-21). Asimismo, lo racional que hay en el ser humano es doble, ya que, por un lado, se escucha y obedece a la razón y, por el otro, se usa y se piensa (*cf.* *EN I*, 13: 1103a 2). En este mismo contexto, Aristóteles diferencia que existen también dos formas de virtud: aquellas virtudes que escuchan a la razón son disposiciones

⁶ Mi interés no está en señalar qué entiende Aristóteles por felicidad. No obstante, este es un concepto de importancia en la comprensión del ser humano como un ser con facultades racionales que le son propias. En la *Ética nicomaquea* Aristóteles definió la felicidad como el fin último que todos los seres humanos buscamos. Así mismo, la felicidad es sinónima de vivir bien o actuar bien (*cf.* *EN I*, 4: 1095a 19). Aristóteles asume que la felicidad es la expresión de la función humana porque actuar bien significa hacer eso que el ser humano hace en tanto que humano, pero hacerlo bien: cuando el ser humano usa la razón, “actuar bien” significa usar esa razón bien. Así, la felicidad es la actividad excelente de la razón, la felicidad es el ejercicio de la virtud, esto es, de la excelencia en el uso de la razón. De este modo, Aristóteles busca precisar que la razón es la capacidad que debe ser actualizada de forma permanente en una vida feliz.

que expresan el carácter del ser humano y se denominan virtudes éticas, mientras que las virtudes que usan propiamente la razón y se dirigen a la verdad son llamadas virtudes intelectuales.

Las virtudes del carácter se dan como resultado de un proceso de habituación y la repetición constante de una acción en un mismo sentido. Estas no ocurren en nosotros ni por naturaleza ni contrario a la naturaleza, lo cual significa que no pueden ir en disonancia con lo propio del ser humano que, según hemos dicho, es el uso de la razón. Las virtudes éticas y los vicios constituyen disposiciones que tiene el ser humano frente a sus propias pasiones y capacidades; en este sentido, las virtudes éticas son disposiciones determinadas por la recta razón (*ὁ ὀρθὸς λόγος*) que tienden al término medio relativo a nosotros entre dos excesos, con referencia a distintas pasiones, como la ira, la indignación, el temor, el placer o el dolor (*cf. EN II, 6: 1106b 35 - 1107a 5*). Por su parte, las virtudes intelectuales se dan gracias a la enseñanza, por lo que precisan tiempo y experiencia, y se definen como disposiciones dirigidas a la verdad, por medio de las cuales el alma alcanza la verdad, con referencia a unos objetos específicos bien sean de orden práctico o de orden teórico (*cf. EN II, 1: 1103a 15-17 y EN VI, 3: 1139b 18*). La expresión de la racionalidad humana, como bien lo dice Aristóteles, se da en la conjunción siempre necesaria entre virtudes del carácter y virtudes intelectuales -específicamente la prudencia-, en la medida en que unas no existen sin las otras (*cf. EN VI, 12: 1144b 17-31*). Con lo anterior vemos que los seres humanos podemos expresar nuestra función propia a través de dos formas de virtud, las cuales comunican los elementos racional y no racional que existen en el alma de todo ser humano.

La moderación (*ἡ σωφροσύνη*), por ejemplo, es una virtud ética que sirve para entender cómo el ser humano usa su razón como quien escucha y obedece. La moderación es la disposición intermedia respecto a los placeres que son corporales y están relacionados con los sentidos del tacto y del gusto; esta virtud es el término medio respecto de los placeres, pues estos resultan placenteros incluso para los demás animales y hacen que el hom-

bre se comporte como uno de estos cuando no sigue el término medio. Sus extremos viciosos son el desenfreno (*ἡ ἀκολασία*) y la “insensibilidad” (*ἡ αναισθησία*).⁷ Estos extremos hacen del goce de lo placentero un goce excesivo o deficiente, mientras que la virtud es el término medio entre ambos extremos. Por tal motivo, “los apetitos del hombre morigerado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo noble, y el hombre morigerado apetece lo que debe y como y cuando debe, y así también lo ordena la razón” (*EN III*, 12: 1119b 15). Esta razón que ordena hace referencia al segundo uso de las facultades racionales que tenemos los seres humanos: es la razón que manda, que se usa y que piensa. Esto es evidente porque dentro de las virtudes intelectuales la sabiduría práctica (*ἡ φρόνησις*) define el término medio relativo a nosotros al cual toda disposición virtuosa debe tender.

Ahora bien, ese elemento propiamente racional que tiene el alma humana, cuya función es el uso de la razón cuando manda y piensa, tiene también doble expresión. Aristóteles divide las virtudes intelectuales en dos grupos, lo cual se corresponde con la distinción que hace de dos “partes” o funciones racionales del alma humana:

Dijimos antes que el alma tiene dos partes: la racional y la irracional; ahora hemos de dividir de la misma manera la racional. Demos por sentado que son dos las partes racionales: una aquella con la cual contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con que contemplamos los que tienen esa posibilidad [...] Llamemos a la primera, la científica, y a la segunda, la calculativa ya que deliberar y calcular son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. (*EN VI*, 1: 1139a 4-14)

A cada una de estas funciones racionales le corresponde unas virtudes intelectuales específicas. En *EN VI*, 3 Aristóteles anuncia

⁷ Esta última disposición no tiene denominación específica, según Aristóteles, ya que no es humano no desear algo (*cf. EN III*, 11: 1119a 7-10).

