



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Filosofía



Emociones y virtud en la ética de Aristóteles

Tesis

Que para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía
Presenta:

Mario Roberto González Lugo

Asesora: Dra. Mónica Gómez Salazar

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Agradezco principalmente a mis padres, Sara Silvia y Mario, por haberme dado las facilidades suficientes para desarrollarme académicamente, por su apoyo durante el proceso de realización de esta tesis, así como por brindarme con su trato los recursos anímicos que, en buena medida, garantizaron mi llegada a este punto de mi vida. También muestro mi agradecimiento a mi hermano, Carlos Alberto, por acompañarme de forma cercana en el camino.

A mi asesora Mónica Gómez, primero, por sus clases de ética en el inicio de mi carrera que, aunque desafiantes, significaron una enseñanza importante respecto a cómo hacer bien las cosas. Asimismo, le agradezco por confiar en mis intuiciones iniciales sobre la tesis, y por su orientación, paciencia, motivación y seguimiento constante durante el prolongado proceso de la realización de este trabajo.

Muestro mi agradecimiento a Elizabeth Mares, a causa de su apoyo y sus clases que me incitaban a continuar con el intrincado trabajo que implica la interpretación de Aristóteles. A Rogelio Laguna que, con su característica responsabilidad y profesionalismo, me leyó y corrigió atinadamente y con interés no sólo este texto sino, aún más valioso, mis reportes semanales de mi primera clase de ética. Merece reconocimiento Gabriel Schutz, en razón de la responsabilidad y seriedad que mostró en la lectura del texto, por sus sinceros comentarios y su “sugerencia moral” que seguirá presente. Mi gratitud a Alejandro Flores, sinodal, maestro y amigo, porque en varios momentos, con su compañía y sus clases, avivó mi entusiasmo por la filosofía y, aún más, porque de distintas formas me señaló la insuperable relevancia del precepto de Delfos. Agradezco a Martha Sánchez y a Graciela Mota, porque el trato que tuve con ellas significó un eslabón importante no sólo en el desarrollo de este texto sino también en otras áreas de mi vida.

A mis amigos y compañeros filósofos de *Sigillum* Seminario, así como a Juan Carlos, Raquel e Israel. Especialmente, agradezco sinceramente a Violeta, por acompañarme cariñosamente durante los años que duró la realización del trabajo, por su apoyo, motivación, y paciencia frente a mis retraimientos de la relación a causa del estudio.

Finalmente, expreso felizmente mi gratitud a la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Facultad de Filosofía y Letras, por haberme dado la oportunidad de disfrutar de la rica cantidad de actividades culturales que se desarrollan en sus espacios, por permitirme conocer una pluralidad de corrientes filosóficas en sus aulas, por darme acceso a un sin fin de libros, y en suma, porque lo que me ha dado ha sido fundamental para desarrollar, en palabras del Estagirita, mis capacidades intelectuales y morales.

Índice

Introducción	6
I. Emociones aristotélicas	19
1. ¿Qué es una emoción?	21
2. El contenido cognitivo y motivacional de las emociones	24
3. ¿Emociones irracionales?	35
3.1. La división de partes del alma de <i>EN I 13</i>	36
3.2. El conflicto entre razón y emoción	42
3.3. La educación emocional a través de la habituación y reflexión	45
4. Emociones, motivación moral y la percepción de lo moralmente relevante	57
4.1. Motivación moral	58
4.2. La percepción de lo moralmente relevante	62
5. Conclusión	67
II. Disposiciones habituales del carácter, elección razonada y virtud	70
1. La virtud como disposición habitual del carácter (ἔξις)	71
2. Elección razonada y prudencia	81
2.1. Objetivos y carácter	82
2.2. Deliberación y elección razonada	89
2.3. La prudencia y la elección virtuosa	94
3. ¿Qué es la virtud?	102
3.1. Virtud como hábito de la decisión deliberada	102
3.2. Virtud como término medio en pasiones y acciones	105
3.3. Virtud determinada por lo que decidiría el hombre prudente	112
4. Conclusión	117
Conclusiones generales	120
Bibliografía	130

Abreviaturas de las obras de Aristóteles citadas

<i>Apo.</i>	<i>Analíticos Segundos</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categorías</i>
<i>de An.</i>	<i>Acercas del alma</i>
<i>EE</i>	<i>Ética Eudemia</i>
<i>EN</i>	<i>Ética Nicomáquea</i>
<i>MA</i>	<i>Movimiento de los animales</i>
<i>Mem.</i>	<i>Acercas de la memoria y de la reminiscencia</i>
<i>Metaph.</i>	<i>Metafísica</i>
<i>Po.</i>	<i>Poética</i>
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
<i>Rh.</i>	<i>Retórica</i>
<i>Sens.</i>	<i>Acercas de la sensación y de lo sensible</i>
<i>Insomn.</i>	<i>Acercas de los ensueños</i>
<i>Somn. Vig.</i>	<i>Acercas del sueño y la vigilia</i>

Si con pecho anhelante sigues al
placer, él te arrastra y huye.
Si escoges el camino de lo noble, te
sigue amorosamente.

Franz Brentano, *Del amar y el odiar*

Y esto es verdaderamente así, pues, como dice el proverbio, la saciedad cría insolencia, y la incultura con poder, insensatez. En efecto, para quienes tienen en mal estado las cosas del alma no son bienes ni la riqueza, ni la fortaleza, ni la belleza, sino que cuanto mayor es el exceso en que poseen estas condiciones, tanto más intensa y frecuentemente trastornan a su propietario, si no van acompañadas de sabiduría (φρονήσεως). Pues «al niño, ningún cuchillo», es decir, no entregar el poder a los viles.

Aristóteles, *Protéptico*

Introducción

En esta tesis se puede encontrar un análisis de la propuesta de Aristóteles en torno a la virtud y la relación que guarda con las emociones y acciones. Mi intención principal a lo largo del trabajo es esclarecer, con base en dicho análisis, la conocida afirmación del Estagirita de que la virtud es un rasgo o disposición del carácter que nos inclina a tener emociones y acciones moralmente buenas frente a ciertas situaciones o contextos de la vida práctica. Para llevar a cabo este objetivo centraré mi estudio especialmente, por un lado, en el segundo libro de la *Retórica*, y a partir de ahí expondré qué son las emociones y en qué consiste su elemento cognitivo y motivacional; por otro lado, y con ayuda de lo anterior, estudiaré las dos *Éticas* para explicar qué es la virtud y cuál es su vínculo con las emociones y acciones. Ahora bien, con el objeto de dar a entender con detalle y claridad la tesis que pretendo defender, su provecho y la metodología que utilizaré, permítaseme hablar brevemente sobre la postura de Aristóteles con respecto a las emociones, la virtud, y el fenómeno de la incontinencia.

Dicho gruesamente, para Aristóteles la incontinencia es la actitud de un agente que sabe cuál es la mejor manera de conducirse en determinada situación, pero que en razón de sus estados afectivos y su carencia de autocontrol termina llevando a cabo ciertas acciones que reconoce inapropiadas. Un incontinente puede ejemplificarse en aquel médico aficionado al cigarro que reconoce el mal de su hábito y piensa que sería bueno dejar de fumar, sin embargo, en varios momentos del día emerge en él un deseo de fumar que finalmente lo inclina a fumarse varios cigarrillos; también podemos pensar en el iracundo que en un ataque de ira alcanza a determinar reflexivamente que es imprudente lanzarse a la venganza, sin embargo, su estado emocional es tan intenso que termina descargando su irritación. Como se puede notar con estos dos casos, los incontinentes son incapaces de realizar aquello que desde una consideración reflexiva determinan bueno; esto a causa de que sus deseos o emociones los inclinan o motivan a realizar acciones que desde dicha consideración no resultan apropiadas.

Lo que el fenómeno de la incontinencia muestra son al menos dos puntos. En primer lugar, que el pensamiento y las pasiones pueden estar en conflicto, como cuando el iracundo por una parte desea vengarse, y por otra reflexiona que debería de abstenerse de realizar la

venganza. En segundo lugar, muestra que en el conflicto razón-pasión, ésta y no aquella puede funcionar como motor o causa eficiente de una acción; en efecto, el iracundo y el simpatizante al cigarrillo actúan como lo hacen en función de su pasión y no de lo que determinan pertinente a nivel reflexivo. Dicho con otras palabras, para Aristóteles la incontinencia evidencia que una elaboración racional respecto a las acciones que han de realizarse no conlleva necesariamente la realización de dichas acciones.

Ahora bien, de acuerdo a la ética aristotélica una elaboración racional respecto a lo que hemos de hacer, para ser efectiva, ha de estar acompañada por unos deseos y emociones que nos motiven a realizarla. Ejemplos de estos aspectos afectivos son emociones como el amor, ira, miedo, confianza, indignación; apetitos como el sexual o el de alimento; y hasta deseos acaso más complejos como el de ganar una competencia deportiva, conseguir determinado empleo, crear una ley, terminar de escribir un libro, realizar unas vacaciones o tener salud. Gracias a todos estos afectos es que nos movilizamos a realizar diversas acciones, y sin ellos sencillamente no tendríamos el ímpetu para realizarlas. En efecto, uno puede pensar que sería idóneo ayudar a un amigo o familiar con cierta cantidad de dinero, sin embargo, si no se tiene un deseo que soporte ese objetivo, tampoco se tendrá la motivación para realizar las acciones que nos permitirían conseguirlo. O bien, retomando un ejemplo y tomando en cuenta que para Aristóteles entre dos deseos el que inicia el movimiento para la acción es el más fuerte de ellos (*de An.* 434a13-16), podríamos decir que para que aquél médico incontinente se abstenga de fumar deberá desear con mayor fuerza el bien a largo plazo de la salud que la experiencia placentera e inmediata que le provoca fumarse un cigarrillo; acaso de esta manera podría estar lo suficientemente motivado como para comenzar su recuperación, si bien con pequeños pasos o “movimientos”.

Así las cosas, Aristóteles se pregunta cómo es que el ser humano puede desarrollar unas emociones y deseos que le permitan llevar a cabo las acciones que considera buenas. Lo que el Estagirita responde es que esto se logra a través de la ganancia de las virtudes del carácter. Según *EN* 1106b36-1107a3, una virtud, que es un rasgo o modo de ser arraigado y estable en el carácter de un agente, dispone a éste a sentir y actuar de manera adecuada frente a determinados contextos prácticos. En griego el término ἀρετή puede ser traducido por virtud o excelencia; es decir, podemos entender la virtud como una excelencia del carácter

que inclina a quien la posee a actuar y sentir de un modo óptimo. Por ejemplo, aquél que tiene la virtud de la valentía, cuando se encuentra en un contexto de peligro, siente un miedo apropiado y un coraje que le motiva a actuar valientemente; por su parte, la virtud de la mansedumbre dispone a quien la posee a sentir ira por aquellos ultrajes que son dignos de enfado así como a desear defenderse de éstos cuando es necesario; el que posee la virtud de la moderación siente apetito por aquellos alimentos y bebidas que contribuyen a su salud; y si poseemos la liberalidad podríamos sentirnos motivados a materializar en acciones el plan que hemos calculado para ayudar a un amigo mediante ciertos bienes materiales.

En su propuesta ética Aristóteles les da un lugar muy importante a las emociones, y en varios lugares del *Corpus* ofrece algunas estrategias pedagógicas para la educación de las virtudes del carácter que, por lo dicho, también puede entenderse como una educación de las emociones. Algunas de las estrategias que han de incluirse en esta educación son la imitación de los actos de hombres prudentes, la música, poesía, gimnasia, el juego y la famosa habituación (*Pol.* V y VII, *EN* 1103b 21-22, 1179b21-37). En este sentido, para el Estagirita no debemos olvidarnos o descuidar nuestra vida afectiva, y mucho menos debemos pensar en erradicar las emociones de nuestra vida en orden a que ellas no interfieran con las acciones que pensamos correctas (por ejemplo, erradicar la ira, el miedo o incluso el deseo sexual para evitar actuar de manera impulsiva y equivocada); más bien, debemos ganar disposiciones virtuosas del carácter que nos inclinen a deleitarnos y disgustarnos apropiadamente (*EN*, 1179b27-28), así como a tener la diversidad de pasiones «cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera en que se debe» (*EN*, 1106b22-23).¹ El siguiente pasaje muestra claramente que las emociones han de incluirse en la concepción de la virtud:

Y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos, o los que no se debe, o cuando no se debe, como no se debe, o de cualquier otra manera que pueda ser determinada por la razón en esta materia. Es por esto por lo que algunos definen también las virtudes como un estado de impasibilidad (*ἀπαθείας*) y serenidad (*ἡρεμίας*); pero no la definen bien, porque se habla de un modo absoluto, sin añadir «cuando es debido», «como no es debido», «cuando» y todas las demás circunstancias (*EN*, 1104b23-29).

¹ De aquí en adelante utilizaré las traducciones de las obras de Aristóteles de la editorial Gredos. Los libros que más citaré son la *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemia* y la *Retórica*. La traducción de las primeras dos es de Julio Pallí Bonet, y por su parte la *Retórica* es traducida en esta editorial por Quintín Racionero. En muy pocas ocasiones acudiré a otras traducciones, lo cual señalaré en notas a pie de página.

La emocionalidad de un agente puede estar desordenada y por ello inclinarlo a realizar acciones impertinentes. Sin embargo, tal agente tiene la posibilidad de hacer uso de su inteligencia, entre otras cosas, para evaluar críticamente sus emociones y gestionarlas a través de las estrategias de educación moral. Por ejemplo, el iracundo, gracias a su capacidad reflexiva, podría darse cuenta de que sus respuestas de ira generalmente son desproporcionadas; este agente acaso podría reconocer, dice Aristóteles, que un pequeño gesto como el de que alguien olvide su nombre no es digno de gran enfado ni mal humor (*Rh.* 1379b33-37). Es posible que una vez que este iracundo admita sus constantes absurdos y carencias del carácter se vea inclinado a iniciar un proceso de educación moral mediante el cual comience a conducirse y a sentir de manera más apacible. En última instancia, según el filósofo griego, el ser humano en tanto animal racional es capaz de desarrollar la conocida virtud intelectual de la prudencia, la cual le permite evaluar acertadamente sus acciones y emociones de cara a su marco de valores y objetivos. De esta manera, el ser humano gracias a sus facultades racionales orienta, más no suprime, sus emociones, pues como dice Victoria Camps, «el carácter, el *ethos*, o la manera de ser de la persona se traducía [para Aristóteles] en una serie de disposiciones o actitudes que, para ser efectivas, debían seguir teniendo un componente afectivo o emotivo».²

Como ya adelanté, lo que me propongo hacer en esta investigación es ir a los textos de filosofía práctica de Aristóteles y analizar a la luz de ellos la idea de que la virtud es un rasgo estable del carácter que nos inclina a responder con emociones y acciones moralmente buenas frente a determinados contextos prácticos. En otras palabras, examinaré cómo se da la conexión entre virtud, emoción y acción. Para hacer esto realizaré un análisis de la propuesta de Aristóteles en torno a las emociones y la virtud. A continuación, explicaré con mayor precisión la metodología con la cual pienso realizar esta investigación, las principales hipótesis que pretendo defender, así como las razones por las que este trabajo puede ser relevante.

Dividiré la tesis en dos capítulos. En el primero de ellos voy a exponer la propuesta aristotélica de las emociones, a partir de lo cual mostraré primero, algunas consecuencias que

² Victoria Camps, *El gobierno de las emociones*, p. 14.

tiene tal propuesta para la educación del carácter y, segundo, algunas razones por las cuales Aristóteles consideró que las emociones tienen un papel relevante en la realización de acciones moralmente buenas. Ahora, con base en los textos de Aristóteles y como se verá en la tesis, es posible decir que para el filósofo los deseos (ορέξεις) humanos abarcan apetitos corpóreos como el hambre o la sed, emociones, y el deseo racional que tiene que ver con aquello que deseamos a partir de una consideración deliberada. En este primer capítulo y a lo largo de la tesis me dedicaré a estudiar especialmente las emociones que Aristóteles revisa en el segundo libro de la *Retórica*, como el amor, compasión, miedo, ira, confianza, indignación, etcétera; y sólo en algunas ocasiones hablaré de los apetitos corpóreos y del deseo racional.

En esta revisión del estudio aristotélico de las emociones centraré mi análisis en el componente cognitivo y motivacional de aquellas. Sobre lo primero, afirmaré que las emociones dependen de una cognición respecto a un estado de cosas, en efecto, en *Retórica* se lee que la indignación es «un pesar que se siente por causa de quien aparece (φαινομένω) disfrutando de un éxito inmerecido» (*Rh.* 1387a 8-10), y respecto al miedo leemos que «Es forzoso que tengan miedo quienes creen (οιομένους) que van a sufrir algún mal y ante las gentes, cosas y momentos <que puedan provocarlo>» (*Rh.* 1382b29-1383a1). La indignación y el miedo son ejemplos de cómo una emoción depende de un estado cognitivo: un agente no puede sentir indignación sino a partir de la representación de un éxito inmerecido, y sólo siente miedo a partir del pensamiento de que puede sufrir un mal. En este capítulo revisaré en qué consisten y cuáles son los estados cognitivos (o si se quiere, perspectivas) que, según el análisis de Aristóteles, provocan una u otra respuesta emocional. Por otro lado, sobre el componente motivacional de las emociones, explicaré que éstas tienen fuerza motivacional, esto es, ellas nos pueden impulsar a realizar determinado tipo de acciones. Por ejemplo, el amor nos motiva a beneficiar, la indignación a reparar una injusticia, la emulación a imitar a aquél que admiramos, y la ira a vengarnos.

Con base en la revisión de los elementos anteriores pretendo defender en este capítulo los siguientes puntos. Primero, examinaré la consecuencia de la propuesta aristotélica de las emociones en la educación del carácter, específicamente en la educación emocional. Defenderé que si las emociones descansan en cierta cognición (pensamientos,

representaciones, expectativas, etcétera) como sostiene Aristóteles, entonces es plausible afirmar que la educación de las emociones consiste en la educación de dicha cognición. Por poner un sencillo ejemplo: el cobarde es aquel que responde con un miedo exagerado frente a ciertos contextos porque los percibe como peligrosos, cuando en realidad no lo son. Si el cobarde quiere educar su miedo, es decir, si quiere ser alguien que responda con miedo no por lo que no es peligroso sino por lo que en verdad es amenazante, entonces ha de dejar de ver como peligroso lo que no es peligroso, y comenzar a percibir como peligroso lo que en realidad es peligroso. Presumiblemente, cuando este agente realmente logra reconocer como peligroso lo que es peligroso y como no peligroso lo que no es peligroso, sus reacciones de miedo surgen ahora sí de la representación del peligro, y ya no de lo que no es peligroso. Así, al educar su cognición sobre lo que es amenazante, el cobarde también educa su emoción. Desde luego que este cambio de la perspectiva que se tiene de las situaciones, y de la emoción que acompaña a dicha perspectiva, es un proceso complejo que requeriría, por una parte, la aplicación de distintas estrategias de educación moral de las que se habla en las *Éticas* y la *Política*, y por otra parte, es un proceso que podría requerir años en realizarse, en razón de que es posible que la cognición y las emociones que se buscan modificar estén profundamente arraigados en el carácter del agente. En esta línea, en este capítulo hablaré brevemente de cómo, según Aristóteles, puede darse este cambio en la perspectiva que se tiene de las cosas, por una parte, mediante la habituación, o sea, mediante la práctica de ciertas acciones, como la práctica de actos valientes; y por otra, gracias a una reflexión sobre el propio carácter, las emociones, y el complejo de cogniciones que subyacen a éstas.

En este primer capítulo también quiero defender que las emociones son relevantes para la realización de acciones moralmente buenas, en primer lugar, porque ellas nos pueden motivar a realizar dichas acciones, como cuando beneficiamos por amor, actuamos valientemente impulsados por el coraje, o cuando motivados por la indignación defendemos a los nuestros de alguna injusticia. En segundo lugar propondré, con base en las interpretaciones de Gisella Striker y Nancy Sherman, que una buena respuesta emocional nos puede ayudar a conducirnos adecuadamente en tanto favorece que notemos rasgos moralmente relevantes de los diversos contextos prácticos. Por ejemplo, gracias a una reacción de enojo podemos atender con mayor agudeza el ultraje que le acaban de dirigir a un amigo, y entonces proponernos defenderlo si así lo consideramos pertinente; gracias a una

respuesta de indignación notamos con mayor atención cierta injusticia y nos vemos dispuestos a repararla; y una reacción de miedo nos ayuda a fijar nuestra atención en el peligro y deliberar con afán sobre las posibilidades para franquearlo. Así, el que gracias a nuestro estado emotivo centremos nuestra atención en estos aspectos de las situaciones cotidianas, como un peligro, un ultraje, o una injusticia, puede ayudarnos a pensar mejor cómo es la situación en cuestión y cuál es la mejor manera de actuar en ella. En suma, como se verá en este capítulo y como precisaré en el segundo al revisar el análisis de la acción que realiza Aristóteles, tener una buena respuesta emocional es moralmente significativo en tanto nos permite sentirnos motivados a actuar apropiadamente frente a un contexto, y en tanto nos ayuda a notar rasgos moralmente relevantes de una situación. Por todo esto, diré que para Aristóteles las emociones no son sencillamente obstáculos para el buen pensar y actuar.

Entonces, con el primer capítulo estudiaré desde la filosofía de Aristóteles qué son las emociones, en qué consiste su educación, y algunas razones por las que deberíamos de considerar que las emociones no inclinan a realizar acciones moralmente buenas. El estudio de estos temas, especialmente el de los elementos cognitivo y motivacional de las emociones, es necesario para poder entender posteriormente en el segundo capítulo cómo es que la virtud nos inclina a tener emociones y acciones moralmente buenas.

En el segundo capítulo de la tesis voy a centrar mi estudio en lo que es la virtud del carácter y la relación que guarda con las emociones y las acciones. Para realizar esto revisaré, en primer lugar, que la virtud es una disposición del carácter que nos inclina a sentir y actuar de maneras pertinentes de cara a los diversos contextos prácticos; por ejemplo, la generosidad nos inclina a realizar actos generosos así como a desear realizarlos cuando nos encontramos frente a alguien que precisa nuestro apoyo, y la valentía nos inclina a sentir un miedo y corajes apropiados así como a actuar valientemente de cara a los peligros. Posteriormente, para ampliar el análisis de la virtud y entender aún más su relevancia respecto a las acciones, realizaré un breve estudio de lo que es la elección o decisión razonada (*προαίρεσις*), con lo cual pretendo mostrar el papel que ocupan la virtud del carácter, las emociones que ésta estructura, así como el razonamiento práctico, en las elecciones de un agente virtuoso. Finalmente, para cerrar la tesis me pareció pertinente revisar la definición de virtud que aparece en *EN 1106b36-1107a3*; específicamente, me interesa saber a qué se refiere

Aristóteles cuando en dicha definición afirma que la virtud es un hábito de la decisión deliberada, un término medio en pasiones y acciones, y a qué se refiere con la afirmación de que la virtud es determinada por la virtud intelectual de la prudencia. Realizar el estudio de esta definición de la virtud me permitirá cerrar la tesis mostrando con toda claridad la conexión entre virtudes, emociones y acciones, así como la manera en que los distintos elementos que ya habré estudiado (emociones, disposiciones del carácter, pensamiento práctico, elección razonada) se hacen patentes en la propuesta aristotélica de la virtud.

A lo largo de este segundo capítulo me interesa defender especialmente los siguientes puntos. Primero, que la virtud es un rasgo del carácter que nos inclina a tener ciertas emociones. ¿Cómo se da este vínculo entre virtud y emociones? En *EE*, 1229b21-27 leemos que: «Los cobardes y temerarios son engañados por sus modos de ser (ἔξεις): el cobarde, porque cree (δοκεῖ) temible lo que no lo es y muy temible lo que es poco; el temerario, por el contrario, porque lo temible parece inspirarle confianza, y lo muy temible le parece poco. En cambio, al valiente las cosas le aparecen en su entera verdad». En este y otros pasajes Aristóteles afirma que una cognición, de la que depende una emoción, está sujeta a una disposición del carácter. Por ejemplo, una disposición como la cobardía inclina a un agente a creer que hay peligro donde en realidad no lo hay, mientras que la valentía es una disposición que inclina al valiente a percibir como peligroso lo realmente peligroso. Ahora, con ayuda de lo dicho en el primer capítulo sobre el elemento cognitivo de las emociones, afirmaré que como el valiente y el cobarde perciben cosas distintas sus respuestas emocionales difieren: por una parte, el cobarde siente miedo frente a lo que no es peligroso porque lo percibe como peligroso; por otra parte, el valiente no siente miedo frente a lo que no es peligroso pues no lo ve como peligroso, sin embargo, experimenta miedo frente a lo que sí es peligroso, pues lo percibe como peligroso. Dicho de modo más sencillo, propondré que para Aristóteles las emociones emergen a partir de nuestra representación de las cosas, misma que depende fuertemente de nuestro carácter. Así, si tenemos una disposición virtuosa, nuestra representación de un contexto será acertada, por lo cual nuestra respuesta emocional también será apropiada.