que existen cinco⁸ disposiciones intelectuales en virtud de las cuales el alma produce y posee verdad, a saber, técnica (ἡ τέχνη), conocimiento científico (ἡ ἐπιστήμη), sabiduría práctica (ἡ φρόνησις), sabiduría (ἡ σοφία) e intelecto (ὁ νοῦς). De este conjunto, las virtudes intelectuales que versan sobre las cosas necesarias e inamovibles se corresponden con la función del alma racional denominada por Aristóteles científica. Tal es el caso del conocimiento científico y la sabiduría, virtudes intelectuales por medio de las cuales el alma alcanza la verdad mediante la afirmación y la negación de los principios relativos a lo que es mejor por naturaleza. Por su parte, virtudes intelectuales tales como la sabiduría práctica y la técnica son disposiciones verdaderas relativas a las cosas que pueden ser o no ser, es decir, a las cosas contingentes y se corresponden con la función del alma racional denominada calculativa. El intelecto es una virtud intelectual doble que, por un lado, siendo teórica, contempla los primeros principios y pertenece a esa facultad racional del alma que es científica y demostrativa; por el otro lado, siendo práctica, contempla los casos particulares que instancian las premisas universales de los razonamientos deliberativos, lo que la hace parte de la facultad del alma racional calculativa. Cada uno de estos elementos racionales expresa la función propiamente humana, esto es, la razón cuando manda, se usa y se piensa.

Ahora bien, esa racionalidad que es doble y que versa sobre objetos distintos puede ser expresada también a través de formas distintas de razonamiento. Los razonamientos se diferencian entre sí, principalmente, por el objeto sobre el cual se ocupan. Las virtudes intelectuales, aquellas que ubicamos en la parte racional del alma que manda y piensa, son disposiciones que se dirigen a la verdad

⁸ Autores como Susan Meyer señalan que no son cinco sino nueve las disposiciones intelectuales del alma, ya que reconoce un grupo general de disposiciones compuesto por todos los elementos mencionados a lo largo del libro sexto de la *Ética Nicomaquea* (cf. Meyer, 2008, “Appendix 2”). Por su parte, interpretaciones como la de H. Rackham señalan que son cinco disposiciones intelectuales y algunas “variedades de la sabiduría práctica”. (Traducción y notas por H. Rackham, en Aristotle *NE*: 1926).

(*cf.* *EN VI*, 2: 1139b 12). Se clasifican en dos grupos de acuerdo con las cosas que contemplan, “por tanto, las disposiciones que más favorecen en una y otra la realización de la verdad, éstas serán las virtudes de ambas” (*EN VI*, 2: 1139b 13); En cualquier caso, son dos formas distintas de expresar la razón, el elemento propiamente humano. En este sentido, la racionalidad tiene dos formas de manifestarse en la comprensión que hace el ser humano del mundo.

Hay razonamientos inductivos (o razonamientos por comprobación) que muestran lo universal a partir de lo que ya se ha conocido particularmente; asimismo como existen razonamientos deductivos que parten del conocimiento común y generalizado que tienen los hombres para producir nuevo conocimiento (*cf.* *APo.* I, 1: 71a 4-5).

Los razonamientos científicos o deducciones científicas son herramientas que nos permiten lograr conocimiento a partir de la demostración (*cf.* *APo.* I, 1: 70b 17-19). El conocimiento científico (ἡ ἐπιστήμη) es una virtud intelectual de la parte científica de la facultad racional del alma que versa sobre la naturaleza del mundo; su objeto es necesario, eterno e imperecedero, por lo que no puede ser de otra manera. Sus razonamientos son demostrativos y parten de premisas que expresan verdades que son básicas y susceptibles de ser conocidas por sí mismas, es decir, son evidentes. A partir de estas premisas se busca demostrar otras verdades igualmente firmes y necesarias acerca del mundo, las cuales no son evidentes por sí mismas.⁹

Estos razonamientos son propios de la parte racional del alma que es científica y se dedica a la clase de cosas que son inmutables y necesarias, por lo que habrá conocimiento científico cuando la conclusión que se deduce a través del razonamiento deductivo (ó

⁹ Así, Aristóteles define el silogismo en los siguientes términos: A deduction is a discourse in which, certain things being stated, something other than what is stated follows of necessity from their being so. I mean by the last phrase that it follows because of them, and by this, that no further term is required from without in order to make the consequence necessary (*APr.* I, 1: 24b 19-22).

συλλογισμός) se conoce gracias al conocimiento fiable que se tiene de los principios evidentes, los cuales pueden venir también por deducción o por inducción (*cf.* *EN VI*, 3: 1139b 31-36).

Hay otra clase de verdad ya no teórica sino práctica y otra clase de razonamientos que versan sobre las cosas que pueden ser o no ser (contingentes) y son cambiantes; se trata del tipo de intervención racional que hace el ser humano en relación tanto a la producción como a la acción y los movimientos voluntarios en general. Aunque encontramos múltiples referencias sobre las formas prácticas de razonar en distintos contextos de los tratados aristotélicos, específicamente en *De Anima*, *De Motu Animalium* y *Ética Nicomaquea*, es difícil elaborar o extraer una interpretación unívoca acerca de lo que debemos entender por silogismo práctico. Estas referencias, si bien han sido fragmentarias, enunciadas en diferentes contextos y con diversas intenciones,¹⁰ nos permiten entender que los seres humanos razonamos de un cierto modo en la producción de nuestros movimientos voluntarios y, especialmente, de nuestras acciones elegidas.¹¹ La reflexión práctica se

¹⁰ *Cfr.* Oriol (2004, pp. 54-55).

¹¹ De aquí y en lo que sigue asumo la tesis sostenida por Alejandro Vigo según la cual hay muy buenas razones para distinguir entre “silogismo práctico” y “silogismo deliberativo” en atención al lugar donde Aristóteles incluye descripciones y ejemplos de cada uno de estos: el contexto de enunciación del silogismo práctico es *De Motu Animalium*, 7, “contexto de carácter descriptivo, que concierne específicamente a la psicología del movimiento voluntario y la teoría de la acción”. Por su parte, el razonamiento deliberativo es ejemplificado en el contexto de la *Ética Nicomaquea* para referirse a “la dependencia de la cualidad moral de los procesos deliberativos respecto de la cualidad moral de los fines a los que quedan referidos” (Vigo, 2010, pp. 7-8). Se trata de dos maneras de reflexionar en el ámbito práctico que atienden a intenciones distintas. Si bien la distinción explícita es propuesta por Vigo, encuentro una intuición a este respecto –aunque nunca formulada en estos términos– en Nussbaum cuando compara el denominado silogismo práctico tanto en *MA* como *EN* y *DA* (*cf.* Nussbaum, 1978). Por su parte, Anscombe identifica, tal como Vigo lo hace, que *De Motu Animalium* y *Ética Nicomaquea* tiene descripciones distintas acerca del modo en que razonamos en el ámbito práctico: así, reconoce la existencia del silogismo práctico propiamente dicho y el silogismo práctico ocioso. La distinción se encuentra, dice Anscombe, en que el primero sí remite a la realización de acciones propiamente dichas, mientras que el segundo es el tipo de razonamiento que no lleva a la

refiere no solo a la acción sino también a la producción, pues en ambos casos existe un fin con vistas al cual se *hace* o se *produce*, un fin no en términos absolutos, sino “un fin relativo y de algo” (cfr. *EN VI*, 2: 1139a 35 - 1139b 3). Así, la reflexión práctica es la que se propone razonar con vistas a un fin.¹²

RAZÓN DELIBERATIVA Y ACCIÓN PROPIAMENTE HUMANA

El silogismo de orden práctico se refiere al movimiento voluntario en general en el cual incluimos los movimientos animales y de los niños. Esto se evidencia a partir de algunos ejemplos que ofrece Aristóteles acerca de los silogismos que nos llevan a movernos, tales como el que aparece en *MA I*, 7: 701a 32:¹³ “I have to drink, says appetite. Here’s drink, says sense-perception or *phantasia* or thought. At once he drinks”. Y añade, inmediatamente después del ejemplo, que este es el modo en que los animales (τὰ ζῷα) se mueven y actúan. Entiendo que en este contexto la expresión “animales” incluye los humanos y no humanos. Unas líneas más atrás Aristóteles había enfatizado el carácter práctico de este tipo de “silogismo” frente a los razonamientos deductivos propios de las ciencias. En ese intento describe la composición del silogismo práctico en los siguientes términos: “Now, that the action is the

acción como tal, sino a la reflexión sobre las acciones (cfr. Anscombe, 1991, p. 114).

¹² Es necesario precisar la diferencia que existe entre los fines que se proponen las dos virtudes intelectuales (disposiciones verdaderas y prácticas) relativas a la función racional del alma denominada calculativa: la técnica (ἡ τέχνη) tiene que ver con la producción y producir tiene como fin algo distinto a la producción misma (por ejemplo, el fin de producir una mesa es la mesa y no la producción), mientras que la sabiduría práctica (ἡ φρόνησις) tiene que ver con la acción y esta es en sí misma su propio fin (cfr. *EN VI*, 4: 1140a 1-6).

¹³ He utilizado diversas traducciones de las obras de Aristóteles, dando preferencia a las versiones españolas, con el fin de facilitar su lectura en el cuerpo del texto argumentativo, excepción de algunos casos específicos en los que una traducción diferente hace más claro el argumento que se intenta defender. Este es el caso del libro *Movimiento de los animales*. Las referencias a *De Motu animalium* corresponden a la traducción de Martha Nussbaum en inglés publicada por Princeton University Press

conclusión, is clear. And as for the premises of action, they are of two kinds –through the good and though the possible” (*MA I*, 7: 701a 22-25). Dicha descripción nos muestra los dos elementos que componen un silogismo práctico, uno que viene desde el componente desiderativo y otro que viene del componente cognitivo (lo bueno y lo posible), y cómo a partir de ambos surge el movimiento voluntario. Cabe señalar que se habla de silogismo en sentido analógico con el fin de mostrar la similitud que habría en la construcción formal del mismo. Eso no significa, bajo ninguna circunstancia, que eso que los intérpretes han denominado silogismo práctico y que han extendido al ámbito animal deba entenderse en un sentido literal como si fuese algo propiamente racional y, por lo tanto, exclusivamente humano.¹⁴ El uso de este concepto es relativo a la intención que tiene Aristóteles de mostrar el silogismo que produce el movimiento voluntario en general y su ejemplificación se da justamente cuando se refiere a los animales.