En este capítulo también me interesa defender que la virtud nos inclina a llevar a cabo determinadas acciones. Para mostrar esto realizaré un estudio del concepto aristotélico de la

elección razonada. Afirmaré que tomar una elección razonada implica, por un lado, un fin que deseamos conseguir y que es promovido por la disposición virtuosa del carácter, y por otro lado, una deliberación en torno a los medios que nos conducen a dicho fin. La elección, que es causa inmediata de acciones, lo es precisamente de aquellos medios que hemos deliberado convenientes para el fin propuesto. Para ejemplificar esto pensemos en el agente generoso que, de cara a la necesidad de un amigo, se propone como objetivo ayudarlo y, una vez determinado ese objetivo, delibera en torno a los medios más eficaces para alcanzar éste, medios que elegirá una vez que determine cuáles son los mejores, es decir, cuáles le permiten alcanzar de mejor manera su objetivo. De este modo la virtud de la generosidad inclina al generoso a actuar porque, en primer lugar, propone el fin de acción que se ha de perseguir: ayudar al amigo; en segundo lugar, porque la generosidad, al ser una virtud, estructura las emociones que, al suscitar motivaciones según lo dicho en el primer capítulo del trabajo, motivan al generoso a alcanzar dicho fin. En este análisis explicaré que las virtudes inclinan a actuar acertadamente a un agente en sus acciones ordinarias e irreflexivas y no sólo en sus elecciones precedidas por una deliberación, pues ella constantemente lo está orientando y motivando hacia ciertos fines que resultan adecuados a cada contexto.

Finalmente, respecto al análisis que realizaré en torno al papel de la razón en las acciones virtuosas, quiero sostener que la razón práctica y su virtud, la prudencia, tiene varias funciones en las acciones de un agente virtuoso, entre ellas, la de deliberar sobre los medios que conducen a un fin propuesto por la virtud ética; por ejemplo, cuando el generoso delibera sobre los medios más apropiados o “prudentes” que en una situación particular podrían servir para ayudar a su amigo. Ahora bien, Aristóteles también afirma que la prudencia habilita a quien la posee para pensar adecuadamente sobre lo bueno y lo malo, es decir, la prudencia es una capacidad para reflexionar correctamente sobre los componentes que son propicios para el desarrollo de una vida buena, como objetivos, valores, rasgos del carácter, acciones e incluso emociones. Además, la prudencia permite determinar ciertos rasgos del carácter como virtuosos en tanto ellos nos inclinan a actuar y sentir rectamente o según el famoso término medio, y por ello funciona como un buen criterio para la elección de dichos rasgos en el propio carácter. En este sentido, propondré que esta virtud permite determinar no sólo de qué manera ciertos medios sirven para alcanzar un objetivo particular, sino que también permite evaluar y determinar los fines particulares, así como precisar el modo en que ellos

son coherentes con el resto de objetivos y virtudes que en conjunto contribuyen al despliegue de una vida buena.

Con la realización de este segundo capítulo, pues, llevaré a cabo el análisis de la virtud en la ética de Aristóteles, con lo cual no sólo pretendo explicar de qué manera podemos entender que la virtud nos inclina a tener emociones y acciones moralmente buenas sino que, incluso, busco completar el análisis de la virtud revisando de qué manera, según el Estagirita, ésta es determinada deliberadamente por la virtud de la prudencia.

En pocas palabras, para alcanzar el objetivo principal de esta tesis, a saber, mostrar la relación que guardan entre sí la virtud, las emociones y las acciones, o dicho de otro modo, mostrar la influencia de la virtud sobre las emociones y acciones, pienso estructurar el texto de la siguiente manera: primero, un análisis de las emociones y su elemento cognitivo y motivacional, así como de algunas razones por las que las emociones nos llevan a realizar acciones moralmente buenas; y segundo, con ayuda de lo primero, analizar lo que es la virtud y la elección razonada según Aristóteles. A partir de lo anterior podré afirmar principalmente que, por un lado, la virtud es un rasgo del carácter elegido racionalmente que nos inclina a responder con ciertas emociones porque estructura la manera en que nos representamos determinados contextos, y es esa representación la que, precisamente, es responsable de una respuesta emocional. Por otro lado, la virtud nos inclina a tener ciertas acciones porque, primero, propone el objetivo o fin de acción que se ha de perseguir en determinada circunstancia, y segundo, porque la virtud nos inclina a tener ciertas emociones que pueden motivarnos a realizar las acciones que pueden permitirnos alcanzar dicho fin. Ahora, además de las afirmaciones anteriores, el lector también podrá encontrar en este texto aseveraciones en torno al lugar que ocupan en la ética de Aristóteles la educación del carácter y la virtud intelectual de la prudencia.

Ahora bien, me parece que esta investigación puede ser de interés principalmente por tres razones. La primera, porque en lo que sigue se podrá entender la postura de Aristóteles respecto a una cuestión que ha sido motivo de atención en la historia de la ética; en palabras de Camps esta cuestión es: «¿Por qué es tan difícil que la ley moral dirija efectivamente nuestras vidas? ¿Por qué, entre numerosas razones que condicionan la conducta, las razones

éticas cuentan tan poco?».³ La autora y Aristóteles responden que la dificultad se debe a que no basta con conocer el bien para practicarlo, pues también hay que desearlo. Y el problema de cómo desear el bien, o sea, cómo interesarnos por éste, refiere a la cuestión del carácter, que es la fuente de nuestras emociones y deseos. Por supuesto, podemos estar de acuerdo en que lograr reconocer a nivel racional cuáles son las buenas y malas acciones es más sencillo que cultivar un carácter que garantice un gusto o deseo por el bien y un disgusto por el mal. En este sentido, el estudio que realizaré de las ideas de Aristóteles en torno a la emoción, la acción y la virtud del carácter permitirá entender con claridad algunas razones por las cuales las disposiciones virtuosas del carácter tienen tanta importancia sobre las motivaciones para la acción; además de que ayudará a entender por qué para Aristóteles el pensamiento por sí solo, sin una base afectiva, es incapaz de generar una acción. En *DA* 433a23 el Estagirita afirma con contundencia: «la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo».

La segunda razón tiene que ver con la aproximación que voy a ofrecer para interpretar la conexión entre virtudes y emociones. Aristóteles afirma constantemente que la virtud nos dispone a responder adecuadamente con ciertas emociones de cara a ciertos contextos, por ejemplo, con coraje y miedo apropiado de cara a los peligros. Ahora bien, por mi parte propondré que este vínculo entre virtud y emociones se entiende adecuadamente cuando se analiza a partir de la propuesta aristotélica de las emociones. Si se toma en cuenta, por una parte, que como dice Aristóteles en la *Retórica* las emociones dependen de una cognición, y por otra parte, que según las *Éticas* la virtud nos dispone a tener ciertas emociones, entonces es posible aceptar que la virtud tiene algo que ver con esa cognición que es responsable de una respuesta emocional. En efecto, como recién anuncié más arriba, Aristóteles nos dice que el virtuoso, por su modo de ser, se representa adecuadamente ciertos contextos prácticos, y es esa representación la que da origen a una emoción. Me parece que de esta manera puede explicarse la famosa idea aristotélica de que la virtud nos inclina a tener ciertas respuestas emocionales.

Una tercera razón por la que esta investigación puede ser relevante es que ayuda a entender o interpretar en qué consiste la educación moral aristotélica, específicamente la

³ Victoria Camps, *op.cit.*, p. 13.

educación de las emociones. Parafraseando a Nathan Bowtich⁴, la educación emocional aristotélica no consiste en el desarrollo de un “músculo moral” desde el que se tenga un control racional sobre las emociones en orden a actuar del modo que se piensa debido, sino que consiste en cultivar unas buenas emociones que nos motiven hacia el bien y desmotiven en relación al mal. En otras palabras, para Aristóteles la educación moral no se reduce a la ganancia de una habilidad intelectual para pensar adecuadamente lo bueno y lo malo, sino que conlleva también la ganancia de unas disposiciones del carácter que inclinen al agente a sentir adecuadamente. ¿Cómo cultivar unas buenas emociones para sentir, como dice el Estagirita, «cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera en que se debe» (*EN*, 1106b22-23)? Una respuesta usual que se da desde Aristóteles es la llamada habituación que, como es sabido, consiste en repetir ciertas acciones para desarrollar una disposición del carácter análoga a tales acciones, por ejemplo, repitiendo acciones valientes uno desarrolla una disposición valiente tanto para la acción como para la emoción. Pues bien, el punto que subrayo con esta investigación es que la educación emocional a través de la habituación ha de entenderse como un proceso que tiene que ver con la transformación o educación de las perspectivas en las que se sustentan las emociones. Dice Marcelo Boeri sobre la habituación: «el agente debe procurar fortalecer o refinar sus capacidades cognoscitivas; tal refinamiento, sin embargo, no puede nunca darse de forma independiente del refinamiento de las propias disposiciones habituales»⁵; y por su parte dice Nancy Sherman: «cultivar las capacidades disposicionales para sentir miedo, enojo, buena voluntad, compasión, o pena, estará ligado con aprender cómo discernir las circunstancias que garantizan estas respuestas».⁶ Por ejemplo, adquirir la valentía implicaría, entre otras cosas, aprender a discernir mediante la habituación, los contextos que ameritan sentir miedo y coraje “cuando es debido y por aquellas cosas y hacia aquellas persona debidas...”. De esta manera, como se ha defendido recientemente por Sherman y Boeri, entre otros especialistas, es posible precisar que la habituación no debe de entenderse como un proceso mecánico que es ajeno al desarrollo de las capacidades cognitivas del agente, sino más bien como una práctica ética que se da en conjunción con dicho desarrollo.

⁴ Nathan Bowditch, “Aristotle on habituation: The key to unlocking the Nichomachean Ethics”, pp. 316-318.

⁵ Marcelo Boeri, “Pasiones aristotélicas, Mente y Acción”, en *De Acciones, deseos y razón práctica*, p.39.

⁶ Nancy Sherman, *The fabric of Character*, p. 167.

Para finalizar esta introducción resta decir que el ideal de virtud aristotélico, como un equilibrio entre razón y emociones, resulta bastante atractivo en la actualidad; lo cual puede deberse, en parte, a lo que dice Zagal: «La idea de equilibrio atrae a muchos. La propuesta de que debemos gobernar nuestras pasiones sin anularlas parece psicológicamente sana. [...] Moderar no es reprimir, sino afinar. *Grosso modo*, la virtud es la afinación de nuestras pasiones».⁷ Acaso uno de los acercamientos más populares al tema de las emociones en las últimas décadas es el de la inteligencia emocional de Daniel Goleman (quien se declaró inspirado por Aristóteles), cuya propuesta tiene resonancias con la ética aristotélica en tanto uno de sus objetivos es el de poder equilibrar la inteligencia y las emociones, lograr una armonía, es decir, no anular a las emociones ni darles rienda suelta, sino atenderlas y guiarlas con inteligencia desde la infancia y durante la vida adulta.

Ahora, sin ánimo de discutir con precisión las diferencias entre la propuesta de Aristóteles y la inteligencia emocional moderna, cabe señalar junto a Kristjánsson⁸ que para Goleman y diversos libros de “desarrollo personal”, ganar aptitudes emocionales se busca principalmente como un medio para contribuir a la resolución psicológica de conflictos del individuo, o al mentado éxito laboral o social de éste. Sin embargo, a diferencia de tales propuestas, para Aristóteles la ganancia de aptitudes emocionales está vinculada claramente a una concepción moral. Para el Estagirita la formación de las virtudes, o sea, la educación para la emoción y acción, tiene un objetivo moral: la εὐδαιμονία. Ésta implica una concepción general del bien humano, que es un bien político y no sólo personal (por ejemplo: «Es forzoso que las virtudes más grandes sean también las más útiles para los demás, dado que la virtud es la facultad de procurar servicios», *Rh.* 1366b3-4). En este sentido, como se ha dicho por los comentaristas, la propuesta aristotélica de las emociones y la virtud es una referencia pertinente a la hora de pensar desde la ética el tema de las emociones y su educación orientada a la ganancia de virtudes enmarcadas en la civilidad. El presente texto puede entenderse como una muestra de la investigación que he realizado en torno a dicha propuesta.

⁷ Héctor Zagal, *Felicidad, Placer y Virtud. La vida buena según Aristóteles*, p. 208.

⁸ Kristján Kristjánsson, *Aristotle, Emotions and Education*, Aldershot, Ashgate, 2007, pp. 83-98. También Robert Solomon da su opinión respecto a las diferencias entre la propuesta aristotélica y la inteligencia emocional de Goleman en *True to our Feeling. What our emotions are really telling us*, pp. 164-168.

I. Emociones aristotélicas

Como ya anuncié, en este capítulo presentaré una exposición general de la propuesta de Aristóteles acerca de las emociones, y con base en ello mostraré, primero, algunas consecuencias de dicha propuesta para la educación del carácter, y segundo, explicaré por qué las emociones nos pueden ayudar a realizar acciones moralmente buenas. A continuación resumo con mayor precisión los temas que estudiaré en el capítulo y doy la justificación de su tratamiento.

Dividiré el capítulo en cuatro secciones. En la primera estudiaré en qué consiste una emoción de acuerdo con la filosofía aristotélica. Si bien Aristóteles no elaboró en rigor una teoría de las emociones,⁹ es posible ofrecer una reconstrucción del pensamiento aristotélico con base en diversos textos del *Corpus* en los que se habla acerca de ellas. Explicaré que un rasgo característico del planteamiento de Aristóteles es la concepción de las emociones como procesos psicofísicos, es decir, fenómenos psíquicos que tienen una base corpórea.

Una vez presentado el panorama general de lo que son las emociones, en la segunda parte del capítulo centraré mi estudio en el componente cognitivo y motivacional de aquéllas. Con esto pretendo dejar claro que para Aristóteles las emociones se dan a partir de la cognición de un agente acerca de un estado de cosas (*e.g.* siento miedo cuando reconozco que hay un peligro cercano) y que las emociones pueden motivar a quienes las padecen a la realización de determinadas acciones (*e.g.* el miedo que siento me motiva a protegerme). Estudiar estos elementos de las emociones permitirá entender que éstas y sus motivaciones no son impulsos “ciegos”, carentes de cognición, sino que se sostienen en la perspectiva de un agente.

En esta línea, en la tercera sección del capítulo hablaré acerca de la irracionalidad de las emociones. Tomando en cuenta la bipartición racional-irracional del alma que sienta Aristóteles en *EN* I 13, defenderé que las emociones no pueden ser consideradas como procesos ajenos a la facultad racional, pues para el Estagirita las emociones tienen una intrincada relación con el pensamiento, al punto de poder ser provocadas y alteradas por

⁹ *Vid.* Carmen Trueba, “La teoría aristotélica de las emociones”, p.148.

medio de actividades racionales como la persuasión o la reflexión. Además, mostraré que las emociones no son netamente irracionales cual procesos vegetativos como la digestión o el surgimiento de apetitos como el hambre o la sed, sino que ellas se sostienen en actividades cognitivas. A la luz de esto, explicaré los casos de conflicto entre emoción y razón, y se verá que estos casos no pueden entenderse como una batalla entre lo irracional en sentido estricto y lo racional, sino entre una perspectiva reflexiva de las cosas y una emoción que deriva de una cognición imprecisa. Posteriormente mostraré algunas consecuencias que la propuesta aristotélica de las emociones tiene para la educación del carácter; como ya dije, mi hipótesis es que si las emociones no son netamente irracionales sino que dependen de la cognición, entonces ellas son susceptibles de ser educadas alterando la cognición en la que descansan. En esta parte de la tesis explicaré brevemente cómo es que esta alteración cognitiva y emotiva puede darse por medio de la habituación así como de la reflexión.

En la cuarta y última parte del capítulo, tomaré en cuenta lo dicho sobre la naturaleza de las emociones para dar dos razones por las cuales éstas nos pueden ayudar a realizar acciones moralmente buenas. Con base en las interpretaciones de Sherman y Striker, voy a defender, en primer lugar, que si las emociones nos motivan a actuar, entonces una buena respuesta emocional nos puede motivar a actuar apropiadamente (*i.e.* la indignación podría motivarnos a resolver una injusticia). En segundo lugar, propondré que una respuesta emocional apropiada puede ser lo que nos permita notar aspectos relevantes de una situación (*i. e.* la indignación nos ayuda a notar que hay una situación de injusticia), con lo cual contribuye al proceso de pensamiento respecto a cómo es la situación en cuestión y cuál es la mejor manera de actuar en ella.

Estudiar el elemento cognitivo y motivacional de las emociones así como algunas razones por las cuales ellas nos pueden orientar y motivar en la realización de acciones moralmente buenas, me servirá en el segundo capítulo para explicar de qué manera la virtud nos inclina a actuar y sentir de forma adecuada frente a ciertos contextos prácticos.

Para realizar esta investigación utilizaré principalmente *De Anima* I, el segundo libro de la *Retórica* y diversos pasajes de la *Ética Nicomáquea* y *Ética Eudemia*. En el primero de estos textos se puede encontrar un acercamiento psicológico y fisiológico de lo que son las emociones, con el cual uno puede, por un lado, darse una idea general de lo que para

Aristóteles constituía la naturaleza de una emoción, y por otro, entrever de qué manera las facultades psicológicas humanas intervienen en la emergencia de una emoción. Por su parte, en *Retórica II* Aristóteles analiza, entre otras cosas, lo que es cada emoción, las distintas cogniciones de las que dependen, frente a qué circunstancias se padece cada emoción, y qué tipo de disposiciones del carácter son más proclives a sentir de tal o cual manera cada una de ellas; sumado a esto, en este análisis de las emociones se encuentra abundante información respecto a cómo éstas motivan a quienes las padecen a tener diversas acciones. Por otro lado, las *Éticas* permiten entender mejor la relación entre las respuestas emocionales y las acciones, los conflictos entre razón y emoción, así como la relevancia de las emociones en la formación de un buen carácter.

1. ¿Qué es una emoción?

Aristóteles no elaboró una definición o teoría expresa acerca de las emociones, sin embargo, con base en diversos textos del *Corpus* en los que se habla de una u otra manera acerca de aquéllas, es posible advertir, como dice Knuuttila, que para el Estagirita cada emoción tiene cuatro componentes básicos: 1. Cognitivo. 2. Una experiencia placentera o dolorosa. 3. Una motivación a la realización de cierta conducta. 4. Un proceso fisiológico.¹⁰ A continuación explicaré en qué consisten cada uno de estos elementos.

Cuando hablo del elemento cognitivo de una emoción me estoy refiriendo al estado cognitivo o psíquico que es propio de cada emoción. Por ejemplo, el estado cognitivo característico del miedo es la expectación de un mal como «la infamia, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos, la muerte» (*EN* 1115a10-11); por su parte, es propio de la compasión una representación del sufrimiento inmerecido de alguien (*Rh.* 1386b18-20). Como revisaré con detenimiento más adelante, la emergencia de cualquier emoción se debe

¹⁰ Cfr. Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2006, pp. 32-33.

a una cognición determinada; por ejemplo, para que emerja, digamos, el miedo, uno ha de tener la expectativa de poder sufrir un mal.

Las emociones, además de poseer rasgos cognitivos, tienen un aspecto “sentimental”, pues ellas van acompañadas de una sensación placentera o dolorosa (1378a 20-22). En efecto, según *Retórica*, la vergüenza es dolorosa (1382a21) así como la envidia y la emulación (1386b18-21, 1387b23-5, 1388a31-8). La ira es un deseo doloroso de venganza (1378a 30-32), pero el acto de venganza o la fantasía de la realización de dicha acción pueden producirle placer a quien está airado (1378b 1-4). Es posible afirmar que la confianza, que es opuesta al doloroso miedo (1382a21), es placentera (II, 5.4; 1370b 33). También la calma es placentera (1380b 11-12). Sobre la emoción de la *φιλία* o amor fraterno, Aristóteles afirma que amar es placentero (1371a 18-20), y que el amor nos dispone a alegrarnos con las alegrías de nuestros amigos y entristecemos con sus penas (1381a 5-7). En esta línea, es posible aceptar que el amarse a sí mismo, o sea, el “ser amigo de uno mismo” sea algo placentero (*EN* I 8); y también nos resulta placentero que alguien nos ame, o como dice Aristóteles: el «ser uno mismo objeto de amor por causa de uno mismo» (*Rh.* 1371a 21-22), de ahí que también sea placentero ser admirado, adulado o recibir honores (1371a 23-25).¹¹

También las emociones se caracterizan por su fuerza motivacional, esto es, las emociones tienen la capacidad de motivarnos de distintas maneras, ya sea con actitudes cognitivas: el amor nos motiva a imaginar a la amada (1370b 23-27), y el miedo nos motiva a deliberar (1383a8); hasta motivarnos a la realización de acciones: el amor nos inclina a buscar mediante ciertos actos el beneficio de quien es objeto de nuestro amor (1380b 35-39), la envidia puede llevarnos a evitar que aquél que envidiamos obtenga cierto éxito, y la ira podría motivarnos a la venganza (*Rh.* 1378b 30-32).

Finalmente, es posible decir que para Aristóteles las emociones están constituidas de procesos fisiológicos. Dice Aristóteles: «las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos estos casos» (*de An.* 403a 16-19). En este

¹¹ Para un estudio sobre la relación entre emociones y las experiencias de placer y dolor recomiendo consultar J. Dow, “Aristotle’s Theory of the Emotions: Emotions as Pleasures and Pains”, en Michael Pakaluk and Giles Pearson (Eds.), *Moral Psychology and Human action in Aristotle*, pp.47-74.

sentido, la base corporal de la ira es un hervor de la sangre cercana al corazón (*de An.* 403b); el miedo implica un enfriamiento del cuerpo (*Rh.* 1389a33) así como temblor (*MA*, 701b 22) y palidez (*EN* 1128b 15); y lo peculiar de la vergüenza es el rubor en el rostro (1128b 13).

Con base en lo dicho ya puedo adelantar que, según *De Anima* I, una emoción está constituida por un elemento psíquico y corpóreo. Por ejemplo, en el caso del miedo el elemento psíquico corresponde a “la representación de un mal inminente”, y el elemento corpóreo es el “enfriamiento del cuerpo” y los movimientos de “temblor y palidez”. En este sentido, las emociones son procesos psicofísicos, o sea, del alma (*ψυχή*) y el cuerpo (*σῶμα*); y por razones que remiten a la teoría hilemórfica aristotélica, los elementos psíquicos y materiales no son ontológicamente excluyentes sino inseparables.¹² Ahora, en esta investigación no puedo indagar en las consecuencias de una propuesta psicofísica de las emociones como la aristotélica, me conformo con decir junto a Solomon y Calhoun que:

Aristóteles evita el dualismo de mente y cuerpo, argumentando en *de Anima* que las creencias, los movimientos corporales y los cambios fisiológicos son elementos inseparables de la emoción. Así, evita distinguir en forma demasiado tajante entre los elementos racionales (o cognoscitivos) de la emoción y los irracionales (o físicos),

¹² *Grosso modo*, la teoría del hilemorfismo propone, entre otras cosas, que los seres vivos son un compuesto de forma (*μορφή* o *εἶδος*) y materia (*ὕλη*), donde la forma se refiere al alma y la materia al cuerpo. Dice Aristóteles: «el alma es necesariamente entidad (*ουσία*) en cuanto forma específica (*εἶδος*) de un cuerpo natural que en potencia tiene vida» (*de An.* 412a19-21). En otras palabras, el alma “anima” a un cuerpo que es susceptible de “animarse”, o sea, de vivir. Así, un ser vivo es un compuesto de alma y cuerpo. Según la metafísica aristotélica, si bien podemos separar formal o lógicamente el cuerpo del alma de un ser vivo, ontológicamente no se dan separados. En esta línea, cuando Aristóteles dice en *de An.* 403a 16-19 que una emoción se da conjuntamente en el alma y el cuerpo está haciendo referencia precisamente a su hilemorfismo. Desde esta perspectiva, las emociones no se reducen a aspectos corpóreos (cerebro, nervios, etcétera) ni a aspectos psíquicos (pensamientos, recuerdos, expectativas, etcétera), más bien, las emociones son un compuesto que involucra aspectos psíquicos así como corpóreos. Ahora, como definiendo en esta investigación, aunque una emoción tiene estos dos aspectos concomitantes, podría decirse que el factor cognitivo predomina sobre el corpóreo, pues la causa, digamos, “eficiente” de una emoción es una actividad cognitiva; por ejemplo, la causa de que surja en mí el miedo no es en primera instancia el enfriamiento de mi cuerpo ni mi temblor y palidez, sino el que yo haya percibido o evaluado algo como peligroso. No obstante, desde Aristóteles, si bien la causa de mi miedo es una cognición, éste no se da si no está presente el factor corpóreo. Cabe agregar que, según *de An.* 403a 25-b16, los componentes psíquicos de la emoción son objeto de estudio del dialéctico y los componentes corpóreos lo son del físico, aunque, como señala el Estagirita en ese mismo pasaje, por la misma naturaleza de una emoción un estudio íntegro de ésta involucra ambos aspectos. Ahora bien, para un análisis de las emociones como procesos psicofísicos o, si se quiere, hilemórficos a la luz de la metafísica y psicología aristotélica, recomiendo consultar D. Charles, “Desire in Action: Aristotle’s Move”, pp.75-94; así como Marcelo Boeri, *op. cit.*, pp. 48-52. También es preciso referir al señalamiento que realiza Boeri respecto a las diferencias entre el término actual “mente” y la “*ψυχή*” aristotélica, pues con ello podemos prevenimos de errar al reducir la segunda a la primera, en *Ibid.* p. 26, n. 6.

reconociendo que las emociones pueden ser ambas cosas en grados variantes de complejidad.¹³

No puedo extender mi análisis de la propuesta general aristotélica sobre las emociones. Así que concluiré diciendo que, con base en lo dicho, para Aristóteles las emociones son afecciones que se dan “conjuntamente” en el alma y el cuerpo, y están constituidas de los elementos ya mencionados: cognitivo, sensitivo placentero o doloroso, motivacional, y fisiológico. Un análisis integral de las emociones debería consistir en el estudio de todos estos elementos. Sin embargo, en lo que sigue de esta investigación centraré mi estudio en el componente cognitivo y motivacional de la emoción, excluyendo con ello las discusiones respecto al placer o dolor que la acompaña, o respecto a la cuestión metafísica de su constitución material y anímica. Limitar el estudio al elemento cognitivo de las emociones me ayudará a explicar que para Aristóteles las emociones están estrechamente relacionadas con la cognición; y analizar el aspecto motivacional de la emoción, por otro lado, permitirá entender el importante papel que tienen las emociones en nuestras motivaciones morales.

2. El contenido cognitivo y motivacional de las emociones

Para comenzar a hablar del componente cognitivo y motivacional de las emociones permítaseme mencionar las definiciones de algunas emociones que aparecen en Retórica II. En el caso del miedo, el filósofo griego lo define como «un cierto pesar o turbación, nacido de la imagen (φαντασίας) de que es inminente un mal destructivo o penoso» (*Rh.* 1382a 21-22). La confianza es «una esperanza acompañada de la fantasía (φαντασίας) sobre que las cosas que pueden salvarnos están próximas y, en cambio, no existen o están lejanas las que nos provocan temor» (1383a 17-20). La vergüenza «es una fantasía (φαντασία) que concierne a la pérdida de reputación [...] ante aquellos cuyo juicio importa» (1384a22-25). La compasión es: «un cierto pesar por la aparición (φαινομένῳ) de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de

¹³ Robert Solomon y Calhoun Cheshire, *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, p. 52.

nuestro allegados, y ello además cuando se muestra próximo» (1385b14-16). Y «la envidia es ciertamente un pesar turbador y que concierne al éxito, pero no del que no lo merece, sino del que es nuestro igual o semejante» (1386b18-20.). La emulación es: «un cierto pesar por la presencia manifiesta (ἐπι φαινομένη παρουσία) de unos bienes honorables y considerados propios de que uno mismo los consiga en pugna con quienes son sus iguales por naturaleza, y ello no porque <dichos bienes> pertenezcan a otro [como sí sucede con la envidia], sino porque no son de uno» (1388a 32-35). La indignación es «un pesar que se siente por causa de quien aparece (φαινομένῳ) disfrutando de un éxito inmerecido» (1387a 8-10). Y sentimos aprecio hacia quienes «nos deleitan con su trato y compañía, como son los complacientes y los que no reprueban los errores [...] así como a los tienen tacto lo mismo para hacer chistes que para aguantarlos» (1381a30-34).

En estas definiciones se pueden observar tres de los cuatro componentes de las emociones que mencioné anteriormente: cognición, motivación y sensación. En lo que sigue voy a hablar de los primeros dos. Respecto al componente cognitivo de la emoción me estoy refiriendo a la actividad representativa más o menos compleja que un agente tiene respecto a una situación y que produce una respuesta emocional. Así, lo cognitivo de la confianza es la representación, fantasía o, lo que es lo mismo, impresión de que algo que puede salvarnos está próximo; la indignación tiene como elemento cognitivo el reconocimiento del éxito inmerecido de alguien, y por su parte la compasión es la representación del sufrimiento de un semejante. De acuerdo a la interpretación de numerosos especialistas, la emergencia de cualquier emoción depende, precisamente, de una cognición; es decir, las respuestas emocionales se dan gracias a la actividad cognitiva de un agente: la compasión surge porque nos *representamos* el sufrimiento del otro, el miedo se da porque hemos *evaluado* algo como peligroso, la vergüenza emerge porque *reconocemos* que hemos realizado cierto acto que acarrea nuestro desprestigio.¹⁴

¹⁴ Por mencionar sólo algunos trabajos que explican que para Aristóteles las emociones tienen un origen cognitivo: Martha Nussbaum, *La Terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, pp. 111-114; Marcelo Boeri, *op. cit.*, pp. 29-38; Deborah Achtenberg, *Cognition of value in Aristotle's ethics: promise of enrichment, threat of destruction*, pp. 159-178. Por su parte Fortenbaugh defiende, a la luz de la teoría metafísica y de la definición de Aristóteles, que la cognición es causa eficiente de las emociones, en William Fortenbaugh, *Aristotle's on Emotion: A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics, and Ethics*, pp. 12-15.

Trataré de explicar con mayor precisión qué es lo que estoy entendiendo por esa “cognición” de la que deriva una respuesta emocional. Pues bien, en varios textos Aristóteles afirma que hay tres facultades psicológicas mediante las cuales el ser humano puede discernir (κρίνω): la sensibilidad (αἴσθησις), la fantasía (φαντασία), y el intelecto (νοῦς) (*de An.* 431a15-17, 427b14-17, *MA* 700b20-23). El sustantivo κρίσις, del que deriva el verbo κρίνω, puede ser traducido como “juicio”, “discernimiento” o “cognición”. Ahora, los seres humanos compartimos con los animales irracionales la sensibilidad y la fantasía. Así, por medio de la sensibilidad tanto ellos como nosotros podemos discernir el placer y el dolor, así como los colores, sabores, olores, y demás objetos sensibles (*de An.* 414b1-15). Y dicho gruesamente, es gracias a la fantasía que los datos sensibles percibidos por la sensibilidad se nos representan en imágenes, mismas que se preservan en la memoria (*de An.* 428a 1-3, 429a 4-5, *Mem.* 450a 23-450b10);¹⁵ por ejemplo, el lobo ve que en cierto lugar duermen sus presas, y esa visión, que es una imagen, se retiene en su memoria, convirtiéndose en un recuerdo; o bien, el niño ve de repente que en este cajón sus papás esconden los dulces, y esa visión-imagen se imprime en su memoria. La facultad de la fantasía, además de permitirnos aprehender el mundo sensible en imágenes, nos permite “imaginar”, es decir, por una parte, reproducir imágenes del mundo sensible (*Mem.* 450b25-451a 7), como cuando recordamos el paisaje del lugar que visitamos ayer; y por otra parte, nos permite crear imágenes a partir de la combinación de otras imágenes (*de An.* 427b 18-21), como cuando a partir de las imágenes de un caballo y un hombre nos imaginamos un centauro.

Cabe señalar que para Aristóteles estas dos facultades, la sensibilidad y fantasía, pueden realizar sus actividades “cognitivas” sin que para ello se necesite la intervención de la facultad racional. Muestra de ello es que los animales irracionales se representan el mundo gracias a estas dos facultades; y los niños, cuyo intelecto apenas empieza a desarrollarse, también se representan el mundo gracias a dichas facultades; por su parte los adultos,

¹⁵ Como se ha señalado por los comentaristas, entender el vínculo entre sensación y fantasía no es del todo claro en Aristóteles. En esta investigación me conformo con decir que gracias a la fantasía nos podemos representar en imágenes los objetos sensibles del mundo, que podemos retener esas imágenes en la memoria, y que somos capaces de imaginar. Algunos análisis relevantes respecto a la facultad de la sensación y la fantasía son: Martha Nussbaum, “The Role of Phantasia in Aristotle’s Explanation of Action”; Marcelo Boeri, *Apariencia y Realidad en el pensamiento griego*, pp.227-235; J. Yuridin, “Aristotelian Imagination and the Explanation of Behaviour”; R. J. Hankinson, “Perception and Evaluation: Aristotle on the Moral Imagination”.

mientras duermen y su facultad racional está inactiva o en “potencia”, tienen sueños gracias a la actividad de su fantasía (*Insomn.*, 459a 12-22). Un punto que es pertinente subrayar aquí es que para Aristóteles la cognición o el discernimiento no se limita a actividades intelectuales, sino que implica también actividades, digamos, “irracionales”. En este sentido, acaso podemos hablar de una cognición “no racional” para referirnos a las actividades cognitivas de la sensibilidad y fantasía que no se dan por la intervención del intelecto.

Ahora bien, como ya puede suponerse, la actividad cognitiva característica de un ser humano adulto en vigilia es la que realiza la facultad intelectual. Dice Aristóteles: «La facultad intelectual entiende [...] las formas [sensibles] en imágenes» (*de An.* 431b2-3); «cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen; es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia» (*de An.* 432a8-10); «el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen» (*de An.* 431a15). *Grosso modo*, gracias a la fantasía nos representamos el mundo sensible en imágenes, mismas que son retenidas en la memoria y conceptualizadas por el intelecto, conceptos con los cuales deliberamos, juzgamos y tenemos creencias sobre una variedad de cuestiones. En palabras del Estagirita: «[la facultad intelectual] calcula y delibera, comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de imágenes o conceptos que están en el alma» (*de An.* 431b5-7). Sobre este punto afirma Alejandro Flores: «para reflexionar, emitir juicios, preocuparse, prever lo que sucederá y todas aquellas otras actividades propias del hombre en virtud de su pensamiento, evocamos naturalmente imágenes por medio de las cuales llevamos a cabo dichas actividades»¹⁶.

¿Qué tiene que ver todo esto con la cognición propia de las emociones? Dicho gruesamente, en la discusión especializada se debate si para Aristóteles lo que causa una emoción es una cognición que realiza la facultad de la fantasía o la facultad del pensamiento. ¿Por qué se da esta discusión? Porque Aristóteles cuando habla de la cognición que provoca una emoción utiliza en ocasiones el término φαντασία o variantes de φαίνεσθαι (“aparecer”, “representar”)¹⁷ como puede comprobar el lector en la mayoría de las definiciones de

¹⁶ Alejandro Flores, *La fantasía: un estudio en Aristóteles, la Estoa y Marsilio Ficino*, p. 25.

¹⁷ Ross afirma sobre el vocablo φαντασία que «el sentido primitivo de la palabra φαντασία está estrechamente relacionado con el verbo φαίνεσθαι, “aparecer”, y designa la aparición de un objeto, o el proceso mental que es a la aparición lo que la audición es a la producción del sonido». W. D. Ross,

Retórica que mencioné. Para la postura interpretativa “phantástica”, con el uso de este término Aristóteles quiere decir que una emoción es provocada por una representación o imagen que es producto de la fantasía; así, por ejemplo, sentimos ira cuando gracias a la fantasía nos representamos un ultraje dirigido hacia nosotros. Según esta postura la actividad de la fantasía es condición suficiente para la emergencia de una emoción. Por otro lado, hay pasajes en los que Aristóteles utiliza palabras como *δοκεῖν* (“creer”) y *οἶεσθαι* (“pensar”), para referirse a la actividad cognitiva de la que emerge una emoción. Por ejemplo: «Es forzoso que tengan miedo quienes creen (*οἰομένους*) que van a sufrir algún mal» (*Rh.*, 1382b32); o «es claro entonces que, entre los que creen (*οἶονται*) que no puede ocurrirles ningún mal, ninguno tiene miedo, y que tampoco <se teme> a las cosas, personas y momentos que se piensa (*οἶονται*) pueden provocarlo» (*Rh.* 1382b 31-33); o bien: «cuando opinamos (*δόξα*) de algo que es terrible o espantoso, al punto y a la par sufrimos de la impresión (*συμπάσχομεν*) y lo mismo si es algo que nos encorajina; tratándose de la imaginación (*φαντασίαν*), por el contrario, nos quedamos tan tranquilos como quien contempla en pintura escenas espantosas o excitantes» (*de An.* 427b21-24). A partir de aquí la postura “doxástica” ha defendido que la fantasía no podría por sí misma provocar emociones, y que, más bien, la emergencia de una emoción depende de una actividad cognitiva de naturaleza intelectual.¹⁸

La dificultad de la discusión entre ambas corrientes interpretativas puede notarse aún más si se toma en cuenta que en el siguiente pasaje Aristóteles afirma que tanto la fantasía como el pensamiento pueden provocar una emoción: «La ira oye, pero, a causa del acaloramiento y de su naturaleza precipitada, no escucha lo que se le ordena, y se lanza a la venganza. La razón (*λόγος*), en efecto, o la imaginación (*φαντασία*), le indican que se le hace un ultraje o un desprecio, y ella, como concluyendo que debe luchar contra esto, al punto de irrita» (*EN*, 1149a28-32).

Aristóteles, pp. 205-206. El término también se puede traducir como “representación”, “impresión”, “apariencia”, *cfr.* Marcelo Boeri, *op. cit.*, p. 228.

¹⁸ Podemos encontrar una descripción del estado de la cuestión en torno a la discusión entre la postura doxástica y phantástica en Jessica Moss, *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*, pp. 69-99.

No es necesario seguir mostrando lo intrincado de la cuestión. Más bien, tengo que admitir que no sé qué postura tomar frente a este decisivo asunto con el que, en última instancia, uno de los puntos que se pretende determinar es si la cognición de la que emerge una emoción se da o no dentro de los límites de las actividades racionales propiamente humanas. De cara a este problema el punto en el que al menos parecen coincidir los comentaristas es que para Aristóteles, en definitiva, las emociones no son impulsos meramente corpóreos, como los latidos del corazón, la comezón o la digestión. Las emociones poseen una dimensión cognitiva, es decir, ellas están vinculadas con actividades cognitivas que abarcan, según la postura más o menos intelectual que uno sostenga, representaciones o imágenes, recuerdos, expectativas, creencias o pensamientos.

Ahora, para los fines de esta investigación me parece que no es indispensable tomar una postura bien definida respecto a esta cuestión. Por esto, de aquí en adelante nos conformamos con entender, si bien de forma grosera, por el “estado cognitivo” o la “cognición” propia de una emoción, a las actividades más o menos “racionales” o “fantásticas” con las que un agente discierne un estado de cosas. En otras palabras, admitiré que una emoción emerge de la perspectiva de las cosas que tiene un agente, misma que puede o no ser producto de un ejercicio explícito de su facultad racional. En razón de esto, aceptaré que una emoción puede derivar de una actividad pre reflexiva de la fantasía, como cuando sentimos temor inmediatamente, y sin necesidad de reflexionar en torno a la situación, después de ver cerca de nosotros lo que parece ser una serpiente; o bien, aceptaré que una emoción puede tener su origen en una actividad intelectual, por ejemplo, cuando pensamos en un familiar fallecido y sentimos tristeza, o como cuando sentimos confianza una vez que, después haber deliberado largamente, creemos saber cómo resolver cierto problema.

Volveré a hablar en seguida sobre la cognición de las emociones. Pero ahora es conveniente observar que en las definiciones de emociones de *Retórica II* Aristóteles les atribuye a éstas un componente motivacional; lo cual quiere decir, como ya anuncié, que las emociones son capaces de inclinarnos o impulsarnos a realizar ciertas acciones así como a tener actitudes cognitivas. Por mencionar algunos ejemplos: la ira o el coraje nos motiva a vengarnos (*Rh.* 1378a 30) e incluso a deleitarnos gustosamente al imaginar nuestra venganza (1378b 9-10); pero la ira también nos puede permitir tener valor, pues como dice Aristóteles:

«los hombres valientes obran a causa de la nobleza (καλὸν), pero su coraje (θυμὸς) coopera» (EN 1116b 31-32) El miedo nos motiva a huir y a deliberar (Rh. 1383a8); y la confianza, en contraste con el miedo, podría inclinarnos a realizar una acción que creemos que puede beneficiarnos. La indignación podría motivarnos, por ejemplo, a buscar el castigo del político que se enriqueció injustamente. Por su parte la vergüenza nos puede llevar a refrenarnos de realizar acciones que consideramos vergonzosas, o a realizar acciones que no son objeto de vergüenza (EN IV 9). La emoción de la emulación, según Aristóteles, puede motivarnos a conseguir aquellos bienes que admiramos de alguien (Rh. 1388a 31-1388b 2); y podemos decir que la envidia podría llevarnos a evitar que aquél que envidiamos consiga ciertos éxitos. El amor o amistad (φιλία) nos impulsa a buscar el bienestar de quien es objeto de nuestro amor (1380b 35-1381a 1); y quienes están enamorados (ἐρῶντες) se ven motivados a pensar en su enamorada e incluso a recordarla nostálgicamente (1370b 23-27); aún más, dice el Estagirita sobre la φιλία que «Los amigos ayudan a los jóvenes a guardarse del error; y ayudan a los viejos, los cuales, a causa de su debilidad, necesitan asistencia y ayuda adicional para sus acciones; y los que están en la flor de la vida les prestan su apoyo para las nobles acciones» (EN, 1155a12-16); además, que la amistad nos impulsa a la unión: «La amistad [...] parece mantener unidas a las ciudades» (EN 1155a 23-24).

Cabe subrayar que la motivación que acompaña a una emoción está relacionada con la cognición de un agente: estoy motivado a emular la forma de vida de Agustín porque la considero bella; me siento motivado y confiado de realizar esta acción porque sé que puede ayudarme a solventar este peligro; voy a vengarme de aquél porque me enteré que él fue quien me robó; no deseo verme con Violeta la próxima semana porque sé que no puedo pagarle el préstamo que me hizo. No se trata, pues, de que las emociones nos motiven “ciegamente” a realizar ciertas acciones cual impulsos bestiales, más bien, las motivaciones emocionales están estrechamente relacionadas con la manera en que percibimos las cosas.

Para extender y seguir ilustrando la explicación del componente cognitivo y motivacional de las emociones me parece pertinente analizar la emoción de la ira y el miedo. Comenzaré hablando de la ira, la cual se define como «un apetito penoso de venganza (ὄρεξις μετὰ λύπης) por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio» (Rh. 1378a 30-32). El especialista

Marcelo Boeri, comentando esta definición, describe de la siguiente manera el complejo proceso cognitivo que presupone la respuesta de ira:

Esta definición muestra que para que el agente esté enojado o iracundo primero debe *creer o pensar* que ha sido menospreciado o deshonrado. Si no cree eso, la emoción de la ira no tendrá lugar. Pero también indica que el iracundo no sólo cree que el otro lo ha menospreciado, sino que cree que no se lo merece. El que se encuentra en un estado de ira, entonces, también ha hecho una evaluación del estado de cosas que es anterior a la aparición de la ira, y tal evaluación se refiere no sólo al causante de la deshonra que ha dado lugar a su estado de creencia que resulta en su ira, sino también a lo que cree respecto de sí mismo en el sentido de lo que merece o no.¹⁹

El autor señala que para darse la ira el agente primero debió darse cuenta de que lo han menospreciado y de que él no es merecedor de tal desprecio. Esta representación de las cosas, o en términos de Boeri “estado de creencia” o “estado mental”, deriva, como ya hablé, en la emergencia de la ira y su característica motivación de venganza. Ahora, hay que notar que esta cognición en la que descansa la ira puede ser bastante compleja, tan sólo pensemos que un motivo de ira puede ser el haber identificado como una manifestación de desprecio cierto gesto facial, un tono de voz, una mirada, una palabra, la ironía de un comentario, e incluso el haber reconocido que la ofensa fue dolosa o deliberada y no accidental;²⁰ además, a estas actividades cognitivas se le suma el reconocimiento que el agente tuvo que hacer de que él no se merece tal o cual ultraje.

Aún más, para Aristóteles una respuesta de cólera se da especialmente y con mayor vehemencia cuando nos ultrajan delante de cierto tipo de gente, como «ante los que compiten en nosotros en honor, ante aquellos que admiramos, o de los que queremos ser admirados, y ante los que nos inspiran respeto, o nosotros se lo inspiramos a ellos» (*Rh.* 1379b25-28).

¹⁹ Marcelo Boeri, “Pasiones aristotélicas, Mente y Acción”, p. 30.

²⁰ En *Rh.* 2.4 Aristóteles menciona diversas actitudes que son signo de desprecio: que nuestros amigos actúen en contra nuestra o que no se den cuenta de que los necesitamos; que alguien no nos agradezca un favor; o que alguien ironice en contra de quienes hablan en serio. Asimismo, leemos que: «también el olvido, incluso de las cosas más insignificantes como son los nombres, tiene la capacidad de producir ira, porque el olvido parece ser un signo de desprecio y porque, por otra parte, el olvido nace de la falta de interés y la falta de interés constituye cierta clase de desprecio» (1379b 34-37). En otro lugar leemos que «También [los hombres] <se encolerizan> contra los que hablan mal y muestran desdén hacia las cosas por las que ellos se interesan especialmente, como, por ejemplo, ocurre con los que ponen toda su ambición en la filosofía, si alguien <habla> en contra de la filosofía; o con los que la ponen en el aspecto personal, si alguno <desdeña> la buena presencia; y de modo semejante en los demás casos» (1379a 35-39). Todo esto es muestra de que para Aristóteles la ira, y en general las emociones, son sumamente “perceptivas”; y como he hecho hincapié, tal perceptividad depende del complejo de evaluaciones que el agente realiza.

Siguiendo al filósofo griego, frente a estos individuos uno desearía mantener una buena imagen, pero el que se nos insulte delante de ellos frustra ese deseo y se produce la ira. En estos casos la respuesta de ira implica no sólo la representación de que alguien nos ha insultado y de que no nos merecemos tal desprecio, sino también el reconocimiento de que se nos ha insultado frente a ciertas personas.

De manera que una respuesta de ira supone una compleja cognición acerca de un estado de cosas. El que un agente sienta ira puede depender de las evaluaciones que realice sobre sí mismo, sobre el ultraje y su relación con éste, sobre el contexto y las personas delante de quienes se realizó el menosprecio. Por mi parte propongo que para Aristóteles el resto de las emociones que estudia en la *Retórica*, de igual modo que la ira, dependen de procesos cognitivos más o menos complejos. En este sentido, afirma Knuuttila que las emociones: «En lugar de estar asociadas con un sólo juicio, ellas a menudo se incrustan en una rica estructura cognitiva de creencias».²¹

Ahora bien, es importante explicar que para Aristóteles el que un agente pase de un estado emotivo a otro, como de la ira a la calma, tiene que ver con el cambio en la perspectiva que ese agente tiene de las cosas. Por ejemplo, yo sentiré ira si me entero que Agustín ha hablado muy mal de mí de manera inmerecida y a mis espaldas; ahora, si posteriormente Agustín me dice francamente que en realidad no habló mal de mí, y yo le creo, mi estado emotivo pasará de la ira a la calma. Aquí mi cambio emocional se da de acuerdo a la alteración de mi representación de la situación: primero pensaba que Agustín me había insultado, lo que me provocaba ira, pero después, al enterarme de boca de Agustín lo sucedido en realidad, dejé de pensar que Agustín me había insultado, por lo que dejé de sentir ira y me calmé.²²

²¹ Simo Knuuttila, *op cit.*, p. 40.