Ahora bien, he señalado que dentro de los movimientos voluntarios existen algunos de ellos que se eligen y otros que no. Para el caso de las acciones humanas voluntarias y elegidas, el silogismo adquiere un carácter especial y constituye la síntesis de dos premisas (una de carácter universal y otra de carácter particular) en una conclusión racional que sirve como principio de acción. Esta clase de razonamiento no tiene un nombre específico en la teoría aristotélica, y muchas veces suele ser identificado o asimilado como el silogismo práctico; no obstante, creo que se trata del razonamiento deliberativo por cuanto se identifica, tal como lo señalaré más adelante, con el proceso racional que llevamos a

¹⁴ Alejandro Vigo se esfuerza en señalar en qué consiste este uso analógico del término silogismo. Afirma que “el objetivo principal de tal analogía consiste en enfatizar el modo necesario e inmediato en el que el movimiento voluntario o la acción surge de los correspondientes estados disposicionales presentes en el alma del animal o el agente humano, cuando dichos estados disposicionales son conectados del modo requerido: es este modo de “derivación”, vale decir, de producción a partir de condiciones ya dadas, el que puede compararse con el caso de la consecuencia lógica” (Vigo, 2010, pp. 17-18).

cabo para realizar elecciones preferenciales. La elección, al ser esta un deseo deliberado, no se identifica con la acción en sí misma, sino que sirve de principio para su producción. Una descripción de este proceso la encontramos en el siguiente pasaje:

Una opinión es universal, la otra se refiere a lo particular, que cae ya bajo el dominio de la percepción sensible; cuando de las dos resulta una sola, el alma necesariamente afirma por un lado la conclusión, y por otro actúa inmediatamente en el orden práctico. (*EN*, VII, 3: 1147a 24-28)

En este sentido, el razonamiento deliberativo es el tipo de razonamiento que lleva a cabo un agente para actuar deliberadamente. Sirve como herramienta de explicación para la acción que es voluntaria y elegida. No es el mismo silogismo práctico, aunque comparte con este características esenciales como lo es su composición doble entre un elemento desiderativo y un elemento cognitivo. Las diferencias que existen también son marcadas: por ejemplo, la conclusión del silogismo práctico es la realización misma del movimiento voluntario, mientras que la conclusión del razonamiento deliberativo es una elección preferencial que sirve como principio de la acción, pero no es la acción en sí misma¹⁵. Además, en el razonamiento deliberativo interviene el intelecto práctico para determinar el modo más adecuado para lograr el fin

¹⁵ Vigo diferencia un “tramo distal” y un “tramo terminal” para describir el proceso que tiene lugar en la producción del movimiento voluntario en general. Esta distinción le permite identificar el tramo distal con el proceso deliberativo que lleva a cabo un agente capaz de tener una concepción particular de vida buena y razonar apuntando a la articulación jerárquica de fines particulares y generales en conexión con su fin último de felicidad. Por su parte, también le permite identificar el tramo terminal con el silogismo práctico que explica el proceso causal inmediatamente previo a la acción o movimiento voluntario (Vigo, 2010, pp. 12-13). Cabe señalar que en la interpretación de Vigo la conclusión del razonamiento deliberativo pone elementos importantes en las premisas del silogismo práctico en la medida en que el deseo deliberado (elección preferencial) es un nuevo deseo de cosas realizables por el agente –más específico– y sirve como premisa de un razonamiento que lleva directamente a la acción (Vigo, 2010, pp. 18-20).

propuesto, lo que le otorga un carácter exclusivamente humano, ya que ni los animales ni los niños deliberan en referencia a un horizonte de posibilidades que tiene en cuenta no solo el momento sino los efectos más allá de la inmediatez. Además, el elemento cognitivo que está presente en el silogismo práctico viene dado por la capacidad de discernimiento del mundo que tienen tanto niños y animales como los propios agentes de *práxis* en expresiones como la *phantasia* o la percepción sensible.

Entiendo por razonamiento deliberativo el tipo de razonamiento que realiza un ser humano para actuar deliberadamente, esto es, voluntariamente y con elección preferencial. Es el tipo de razonamiento en el que interviene un elemento desiderativo, un deseo de lo que es bueno (de modo absoluto o relativo), así como un elemento cognitivo, que en este caso es el intelecto práctico que *percibe* el modo en que el fin propuesto puede lograrse. Este tipo de razonamiento se diferencia del silogismo práctico en la medida en que es exclusivamente humano debido a la participación que tiene el *noús* práctico en su formulación, así como al tipo de conclusión a la que llega. De este modo,

Así pues, uno y otro —es decir, intelecto y deseo— son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico. Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta. (DA 433a 13-17)

El razonamiento deliberativo es propiamente humano porque la facultad intelectual (en su sentido específico) interviene en la producción de la acción. Ya no es a partir de la percepción sensible o la *phantasia*, sino a través de la función práctica del intelecto. El intelecto (ó *voũς*) es la disposición intelectual verdadera referida a los principios (*cfr.* EN 1141a 7) tanto primeros como últimos (*cfr.* EN 1143a 35). Según esto, es una virtud intelectual de doble expresión, tanto teórica como práctica. El intelecto práctico es

aquel que aprehende los últimos principios, es decir, la capacidad intelectual para determinar las cosas particulares que satisfacen el universal en el razonamiento deliberativo¹⁶ (*cf.* EN 1143b 2).