²² Puedo ilustrar un poco más el paso de un estado emotivo a otro tomando en cuenta *Rh.* II 3, lugar en el que el Estagirita explica diversos modos por los cuales un agente puede pasar de la ira a la calma; entre ellos están dar el perdón a quien nos insultó (*Rh.* 1380a 12-21), darnos cuenta de que el que nos insultó no quiso en realidad hacerlo (1380a 12-13), la venganza, etcétera. Describiré cómo es que la venganza puede apaciguar la ira. Dice Aristóteles que «el que siente ira quiere apercibirse <del dolor que causa>» (1382a 9-10); que la venganza es placentera, y que “las gentes se tornan calmas, después de que han consumido su ira en contra de otro» (1380b11). Es decir, el que padece ira desea vengarse causando dolor en el que lo despreció, realizar el acto de venganza le produce placer, y a la realización de tal acto le sigue una emoción de calma. ¿Cuál es la causa de que la calma siga al acto de venganza? Dice el filósofo griego que el que desahoga su ira con un acto de venganza reconoce que ha devuelto o cobrado el daño inmerecido

En esta línea, también es relevante puntualizar, como lo hace Boeri, que un estado emotivo se mantiene en tanto la cognición en la que descansa éste se mantenga.²³ En efecto, mi enojo hacia Agustín se mantendrá mientras crea que Agustín me insultó. Quizá yo me mantenga creyendo en el insulto de Agustín por semanas, e incluso años; y cada vez que recuerde la situación me irritaré. Afortunadamente en el ejemplo mi estado emotivo cambió gracias a que mis pensamientos sobre la situación se alteraron.

Finalizaré la sección hablando de la emoción del miedo con la intención de seguir ilustrando que las emociones dependen de la cognición y que el cambio de un estado emotivo a otro tiene que ver con un cambio a nivel cognitivo. Como se vio, Aristóteles afirma que el miedo «se produce acompañado de un cierto presentimiento (προσδοκίας) de que se va a sufrir una afección destructiva» (*Rh.* 1382b29); en esta línea, las condiciones para que alguien tenga miedo serían las siguientes:

Es forzoso que tengan miedo quienes creen (οιομένους) que van a sufrir algún mal y ante las gentes, cosas y momentos <que puedan provocarlo>. Por su parte, creen (οἴονται) que no pueda ocurrirles ningún mal aquellos que están o creen estar en situaciones de gran fortuna (y de ahí que sean soberbios, despectivos y temerarios, pues de esa condición los hace su riqueza, su fuerza, su éxito social y su poder), así como aquellos que consideran haber sufrido ya toda clase de desgracias y permanecen impasibles ante el futuro, como ocurre con los que alguna vez han sido apaleados. <Para sentir miedo> es, más bien, preciso que aún se tenga alguna esperanza de salvación por la que luchar. Y un signo de ello es que el temor hace que deliberemos (βουλευτικούς), mientras que nadie delibera sobre cosas desesperadas. (1382b32-1383a13).

En este pasaje Aristóteles dice que el surgimiento del miedo depende de dos cosas: la evaluación de que uno puede sufrir una desgracia, y la expectativa de que uno puede salvarse de ésta. En virtud de que dicha cognición es necesaria para el surgimiento del miedo no padecen miedo quienes al encontrarse en situaciones de gran fortuna no creen poder sufrir

(1380b 15-17, 1382a 15). En otras palabras, antes de vengarse el iracundo tiene la cognición de haber sido insultado, de querer vengarse, etcétera; pero una vez que realiza su venganza, su percepción de la situación cambia, pues ahora reconoce que se ha vengado, que ha devuelto el daño, que el otro ha sufrido. De manera que este agente colérico pasa de la ira a la calma gracias al cambio en su percepción de las cosas.

²³ En palabras de Boeri, el que las emociones descansen en un “estado de creencia”: «muestra, según Aristóteles, no sólo que nuestras emociones se originan en creencias (o sea, en ciertos estados mentales o incluso “pensamientos”, una de cuyas formas más elementales es la creencia), sino también que la emoción permanece mientras dure la creencia que le dio origen [...]». Marcelo Boeri, *op cit.*, p. 34.

cierta desgracia; ni lo padecen aquellos que al haber sufrido ya varias desgracias se mantienen impasibles o indiferentes a desgracias futuras, acaso porque creen que no pueden ser más desgraciados, o sea, creen que ya no pueden sufrir una desgracia. En contraste con estos agentes, quienes experimentan miedo sí tienen la expectativa de sufrir una desgracia y, además, creen que todavía tienen una esperanza de salvación. Cabe señalar que los agentes que experimentan miedo pueden sentirse motivados a huir o buscar salvación, o bien, a pensar un medio que les permita solventar el peligro frente al que se encuentran.

Explicaré ahora en cómo se explica el que uno pase de una emoción como el miedo a otra emoción como la confianza. Se podría pasar del miedo a la confianza si, por ejemplo, después de deliberar sobre una situación amenazante que produce miedo, se llegara a pensar que es posible realizar ciertas acciones que permitirían superar fácilmente el peligro. Precisamente, la confianza se define como una expectativa de que lo que puede salvarnos está próximo (*Rh.* 1383a 15-20) (curiosamente en *EN* 1116a 1 Aristóteles dice que el valiente es “un hombre esperanzado”). Ahora, de forma inversa, una persona confiada podría pasar de la confianza al miedo si se diera cuenta de que la situación que cree poder superar es en realidad más peligrosa de lo que pensó anteriormente. Como ya puede notarse, el pasar del miedo a la confianza o de ésta a aquél, al igual que sucedía con el paso de la ira a la calma, se debe al cambio de la perspectiva del agente.

De lo dicho en esta sección me interesa que queden claros tres puntos. En primer lugar, que una emoción depende de la cognición que un agente tiene acerca de un estado de cosas, y que esa cognición puede abarcar representaciones, pensamientos, creencias, expectativas, recuerdos, etcétera. En segundo lugar, que un estado emocional se mantiene en tanto la cognición que lo soporta se mantenga, y que tal estado se altera si la cognición en la que descansa se modifica. Finalmente, me interesa concluir que las emociones tienen una fuerza motivacional, esto es, ellas tienen la capacidad de motivarnos a realizar diversas acciones.

3. ¿Emociones irracionales?

Frente a la propuesta aristotélica de las emociones que he explicado, uno podría preguntarse por qué si las emociones dependen de la cognición en diversos pasajes del *Corpus* Aristóteles dice que ellas son afectos irracionales del alma (*de An.* 432b2-7, *EN* 1102b35, *Rh.* 1369a2-5). A raíz de esta cuestión en esta sección quiero precisar el sentido en que se puede entender la irracionalidad de las emociones en la filosofía del Estagirita. Dividiré la sección en tres apartados en los que analizaré los siguientes puntos.

En el primer apartado tomaré en cuenta *EN* 13, lugar en el que Aristóteles establece la división de las partes del alma, y afirma que la parte desiderativa de ésta, asiento de las emociones, es irracional (ἄλογος) pero participa en cierto sentido de la razón. Con base en dicha división del alma defenderé que las emociones no son impulsos brutales, externos o independientes del pensamiento; más bien, las emociones tienen una intrincada relación con procesos de la facultad racional como los pensamientos y la reflexión. En esta línea, en el segundo apartado revisaré la cuestión de los casos de conflicto entre razón y emoción. Me interesa defender que los casos de conflicto no han de entenderse como una batalla entre lo “lo racional” y “lo irracional” en sentido literal, sino como un conflicto entre una perspectiva de las cosas que procede de un juicio deliberado, y una emoción que procede de una representación imprecisa y poco reflexiva. En tanto las emociones presuponen estados cognitivos, el conflicto entre razón y emoción será uno entre distintas “cogniciones” de una situación, si bien una es más reflexiva que otra.

Finalizaré la sección hablando de dos consecuencias que tiene la propuesta cognitiva de las emociones para la educación emocional. Explicaré que si las emociones no son netamente irracionales sino que dependen de la cognición entonces ellas son susceptibles de ser educadas alterando la cognición en la que descansan. Mostraré brevemente cómo puede darse este cambio en la perspectiva que se tiene de las cosas, por una parte, mediante la famosa habituación aristotélica, y por otra, gracias a una reflexión sobre el propio carácter, las emociones, y la diversidad de cogniciones que subyacen a éstas.

3.1. La división de partes del alma de *EN I 13*.

En *EN I 13* Aristóteles divide las partes o capacidades del alma humana en racionales (λόγον) e irracionales (ἄλογος) (*EN 1102a 29-30, 1102b 30*). La parte irracional «parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece» (*EN, 1102b28-30*).²⁴ Por parte irracional “vegetativa” Aristóteles está haciendo referencia a esa capacidad del alma encargada de procesos fisiológicos comunes a los animales (o embriones) no racionales y racionales, o sea, procesos como la digestión o el crecimiento (*de An. II 4*). Por otro lado, la parte irracional “desiderativa” es el asentamiento de los apetitos como el hambre o la sed, y de las emociones como la ira o el miedo. Según este pasaje de la *EN*, la parte desiderativa puede obedecer, escuchar o ser persuadida por la parte racional; o a la inversa: la parte racional tiene la capacidad de mandar y hacerse escuchar sobre la irracional desiderativa (*EN 1102b 25-35*). En otros pasajes de las *Éticas* y *De Anima* se habla de que esta parte racional, al estar referida al ámbito de la acción, es pensamiento práctico (*de An. III, 10; EN 1139a 5-17, 1139a 20-30*). *Grosso modo*, las actividades del pensamiento que refieren a la vida práctica son la deliberación de medio a fines (*EN 1144a 10, 1113b 3-5, DA 433a10-21*), opinar y tener convicciones sobre asuntos prácticos (*EN 1143a 30-35*), y reflexionar sobre lo que es bueno en cada situación y en la vida en general (*EN 1098a 5-20, 1140a 25-30, Rh. 1366b 21-23*).

Ahora bien, ¿de qué manera podemos entender la “participación” entre la parte racional y la parte desiderativa? En el pasaje en cuestión de *EN I 13*, Aristóteles afirma que la parte irracional escucha y obedece a la parte racional como se obedece o escucha a un amigo o a un padre (*EN 1102b 29-31*). Quizá con verbos como el de “escuchar” (κατήκοος)

²⁴ El pasaje completo es el siguiente: «Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece; y, así, cuando se trata del padre y de los amigos, empleamos la expresión <<tener en cuenta>>, pero no en el sentido de las matemáticas. Que la parte irracional es, en cierto modo, persuadida por la razón, lo indica también toda censura y exhortación. Y si hay que decir que esta parte tiene razón, será la parte irracional la que habrá que dividir en dos: una, primariamente y en sí misma; otra, capaz sólo de escuchar <a la razón> como se escucha a un padre [φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πῶς, ἢ κατήκοόν ἐστὶναὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν: οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμὲν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὡς περ τῶν μαθηματικῶν. ὅτι δὲ πείθεται πῶς ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μὴν ὕει καὶ ἡ νοουθῆταις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις τε καὶ παράκλησις]» (*EN, 1102b28-35*).

u “obedecer” (πειθαρχικός) Aristóteles quiso decir al menos dos cosas. En primer lugar, que las acciones a las que nos inclinan los apetitos y emociones de la facultad desiderativa pueden ser dominadas gracias a una consideración intelectual, como cuando estamos sumamente enojados y deseamos vengarnos pero *sabemos* que vengarnos no es del todo conveniente, por lo que refrenamos nuestra ira y nos abstenemos de tomar venganza. Podemos decir que aquí la ira “escucha” a la razón y la “obedece”. Este tipo de control sobre las propias actitudes pasionales es el que ejerce el agente continente al refrenar sus emociones inapropiadas (*EN* VII 9); o bien, siguiendo la analogía de Aristóteles, tal control se parece a la inhibición de un niño a causa de la advertencia de su padre.

En segundo lugar, sugiero que Aristóteles quiso decir que las emociones pueden ser alteradas por medio de una especie de persuasión racional (*alteradas*, y no sólo controladas por el pensamiento). Pensemos el caso de un soldado temeroso momentos antes de iniciar la guerra. Este agente podría inspirarse confianza o coraje recordando las razones por las cuales defender a su ciudad, o bien, podría recordar el discurso entusiasmado y viril de su general; o incluso podría pensar que si bien la batalla representa un peligro, él tiene el entrenamiento necesario para salir airoso de contiendas como esta. Es posible decir que aquí el miedo del soldado puede “escuchar” toda esa serie de razones y alterarse por un estado de confianza o coraje. Ahora bien, por mi parte quiero puntualizar que este agente no controla su emoción de miedo al modo del continente, es decir, no sólo domina su miedo y se lanza a la batalla, sino que altera su estado emotivo de miedo por uno de confianza y coraje. ¿Cómo es que este soldado pasa de un estado emotivo a otro? Gracias a una especie de persuasión reflexiva con la que transforma la perspectiva que le causaba miedo, por otra perspectiva que le causa confianza; como expliqué en la sección anterior, transformar una emoción se logra alterando la cognición en la que descansa dicha emoción. Es importante señalar que este tipo de transformación de las emociones es algo que realizan ordinariamente los oradores, capaces de persuadir a sus oyentes y alterar las emociones de éstos por medio de discursos (*Rh.* 1377b 20-1378a 5).

Las dos interpretaciones anteriores respecto a la relación entre la parte racional del alma y la desiderativa me permiten afirmar que las emociones pueden responder a la razón, pues por una parte la razón puede dominar las actitudes que ellas provocan, y por otra, las

emociones son susceptibles de ser alteradas por medio del pensamiento. Con base en esto puede entenderse que las emociones no son del todo ajenas a la facultad racional, como sí lo serían, por ejemplo, los procesos de las capacidades vegetativas cuya causa es más bien fisiológica y extraña a las actividades de la facultad racional. En este sentido, uno no puede controlar por medio del pensamiento su ritmo cardiaco o su digestión, pues estos procesos no participan de la razón; sin embargo, en el caso de las emociones, en tanto éstas participan de la razón, ellas sí son susceptibles de ser controladas o alteradas por el pensamiento.

Ahora bien, el que en *Ética Nicomáquea* Aristóteles conciba a las emociones como participes de la razón, me permitir defender todavía más lo dicho en la sección anterior, a saber, que para el filósofo griego una emoción puede derivar de actividades cognitivas “intelectuales”. En efecto, entender que las emociones participan de la razón puede ayudarnos a aceptar que una emoción proceda de, por ejemplo, nuestros pensamientos e incluso de una intrincada reflexión, como cuando un ladrón siente miedo al darse cuenta, luego de un sesudo cálculo, que hay ciertas pistas que podrían delatarlo. Que las emociones puedan tener su origen en una actividad cognitiva racional también puede defenderse con la *Retórica y Poética*, en las que se afirma constantemente que es posible provocar emociones por medio de la persuasión (*Rh.* 1356a 13-17) (como el orador que narra acaloradamente y con lujo de detalle los delitos de un sujeto con la intención de despertar la indignación de los oyentes), o bien de alguna representación teatral (*Po.* 1449b 6, 1452b 13, 1453b 14) (pensemos en la compasión, que supone que un espectador se represente cierta narrativa trágica). Presumiblemente, para Aristóteles los seres humanos podemos entender un discurso o una obra dramática gracias a nuestra facultad racional, y además, como nuestras emociones están vinculadas con nuestro pensamiento, es posible que nos emocionemos al escuchar un discurso o presenciar una obra dramática. Cabría añadir que, desde Aristóteles, la cognición de los animales irracionales, carente de razón, sería incapaz de discernir un discurso o una obra dramática y con ello conmoverse.²⁵

²⁵ Para un análisis de las diferencias entre las emociones humanas y los apetitos de los animales irracionales, recomiendo consultar: William Fortenbaugh, “Aristotle: Animals, Emotion, and Moral Virtue”, pp. 137-165. Por otro lado, dice Fortenbaugh, cuya postura es “doxástica”: «Al interpretar el pensamiento o la creencia como la causa eficiente de una emoción, Aristóteles mostró que la respuesta emocional es un comportamiento inteligente abierto a la persuasión razonada. Cuando los hombres están enojados, no son víctimas de una fuerza totalmente irracional. Más bien están respondiendo de acuerdo

Que las emociones tengan un origen cognitivo y sean capaces de responder a la razón puede subrayarse todavía más con la diferencia que ellas tienen, según Aristóteles, respecto a los apetitos de la sexualidad, la sed y el hambre, en tanto la emergencia de estos últimos, a diferencia de las emociones, no parece depender fundamentalmente de un tipo de cognición.

Dice Aristóteles:

Llamo irracionales a cuantos constituyen deseos que no proceden de <un acto previo de> comprender (λέγω δὲ ἀλόγους ὅσας μὴ ἐκ τοῦ ὑπολαμβάνειν ἐπιθυμοῦσιν) (y tales son todos aquellos que se dicen naturales, como los que tienen lugar por obra del cuerpo (σώματος): así, por ejemplo, el hambre y sed de alimentos y la especie de deseo correspondiente a cada especie de alimentos, así como los que se refieren al gusto, a los placeres sexuales y al tacto en general y los que se refieren al olfato, al oído y a la vista). Por el contrario, son racionales (μετὰ λόγου) cuantos constituyen deseos que proceden de la persuasión (πεισθῆναι) (*Rh.* 1370a18-25).

Los apetitos, entonces, no dependen de un “acto previo de comprensión” sino más bien de un proceso corpóreo. Es muy sugerente que en este pasaje Aristóteles no califique como irracionales a las emociones analizadas en la *Retórica*, a pesar de que en otros contextos afirme que las emociones y los apetitos se dan en la parte desiderativa del alma (*de An.* 432b2-7, *EN* 1102b35). Parecería que la razón de que no se igualen los apetitos y las emociones tiene que ver con que aquéllos, a diferencia de éstas, pueden proceder de un proceso sencillamente fisiológico. En efecto, para sentir hambre o sed basta con que se dé un proceso fisiológico, y no es necesario algún tipo de representación. Pero para sentir cualquier emoción (confianza, indignación, vergüenza, ira, etcétera) es necesaria una cognición y desde luego, como dijimos al inicio, una base corpórea. En esta línea, en *EN* 1113b 27-30 leemos que es inútil persuadirnos de no sentir el apetito del hambre, y en *EE* 1224b 1-4 Aristóteles afirma que «el apetito (ἐπιθυμία) guía al hombre sin haber usado la persuasión (πίσασσα), porque no participa (μετέχει) de la razón». En otras palabras, el apetito no deriva de la cognición sino de, en el caso del hambre, un “estómago vacío”, y por ello, es inútil intentar persuadirnos

con el pensamiento de un insulto injusto. Su creencia podría ser errónea y su ira irrazonable, pero su comportamiento es inteligente y cognitivo en el sentido de que se basa en una creencia que puede ser criticada e incluso alterada por la argumentación». William Fortenbaugh, *Aristotle's on Emotion: A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics, and Ethics*, p. 17.

para no sentir hambre o bien para provocárnosla. Las emociones, en cambio, al ser cognitivas y participar del pensamiento, sí podrían ser alteradas por medio de la persuasión.²⁶

Por lo anterior, puedo decir que hay suficiente evidencia textual para afirmar que las emociones están vinculadas estrechamente con la actividad de la facultad racional. Sin embargo, todavía cabe preguntarse por qué en varios pasajes Aristóteles califica como irracionales a las emociones. Se trata de una cuestión sinceramente complicada, pero puedo aventurar dos hipótesis. En primer lugar, siguiendo a Fortenbaugh, sugiero que las emociones pueden ser consideradas irracionales porque ellas generalmente emergen a partir de una actividad cognitiva que no es estrictamente una actividad de la facultad racional.²⁷ Para el filósofo griego las emociones pueden no proceder de la deliberación o cálculo racional (*EN* 1106a 5-6). Cuando alguien me insulta yo no necesito deliberar en torno al insulto o en torno al contexto en el que se me está ultrajando para enfurecerme; más bien yo simplemente escucho el insulto e irreflexivamente me irrito. Si bien, como he dicho, las emociones podrían derivar de una actividad racional, ellas generalmente emergen de una cognición irreflexiva de las cosas. Así pues, quizá como las emociones no emergen generalmente del ejercicio deliberativo propio del pensamiento práctico sino de discernimientos “irreflexivos,” Aristóteles las consideró irracionales.

También sería posible considerar una emoción como irracional desde un punto de vista normativo, como señala Martha Nussbaum.²⁸ Es decir, consideramos irracional a una

²⁶ Aquí no me interesa profundizar en la posible relación de los apetitos con la cognición. Tan sólo quiero subrayar que los apetitos son irracionales en el sentido de que su emergencia puede derivar sólo de un proceso corpóreo y no depender de la cognición. Esto no implica que en cierto sentido un apetito pueda estar relacionado con la cognición. Pensemos, por ejemplo, cuando al ver a cierta persona se despierta en nosotros un apetito sexual, o bien, cuando observamos un platillo y sentimos deseo de comerlo. Aquí podemos decir que un apetito emerge a partir de una representación de las cosas. Ahora bien, cabe decir que para Aristóteles la virtud de la moderación es aquella que nos permitiría sentir apetito frente a aquello que es adecuado; en otras palabras, el virtuoso moderado es alguien que ha educado su carácter al punto de sentir apetito cuando se representa un objeto apropiado de apetecer. Así, el moderado no es alguien que esté batallando constantemente contra sus apetitos, sino que él, gracias a un proceso de educación del carácter, siente apetito por aquello que es apropiado apetecer. Como quiera que sea, los apetitos del hambre, la sed, o la sexualidad, a diferencia de las emociones, pueden emerger sencillamente gracias a procesos corporales. Para un análisis de la implicación moral que tiene el que los apetitos estén relacionados con la cognición, puede verse William Fortenbaugh, *op. cit.*, pp. 83-87.

²⁷ Esta primera hipótesis es defendida por William Fortenbaugh en *ibid.*, pp. 70-75.

²⁸ En esta línea Martha Nussbaum afirma que: «[...] tenemos una situación en que todas las emociones son en alguna medida «racionales» en sentido descriptivo –todas son en alguna medida cognoscitivas y

respuesta emocional si no se adecua a criterios de razonabilidad moral; por ejemplo, en un sentido normativo el deseo del codicioso es irracional, pues no se adecua a lo que, de acuerdo a la recta razón, es “virtuoso” o apropiado desear en relación a los bienes materiales. O bien, decimos que es irracional la confianza de un general militar temerario y precipitado, pues tal emoción puede provocar que de manera imprudente éste ponga su vida en peligro o la de su ejército. Así, decimos que una emoción es irracional cuando está en conflicto con ciertos estándares de lo que desde el punto de vista racional es moralmente bueno. Como mostraré hacia el final de esta investigación, una emoción es virtuosa cuando se da de acuerdo a la recta razón o prudencia, y por ello contribuye al florecimiento del agente y de su comunidad.

En suma, en este apartado he diferenciado los elementos irracionales del alma mencionados por Aristóteles en *EN* I 13: por un lado, los procesos vegetativos, y por otro, los elementos desiderativos como los apetitos y las emociones. Con base en este análisis puedo decir que las emociones no son sin más fuerzas irracionales, independientes e incontrolables por el pensamiento, como los latidos del corazón, la digestión, o el surgimiento del hambre o la sed. Las emociones están vinculadas con los pensamientos de un agente, y en este sentido pueden ser controladas por el pensamiento al modo del continente, o bien, alteradas al transformar las perspectivas que las sostienen. Además de esto, he dicho que las emociones pueden ser consideradas irracionales en dos sentidos: primero, porque ellas derivan generalmente de una cognición irreflexiva, o sea, no son precedidas por la actividad del pensamiento; segundo, porque desde un punto de vista normativo pueden no adecuarse a ciertos criterios racionales de lo moralmente bueno.

basadas en creencias – y todas pueden ser valoradas, como las creencias, por su posición normativa». Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 114.

3.2. El conflicto entre razón y emoción

A continuación me interesa explicar los casos de conflicto entre razón y emoción a la luz de la propuesta aristotélica de las emociones. Pues bien, a pesar de reconocer una participación entre emociones y razón, Aristóteles llegó a establecer una distancia entre las emociones y ciertas actividades racionales. Esto se puede confirmar cuando el Estagirita afirma que las emociones se distinguen de la deliberación (*EN* 1106a 5-6), que las emociones pueden “resistirse” a escuchar a la razón (*EN* 1102b18-20) y estar en conflicto con ella (*EN* 1150b25-27, 1151a 11-25), y aún más, que en casos de intensa emoción ésta puede oscurecer una perspectiva racional de las cosas (*Insomn.*, 460b 8-20). Puedo ilustrar la distancia entre razón y emoción e incluso el conflicto entre estas dos con lo siguiente:

Parece que la ira oye (*ἀκούειν*) en parte a la razón, pero la escucha mal, como los servidores apresurados, que, antes de oír todo lo que se les dice, salen corriendo y, luego, cumplen mal la orden, y como los perros que ladran cuando oyen la puerta, antes de ver si es un amigo. Así, la ira oye, pero, a causa del acaloramiento y de su naturaleza precipitada, no escucha lo que se le ordena (*ἐπίταγμα*), y se lanza a la venganza. (*EN* 1149a 24-31)

Sugiero que cuando un agente padece una cólera de la manera que describe aquí Aristóteles, aquél está teniendo dos perspectivas acerca de la situación que es objeto de su reacción emocional. La primera perspectiva es la representación del insulto, misma que desencadena la intensa y “sorda” reacción de ira que inclina al agente a vengarse precipitadamente. La segunda perspectiva procede de la evaluación racional que el agente realiza de la situación; se trata de una evaluación más amplia que aquella que inicialmente desata la ira, pues en la segunda se evalúa deliberadamente la situación que desencadenó el enfado, se piensa sobre la conveniencia del acto de venganza, se establecen los pros y contras a largo plazo de la realización del acto, etcétera. A partir de esta consideración racional se establece que no es correcto vengarse, por lo que se “ordena” a la ira detenerse, y a veces ésta obedece. En este ejemplo, pues, por un lado tenemos una respuesta emotiva y unilateral que inclina al agente a vengarse; y por otro, tenemos una respuesta racional que implica una reflexión sobre el ultraje, el propio estado emocional así como sobre las alternativas de acción, y a partir de la cual el agente se ve motivado a contener su inclinación vengativa.

Aquí es pertinente que comience a hablar un poco de que la cognición que desata una respuesta emocional tiene que ver con el carácter o modo de ser. Un pasaje clave al respecto es el siguiente:

Es propio del valiente afrontar los peligros temibles para un hombre, ya sean reales o aparentes, porque es honroso hacerlo así y vergonzoso no hacerlo. En vista de ello, parece ser distintivo del hombre que sobresale en valentía *no tener temor y mostrarse más imperturbable* en los peligros repentinos que en los previsibles, porque *esta actitud es resultado del modo de ser (ἔξεως) antes que de la preparación; pues las acciones previsibles pueden decidirse por cálculo y razonamiento (λογισμῶν καὶ λόγου), pero las súbitas se deciden según el carácter (ἔξι).* (EN 1117a17-22, cursivas mías).

De este pasaje me interesa señalar que en situaciones inesperadas en las que un agente no tiene tiempo de pensar sobre cómo es la situación en la que se encuentra, lo que provoca su respuesta emocional es su carácter o modo de ser, y no su lenta reflexión. Por ello dice el Estagirita que el valiente, en razón de su modo de ser y sin el concurso del razonamiento, reacciona no sintiendo temor frente a los peligros repentinos. Según esto, el carácter tendría una influencia en nuestra manera de sentir. En efecto, como explicaré con precisión en el siguiente capítulo al interpretar diversos pasajes que transmiten una idea similar a la de la cita anterior, el modo de ser de un agente condiciona la manera en que éste se representa una situación, representación que a su vez es origen de una respuesta emocional. Por ejemplo, el valiente, por su carácter, es capaz de representarse adecuadamente los peligros (incluso los peligros súbitos), así como de sentir en correspondencia con dicha representación. Por esto, si este agente percibe un peligro mínimo no sentirá miedo; si percibe un verdadero peligro sentirá miedo que le llevará a ser precavido, pero también sentirá un coraje suficiente que le motivará a enfrentarlo; y si percibe una situación en extremo peligrosa, sentirá un miedo que le motivará a salvaguardarse. En contraste, el agente cobarde, por su modo de ser, percibe erróneamente los peligros y siente de acuerdo a tal cognición; por ejemplo, percibe situaciones como peligrosas cuando en realidad no lo son, y por ello siente un miedo equivocado frente a dichas situaciones.

Tomando en cuenta esto último pensemos en los casos de conflicto entre razón y emoción. Recuérdese el ejemplo del iracundo del inicio de este apartado, el cual sentía ira de una manera que reconocía a nivel reflexivo inapropiada. Lo que sucede aquí es que este agente, *por su modo de ser irascible*, se ve inclinado a representarse cierta situación como un

serio ultraje, y a partir de tal evaluación de las cosas responde con una acalorada y precipitada ira; sin embargo, este agente puede reconocer lo inapropiada que es su respuesta de ira mediante una consideración reflexiva de la situación. En este caso, pues, vemos un conflicto entre, por una parte, una representación de las cosas que está vinculada al carácter del agente y que es responsable de una respuesta emocional, y por otra parte, una evaluación racional de la situación que establece que la respuesta emocional es inapropiada.

En esta línea, cabe señalar, apoyados en el comentarista Andrés Santa María, lo que sucede con el fenómeno de la incontinencia, en el cual hay un conflicto entre una consideración racional y una respuesta emotiva desatinada, la cual finalmente inclina al agente a actuar con desacierto. Pensemos, por ejemplo, en el iracundo incontinente, o sea, aquél que, por un lado, responde con una sobrada ira frente a lo que percibe como un ultraje, y por otro lado, es capaz de reconocer reflexivamente lo inapropiado de su emoción y de las acciones que se ve incitado a cometer dado su estado emocional; sin embargo, con todo y su conciencia racional este agente de escaso autocontrol finalmente se ve impulsado a cometer esos actos que reconoce equivocados. El punto que quiero subrayar con base en lo dicho, es que el error del incontinente radica no tanto en su errónea respuesta emocional sin más, sino en la distorsionada cognición que, en principio, es causa de dicha respuesta.²⁹ El iracundo incontinente, pues, se equivoca principalmente al percibir como un serio ultraje algo que no lo es, percepción de las cosas que desencadena su acalorado estado emocional. Como ya adelanté y como analizaré con precisión más adelante, esa cognición en la que se recarga la emoción del incontinente tiene que ver con su carácter más que con sus consideraciones reflexivas en torno al contexto que es objeto de su emoción.

A la luz de lo anterior ya es posible notar que en estos casos de conflicto entre razón y emoción, si bien la emoción resulta extraña al juicio reflexivo que realiza un agente, ella no es del todo irracional o corpórea, pues tiene como origen una cierta representación, aunque

²⁹ Precisamente, Santa María defiende que en el incontinente se juegan dos perspectivas: por un lado, una perspectiva acerca del bien que es reflexiva, teórica, y que el incontinente no logra conectar afectivamente con su praxis; y por otra parte, una perspectiva vinculada con el modo de ser de este agente, que lo inclina a percibir erróneamente el bien, así como a sentir y actuar equivocadamente. *Cfr.* Andrés Santa María, “‘El lógos debe ser verdadero’. Sobre el componente cognitivo del mecanismo motivacional de la acción según Aristóteles”, pp. 398-399. Dice el autor: «[...] la raíz de este fenómeno [la incontinencia], tal como la acción propiamente viciosa, se encuentra, en cierto sentido, en un error judicativo [...]», *Ibidem*, p. 399.

falsa o distorsionada. En efecto, una respuesta, digamos, de ira que nos inclina intensa e imprudentemente a vengarnos no puede darse sino con la representación de un desprecio, y esa representación, como ya he hablado, puede involucrar un complejo, aunque erróneo, discernimiento de una situación, como el creer que eso que me hicieron fue un serio ultraje. Como he repetido, no hay emoción si no hay cognición. En este sentido, dice Striker: «Las emociones son causadas por la forma en que las cosas aparecen a uno irreflexivamente, y uno podría experimentar una emoción incluso si uno se da cuenta que la impresión que la provocó está de hecho equivocada».³⁰ En efecto, las emociones derivan de una representación, misma que es susceptible de ser evaluada e incluso alterada, como dijimos, a partir de una consideración racional de las cosas.

Por lo dicho en este apartado puedo decir que los casos de conflicto emoción/razón no pueden entenderse sencillamente como una batalla entre “lo irracional” en sentido literal y “lo racional”, sino entre distintos estados cognitivos de una misma situación, uno más reflexivo que otro. Las emociones no proceden necesariamente de juicios estrictamente reflexivos como el cálculo práctico, sin embargo, ellas son consecuencia de un tipo de cognición. En ocasiones las evaluaciones que involucra una emoción pueden ser acertadas, como en el ejemplo del valiente que cité de Aristóteles; y en ocasiones dichas evaluaciones pueden ser equivocadas, como en el caso del iracundo, lo cual podría ocasionar un conflicto entre la respuesta emocional producto de dichas evaluaciones, y una consideración racional.

3.3. La educación emocional a través de la habituación y reflexión

En esta sección voy a explicar dos consecuencias que tiene la perspectiva aristotélica de las emociones que he expuesto para la educación moral. Desde Aristóteles la educación moral puede entenderse como una educación de las virtudes del carácter, las cuales, como se verá con precisión después, son disposiciones o modos de ser del carácter que inclinan a quien las posee a actuar y sentir adecuadamente. Por esto, para el Estagirita es a través de la educación moral que el ser humano es capaz de llevar a cabo el arduo proceso de ordenar y educar sus

³⁰ Gisella Striker, "Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the *Rhetoric* and his Moral Psychology", p. 291.

emociones. Ahora, si bien en el *Corpus* se pueden encontrar varios planteamientos pedagógicos respecto a la educación moral, en primer lugar me interesa concentrarme sólo en uno de ellos, a saber, la habituación.³¹ Mi intención es estudiar brevemente la habituación y su relación con la propuesta de las emociones aristotélica, y con base en ello mostrar de qué manera, según el Estagirita, el ser humano tiene la posibilidad de educar su carácter y emociones. En segundo lugar, me interesa revisar qué lugar ocuparía el razonamiento en la educación emocional. A partir de aquí podrá verse que afirmar, como lo he hecho, que las emociones pueden transformarse alterando la cognición en la que ellas descansan, me permitirá proponer que un elemento que propicia la educación emocional es la reflexión, pues a través de ésta es posible esclarecer y reorganizar la cognición en la que descansan las emociones.

Es posible entender la habituación como un proceso de repetición de actos similares que progresivamente va formando un modo de ser del carácter análogo a dichos actos (*EN*, 1103b14, 1103b31-32, 1114a7-13); por ejemplo, la práctica o repetición constante de actos de valentía va formando un modo de ser valiente. Ahora bien, dice Aristóteles:

Siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí, de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bello, lo estará también cuando es vergonzoso, y si está en

³¹ Dicho gruesamente, en la obra de Aristóteles es posible encontrar varios planteamientos que describen el modo en que se da la educación de las disposiciones del carácter. Pero antes de explicar dos de esos planteamientos es preciso decir que para el Estagirita los seres humanos nacemos con ciertas tendencias o inclinaciones respecto a ciertas pasiones (*EN*, 1109b 1-7) y en ese sentido, dice el filósofo, la educación moral de cada uno ha de realizarse con mayor atención sobre dichas tendencias; un ejemplo podría ser el de aquel que nace con una inclinación a la cólera, por lo cual su educación moral ha de orientarse especialmente al cultivo la virtud referente a tal afección, a saber, la apacibilidad o mansedumbre. Ahora bien, uno de los planteamientos respecto al desarrollo moral es, como se verá, la llamada habituación (ἔθισμός), que consiste en una prolongada reiteración de actividades semejantes que progresivamente va formando una disposición del carácter (*EN*, 1103b 21-22); por ejemplo, repitiendo acciones valientes, o sea, practicando la valentía, adquirimos un modo de ser valiente. Otro planteamiento es trabajado por Aristóteles en *Política* VI y VII, donde describe la manera en que una serie de estrategias pedagógicas que van desde la música, la prescripción verbal, la imitación, el juego, la poesía, la gimnasia, etcétera, fomentan el desarrollo de las disposiciones del carácter en los niños y jóvenes, y cabe pensar que también en los adultos. Ambos planteamientos de educación moral o del carácter, que en su aplicación práctica han de conjugarse, tienen como objetivo que el agente desarrolle disposiciones habituales del carácter a partir de las cuales se vea inclinado a actuar y sentir virtuosamente (*EN* 1126b5-6). En la bibliografía secundaria pueden encontrarse varios textos que interpretan el tema de la educación moral en la filosofía de Aristóteles. Un libro en el que se puede leer un rico panorama del estado de la cuestión es Kristján Kristjánsson, *Aristotle, Emotions, and Education*.

nuestro poder el no obrar cuando es bello, lo estará, asimismo, para obrar cuando es vergonzoso (*EN* 1113b 8-13, *cfr.* 1114b28-30).

Para el Estagirita el ser humano tiene la capacidad o el poder de elegir sus acciones. La cuestión es que si el ser humano es responsable de sus actos, también es responsable de sus modos de ser habituales del carácter que se forman a partir de la repetición de aquellos actos. Así, si yo decido realizar constantemente actos valientes y se forma en mí la disposición de la valentía, como las acciones que formaron esa disposición estaban en mi poder y elegí realizarlas, la disposición que se fue generando con base en dichas acciones es algo que en cierto sentido también “elegí”. En este sentido es que soy responsable de mi modo de ser. En palabras de Aristóteles:

Las acciones no son voluntarias (*ἐκούσιοί*) del mismo modo que los modos de ser (*ἔξεις*), pues de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin, si conocemos las circunstancias particulares; en cambio, de nuestros modos de ser somos dueños sólo del principio, pero su incremento no es perceptible, como en el caso de las dolencias. Sin embargo, ya que está en nuestro poder comportarnos de una manera u otra, son, por ello, voluntarios (*EN* 1114b 27- 1115a 2).

Los modos de ser, pues, son voluntarios en virtud de que las acciones que paulatina o habitualmente los forman son voluntarias o “están en nuestro poder”. La relación de esto con las emociones es la siguiente. Si el ser humano es responsable de sus modos de ser, y si a su vez, los modos de ser nos disponen a sentir de cierta manera, podemos afirmar, entonces, que el ser humano es en cierto sentido responsable de la manera que siente. En otras palabras, uno es responsable del modo en que sus emociones se dan porque es responsable del carácter que tiene.

Ahora, es importante precisar que para Aristóteles el ser humano no tiene un control directo sobre sus emociones; en efecto, dice el Estagirita que uno no elige deliberadamente sus emociones, como sí podría elegir deliberadamente sus acciones (*EN* 1106a 5-6). En contraste con nuestras decisiones deliberadas, las emociones son, la mayoría de las veces, “irreflexivas”. La misma etimología griega de emoción, “πάθος”, nos hace pensar que una emoción es algo que el ser humano sufre o padece, algo que le sobreviene sin que él lo elija. Pero es necesario notar que, según Aristóteles, no somos pasivos de un modo absoluto frente a nuestras emociones. En cierto sentido los seres humanos podemos gobernar nuestras emociones, pues al menos tenemos control sobre las acciones que paulatinamente forman

nuestros modos de ser del carácter que a su vez garantizan el modo en que sentimos. Dice Kosman: «Uno no tiene control directo sobre sus propias emociones, y en este sentido las emociones no son elegidas; pero uno tiene control sobre las acciones que constituyeron las disposiciones, las virtudes, que son la fuente de nuestras emociones en las maneras apropiadas, en los momentos apropiados y en las circunstancias apropiadas». ³² Así, el tener la virtud de la valentía y responder al peligro apropiadamente es responsabilidad del agente valiente; de igual manera que tener el vicio de la irascibilidad y estar inclinado a actuar con un exceso de violencia frente a una situación frustrante es responsabilidad del iracundo. Otra manera de decir esto es la siguiente:

Uno podría decir que todos aspiran a lo que les parece bueno (φαινομένου ἀγαθοῦ), pero que no pueden controlar su imaginación (φαντασίας), sino que, según la índole de cada uno, así le parece el fin [de la acción]. Ahora, si cada uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser (ἕξεώς), también lo será, en cierta manera, de su imaginación (EN, 1114a 31-b2).

Aquí Aristóteles está hablando a propósito de la conocida idea socrático-platónica de que el ser humano no puede sino desear o aspirar a lo que le parece bueno. La cuestión está en que la manera en que a cada uno le parece el bien depende de su modo de ser. Por ello, mientras que al valiente le parece que frente a un peligro el fin que ha de perseguir es lo noble, o sea, actuar con valentía (EN 1116b 31-32), al cobarde seguramente le parecerá apropiado huir de tal situación. Ahora bien, la imaginación en ocasiones es responsable de que deseemos realizar ciertas acciones. Uno podría ser alguien que sabe que actuar valientemente es lo mejor, sin embargo, su imaginación le propone huir; o uno sabe que cometer venganza en esta situación es necio, pero su imaginación le invita a hacerlo. Aristóteles observa que la imaginación es algo sobre lo que, al igual que las emociones, parece que no tenemos control. Sin embargo, las imágenes que nos “imaginamos” y nos proponen objetos de deseo o rutas de acción, tienen que ver con nuestro modo de ser, sobre el cual, como vimos, somos responsables. Dicho en una palabra, nuestro carácter, del cual somos responsables, tiene efectos tanto en nuestras emociones como en nuestra capacidad imaginativa, la cual a su vez es capaz de provocar ciertos deseos o emociones.

³² L. A. Kosman, “Being properly affected: Virtues and feelings in Aristotle’s Ethics”, p. 112.

Entonces, para Aristóteles el ser humano es responsable de sus acciones, las cuales paulatinamente van formando su modo de ser, es decir, van formando una disposición del carácter respecto a la acción y emoción. Ahora, ¿cómo es exactamente que la repetición habitual de ciertas acciones construye una disposición para actuar y sentir? Lamentablemente Aristóteles no ofrece una solución clara a esta pregunta. En lo que sigue yo sencillamente ofreceré algunos puntos que, por una parte, pueden ser tomados en cuenta en la discusión de tal cuestión, y por otra, pueden ayudar a entender la habituación en relación con la propuesta aristotélica de las emociones.

Apoyándome en la comentarista Nancy Sherman trataré de explicar lo que puede implicar la práctica de la habituación, es decir, cómo es que la práctica habitual de ciertos actos conlleva la formación de un estado del carácter.³³ Para hacer esto pensemos, por ejemplo, en aquel joven que desea adquirir la virtud de la valentía y por ello se propone “habituarse” a realizar acciones valientes. La práctica de la habituación ha de implicar que el joven aprenda, entre otras cosas, a reconocer adecuadamente toda una serie de contextos que son más o menos peligrosos, o sea, ha de aprender que tales situaciones son peligrosas, que otras no lo son tanto, mientras que aquellas otras son en extremo peligrosas. Además de que el joven ha de aprender a ver o discernir adecuadamente los contextos de peligro, tendrá que aprender de qué manera se puede actuar valientemente frente a éstos; en otras palabras, a través de la habituación el joven ha de reconocer que ciertos peligros son tan grandes que lo más valiente no es enfrentar temerariamente la situación, sino salvaguardarse de tal o cual forma; o bien, ha de aprender que ciertos peligros son pequeños, y que frente a ellos no es apropiado actuar cobardemente sino enfrentarlos con este y aquél acto sensato; y también habrá de aprender que otros peligros son en verdad peligrosos pero son dignos de enfrentarse valientemente de tal o cual manera. Sumado a esto, el joven ha de practicar habitualmente esas acciones que reconoce valientes, pues a través de tal habituación se irá formando en él un patrón de respuesta, o mejor dicho, un hábito que lo inclinará a realizar acciones valientes de cara a situaciones amenazantes.

Dicho brevemente, el cultivo de la valentía requiere que el joven tenga una variedad de experiencias en relación con situaciones de peligro, que aprenda a discernir

³³ Nancy Sherman, *The Fabric of Character*, pp. 178-183.

adecuadamente éstas, y que se ejercite en la práctica de los actos valientes con los que ha de responder frente a ellas. Me parece que sucede algo análogo en el proceso de habituación de otras virtudes; por ejemplo, la generosidad implicaría aprender a discernir qué situaciones ameritan ser generosos, qué actos generosos son oportunos a cada contexto, y una práctica constante de dichos actos; o pensemos en la moderación, cuya formación implicaría aprender a discernir cómo son las situaciones objeto de moderación, qué acciones resultan inmoderadas o no en ésta, así como el ejercicio habitual de dichas acciones. En este sentido el Estagirita va a decir que el cultivo de la virtud requiere tiempo y experiencia (*EN*, X 9), y desde luego, como se lee repetidas veces en las *Éticas* y la *Política*, también se requiere de una buena guía externa, buenos ejemplos, que nos permitan discernir cómo son las distintas situaciones así como orientar adecuadamente nuestras acciones de cara a ellas.

Entonces, la habituación conlleva un desarrollo de la cognición del agente, pues a través de la práctica y las experiencias que aquella implica, el agente va formando una manera de discernir los distintos contextos prácticos y va aprendiendo con qué acciones se puede responder a ellos. En esta línea, señala Sherman: «cultivar las capacidades disposicionales para sentir miedo, enojo, buena voluntad, compasión, o pena, estará ligado con aprender cómo discernir las circunstancias que garantizan estas respuestas».³⁴ Para la especialista la educación de las emociones se da conjuntamente con el desarrollo de la cognición en la que descansan éstas. Lo que quiero hacer notar, junto a Sherman, es que el desarrollo de la cognición que se da en la habituación y del que estoy hablando, tiene una relación con la educación de las emociones. En otras palabras, propongo que cuando mediante la habituación aprendemos a percibir ciertos contextos de tal o cual manera, y aprendemos las acciones con las que hemos de responder a éstos, también estamos aprendiendo a sentir.

Por ejemplo, pensemos que cuando aprendemos que esto no es peligroso y que esto otro sí lo es, pero que de esta manera se solventa tal peligro, empezamos a sentir indiferencia por lo que no es peligroso, miedo por lo que sí reconocemos como peligroso y confianza al saber cómo solventarlo. Aprender a sentir miedo adecuadamente, o sea, desarrollar la valentía, se garantiza aprendiendo a reconocer adecuadamente los peligros y nuestra capacidad para solventarlos. De modo análogo, aprender a sentir ira apropiadamente, es

³⁴ *Ibid.*, p. 171.

decir, desarrollar la virtud de la mansedumbre, estaría ligado con aprender a discernir lo que es motivo de ira así como lo que no lo es; lo cual puede implicar aprender mediante el contacto con una diversidad de experiencias que tales y cuales actitudes de los otros pueden ser o no ultrajes dignos de enfado. En una palabra, lo que quiero señalar es que gracias a la habituación es posible una transformación de nuestra manera de ver las cosas, transformación que va aparejada con una formación de las emociones. Por esto, educar nuestras emociones conllevaría cultivar a través de la propia experiencia una manera adecuada de ver las cosas.

Pero es importante entender que si se acepta que las emociones son procesos desligados de la cognición, entonces el proceso de educación emocional que conlleva la habituación no sería posible. En efecto, si las emociones dependieran sólo de procesos corpóreos tal como dependen de ellos la comezón, la nutrición o el surgimiento de la sed, ellas no serían susceptibles de ser educadas a través del proceso de habituación y la formación cognitiva que ésta implica. Como he reiterado, para Aristóteles las emociones poseen una dimensión cognitiva, y por ello, cuando uno altera la cognición en la que descansa una emoción también transforma ésta. En otras palabras, es precisamente porque las emociones descansan en la cognición que uno puede educarlas alterando la cognición en la que descansan a través de, por ejemplo, la habituación.