Los razonamientos deliberativos, tal como los razonamientos deductivos del conocimiento científico, se componen de dos premisas y una conclusión derivada. Para el caso del razonamiento deliberativo, las premisas versan sobre lo universal y lo particular, respectivamente, y de ambas surge una nueva proposición que indica algo sobre la acción que se llevará a cabo. Aristóteles ejemplifica el carácter de estas dos premisas cuando afirma que en la primera de ellas, la *premisa universal* [PU], cierto tipo de persona debe realizar cierto tipo de acciones, mientras que la segunda, la *premisa particular* [PP], enuncia o bien que esta persona particular es comparable con tal tipo de personas, o bien que una persona en particular va a realizar una acción de tal tipo (*cf.* DA 434a 17-18). Aristóteles señala insistentemente lo importante que es tener el conocimiento de ambas premisas y usarlo, pues esto es condición necesaria para que la conclusión se derive rectamente.¹⁷ La conclusión es, precisamente, la afirmación final que sirve como principio de acción y que se deriva a partir de las premisas anteriormente enunciadas. Un ejemplo del razonamiento es el que Aristóteles ofrece en las siguientes líneas: “Por ejemplo, [PU]

¹⁶ Vigo ha explicado que el carácter práctico del intelecto tiene lugar solo cuando existe un fin propuesto, un deseo que abre la posibilidad para que el elemento cognitivo busque los medios necesarios para cumplir con dicho fin. De tal modo que el intelecto se vuelve práctico allí donde el horizonte de posibilidades futuras está abierto, esto es, donde el agente se propone un deseo como algo bueno en referencia a una particular concepción de vida buena (*cf.* Vigo, 2006a, p. 290).

¹⁷ Aristóteles introduce un ejemplo para mostrar la importancia del conocimiento de ambas premisas en el siguiente pasaje: “así si uno sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, no producirá la salud, sino más bien el que sepa que las carnes de ave son ligeras y sanas” (EN 1141b 18-21); la premisa universal es la que informa acerca de la característica general (digestivas y sanas) del sujeto enunciado (las carnes ligeras), mientras que la premisa particular asume un sujeto particular (carnes de ave) que instancia al sujeto enunciado en la premisa universal (carnes ligeras).

si todo lo dulce debe gustarse, y [PP]¹⁸ esto es dulce como una de las cosas concretas, necesariamente el que pueda y no encuentre obstáculo para ello, lo gustará al punto” (EN 1147a 28-30).

La primera premisa del razonamiento deliberativo se denomina premisa mayor y versa sobre lo universal. Es la premisa que indica un deseo o un estado de cosas deseables y constituye el punto de partida del razonamiento deliberativo en la medida en que esta premisa expresa el fin que se considera bueno, de forma absoluta o relativa, pero en último caso, el fin o deseo de lo que es bueno para el agente: “la volición (*ἡ βούλησις*) es, desde luego, un tipo de deseo cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una volición” (DA 433a 23-25). De este modo, en el ámbito de lo práctico, el principio es el fin, y este fin no es otra cosa que el deseo de lo bueno en términos absolutos o relativos.¹⁹

La segunda premisa es la premisa menor y tiene que ver con lo particular. Su objeto de afirmación es un objeto que cae bajo el dominio de la percepción sensible y es una instanciación de alguno de los términos utilizados en la premisa universal. Esta segunda premisa da cuenta de un sujeto particular del grupo universal de sujetos mencionados en la anterior premisa, o un objeto particular del grupo universal también mencionado en la premisa mayor.²⁰

¹⁸ PU: premisa sobre lo universal, PP: premisa sobre lo particular.

¹⁹ Oriol considera esta premisa mayor como una proposición que permite valorar positiva o negativamente algo, valoración que deriva en afirmaciones imperativas o prohibitivas, en últimas, valoraciones de carácter deóntico (cf. Oriol, 2004, p. 57). No obstante, creo que es más acertada la interpretación de Vigo, quien señala que algunas de las expresiones que utiliza Aristóteles en algunos de sus ejemplos enfatizan el papel que tiene la fuerza motivacional del deseo en la producción de movimiento voluntario y no la necesidad deóntica de la premisa. De este modo, Vigo propone la expresión “necesidad oréctica” para expresar ese aspecto necesario que sugieren las premisas universales que aparecen en los ejemplos aristotélicos de racionalidad práctica (cf. Vigo, 2010, pp. 23-24).

²⁰ Nussbaum hace un interesante análisis de los silogismos relativos a lo práctico y cuando explica la premisa menor, relativa esta a lo que es particular, señala que esta premisa implica que el agente tenga dos actividades cognitivas diferentes aunque complementarias entre sí: (i) la creencia que una actividad x debe ser realizada si buscamos que el deseo sea alcanzado; (ii) la percepción de que la actividad x cae dentro

De acuerdo con Aristóteles, esta premisa “es una opinión sobre lo perceptible” y además de ello, es la premisa que rige (κυριεύω) el ámbito de las acciones (Cfr. EN 1147b 9). Aristóteles insiste en este y otros pasajes que esta última premisa incide directamente en la acción, pues versa sobre lo particular “porque es práctica, y la acción tiene que ver con lo particular” (EN 1141b 15).