En suma, para Aristóteles los seres humanos si bien no tenemos la capacidad de elegir a cada momento sentir de una u otra manera, sí somos capaces de educar nuestro modo de ser o carácter, el cual influye de modo decisivo en nuestra manera ordinaria de sentir. Una estrategia para educar nuestro carácter es mediante la habituación, o sea, la práctica de ciertos actos. La habituación acarrea un desarrollo cognitivo, pues a través de ella uno aprende a discernir cómo son la diversidad de situaciones; un desarrollo de su capacidad para actuar, pues uno aprende con qué actos es apropiado responder frente a dichas situaciones; así como una manera de sentir, pues al cambiar nuestra perspectiva de las cosas se alteran nuestras emociones.³⁵

³⁵ Si bien el tema de la educación moral, y específicamente la habituación, es de mi interés, aquí me conformamos con mostrar un pincelazo de una consecuencia de la propuesta cognitiva de Aristóteles de las emociones sobre dicha educación. La educación moral a través de la habituación en Aristóteles es un tema intrincado y objeto de debate entre los comentaristas. Para Kristján Kristjánsson hay tres interpretaciones notables al respecto: la de Burnyett, Sherman y Cruzer (Kristján Kristjánsson, *Aristotle*,

Una vez que he revisado sucintamente el tema de la habituación, a continuación voy a tratar de explicar qué lugar puede ocupar la reflexión en la educación de las emociones. Es preciso decir que, aunque Aristóteles no lo afirma expresamente en sus textos, es posible pensar que para él un elemento de la educación de las emociones consistía en el escrutinio reflexivo de nuestras respuestas emocionales. Si, como dice Aristóteles, las emociones se sostienen en una perspectiva o cognición, y si alterando ésta se transforman aquellas, cabría pensar que a través de la reflexión uno podría cambiar su perspectiva de las cosas y con ello la emoción que acompaña a ésta. Pensemos, por ejemplo, cuando gracias a nuestra reflexión llegamos a reconocer que los pensamientos que desencadenan nuestras constantes reacciones de miedo son erróneos, pues ellos nos hacen creer que una situación es peligrosa cuando en realidad no lo es, o al menos no lo es tanto; y al cambiar así nuestra manera de ver las cosas nuestro miedo va aflojando. Este enfoque de la educación emocional es coherente con la propuesta de las emociones de Aristóteles que he estudiado, según la cual pasar de un estado emocional a otro requiere un cambio a nivel cognitivo, el cual puede darse a través de la reflexión; por algunos pasajes en los que se habla de la importancia para la formación del carácter de la exhortación y enseñanza moral -procesos relacionados con la reflexión (*EN*, 1179b7-30); y por el contexto filosófico de aquel entonces en el que era reconocida la

Emotions, and Education, pp. 33-35). De estas tres posturas, que no puedo resumir aquí, prefiero la interpretación de Nancy Sherman que *grosso modo* defiende, como ya comenté, que la formación del carácter aristotélica es una especie de “práctica crítica” (critical practice), en el sentido de que es un proceso que se da junto al desarrollo de las capacidades cognitivas que nos permiten percibir cómo son las diversas situaciones prácticas. Por esto, la educación moral no consiste, por una parte, en un cultivo inconsciente de hábitos, y por otra parte, en el desarrollo del discernimiento. En este sentido, si pensamos en cómo se daría esta formación del “discernimiento” en el caso de los niños, dice Sherman: «[...] parte de lo que el padre trata de hacer es llevar al niño a ver las circunstancias particulares que aquí y ahora hacen apropiadas ciertas emociones. El padre ayuda al niño a componer la escena del modo correcto. Esto implicará persuadir al niño de que la situación en cuestión se ha de interpretar de esta manera en lugar de aquella, que lo que el niño tomó como un ataque deliberado y causa de enojo fue realmente sólo un accidente, que las risas y sonrisas que le molestaron fueron en realidad muestras de goce y no de burla, que una distribución particular, aunque dolorosa de aguantar, es de hecho justa -que si uno ve la situación en cuestión desde el punto de vista de los otros que están involucrados, uno podría llegar a esa conclusión». Sherman, N., *Ibid*, p. 171. De modo que la tarea del padre o tutor es ayudar a que el niño componga las situaciones particulares de modo adecuado, enriqueciendo y orientando con ello la visión que éste tiene de las cosas así como sus acciones y emociones. Una interpretación similar a la de Sherman puede encontrarse en Bowditch Nathan, “*Aristotle on habituation: The key to unlocking the Nichomachean Ethics*”, especialmente en pp. 322-323. También Alejandro Vigo y Marcelo Boeri son partícipes de la idea de que el desarrollo del carácter está vinculado con un desarrollo de las capacidades cognitivas. Cfr. Alejandro Vigo, A., “Ética General”, p. 98, 99; Marcelo Boeri, *op. cit.*, pp. 43-47.

mayéutica socrática del “conócete a ti mismo”, una especie de “terapia” que buscaba revelar y criticar las opiniones o juicios que subyacen a las emociones y deseos de un agente con el fin de modificar éstos. En esta línea, Nancy Sherman, en quien me apoyo ahora para defender este punto, afirma lo siguiente sobre el objetivo de la educación moral aristotélica:

[...] el objetivo es exponer los juicios implícitos que involucran las emociones. Esto se vuelve crucial en la educación moral de los niños así como en la de los adultos. Si creemos que las emociones no tienen por qué ser impulsos irregulares [...], entonces necesitamos empoderar a los individuos con capacidades para reflexionar sobre sus emociones para que puedan comenzar a evaluar la razonabilidad de los juicios implícitos en sus emociones. En esencia, las emociones y su impacto deben entrar en el mundo discursivo de un individuo y ser examinadas en términos de sus demandas implícitas y su conveniencia.³⁶

Entonces, un objetivo primario de la educación moral aristotélica podría consistir en brindar a los niños y adultos habilidades que les permitan reflexionar sobre sus emociones. Por supuesto que los niños tendrían que ir adquiriendo paulatinamente estas habilidades en conformidad con el desarrollo de sus capacidades intelectuales. La idea de fondo de este objetivo de la educación moral es que evaluar racionalmente la perspectiva en la que descansan nuestras emociones puede echar luz sobre ellas, esclarecerlas, y alterarlas al reorganizar el complejo de cogniciones de las que ellas dependen. Como he dicho, las emociones participan del pensamiento, y en virtud de ello pueden responder a éste.³⁷

Como ejemplos de la transformación afectiva que es resultado de la reflexión en torno a las propias emociones podemos pensar en el agente que desea superar su cobardía e irascibilidad gracias a que se ha dado cuenta reflexivamente de la poca pertinencia de sus reacciones; en el vanidoso que se percata de que «se juzga a sí mismo digno de grandes cosas siendo indigno» (*EN*, 1123b8-9), lo que podría llevarlo a pensar en la inconveniencia de su actitud, y acaso a tener un sentimiento de sí mismo más moderado; o bien, pensemos en el pusilánime, que se percata de que comúnmente «se juzga digno de menos de lo que merece» (*EN*, 1123b 10-11), percatación que podría inclinarlo a sentir un amor propio más adecuado.

³⁶ Nancy Sherman, “Character Development and Aristotelian Virtue”, p. 46.

³⁷ «La educabilidad de las emociones depende del hecho de que la razón, por medio de su propio lenguaje y organización, puede penetrar profundamente en las partes inferiores del alma y cambiar esas partes. En este sentido las emociones participan derivativamente de la razón y son sensibles a su esclarecimiento. Los canales de comunicación ya están en su lugar. Es simplemente una cuestión de abrir los oídos y prestar atención». Nancy Sherman, “Emotional Agents”, p. 156.

Podemos ir más lejos y pensar en el automovilista que logra abstenerse de conducir ebrio motivado no tanto por miedo a ser multado sino por el pensamiento de los daños que puede causarse a sí mismo o a los otros; o pensemos en el político que, movido por el pensamiento de las negativas consecuencias sociales de la corrupción, desiste de su avaricia y desvergüenza; o bien, como señala Deborah Achtenberg, imaginemos a aquél que comienza a desarrollar el compañerismo o la *φιλία*, gracias a que empieza a pensar al otro no como alguien extraño o incluso como un enemigo, sino como alguien deseable que forma parte de la comunidad y como tal es un elemento importante de su *εὐδαιμονία*.³⁸

Desde este punto de vista, la educación emocional consistiría, entre otras cosas, en procurar enriquecer mediante la reflexión nuestras perspectivas emotivas más toscas, o sea, llevar razonabilidad o sofisticación a nuestras respuestas emocionales, tratando con ello de integrarlas a ciertos criterios de razonabilidad moral, planes de vida e incluso objetivos comunitarios o políticos (abordaremos esta idea al final de la tesis). Precisamente, para Aristóteles un agente virtuoso se caracteriza fundamentalmente por tener alineadas sus consideraciones racionales con sus afectos (*EN* 1102b25-28). Cabe añadir que a esta educación de las emociones, si se quiere “cognitivista” o “socrática”, se le sumaría la práctica de la habituación de la que hemos hablado. En efecto, es importante señalar que para Aristóteles el razonamiento nos puede estimular a mejorar moralmente y a transformar nuestras emociones si uno ya tiene un carácter suficientemente bueno (*EN*, 1179b1-10, 1095a 7-12); sin embargo, si uno ya tiene disposiciones habituales erróneas, la reflexión difícilmente podría transformar éstas y sus emociones, y entonces uno tendría que dedicarse especialmente a la práctica de las virtudes, o sea, a la habituación. Leemos en *EN* 1179b17-18: «No es posible o no es fácil transformar con la razón un hábito antiguo profundamente arraigado en el carácter».

Es pertinente decir que el tipo de educación emocional de la que estoy hablando se llegó a defender en líneas generales en las filosofías apenas posteriores a Aristóteles, como la epicúrea o estoica. Una de las propuestas centrales de estas escuelas era la de que las

³⁸ Deborah Achtenberg, *Cognition of value in Aristotle's ethics. Promise of enrichment, threat of destruction*, p. 182.

emociones se sostenían en creencias, por lo que al revisar y transformar éstas cambiaban aquellas. Por ejemplo, Epicúro afirmaba que «De los deseos los unos son naturales y necesarios; los otros naturales y no necesarios; y otros no son ni naturales ni necesarios, sino que se originan en la vana opinión».³⁹ Dicho gruesamente, esto quiere decir que el ser humano tiene deseos naturales (hambre, sed, deseo de cobijo) y deseos vanos (deseo de lujos o placeres desmesurados).⁴⁰ Los primeros proceden de nuestra naturaleza y su satisfacción es necesaria para la sobrevivencia, mientras que los segundos tipos de deseo son innecesarios, nos causan grandes sufrimientos, y ellos derivan de creencias erróneas de las cosas, como la idea de que para ser feliz uno necesita alimentarse de deliciosos banquetes o de que uno necesita de bastas riquezas. La “terapia del deseo” que proponían los epicúreos se sostenía en la idea de que, ya que los deseos vanos se sostienen en creencias erróneas, al evaluar estas creencias y alterarlas, también los deseos que ellas sostienen se transforman. Así, para alterar, digamos, el deseo ávido de riquezas uno tendría que alterar la opinión que sostiene a tal deseo, o sea, el pensamiento de que las riquezas nos pueden reportar un máximo bien. Es decir, uno tendría que darse cuenta que vivir buscando opulencia es ingenuo o necio, pues con ello no obtenemos una satisfacción real y profunda; satisfacción que, por otro lado, sí puede ganarse mediante la vía epicúrea que propone, entre otras cosas, que para tener tranquilidad de ánimo puede bastar con tener apenas satisfechos los deseos básicos o naturales.

Por otra parte, los filósofos de línea estoica sostenían que las emociones emergen a partir de juicios que se realizan sobre un estado de cosas. Dice Diógenes Laercio: «Ellos [los estoicos] opinan que las pasiones son juicios (kríseis), según afirma Crisipo en su *Sobre las pasiones*. Por ejemplo la avaricia es la suposición de que el dinero es bello, e igualmente la embriaguez, la incontinencia y las demás»⁴¹ Y por otra parte leemos de Epicteto: «Recuerda que no ofenden el que insulta o el que golpea, sino el opinar sobre ellos que son ofensivos.

³⁹ Epicuro, *Máximas capitales*, 29. Dice Epicuro sobre los deseos vanos: «La ansiedad del alma no se ahuyenta, ni tampoco se produce alegría alguna que valga la pena mencionar, ya sea por la presencia de las más grandes riquezas o por recibir honores y ser notable entre la multitud o por alguna otra cosa derivada de causas que no conocen límites». Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 81. Tomado de R. W. Sharples, *Estoicos, epicúreos y escépticos. Introducción a la filosofía helenística*, p. 111.

⁴⁰ Cfr. R. W. Sharples, *op. cit.*, p.112.

⁴¹ Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, Vii 111.

Cuando alguien te irrite, sábetete que es tu juicio el que te irrita». ⁴² Para los estoicos, pues, una emoción está constituida por un juicio u opinión. Lo que ellos proponían, de modo similar a los epicúreos, era que en tanto las emociones se sostienen en estados cognitivos, cuando se altera la cognición que apoya a una emoción también se altera ésta. En razón de esto, los estoicos aconsejaban la práctica de una forma de vida así como de distintos ejercicios dianoéticos, o si se quiere “espirituales”, con el objetivo de transformar una perspectiva u opinión equivocada sobre un asunto, y la emoción que acompañaba a tal opinión, por una opinión y una emoción adecuada de las cosas. Un ejemplo de esto es lo siguiente, donde Séneca intenta persuadir al lector de la ineficiencia de la cólera y la arrogancia (observemos que Séneca presupone que una emoción como la ira puede ser depurada por una rica reflexión sobre las cosas):

No se encolerizará el sabio con los que cometen faltas. ¿Por qué? Porque sabe que nadie nace sabio, sino que se hace, sabe que en cada generación surgen poquísimos sabios, porque tiene muy estudiada la condición humana, y nadie cuerdo se encoleriza con la naturaleza [...] De modo que el sabio, sereno y justo con los defectos, no enemigo sino corrector de los que cometen la falta, avanza cada día con esta intención [...] Estudiará todo esto con tan buena disposición como el médico a sus enfermos. ⁴³

Resumendo, en esta sección he defendido que las emociones no son netamente irracionales, sino que ellas poseen una dimensión cognitiva, y además, que están estrechamente vinculadas con las actividades de la facultad racional. Dije que entender de esta manera a las emociones tiene ciertas implicaciones para la educación moral. Fundamentalmente, afirmé que aceptar que las emociones descansan en algún tipo de cognición permite pensar que ellas son susceptibles de alterarse al modificar la cognición en la que se sostienen. Con base en esta idea, lo que hice fue mostrar, primero, cómo la habituación del carácter es un proceso en el que se da un desarrollo de la cognición que va aparejado con la formación de las disposiciones para la emoción; segundo, mostré de qué manera la propuesta aristotélica es compatible con la idea de que a través de la revisión reflexiva de las cogniciones que subyacen a las emociones es posible educar éstas. Por lo anterior, me permito afirmar que la educación de las emociones que propone Aristóteles

⁴² Epicteto, *Manuales* 1, 20.

⁴³ Séneca, *Sobre la ira*, II.10.6 y ss.

puede pensarse como una alternativa a la búsqueda de mejoría moral a través de la anulación o control de aquéllas. Como dice Achtenberg, si cambiamos la manera en que vemos las cosas, si la enriquecemos, las emociones pueden educarse para que las tengamos de un modo apropiado, y entonces ya no haya necesidad de controlar las emociones que consideramos necias.⁴⁴

4. Emociones, motivación moral y la percepción de lo moralmente relevante

Cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera en que se debe, entonces hay un término medio y excelente (μέσον τε καὶ ἄριστον); y en ello radica, precisamente, la virtud (*EN*, 1106b20-24).

Para Aristóteles una virtud es una disposición del carácter que garantiza que frente a ciertas situaciones de la vida práctica respondamos con unas acciones y emociones apropiadas, o sea, acordes al famoso “término medio” (*EN*, 1105b 20-30, 1106b36-1107a5). En otras palabras, de acuerdo a Aristóteles la virtud se expresa en una manera correcta de sentir y actuar frente a una determinada situación. Más adelante me dedicaré a explicar con precisión qué es la virtud y cuál es su relación con las emociones y acciones; pero antes cerraré este primer capítulo estudiando, a luz de lo dicho en las tres secciones anteriores, algunos puntos que permiten entender por qué desde la filosofía de Aristóteles podemos considerar que una buena respuesta emocional, garantizada por la virtud del carácter, nos puede ayudar a actuar adecuadamente.

Si bien desde la ética aristotélica se pueden dar diversas razones para justificar que las emociones son importantes para llevar a término buenas acciones, aquí solamente voy a mencionar dos de ellas. En el primer apartado de la sección daré mi primera justificación, a saber, que si las emociones tienen la capacidad de motivarnos a la realización de ciertas acciones, entonces es posible afirmar que una buena respuesta emotiva podría darnos la motivación necesaria para actuar apropiadamente; por ejemplo, frente a un peligro el coraje

⁴⁴ Deborah Achtenberg, *op. cit.*, p. 177.

nos podría motivar a actuar con valentía. Por otra parte, en un segundo apartado daré mi segunda justificación, que consiste en que una buena respuesta emotiva nos permite notar aspectos moralmente valiosos de las situaciones, aspectos que pueden ayudarnos a pensar mejor cómo es una situación y cuál es la mejor manera de responder frente a ella.

4.1. Motivación moral

Los cobardes y temerarios son engañados por sus modos de ser (ἕξις): el cobarde, porque cree (δοκεῖ) temible lo que no lo es y muy temible lo que es poco; el temerario, por el contrario, porque lo temible parece inspirarle confianza, y lo muy temible le parece poco. En cambio, al valiente las cosas le aparecen en su entera verdad. Por eso, no es valiente el hombre que soporta las cosas temibles por ignorancia (por ejemplo, si alguien quiere soportar los rayos, por ignorancia), ni tampoco aquel que, conociendo la magnitud del peligro, lo hace por arrebatado (como los celtas, que, después de haber tomado las armas, avanzan contra las olas) [...] (*EE*, 1229b21-27).

Aristóteles está diciendo que la respuesta emocional del cobarde, temerario y valiente se basa en la manera en que cada uno de éstos, con base en su carácter, considera o evalúa una situación como peligrosa. Por una parte, el cobarde, a causa de su modo de ser, considera erróneamente que hay peligro donde en realidad no lo hay, o evalúa como muy peligroso algo que es mínimamente peligroso;⁴⁵ y al percibir las cosas de esta manera, este agente experimenta un miedo que es desproporcionado frente a la situación en cuestión. Además, en dicho estado emotivo de temor, este agente no puede sino verse motivado a evitar cobardemente la situación que considera peligrosa. Por otra parte, el temerario también realiza una evaluación imprecisa del peligro, pues considera como un peligro menor lo que en realidad es en extremo peligroso. En virtud de esta evaluación el temerario no siente miedo, sino confianza; emoción que lo motiva a arriesgarse lanzándose apresurada e imprudentemente a enfrentar dicho peligro.

Finalmente, dice Aristóteles, al valiente “las cosas le aparecen en su entera verdad”, lo cual puede significar que este agente, a diferencia del cobarde y temerario, evalúa correctamente lo que es poco peligroso, lo que en verdad es peligroso, y lo que es en extremo

⁴⁵ Como ya he señalado, en el siguiente capítulo voy a discutir cómo sería posible que un modo de ser del carácter tenga una influencia en el juicio que se realiza sobre una situación así como en la emoción que descansa en dicho juicio.

peligroso. Es posible decir que gracias a la consideración de las cosas que realiza el valiente su estado emotivo es adecuado al peligro en cuestión: si se trata de un peligro mínimo apenas sentirá miedo; si se trata de un peligro que puede enfrentar, entonces su miedo y corajes serán adecuados para hacerle frente; y si es un peligro excesivo es posible que su miedo lo incline prudentemente a evitar el peligro. En esta línea, dice Fortenbaugh: «El hombre valiente es buen juez de la situación y su miedo es razonable porque sus aprehensiones y evaluaciones son correctas [...] Su comportamiento es siempre como debería de ser. Es razonable, ya que se explica y se justifica por la situación que ha sido correctamente aprehendida».⁴⁶

En el capítulo siguiente revisaré con precisión cómo es que el rasgo del carácter de un agente, como la valentía o la temeridad, puede influir en su representación de determinada situación, representación que es origen de una respuesta emocional. Pero lo que me interesa mostrar ahora es que el estado emotivo del valiente, a diferencia del estado del cobarde y temerario, le permite tener una motivación para conducirse adecuadamente frente a situaciones amenazantes. Si el valiente se encuentra frente a cierto contexto de peligro, sentirá un miedo que le permitirá ser precavido y deliberar sobre qué plan de acción elegir en orden a solventar valientemente el peligro; sumado a esto, tendrá el coraje necesario para elegir realizar el curso de acción que considere mejor. Y si el valiente está frente a un peligro que precisa de una acción rápida, su respuesta emotiva es tal que le permitirá responder veloz y oportunamente, sin gastar tiempo deliberando sobre lo que hay que hacer (*EN 1117a17-22*) (en esta situación deliberar demasiado podría ser muestra de indecisión o cobardía). Y si este agente se encuentra de cara a una situación en extremo peligrosa, seguramente su respuesta de miedo le impedirá aventurarse necia o temerariamente al peligro, y más bien le motivará a salvaguardarse. En cualquiera de los casos, su emoción adecuada de miedo y coraje, originada de una aprehensión correcta de las cosas, le permiten al valiente tener la motivación o el ímpetu para actuar acertadamente.⁴⁷

⁴⁶ William Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side On His Psychology, Ethics, Politics and Rethoric*, p.115.

⁴⁷ Desde luego que para Aristóteles el valiente no se ve motivado a actuar valientemente, en última instancia, por la emoción de coraje, sino porque actuar valientemente es noble, y él ama la nobleza (*EE 1229b21-30, 1230a 30-32*); de cualquier manera, como dice Aristóteles, la respuesta emocional oportuna del valiente coopera, motivándolo, para conducirse correctamente.

Ahora bien, pensemos en el caso de un cobarde incontinente, o sea, aquél agente que de cara a un peligro siente miedo y deseo de huir pero reconoce reflexivamente que debe actuar con valentía haciendo frente a la situación que teme. Este agente evalúa racionalmente el contexto de peligro y lo que se debería hacer, sin embargo, al carecer de una disposición del carácter que le permita sentir un miedo y coraje adecuado frente al peligro en cuestión, no tiene la motivación para actuar como piensa que debería hacerlo. En esta situación estaríamos frente a una situación de conflicto entre, por una parte, una evaluación racional de las cosas que propone una conducta correcta y, por otra parte, una representación que desencadena un estado emotivo inoportuno, el cual finalmente motiva al agente incontinente a huir. Con base en lo dicho en la sección anterior, puede entenderse que este cobarde incontinente no ha logrado armonizar sus evaluaciones racionales con sus emociones; en otras palabras, no ha sido capaz de lograr, mediante un proceso de educación moral, que la perspectiva que desencadena su emoción sea más razonable y esté arraigada en su carácter. El cobarde incontinente, pues, al carecer de una buena respuesta emocional, se ve desmotivado para actuar acertadamente.

En este apartado he explicado cómo el cobarde, temerario y valiente se conducen frente al peligro de maneras distintas en virtud de las emociones de miedo, coraje o confianza que cada uno experimenta. Ahora bien, como ya dije, muchas otras emociones tienen la capacidad de motivarnos a realizar determinadas acciones: la vergüenza podría inhibirnos de realizar ciertas conductas y puede ser motivo de que realicemos otras; la compasión puede llevarnos a ayudar a quien está sufriendo; la emulación, que es resultado de haber evaluado a alguien como admirable y digno de imitar, podría provocar que deseemos parecernos a aquél y que realicemos acciones para ello; sentir amor puede motivarnos a estar con la amada y a buscar su beneficio; la indignación puede llevarnos a evitar una injusticia; y la envidia podría motivar a un agente a obstaculizar el éxito de aquél a quien envidia.

Bien, dice Aristóteles que no se elogia al ser humano por padecer una emoción sino por padecerla de cierto modo (*EN* 1105b 30-1106a 5). Precisamente, las virtudes son disposiciones del carácter que nos inclinan a sentir apropiadamente compasión, amor, emulación, indignación, ira, miedo, etcétera. Lo que quiero notar aquí es que una buena respuesta emocional, garantizada por la virtud del carácter, puede darnos la motivación para

conducirnos de modo pertinente frente a un contexto. Así, como dije, si somos valientes frente al peligro nuestro acertado miedo nos inclinará a ser precavidos y deliberar, y el coraje nos impulsará a actuar acertadamente; y por otro lado, la mansedumbre, dice Aristóteles, nos permite irritarnos «por las cosas debidas y con quien es debido, y además como y cuando y por el tiempo debido» (*EN*, 1125b 32-33), irritación que acaso podría motivarnos, por ejemplo, a defendernos de un ultraje de la manera que consideremos pertinente; y es posible decir que sentir de manera adecuada, digamos, emulación, nos motivará a lograr lo verdaderamente digno de emulación, a saber, según el Estagirita, las acciones virtuosas. Por otra parte, sentir vergüenza podría ser positivo en tanto nos motiva a evitar realizar ciertos actos, e incluso podría llevarnos a realizar actos dignos de elogio (*EN* IV 9). Podemos pensar también en el amor y su característico deseo de beneficio, que puede ser motivo de un acertado acto de generosidad hacia nuestros amigos, y en su sentido referente a la ciudad, el amor podría llevarnos a buscar el beneficio de ésta. De modo que con todos estos ejemplos uno puede notar que una buena respuesta emocional puede promover unas motivaciones para actuar acertadamente.

Es importante decir que, si bien las emociones son relevantes en tanto nos pueden inclinar a conducirnos apropiadamente, en ocasiones el aspecto motivacional de una emoción puede llevarnos al error práctico. Creo que esto puede suceder al menos de dos formas. En primer lugar, porque una emoción puede motivarnos a realizar acciones erróneas. Pensemos que uno puede sentir erróneamente, por ejemplo, uno puede perder la cordura a causa de la ira cuando está en medio del tráfico vehicular; admirar lo que no es admirable, como una vida destinada a la generación de opulencia personal; y miedo por lo que no es verdaderamente peligroso. Lo que quiero señalar es que cuando uno tiene alguna respuesta emocional equivocada como las anteriores, también tendrá unas motivaciones que lo llevarán a actuar erróneamente: la ira podría acarrear un accidente automovilístico o una pelea innecesaria con otro conductor; el deseo de opulencia nos puede inclinar a centrar excesivamente nuestra vida en el trabajo; y el miedo inapropiado podría motivarnos a huir de situaciones que merecen enfrentarse.

Hay otras situaciones en las que, a pesar de que la motivación emocional nos incline a perseguir ciertos fines correctos, terminamos actuando equivocadamente en razón de que

no elegimos adecuadamente los medios para conseguir dichos fines. Por ejemplo, pensemos en el que desea ayudar a otro bienintencionadamente pero termina ayudándolo de una manera que no es la más adecuada, pues elige equivocadamente los medios para ayudarle; o pensemos en el agente que tiene la motivación valiente de levantar la voz en plena asamblea para amonestar una injusticia, pero elige mal los medios de su actuación, pues termina argumentando su punto de manera ineficaz o inoportuna. En estos casos el error no radica tanto en la motivación procedente de la emoción como en la evaluación racional de las cosas. Los agentes aciertan en sus motivaciones emocionales, pero se equivocan al pensar que *estos* actos son adecuados para alcanzar los fines que desean: ayudar al otro y amonestar una injusticia. Aristóteles tiene en cuenta estos casos, y afirma que un acto virtuoso no se decide solamente sintiendo bien, sino pensando correctamente. Precisamente, para Aristóteles la virtud intelectual de la prudencia es la que permite que un agente delibere ampliamente en torno a un contexto, en torno a los fines que persigue y, especialmente, respecto a los medios o rutas de acción que permiten alcanzar dichos fines (*EN* 1140a25-28, 1112b31-1113a1). En este sentido, la educación moral no sólo implica la educación de aquellas cogniciones responsables de las respuestas emotivas que acarrearán ciertas motivaciones, sino la ganancia de habilidades intelectuales que permitan deliberar adecuadamente respecto a los medios y fines prácticos. Revisaré este punto en el segundo capítulo cuando hable de la relación entre emoción, virtud y razón práctica.

4.2. La percepción de lo moralmente relevante

Recientemente algunos intérpretes de la ética aristotélica han hecho hincapié en la idea de que las emociones nos pueden ayudar a actuar acertadamente no sólo porque ellas nos motivan a actuar de esa manera, sino porque nos pueden ayudar a notar aspectos moralmente relevantes de las situaciones prácticas, lo cual nos permite, entre otras cosas, percibir adecuadamente cómo es un contexto práctico así como pensar con mayor precisión de qué modo actuar en éste. Si bien Aristóteles no señala explícitamente este punto, me parece pertinente hablar un poco al respecto, al menos para dar cuenta de la importante influencia

que tienen las emociones sobre la manera en que interpretamos una situación. Comenzaré explicando esta característica de las emociones citando a Striker:

Dado que la emoción tendrá una influencia en cómo vemos y juzgamos a la gente y sus acciones, el tipo de disposición moral correcta podría ser lo que nos permitiera ver las cosas en la perspectiva moral correcta. Si no hubiéramos sido educados para detestar la crueldad, por ejemplo, ni siquiera la notaríamos como algo malo, y entonces actuaríamos cruelmente o dejaríamos que sucedieran crueldades sin interferir en ellas. [...] Si no hemos aprendido a sentir dolor por el sufrimiento o el trato injusto hacia otros, podemos pasar por alto todo esto, o no ser movidos por la compasión o indignación para intentar prevenir o aliviar el sufrimiento o para corregir alguna injusticia.⁴⁸

Striker señala que las emociones influyen tanto en la manera en que vemos o juzgamos ciertas situaciones -como el sufrimiento de alguien o una injusticia-, como en la motivación que tenemos frente a ellas. El segundo punto lo he explicado en el apartado anterior. Respecto al primer punto, podemos leer en *Rh.* 1378a 20-22 que: «las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios (κρίσεις)». Se trata de una aseveración importante, pero desafortunadamente Aristóteles no desarrolló una explicación precisa de cómo es que sucede dicha influencia de las emociones sobre los juicios.⁴⁹ Sin intención de profundizar en cuál es realmente tal influencia, diré, junto a Striker, que es posible admitir que una respuesta emocional nos ayuda a notar o juzgar ciertos rasgos de las situaciones. Por ejemplo, sentir indignación permite que orientemos nuestra atención hacia una situación de injusticia inmerecida, y la compasión nos permite atender y reconocer el sufrimiento del otro, y de igual manera el miedo nos alerta sobre situaciones de peligro. Es posible pensar que si miráramos imparcialmente estas situaciones (las injusticias, el sufrimiento del otro o el peligro) sin rasgo alguno de emoción o interés, no las atenderíamos de la misma manera que si nos involucráramos emocionalmente en ellas; en efecto, si no respondiéramos con indignación frente a las injusticias podríamos pasar desapercibidas éstas; y si no sintiéramos compasión al ver el sufrimiento de aquél

⁴⁸ Gisella Striker, *op. cit.*, p. 298.

⁴⁹ Stephen Leighton dedica un recomendable artículo a explorar qué pudo haber querido decir Aristóteles con que las emociones influyen en el juicio de un agente: Stephen Leighton, "Aristotle and the Emotions", pp. 206–237. Un pasaje relevante sobre este punto es el siguiente: «Pues las cosas no son, desde luego, iguales para el que siente amistad, que para el que experimenta odio, ni para el que está airado que para el que tiene calma, sino que o son por completo distintas o bien difieren en magnitud. Y, así, mientras que el que siente amistad <considera que> el juicio (κρίσιν) que debe emitir es de inocencia total o de poca culpabilidad, al que experimenta odio <le sucede> lo contrario; y lo mismo, si lo que va a ocurrir es placentero, al que lo desea y espera le parece que ello sucederá y que será un bien, mientras que al insensible y al malhumorado <le pasa> lo contrario» (*Rh.*, 1377b 31 - 1378a 5).

seguramente no centraríamos nuestra atención en él; o si no respondiéramos con miedo frente a un peligro, éste podría pasarnos por alto y eso provocaría que actuáramos sin ser precavidos, cual temerario.

La comentarista Striker también menciona la relación entre las disposiciones del carácter y las emociones. Como ya he hablado, dichas disposiciones son resultado de una educación que ha formado un modo de “ver” así como de “sentir” frente a diversas situaciones. Por ello, se puede entender que, por ejemplo, si Fernanda responde con indignación frente a un acto de injusticia, eso significa que tiene unas disposiciones que han sido educadas de tal manera que le permiten tanto representarse que alguien está sufriendo inmerecidamente como sentir la indignación que acompaña a tal representación, así como sentir el deseo de resolver la injusticia e incluso actuar para ello. Pero un agente que no ha tenido la educación moral de Fernanda seguramente no sería capaz de juzgar como injusta una situación injusta, o en todo caso no la juzgaría al punto de conmovirse con ella. Como este agente no “ve” o “nota” la injusticia no siente indignación, por lo que su motivación para intentar resolver o prevenir la injusticia es mínima o nula.⁵⁰

Lo que quiero defender en los dos párrafos anteriores es simplemente que nuestras emociones, sustentadas en nuestros modos de ser, tienen cierta influencia sobre la manera en que atendemos e incluso interpretamos ciertos aspectos del mundo, así como sobre nuestras inclinaciones para la acción. Esto no quiere decir que la emoción sea la única fuente de evaluación y motivación de una situación, como si la inteligencia práctica no interviniera en tal proceso (revisaré más adelante el papel de la inteligencia práctica en la evaluación de una situación así como en nuestras motivaciones para la acción); simplemente significa que las emociones nos ayudan a interpretar y centrar nuestra atención sobre ciertos aspectos del mundo. Dice Striker: «[...] si las disposiciones emocionales son lo que subyace a la virtud

⁵⁰ Comentando la propuesta aristotélica de las emociones, dice Alejandro Vigo: «Las emociones abren una significación de la realidad, de manera tal que el mero intelecto, si alguien estuviera en condiciones de no verse afectado por las emociones, nunca podría, por ejemplo, darse cuenta de que un vehículo que se aproxima a tal velocidad es peligroso y debe ser visto como una amenaza. Esto es una respuesta emocional frente a la situación; las emociones, en este sentido, abren marcas de la situación objetiva, aspectos del mundo que la mera racionalidad por sí sola no abre. [...] A través de la emoción, el mundo se manifiesta de alguna manera; por eso, las emociones deben ser educadas, de manera que el sujeto llegue a estar en condiciones de acceder a la situación del modo más adecuado [...]». Alejandro Vigo, *op. cit.*, p. 99.

del carácter, la influencia de una emoción en el juicio no puede ser considerada como si fuera meramente distorsionadora, una distracción, del pensamiento racional»⁵¹. En esta línea, señala Nancy Sherman sobre las emociones:

Podemos pensar en ellas [las emociones] como modos de atención que nos permiten notar lo que es moralmente relevante, importante o urgente en nosotros mismos y en nuestro entorno. Ellas nos ayudan a rastrear información moralmente relevante [...] En el caso de la aflicción lo que es relevante es que los humanos sufren y enfrentan la pérdida [...]; en el caso de la empatía, que necesitan el apoyo y la unión de otras personas que los puedan entender e identificarse con ellos; en el caso del amor, que encontramos ciertos individuos atractivos y dignos de nuestro tiempo y devoción. Aún más, las emociones nos impactan de tal manera que toman nuestra atención y ponen a la cima de nuestras prioridades órdenes, pensamientos o acciones respecto a estos asuntos.⁵²

De acuerdo a la interpretación de Sherman una razón para considerar importantes a las emociones en la ética es la función epistémica que ellas poseen al ser un medio por el cual percibimos o atendemos ciertos aspectos “moralmente relevantes” de las situaciones, como cuando, por ejemplo, gracias a una emoción como la empatía nos percatamos de una singular manera de la situación de alguien más. Las emociones nos pueden sensibilizar a los contextos prácticos y con ello enriquecer nuestra perspectiva de las cosas. Aún más, de acuerdo con la especialista, las emociones provocan cierta organización del pensamiento y las acciones. Notemos que cuando estamos en un estado emotivo, nuestros pensamientos se dirigen a la situación que es objeto de nuestro estado emotivo: el amor nos inclina a pensar el infortunio que puede estar pasando un amigo; la compasión podría llevarnos a pensar en las condiciones que generan sufrimiento innecesario; y cuando uno está intensamente enojado piensa en la situación que originó tal enojo, y claro está que no surge en su mente el recuerdo de las pasadas vacaciones; o cuando hay una emergencia, a causa del miedo nuestra atención y pensamientos se orientan específicamente a tal urgencia. Que las emociones orienten de esta manera nuestra atención y pensamientos es relevante pues, como Sherman y Striker comentan, con ello nos vemos dispuestos a pensar con mayor énfasis cómo es la situación en

⁵¹ Gisella Striker, *op. cit.*, p. 297.

⁵² Nancy Sherman, “Character Development and Aristotelian Virtue”, p. 4. «We can think of them as modes of attention enabling us to notice what is morally salient, important, or urgent in ourselves and our surroundings. They help us track the morally relevant ‘news’. [...] In the case of grief what is salient is that humans suffer and face loss [...]; in the case of empathy, that they need the support and union of others who can understand and identify with them; in the case of love, that we find certain individuals attractive and worthy of our time and devotion. Moreover, emotions draw us in a way that grabs hold of our attention and puts to the top of our priority orderings, thoughts or actions regarding these matters».

la que nos encontramos, cómo podemos responder frente a ella, y al así pensar mejor las cosas podemos tomar mejores decisiones. Así pues, de nuevo, notar el sufrimiento del otro y conmovernos con ello podría llevarnos a pensar cómo es posible solucionarlo, el miedo nos puede llevar a pensar qué acciones tomar para solventar un peligro, y la esperanza podría inclinarnos a pensar en los mejores medios para lograr cierto objetivo.

Para finalizar esta sección me parece adecuado hablar de la emulación, que es un claro ejemplo de cómo una emoción puede ser causa de cierta atención, pensamientos, deseos y acciones. Esta emoción surge cuando notamos que alguien posee algo que admiramos o consideramos “honorable”-como diría Aristóteles, y que deseáramos conseguir. Según el Estagirita, son objetos de emulación, «el valor, la sabiduría, el mando (porque los que mandan tienen la facultad de hacer beneficios a muchos: <así, por ejemplo>, los generales, oradores y todos los que tienen en sus manos facultades como éstas)» (*Rh.* 1388b16-18). Además, sentimos emulación por aquellos «a quienes muchos quieren asemejarse, o de los que muchos <desean ser> sus conocidos o sus amigos, o a los que muchos admiran o nosotros mismos admiramos. Y también aquellos de quienes se dicen elogios y encomios, sea por los poetas o por los prosistas» (*Rh.* 1388b 19-21). Pues bien, imaginemos que vemos a Héctor, quien es alguien ‘emulable’ y despierta en nosotros la emulación. Podría decir, pues, que al admirar o sentir emulación hacia Héctor, atendemos con admiración y deseo sus cualidades, nuestros pensamientos se dirigen hacia él, y deliberamos respecto a cómo conseguir sus cualidades, e incluso, como afirma Aristóteles, nos preparamos para realizar las acciones necesarias con la intención de conseguir aquello que estamos admirando (*Rh.* 1388a 38). Un agente que no sintiera emulación hacia Héctor de la misma manera que nosotros, no centraría como nosotros su atención y pensamientos en él; a este agente Héctor podría pasarle inadvertido.

En suma, las emociones nos pueden ayudar a realizar buenas acciones, en primer lugar, porque pueden darnos la motivación para actuar adecuadamente; en segundo lugar, porque ellas nos pueden ayudar a discernir una situación, a pensar cómo es ésta y cómo podemos actuar en ella, con lo cual contribuyen a una buena toma de decisiones. Tener una buena respuesta emocional, pues, nos sensibiliza a un contexto y nos da una motivación adecuada

para responder a éste. En este sentido, es posible decir que responder con emociones erróneas frente a una situación podría empobrecer nuestra percepción de ésta así como imposibilitar que actuemos acertadamente.

5. Conclusión

Comencé este capítulo con los objetivos de estudiar la propuesta aristotélica de las emociones, señalar algunas consecuencias de tal propuesta para la formación del carácter y mostrar algunas razones por las que, según el Estagirita, las emociones nos pueden ayudar a realizar buenas acciones. Para explicar de qué manera cumplí con tales objetivos así como la relación de lo dicho con el resto de la tesis, resumiré el recorrido realizado y las conclusiones a las que llegué en cada sección del capítulo.

En la primera sección hablé de lo que es una emoción para Aristóteles. Estudié los cuatro componentes de una emoción, a saber, el cognitivo, motivacional, sensitivo placentero o doloroso, y fisiológico. Este análisis me permitió, principalmente, entender que las emociones están constituidas por elementos cognitivos o “psíquicos”, y por elementos corpóreos. Las emociones son psicofísicas.

En la segunda sección del capítulo centré mi atención en el elemento cognitivo y motivacional de las emociones. Mostré que para Aristóteles las emociones dependen de una cognición acerca de un estado de cosas. Resumí brevemente la discusión en torno a la intrincada cuestión del origen cognitivo de las emociones en la filosofía aristotélica, y me conformé con concluir que para Aristóteles las emociones dependen de actividades cognitivas que pueden ir desde representaciones irreflexivas, como cuando percibimos un peligro repentino y sentimos miedo; hasta complejas deliberaciones, como cuando sentimos calma después de haber deliberado una manera de solventar cierto peligro. Posteriormente expliqué que las emociones tienen la capacidad de motivarnos a realizar ciertas acciones, como cuando queremos vengarnos por causa de la ira, huir en razón del miedo, o beneficiar por causa del amor; pero ellas también nos pueden motivar a tener ciertas actitudes psíquicas,

como cuando el miedo nos motiva a deliberar, imaginamos a la amada a propósito del amor que le tenemos, o imaginamos placenteramente una venganza a causa de nuestra irritación.

En la tercera sección hablé del tema de la irracionalidad de las emociones. Defendí que las emociones se diferencian de procesos vegetativos o de apetitos corpóreos, pues mientras éstos pueden depender sólo de una actividad fisiológica, la emergencia de una emoción necesita de una actividad cognitiva que, como indiqué, generalmente se da de modo irreflexivo. En razón de esto, dije que los casos de conflicto entre emoción y razón no han de entenderse como una batalla entre lo racional y algo netamente brutal o irracional; más bien, se trata de conflictos entre dos perspectivas de una situación, si bien una más reflexiva que otra. Ahora bien, mi intención principal en esta sección fue la de entender la repercusión que tiene la perspectiva cognitiva aristotélica de las emociones para la educación emocional. Básicamente expliqué que si las emociones no son netamente irracionales sino que dependen de la cognición entonces ellas son susceptibles de ser educadas alterando la cognición en la que descansan. En esta sección mostré cómo puede darse este cambio en la perspectiva que se tiene de las cosas, por una parte, mediante la habituación, y por otra, gracias a una reflexión sobre el propio carácter, las emociones y la diversidad de cogniciones que subyacen a éstas.

Finalmente, en la última sección del capítulo, ofrecí dos razones por las cuales las emociones pueden contribuir a la realización de acciones moralmente buenas. En primer lugar, defendí que una buena respuesta emotiva permite que un agente tenga una motivación para actuar adecuadamente, como cuando el responder con indignación frente a una injusticia nos da la motivación para llevar a cabo acciones en orden a resolverla. En segundo lugar, dije que una buena respuesta emotiva nos puede ayudar a notar rasgos moralmente relevantes de las situaciones, como cuando, de nuevo, gracias a la indignación notamos una injusticia, o gracias al miedo notamos un peligro. El que gracias a nuestro estado emotivo centremos nuestra atención en estos aspectos podría ayudarnos a pensar mejor cómo es la situación en cuestión y cuál es la mejor manera de actuar en ella.

En una palabra, hasta aquí he expuesto la propuesta aristotélica de las emociones, un panorama de lo que es la educación emocional, así como algunas razones por las que las emociones contribuyen a la realización de buenas acciones. Gracias a lo dicho se puede comenzar a entender el lugar que para Aristóteles tienen en las emociones en la ética, así

como el papel que tienen en nuestras motivaciones para la acción y, especialmente en nuestras motivaciones para realizar acciones moralmente buenas. En el siguiente capítulo, cuando esté hablando sobre cómo la virtud nos inclina a sentir y actuar adecuadamente, será necesario retomar lo dicho hasta aquí, especialmente lo relativo a la cognición y motivación propia de las emociones. Así pues, en lo que sigue precisaré, entre otras cosas, el lugar que tienen las emociones y acciones en la teoría de la virtud aristotélica.

II. Disposiciones habituales del carácter, elección razonada y virtud

En el capítulo anterior expuse un panorama general de la propuesta aristotélica de las emociones, estudié el elemento cognitivo y motivacional de éstas, mostré algunas consecuencias de tal propuesta para la educación del carácter, y dije que las emociones nos pueden ayudar a realizar buenas acciones por su fuerza motivacional y porque con ellas podemos atender rasgos moralmente relevantes de las diversas situaciones. Ahora bien, haciendo uso de lo ya estudiado, lo que haré en este capítulo será revisar la ética de Aristóteles para entender qué es la virtud del carácter y qué son las elecciones virtuosas. Realizar esto me permitirá precisar, entre otras cosas, la relación entre virtudes, emociones, y acciones.

Dividiré el capítulo en tres secciones y en cada una de éstas analizaré los siguientes temas. En la primera sección del capítulo haré dos cosas, en primer lugar, me dedicaré a explicar que la virtud es una disposición habitual del carácter (ἕξις) que nos inclina a sentir y actuar de manera debida; así, por ejemplo, la virtud de la valentía nos inclina a sentir un miedo y corajes apropiados a las situaciones de peligro así como a actuar pertinentemente frente a éstas. En segundo lugar, quiero precisar la relación entre cognición, emociones, y disposiciones del carácter. A partir de esto se verá que las disposiciones nos inclinan a tener una u otra emoción en razón de que ellas, según el Estagirita, estructuran la cognición que un agente tiene de un estado de cosas, cognición que es causa de una respuesta emocional; por ejemplo, el cobarde, por su disposición, percibe como peligroso un contexto que en realidad no lo es, y en razón de ésta representación siente un miedo desproporcionado frente dicha situación; mientras que el agente valiente, por su modo de ser, percibe el peligro adecuadamente y por ello responde con un miedo y corajes pertinentes a aquél.

En la segunda sección del capítulo analizaré el concepto aristotélico de elección razonada (προαίρεσις). En el primer apartado de la sección, estudiaré de qué manera el modo de ser o disposición de un agente lo motiva a perseguir con sus elecciones ciertos fines prácticos, tal como sucede, por ejemplo, con el iracundo que actúa con vistas a la venganza, o con el avaro que persigue la acumulación exagerada de bienes, o bien, con el liberal que actúa con vistas a la virtud. En el segundo apartado revisaré el mecanismo de la elección

razonada. Explicaré que tomar una elección implica un fin que deseamos conseguir y que es promovido por la disposición del carácter, así como una deliberación en torno a los medios que nos conducen a dicho fin. La elección, que es causa inmediata de acciones, lo es precisamente de aquellos medios que hemos deliberado convenientes para el fin propuesto. Cerraré esta sección con un apartado en el que hablamos del papel del pensamiento práctico y su virtud, la prudencia, en la elección razonada. Defenderé que la prudencia o sabiduría práctica no sólo habilita a quien la posee para determinar certeramente los medios que lo conducen a un fin establecido por su virtud ética, sino que también le permite reflexionar en torno a fines prácticos y sugerir aquellos fines que son buenos de cara a contextos particulares.

En la última sección del capítulo me dedicaré a estudiar, a la luz de los elementos ya revisados en esta investigación (emociones, disposiciones del carácter, pensamiento práctico, elección razonada), la definición de virtud que se encuentra en *EN 1106b36-1107a3*. Atenderé específicamente tres puntos que aparecen en esta definición: la virtud como una disposición del carácter de la decisión deliberada; la virtud como un término medio respecto a las pasiones y acciones, y que está en relación con nosotros; y la virtud como determinada por la recta razón o por lo que decidiría el hombre prudente. Cuando explique la definición de virtud a la luz de los elementos que ya habré estudiado se podrá entender con claridad lo que es la virtud, su relación con las emociones y acciones, así como el lugar que ocupan las emociones, las disposiciones del carácter y el pensamiento práctico en la propuesta aristotélica de la virtud. De esta manera, daré por completada la presente investigación en torno a las emociones y la virtud.

1. La virtud como disposición habitual del carácter (ἔξις).

Puesto que son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones (πάθη), facultades (δυνάμεις) y modos de ser (ἔξεις), la virtud (ἀρετή) ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos (ἔχομεν) bien o mal respecto de las pasiones, por ejemplo, en cuanto nos

encolerizamos, nos comportamos mal, si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos moderadamente; y lo mismo con las demás (EN, 1105b20-30).