En *De Anima* (Cfr. DA 434a 25) Aristóteles enfatiza la necesidad del doble componente en la producción del movimiento voluntario en general, y de la acción elegida en particular; esto quiere decir que la premisa universal que expresa el deseo, por ella misma no explica el movimiento, lo que está en acuerdo con lo dicho anteriormente de que el deseo por sí solo no mueve. Sin embargo, no puede pensarse que la premisa particular que cae bajo el dominio de la percepción sensible sea suficiente para explicar la acción. De hecho, Aristóteles insiste en múltiples ocasiones en que la percepción sensible por sí sola no mueve nada. Es la *conjunción* entre un elemento desiderativo y un elemento cognitivo lo que produce el movimiento voluntario y, para el caso de la acción voluntaria elegida, un deseo de lo bueno y la intervención del intelecto práctico. De las dos premisas enunciadas (mayor y menor), una sobre lo universal y la otra sobre lo particular, surge (γένηται)²¹ la conclusión del razonamiento deliberativo. Esta conclusión, como bien lo señala Aristóteles, es el principio de la acción (cfr. DA 433a 17). No se trata de la acción misma, pues no se trata de la conclusión del silogismo práctico, sino el principio de la acción, una proposición que describe el curso de acción que va a tomar un agente a partir de lo deliberado mediante el razonamiento, es un deseo deliberado.

de las cosas posibles, porque soy yo quien puede realizarla y porque el momento de hacerlo también es adecuado (cfr. Nussbaum, 1978, p. 191). El tipo de percepción que caracteriza Nussbaum como algo propio de la premisa menor se ve ejemplificada en algunos de los razonamientos propuestos por Aristóteles (cfr. EN 1147a 1-7).

²¹ El pasaje en el que se expresa cómo surge una conclusión de las dos premisas es el siguiente: “Cuando [ἄταν] resulta una [δὲ μία γένηται] de ellas [ἐξ αὐτῶν]...” (EN 1147a 26). Es claro el énfasis del verbo γένηται en que de dos surge una sola.

Ahora bien, ¿qué tienen en común estos tres elementos (premisas mayor, menor y conclusión) del razonamiento deliberativo con las partes de la acción que hemos explicado en el primer capítulo (deseo, deliberación, elección)? En este contexto, es necesario notar que este esquema de razonamiento solo puede ser aplicado a las acciones que siendo voluntarias han sido elegidas. Para responder este problema debemos considerar varios elementos comunes. Primero, la premisa mayor expresa el deseo de lo bueno, sea este un bien relativo o en términos absolutos. El primer elemento que compone la acción voluntaria elegida es precisamente el deseo, de lo que es bueno. En ambos casos, el carácter del agente es quien pone el deseo pues este expresa las disposiciones virtuosas o viciosas que tiene el agente al momento de actuar y cuál es el fin al que le está apuntando. El segundo es la premisa menor del razonamiento deliberativo: al ser una opinión que se genera en el agente y cae en el dominio de la percepción, nos damos cuenta de que es una premisa en la que interviene un elemento cognitivo. Además de esto, para establecer la relación entre ambas premisas se requiere de otro elemento cognitivo que es exclusivamente humano, a saber, el intelecto práctico. Este posibilita la instanciación, esto es, permite que el agente se dé cuenta de que esa segunda premisa es una forma particular de alguno de los términos universales que aparece en la primera premisa. Sin esta capacidad intelectual, el razonamiento deliberativo no sería exitoso, porque es el único garante que tiene el ser humano para transmitir desde su deseo original, a través de la premisa menor, aquello que será el principio de su acción. Por su parte, la deliberación, que es el segundo elemento constitutivo de la acción voluntaria elegida, es en sí misma un proceso cognitivo exclusivamente humano: tiene que ver con nuestra capacidad de sopesar lo que es necesario en el orden de lo posible, de acuerdo con el fin propuesto por el deseo. La capacidad de deliberar, dice Aristóteles, es aquello que existe en el alma que nos permite percibir u observar (θεωρητικόν) una causa, entendiendo por causa aquello en virtud de lo cual algo puede llegar a ser (*cf.* EE 1226b 26).

Para Aristóteles es evidente la relación siempre necesaria entre las dos formas de virtud (del carácter y del intelecto) y la forma como opera nuestro razonamiento, y la acción en sí misma hace manifiesta dicha relación. Por eso afirma que la elección no se da sin virtud moral ni sin reflexión intelectual (*cf.* EN 1139a 34). Finalmente, la conclusión del razonamiento deliberativo es principio de acción, tal como lo es la elección preferencial explicada anteriormente; esto quiere decir que ambos constituyen procesos previos al movimiento voluntario como tal, pero estos no se dan de forma aislada. En ambos casos, la última parte del proceso (elección y conclusión del razonamiento) surge de la relación que se ha establecido entre dos elementos anteriores, bien sea las premisas universal y particular, bien sea el deseo y la deliberación. A partir de lo anterior es posible establecer, entonces, que la acción voluntaria que ha sido elegida puede ser explicada por la figura del razonamiento deliberativo, en virtud de que sus elementos constitutivos coinciden entre sí y ambos procesos describen qué es lo que sucede en el alma al momento de actuar deliberadamente.

EL ERROR EN EL PROCESO DELIBERATIVO:

LA INCONTINENCIA DETRÁS DE LAS ACCIONES RACIONALES

Sobre la deliberación Aristóteles afirma que se puede deliberar bien en sentido absoluto y en sentido particular: lo primero, cuando se delibera en relación con el fin absoluto (sin cualificación); lo segundo, cuando se delibera en relación con el un fin particular. También afirma que puede haber error en la deliberación: se puede errar acerca de la premisa universal o acerca de la particular en el razonamiento deliberativo (*cf.* EN 1142a 21). Por ejemplo, errar en la premisa universal al creer que son deseables las sustancias psicoactivas dado que son saludables o errar en la premisa particular cuando no logro determinar que *este* café es una sustancia psicoactiva. El primer caso es una manifestación del vicio al creer como algo bueno un fin que no es lo bueno en términos absolutos. El segundo es un error en el proceso mismo debido a la incapaci-

dad de reconocer un elemento particular como instanciación de lo enunciado en la premisa universal. En este contexto, y frente a esta posibilidad, Aristóteles reconoce que es posible deliberar, pero no todas nuestras deliberaciones son rectas, por tanto hay una diferencia entre deliberación (*ἡ βούλευσις*) y buena deliberación (*ἡ εὐβουλία*). De este modo, Aristóteles propone tres condiciones necesarias para reconocer que se da una buena deliberación y, por tanto, un buen razonamiento deliberativo que nos lleva a una elección preferencial recta, a la verdad práctica.²²

La buena deliberación es la excelencia en la deliberación, es decir, es el modo en que un proceso deliberativo se da rectamente. En su intento por determinar qué es Aristóteles muestra que no se trata ni de conocimiento científico, ni de opinión, ni de la habilidad para hacer conjeturas, elementos que ha venido exponiendo a lo largo de su estudio de las virtudes intelectuales en el libro VI de la *Ética Nicomaquea*. La buena deliberación no es conocimiento científico, nos dice Aristóteles, en la medida en que al ser esta, la buena deliberación, una clase de deliberación y a su vez un tipo de investigación, el hombre que delibera investiga de algún modo; ahora bien, quien investiga no lo hace acerca de lo que conoce o tiene certeza; en consecuencia, el hombre que delibera bien no lo hace sobre lo que tiene certeza, mientras que —como se ha dicho en ocasiones anteriores— el conocimiento científico versa sobre aquello que conocemos (principios evidentes) y que siendo estos permanentes y necesarios, no pueden ser de otro modo (*cf. EN 1142a 35*). Tampoco es una habilidad para hacer conjeturas: la buena deliberación se debe hacer lentamente con el tiempo suficiente para la reflexión, aunque exige poner en práctica lo deliberado de forma rápida, mientras que las conjeturas se hacen

²² Para conocer un exhaustivo análisis acerca de la verdad práctica en el contexto de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, remítase a Vigo (2006b, pp. 301-323). Vigo explora el contexto en el que Aristóteles introduce el tema de la verdad práctica y desglosa las tres condiciones que propone Aristóteles como requisitos necesarios para que esta se dé.

rápidamente y no implican un razonamiento de este tipo (*cf.* EN 1142b 2). Finalmente, la buena deliberación no es una opinión, en la medida en que esta última es una afirmación más que una indagación, mientras que la buena deliberación es una especie de indagación (*cf.* EN 1142a 32).

La buena deliberación consiste en una clase de rectitud o corrección (*ἡ ὀρθότης*) (*cf.* EN 1142b 10): quien delibera y lo hace mal comete un error, mientras que quien delibera bien lo hace rectamente. No obstante, no es una rectitud como la del conocimiento científico (puesto que no hay conocimiento científico incorrecto), ni de la opinión (puesto que la corrección en la opinión es la verdad). La persona que delibera lo hace buscando algo y calculando; no obstante, el resultado de la deliberación puede ser o no recto, y esto depende del proceso que se lleva a cabo. La buena deliberación requiere de un razonamiento que, al ser recto, permite obtener una conclusión que es también recta (*cf.* EN 1142b 15).

La buena deliberación, ya se ha dicho, es una rectitud del deliberar. Se puede deliberar y se puede deliberar bien. Aristóteles se esfuerza en señalar qué clase de rectitud está referida a la buena deliberación, en qué consiste, y cuáles son las condiciones que se deben cumplir, además de señalar en qué casos no hay rectitud en la deliberación. Se pueden dar casos en los que se delibera sin rectitud: (i) el vicioso puede deliberar haciendo un cálculo correcto para llegar a una conclusión viciosa, dado que busca un fin que no es lo bueno; (ii) el agente que delibera en busca de un fin bueno, pero lo hace a través de una falsa inferencia, esto es, un falso término medio, y no a través de los medios correctos; (iii) el agente que delibera durante mucho o muy poco tiempo, pues una gran cantidad de tiempo no es condición suficiente para que una deliberación sea buena. En consecuencia, la buena deliberación tiene tres condiciones para que sea considerada en cuanto tal (*cf.* EN 1142b 28): primero, deliberar a partir de un deseo recto; segundo, a través de los medios correctos y con un verdadero término medio y, tercero, en un espacio de tiempo adecuado. Esto

garantiza que el razonamiento sea verdadero. Aristóteles señala que el razonamiento que es verdadero en conjunción con el deseo de lo bueno y, además, la concordancia entre lo que concluye el razonamiento y la acción, hacen que la elección sea buena (*cf.* EN 1139a 23-25).

Cuando alguno de estos elementos falla hay un error en el proceso deliberativo. Un caso común se da en el agente que lleva a cabo su razonamiento deliberativo, concluye con la elección preferencial según lo deliberado y, no obstante, su curso de acción es distinto; este es el caso de la *akrasía* o incontinencia, la disposición moral que, de acuerdo con Aristóteles, es medio buena y medio mala.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Hemos señalado a lo largo de este artículo varias de las principales tesis de la psicología aristotélica. Todas ellas entrelazadas nos permiten entender que: (i) compartimos con los animales no humanos múltiples características que nos asemejan mucho más de lo que estamos dispuestos a aceptar normalmente. No obstante, las similitudes, lo propiamente humano tiene que ver con lo que hacemos después de percibir el mundo, y la información que de allí obtenemos; (ii) en este contexto, tanto animales humanos como no humanos llevamos a cabo procesos cognitivos (en términos amplio) que nos permiten realizar acciones o movimientos de locomoción cuando un elemento desiderativo y un elemento cognitivo entran en juego. Tal como se ha explicado en las páginas anteriores, lo propiamente humano es el tipo de razonamiento que llevamos a cabo solamente humanos cuando los elementos desiderativo y cognitivo que tienen lugar son el deseo de lo bueno y el intelecto práctico propiamente dicho. Solo en este caso el esquema del razonamiento deliberativo coincide con las acciones humanas, previamente deliberadas y elegidas; (ii) así mismo, cuando hay un error en el proceso deliberativo, como es el caso de la incontinencia, hemos de reconocer que es un error exclusivamente humano. La

incontinencia responde a un fallo en el proceso deliberativo porque el ejercicio de deliberación que se lleva a cabo va de forma paralela a otro tipo de razonamiento, esta vez no deliberativo, sino práctico en general, tal como el que los mismos animales llevarían a cabo. En este sentido, cuando este encuentro de deseos, o encuentro de razonamientos, tienen lugar en el ser humano, la inmediatez de un deseo placentero como el que compone el razonamiento práctico hace el que el ser humano desconozca, en cierto sentido, la deliberación, aunque se haya realizado de manera juiciosa. Toda esta reflexión adquiere sentido si trascendemos la pregunta sobre lo propiamente humano: aunque la acción incontinente se defina como un error en el proceso deliberativo, es necesario explicarla desde el paradigma del razonamiento deliberativo para abrir futuras discusiones, como por ejemplo, la responsabilidad moral que tienen este tipo de acciones.

REFERENCIAS

- Aristóteles. [A.Po] (1984). *Posterior Analytics*. (Trad. A. J. Barnes). J. Barnes(Ed.), *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- Aristóteles. [A.Pr] (1938). *Prior Analytics*. (Trad. H. Tredennick), (Loeb Classical Library n° 325). Harvard: Harvard University Press.
- Aristóteles. (1984). *Prior Analytics*. (Trad. A. J. Jenkinson). J. Barnes (Ed.), *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- Aristóteles. [DA] (1978). *Acerca del alma*. (Trad. T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1984). *On the Soul*. (Trad. J. A. Smith). J. Barnes (Ed.), *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- Aristóteles. [EN] (1926). *The Nichomachean Ethics*. (Trad. H. Rackham), (Loeb Classical Library n° 73). Harvard: Harvard University Press.
- Aristóteles. (1949). *Ética a Nicómaco*. (Trad. J. Marías & M. Araújo). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles. (1984). *Nicomachean Ethics*. (Trad. W. D. Ross). J. Barnes (Ed.), *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.

- Aristóteles. [Metaph](1933). *Metaphysics 1-9*. (Trad. H. Tredennick), (Loeb Classical Library n° 271). Harvard: Harvard University Press.
- Aristóteles. (1935). *Metaphysics 10-14*. (Trad. H. Tredennick), (Loeb Classical Library n° 287). Harvard: Harvard University Press.
- Aristóteles. (1984). *Metaphysics*. (Trad. W. D. Ross). J. Barnes (Ed.), *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. (Trad. T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. [MA] (1937). *Movement of Animals*. (Trad. E.S. Forster), (Loeb Classical Library n° 323). Harvard: Harvard University Press.
- Aristóteles. (1984). *Movement of Animals*. (Trad. A. S. L. Farquharson). J. Barnes (Ed.), *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- Aristóteles. (1985). *De Motu Animalium*. (Trad. M. C. Nussbaum). Princeton : Princeton University Press.
- Anscombe, E. (1991). *Intención*. Barcelona: Paidós.
- Mauri, M. (2016). La esclavitud natural: una revisión de las tesis de Aristóteles. *Ideas y Valores*, 65(162), 161-187. Doi: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n162.47676>
- Meyer, S. (2008). *Ancient Ethics. A Critical Introduction*. New York: Routledge.
- Nussbaum, M. (1978a). *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press.
- Oriol Salgado, M. (2004). La estructura del silogismo práctico en Aristóteles. *Revista de Filosofía*, 29(1), 53-75. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/issue/view/RESF040412/showToc>
- Salles, R. (2000). Akrasía, identidad personal y responsabilidad en Aristóteles. *Jornadas Filológicas. Memoria*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vigo, A. (2006a). Razón práctica y tiempo en Aristóteles. Futuro, incertidumbre y sentido. *Estudios Aristotélicos*. Pamplona: EUNSA.
- Vigo, A. (2006b). La concepción aristotélica de la verdad práctica. *Estudios Aristotélicos*. Pamplona: EUNSA.
- Vigo, A. (2010). La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva. *Diánoia*, LV (65), 3-39.