En este pasaje Aristóteles describe sintéticamente a lo que se refiere cuando habla de pasiones, facultades y modos de ser, con la intención de determinar a cuál de estos tres integrantes del alma pertenece la virtud. Para aclarar que la virtud es un modo de ser del carácter me parece pertinente ampliar a continuación la explicación de estos elementos. Respecto a lo que es una pasión, no es necesario volver a repetir lo dicho en el capítulo anterior; tan sólo basta notar que en el pasaje recién citado Aristóteles enumera aquellas pasiones de las que he hablado e indica que ellas van acompañadas de placer o dolor. Por otra parte, en lo tocante a lo que es un facultad, se puede decir que se trata de una capacidad propia del alma humana que posibilita la realización de ciertos procesos, por poner algunos ejemplos: la facultad intelectual en su actividad teórica nos permite, entre otras cosas, teorizar sobre asuntos científicos (EN, 1139a12-13), y en su manifestación práctica nos permite deliberar sobre cuestiones relacionadas con el mundo de la acción humana (*de An.*, 433a 14-15, EN 1139a 13-15); la facultad sensitiva posibilita el discernimiento de los objetos sensibles del mundo (*de An.*, 424a 20-25) así como las sensaciones de placer y el dolor (*de An.*, 414b 3-6); y gracias a la parte o facultad desiderativa del alma, como se vio anteriormente y como lo acaba de mencionar Aristóteles, somos capaces de experimentar la diversidad de nuestras emociones y deseos (EN 1102b25-30, *de An.*, 414b1-16). Con esto claro, es momento de preguntarnos ¿qué es una ἕξις?

Las *hexeis* –cuyas traducciones varían entre modos de ser, hábitos, estados o disposiciones habituales del carácter-⁵³, afirma Aristóteles en el pasaje recién citado, nos permiten conducirnos de uno u otro modo en relación a las pasiones. Dicho de otra manera, una disposición habitual es un rasgo del carácter que nos dispone a experimentar de cierto

⁵³ A lo largo del capítulo utilizaré cualquiera de estas posibles traducciones según lo considere apropiado a cada caso en términos de estilo. Sobre la etimología del término dice Alejandro Vigo: «Los latinos tradujeron la noción griega de *héxis* como *habitus*, que deriva del verbo *habeo*, tener. Generalmente *habitus* es algo de lo cual el sujeto está en posesión por haberlo adquirido y que lo posee de manera tal que configura lo que el sujeto es. Y así como la palabra *habitus* en latín deriva del verbo *habeo* que significa “tener”, así la palabra *héxis* en griego deriva del verbo *ejo* [ἔχω], que también significa “tener”, en el sentido de haberse hecho de algo, de manera tal de estar dispuesto de una cierta manera». Alejandro Vigo, “Ética General”, p. 87. Para un bosquejo del estado de la discusión en torno a la traducción del término *hexis* y las diferencias de éste respecto al vocablo actual “hábito”, puede consultarse Thornton Lockwood, “Habituation, Habit, and Character in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, pp. 20, 24.

modo las pasiones (*EE*, 1220b 7-10, *EN* 1106b36-1107a 3). Por ejemplo, si uno tiene una disposición habitual iracunda se verá inclinado a encolerizarse desmesuradamente (*EN*, 1126a13-20), pero si uno tiene un modo de ser apacible, sus respuestas de ira serán moderadas frente a los ultrajes (*EN*, 1125b 32-36); por otro lado, si uno posee el rasgo del carácter de la valentía, experimentará un miedo y corajes apropiados a los peligros (*EN* 1115b7-13, 1116b31-32), mientras que si uno es cobarde, en virtud de su disposición habitual, sentirá un miedo sobrado frente a lo que considera peligroso (*EN* 1115b13-17, 1115b33-1116a). En una palabra, para Aristóteles las disposiciones del carácter están relacionadas con las emociones, en el sentido de que aquellas regulan el modo en que experimentamos éstas.

Ahora bien, una *hexis*, además de disponernos en relación a las emociones, también nos dispone a actuar de cierto modo (*EN* 1106b 23-26). En efecto, el agente con una disposición valiente está inclinado no sólo a sentir un miedo y coraje adecuados a un determinado peligro sino a obrar en tal contexto de forma valiente (*EN* 1116b30-32 ss.); asimismo, el agente que es justo está dispuesto a actuar con justicia (*EN* 1129a 6-11); el de carácter liberal es capaz de dar y recibir dinero de manera adecuada (*EN* 1119b28-29); el avaro tiende a actuar para acumular bienes materiales (*EN* 1119b30-31); y el apacible está dispuesto a actuar mesuradamente frente a los ultrajes (*EN* 1125b32-36), lo cual puede reflejarse cuando en cierta situación en la que sufre un menosprecio considera que lo sensato es defenderse de manera asertiva (*EN* 1126a 3-8).

Pues bien, decía más arriba que Aristóteles pretendía saber si la virtud del carácter es una facultad, una emoción o una *hexis*. Lo que va a aseverar el Estagirita, como se acaba de notar, es que una virtud es una disposición del carácter que nos inclina a tener pasiones y acciones acordes a cada contexto práctico. Por ejemplo, la valentía es una virtud que nos inclina a responder con un miedo y coraje adecuado así como a actuar valientemente frente a situaciones de peligro; en contraste, la cobardía, que es una disposición del carácter viciosa, nos inclina a sentir miedo desproporcionado así como a actuar cobardemente frente a determinados contextos que consideramos peligrosos. En esta línea, dice el Estagirita que no se nos censura o elogia sencillamente por tener las facultades que nos hacen capaces de experimentar pasiones ni por experimentar de hecho éstas, sino por ser capaces de

experimentarlas de cierta manera así como por nuestro modo de actuar (*EN*, 1105b30-1106a13, 1106b20-24), lo cual se garantiza precisamente por nuestras disposiciones. En razón de esto, se censura al agente con disposición cobarde por experimentar miedo de modo erróneo y por actuar conforme a su cobardía, y en cambio, se elogia al valiente por sentir un miedo y corajes apropiados así como por actuar rectamente conforme a su vigor. Cabe señalar que el término griego ἀρετή puede ser traducido como “virtud” e igualmente como “excelencia”; o sea, el virtuoso es aquél que posee un rasgo del carácter que es considerado excelente, que le habilita a sentir y actuar de la mejor manera, del modo preciso o como lo debe hacer frente a ciertos contextos (*EN*, 1106b20-25, 1109a24-30).⁵⁴

Ahora bien, Aristóteles estudia en varios de sus trabajos, principalmente en sus *Éticas*, en la *Política* y *Retórica*, las diversas disposiciones o modos de ser de los seres humanos, y describe las emociones y acciones así como los juicios y opiniones que son peculiares a cada una de ellos. Ejemplos de todas estas disposiciones que constituyen el carácter (*éthos*) de un agente y que lo orientan de uno u otro modo son: valentía, templanza, intemperancia, iracundia, moderación, cobardía, liberalidad, avaricia, magnanimidad, pusilanimidad, etcétera.⁵⁵ Todas estas son disposiciones arraigadas y estables del carácter, en efecto, en *Categorías* 8 Aristóteles distingue dos especies de cualidades (ποιόν) que un ser humano puede tener: ἔξεις y διάθεσις. Respecto a las segundas, ellas son cualidades pasajeras tales como «el calor y el enfriamiento y la enfermedad y la salud y todas las demás cosas de este tipo; en efecto, el hombre se halla en una cierta disposición (διάθεσις) en virtud de estas cosas, y pasa rápidamente de estar caliente a ponerse frío, y de estar sano a enfermar; de la misma manera también en las demás cosas» (*Cat.*, 8b 35- 8a 1). En cambio, dice el Estagirita, las *hexeis* son cualidades estables que posee un agente, y ejemplos de ellas son la virtud y el conocimiento (*Cat.* 8b28-35); en efecto, el conocimiento se posee de manera estable (*APo.* I

⁵⁴ Hacia el final de este capítulo, cuando revise la definición de virtud, me adentraré al tema del “término medio” y con ello explicaré el criterio por el cual una acción y emoción es considerada, según Aristóteles, “virtuosa”. Antes de llegar ahí, me conformo con decir que el virtuoso se conduce en su vida práctica de un buen modo o de la manera “debida”.

⁵⁵ Sobre las *hexeis* como constituyentes del carácter considero útil consultar a Amélie Rorty, “Structuring Rhetoric”, pp. 11-13.

1,2), y la virtud es algo que el virtuoso posee de manera arraigada y firme en su carácter (*Cat.* 8b33-35, *EN* 1100b13-33).^{56 57}

Dicho esto, es momento de explicar, al menos brevemente, cuál es la relación entre disposiciones del carácter, emociones y cognición. Hay que recordar que en el capítulo anterior dije que la emergencia de una emoción depende de algún tipo de cognición; así, si un agente experimenta miedo eso se debe a que ha percibido que un peligro podría afectarlo, y si siente ira eso es porque ha percibido un desprecio inmerecido hacia sí mismo o hacia uno de sus allegados. Dicho gruesamente, la representación que uno tiene de cierta situación es la responsable de que uno padezca determinada emoción. Pues bien, lo que quiero puntualizar ahora es que dichas representaciones que son responsables de nuestras respuestas emotivas tienen un vínculo con nuestras disposiciones del carácter: por ejemplo, si uno posee un carácter cobarde estará inclinado a representarse peligro donde en realidad no lo hay, y esa representación nos causará temor; y si uno es iracundo tenderá a percibir como un ultraje algo que en realidad no es un ultraje, o que sí lo es pero mínimamente, por lo que su ira será desproporcionada. En una palabra, el modo de ser de un agente lo inclina a representarse las cosas de cierta manera, y es esa representación la que dispara una respuesta emocional. Que Aristóteles pensó de esta manera puede mostrarse con lo que sigue:

⁵⁶ En esta línea, leemos en el mismo pasaje de *Categorías* que quienes no dominan plenamente un saber, digamos, matemático, no poseen aun la *hexis* de dicho saber (*Cat.*, 9a3-8); tal como los aprendices de matemáticas que pueden olvidar fácilmente sus conocimientos; en cambio, el matemático, aquél que ya ha pasado por un arduo proceso de aprendizaje, posee ya la *hexis* en relación a las matemáticas y difícilmente olvidará su saber. De manera análoga, puedo agregar, el aprendiz de la virtud, aquél que todavía no ha formado una *hexis* virtuosa y firme, es alguien que, por ejemplo, puede fácilmente ser inducido a conducirse de modo vicioso; pero el agente que por su educación moral ya posee una *hexis* virtuosa, siente y obra conforme a la virtud de manera estable y firme, y difícilmente se verá inclinado a modificar el modo en que se conduce (*EN* 1100b13-33). Ahora, como estos pasajes revelan, es posible hablar tanto de *hexeis* intelectuales como el saber teórico (*EN*, 32-33), intelectuales técnicas como la disposición del citarista o el médico (*EN* VI 4), o bien, disposiciones éticas respecto a las pasiones y acciones. Cada una de estas disposiciones no se adquiere por naturaleza sino por procesos de mediación social como la enseñanza y la habituación (*Apo.* I, 1, *EN*, X, 9). Aquí cabe notar junto con Vigo que «una diferencia entre ser generoso y ser un brillante matemático es que en el caso del segundo, por ser [el conocimiento matemático] un hábito intelectual puro con una conexión muy pobre con el ámbito de la emocionalidad, se puede ser al mismo tiempo un gran matemático y un individuo corrompido. El desarrollo de hábitos intelectuales no involucra el ámbito de las emociones, de las pasiones y de los deseos de un sujeto de la misma manera, directa, que el desarrollo de hábitos morales, como por ejemplo la generosidad». Alejandro Vigo, *op. cit.*, p. 96.

⁵⁷ También se puede encontrar una definición de *διάθεσις* y *ἕξις* en *Metaph.* 1022b1-14. Para los fines de este trabajo creo que no es necesario indagar en la discusión metafísica sobre ambos conceptos.

Los cobardes y temerarios son engañados por sus modos de ser (ἔξεις): el cobarde, porque cree (δοκεῖ) temible lo que no lo es y muy temible lo que es poco; el temerario, por el contrario, porque lo temible parece inspirarle confianza, y lo muy temible le parece poco. En cambio, al valiente las cosas le aparecen en su entera verdad (*EE*, 1229b21-27).⁵⁸

Como ya sugerí en el capítulo anterior, en este pasaje Aristóteles está diciendo expresamente que el modo de ser de un agente tiene una correspondencia con la manera en que se representa cierta situación. El agente cobarde, por su modo de ser, está inclinado a creer temible lo que en realidad no es digno de ser temido, por lo que, naturalmente, experimenta un miedo que es desproporcionado (*EN*, 1115b 33-37); por otra parte, el temerario está inclinado a percibir como poco temible lo que sí merece ser temido, por lo que no siente miedo sino confianza; y por su parte, el agente valiente, gracias a que es valiente, se representa las cosas “en su entera verdad”, es decir, evalúa acertadamente como peligroso lo que es digno de temor (*EN* 1229b9-20), por lo que sus emociones son correspondientes a su certera evaluación de las cosas (*EN* 1228b23-38): si hay un peligro mínimo su miedo acaso emerge, si hay un peligro excesivo su miedo se intensifica y quizá lo motive a salvaguardarse, y si el peligro es digno de enfrentarse su miedo es apropiado y además tiene la motivación para enfrentar la situación. Como dice Fortenbaugh: «[...] lo que hace el coraje es asegurar una correcta percepción de una situación particular. [...] Es la virtud moral la que nos hace discernir correctamente una situación particular»⁵⁹, y como el mismo autor señala, tal percepción acarrea una respuesta emocional acertada.⁶⁰

En esta línea, podemos pensar lo que sucede con las disposiciones del carácter relacionadas con la emoción de ira. Los agentes con disposición irascible, dice Aristóteles, se encolerizan «con quienes no deben, por motivos que no deben y más de lo que deben» (*EN* 1126a 13-14). Por ejemplo, pensemos en el iracundo que responde con una ira

⁵⁸ Dos pasajes similares que nos hablan de la sujeción de un estado cognitivo a un estado del carácter son: «El hombre bueno (ὁ σπουδαῖος), en efecto, juzga bien (κρίνει ὀρθῶς) todas las cosas, y en todas ellas se le muestra (φαίνεται) la verdad. Pues, para cada modo de ser (ἔξιν), hay cosas bellas y agradables, y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas» (*EN* 1113a28-32). «Tal vez, en efecto, del moderado se sigan directamente, por ser moderado, opiniones (δόξαι) y deseos (ἐπιθυμίαι) honestos acerca de los placeres, mientras que del licencioso <se siga> lo contrario de esto mismo» (*Rh.* 1369a 21-24). Comentaré el primero de estos pasajes en la siguiente sección. Para una interpretación del segundo pasaje, pues verse Marcelo Boeri, “Pasiones aristotélicas, Mente y Acción”, pp. 38, 46, 47.

⁵⁹ Wiliam Fortenbaugh, “Aristotle’s Conception of Moral Virtue and Its Perceptive Role”, p. 78.

⁶⁰ *Ibid*, p. 80.

desmedida cuando en una reunión con sus amigos éstos le ultrajan “amigablemente”. Aquí el iracundo, por su modo de ser, percibe erróneamente un suceso, y a partir de tal representación tiene una respuesta emotiva errónea. Ahora bien, si tenemos la virtud de la mansedumbre nos irritaremos «con quienes debemos, por los motivos debidos, como debemos, y, así, con las otras calificaciones» (EN 1126b5-6). Así pues, el agente apacible o manso, aquél que se irrita por aquello que es digno de irritación, seguramente no se irritará, cual iracundo, cuando sus amigos lo ultrajen en modo de broma, pues no percibe la situación como un verdadero desprecio digno de enfado; acaso este agente responda uniéndose a las bromas y “contraatacando”. Por otro lado, seremos necios si somos reacios a sentir ira frente aquellas situaciones que son dignas de enfado, como ciertos desprecios dirigidos hacia nosotros o hacia nuestros amigos y familiares: «pues los que no se irritan por los motivos debidos o en la manera que deben o cuando debe o con los que deben, son tenidos por necios» (EN, 1126a3-5). El incapaz de sentir ira por aquello que lo merece, por ejemplo, no responderá con enfado cuando alguien insulte a sus hijos, pues no percibirá tal evento como un ultraje; en cambio, el agente apacible que se enfada por lo que percibe digno de enfado seguramente responderá frente a este mismo evento con cierto enojo.

Lo que pretendo sugerir con lo anterior es que las respuestas emocionales se explican por la manera en que cada agente, según su carácter, se representa las circunstancias en las que se encuentra. El que uno tenga una u otra emoción “con quienes debe... o con quienes no debe...” depende de la percepción que se tenga de las circunstancias, y a su vez esa cognición está relacionada con sus disposiciones habituales del carácter.⁶¹ En esta línea, afirma Boeri: «[...] lo que Aristóteles parece estar sugiriendo es que todo el mundo posee una cierta percepción moral, pero esa percepción moral se encuentra fuertemente condicionada por el modo en que su carácter ha sido modelado»⁶². Así pues, las disposiciones del carácter serían condicionantes de nuestra percepción de las cosas, percepción que es a su vez, como también señala el mismo Boeri, causa de nuestras respuestas emocionales.

⁶¹ Permítaseme decir que este nexo entre la cognición, el carácter y las emociones se muestra evidente en los casos en que un agente temerario realiza alguna acrobacia extrema, por ejemplo, manejar una bicicleta en la orilla de la terraza de un edificio de ochenta pisos. Aquí, los espectadores de un evento de este tipo podrían percibir el peligro en el que se encuentra el temerario y sentirse perturbados, sin embargo, el agente intrépido, por su modo de ser, parecería que no “ve” o evalúa acertadamente el peligro, de ahí que su estado emocional sea de confianza en vez de miedo.

⁶² Boeri, M., *op. cit.*, p. 44.

Nosotros sugerimos que de esta manera puede explicarse cómo es que una disposición puede inclinarnos a sentir una u otra emoción frente a una determinada situación.^{63 64}

A la luz de lo anterior es pertinente volver a decir que uno de los objetivos de la educación del carácter, o sea, la educación en las virtudes, es que el agente aprenda a representarse adecuadamente los distintos contextos prácticos, así como a responder con acciones y emociones pertinentes a éstos. Por ejemplo, en el caso de la formación de la valentía se trata de que el agente aprenda a percibir como peligroso lo que es digno de temor, y a saber cómo responder con valentía frente a ello. Y en el caso de la generosidad el agente ha de desarrollar una percepción que le permita reconocer esas situaciones en las que otro precisa ayuda así como las acciones que son pertinentes a aquellas. Respecto a la mansedumbre o apacibilidad, el agente tiene que aprender a identificar aquellos ultrajes que lo son en verdad así como las acciones adecuadas con las que se debe responder frente a ellos. Pero la educación moral implica, además de un desarrollo de la cognición y de las acciones, una educación de las emociones. Pues pensemos que cuando el practicante de la valentía aprende a reconocer lo que es digno de peligro también comienza a sentir miedo y coraje apropiados frente a los contextos de peligro; y cuando el que busca ser generoso desarrolla la capacidad de reconocer situaciones de necesidad de los otros, igualmente desarrolla sentimientos de empatía; mientras que aquél que aprende a evaluar adecuadamente los ultrajes conjuntamente empieza a sentir enfado de cara a lo que es digno de enfado.

Como dije anteriormente, la educación de las disposiciones del carácter es un proceso que se da conjuntamente al desarrollo de la cognición, a partir de lo cual se aprende a ver una

⁶³ Para un análisis más detallado de la relación entre cognición, *hexis* y emociones, puede consultarse el atento análisis que realiza Marcelo Boeri en su trabajo “Pasiones aristotélicas, Mente y Acción”, pp. 38-47. Particularmente el especialista William Fortenbaugh ha defendido en varios lugares de sus obras esta idea de que las disposiciones habituales del carácter garantizan una evaluación de las situaciones prácticas, evaluación que, en términos del intérprete, es “causa eficiente” de nuestras respuestas emocionales. El autor trabaja este tema especialmente en *Aristotle's Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics And Rhetoric*, pp. 114-121; *Aristotle on Emotion*, pp. 73-79; y en “Aristotle's Conception of Moral Virtue and Its Perceptive Role”.

⁶⁴ Sobre la manera en que una disposición orienta la representación de un agente dice Amélie Rorty: «Muchas *hexeis* –particularmente los componentes cognitivos de las virtudes y los vicios- son activamente magnetizadoras (actively magnetizing) porque ellas estructuran lo que es sobresaliente o dominante en el campo perceptivo y conceptual de un individuo: ellas pueden predisponerlo a emociones específicas. (Por ejemplo, alguien que habitualmente percibe situaciones como peligrosas es especialmente susceptible al miedo; alguien preocupado con el honor o la riqueza es especialmente susceptible a la envidia o emulación; alguien que habitualmente advierte desaires está dispuesto al enojo». Amélie Rorty, *op cit.*, p. 11.

situación, y actuar y sentir frente a ella; como dice Marcelo Boeri sobre la educación moral: «el agente debe procurar fortalecer o refinar sus capacidades cognoscitivas; tal refinamiento, sin embargo, no puede nunca darse de forma independiente del refinamiento de las propias disposiciones habituales». ⁶⁵ En estos términos, adquirir una disposición viciosa implicaría, por una u otra razón, desarrollar una percepción equivocada de cómo son las distintas situaciones prácticas. Así, el cobarde ha desarrollado una percepción distorsionada del peligro, y siente y actúa de modo correspondiente a su errónea percepción; y el irascible es alguien que ha desarrollado un modo equívoco de evaluar los ultrajes, de ahí que sus reacciones de ira y sus acciones sean sobradas.

Antes de continuar con la siguiente sección me gustaría señalar ciertas diferencias entre el razonamiento de un agente y sus disposiciones para la acción y emoción, pues con ello se puede acentuar la importancia de las virtudes del carácter sobre nuestra potencia para actuar y sentir. Para señalar esto, pensemos en aquél médico que entiende que comer tales y cuales alimentos y en la cantidad adecuada es bueno para su salud, y que, además, entiende los daños irreparables que el hábito de fumar causa al organismo. Lo que Aristóteles nos va a decir es que si bien este médico puede reconocer reflexivamente ciertas conductas como buenas, a saber, comer bien y evitar cigarrillos, dicho saber no lo vuelve capaz de, en la práctica, consumir una dieta adecuada y no fumar. Pensemos que el médico puede ser un glotón y tener arraigada en su carácter la afición por el cigarrillo, y que por ello se vea inclinado a fumar y comer en exceso y a complacerse en ello, a pesar de reconocer teóricamente las pocas bondades de dichas conductas. ¿Qué posibilitaría que este médico practicara lo que sabe bueno? La virtud de la moderación, pues ésta orientaría sus deseos y acciones hacia esas actitudes que racionalmente determina como buenas. El médico moderado, por su virtud, desea comer sanamente y percibe con indiferencia los cigarrillos y los alimentos insanos. Pues bien, lo que quiero subrayar con este ejemplo es que las inclinaciones para la acción y la pasión descansan en las disposiciones del carácter y no tanto en una actividad reflexiva.

⁶⁵ Marcelo Boeri, *op. cit.*, p. 39. Para una breve muestra de la interpretación de Boeri en torno a la educación moral puede verse la cita 36 y 72.

A partir de las ideas anteriores ya puedo precisar lo que sucede con los agentes incontinente y continente. Pensemos en el irascible incontinente, aquél que a nivel reflexivo reconoce que no debe responder frente a los ultrajes buscando urgentemente la venganza; sin embargo, por su modo de ser, cada vez que se siente ultrajado se despierta en él un deseo intenso y apresurado de venganza, el cual finalmente lo inclina a llevar a cabo ésta. En razón de su modo de ser, este agente actúa y siente de modo distinto a como piensa que debería actuar. Por lo dicho hasta aquí puede entenderse que la disposición habitual del irascible lo inclina a percibir ciertas situaciones como serios ultrajes (los cuales, en caso de ser ultrajes, en realidad no son tan graves), por lo que siente una ira intensa que lo motiva a actuar precipitadamente para regresar el daño. Por otra parte, el irascible continente es aquél que también sabe que no debe responder con ira desmedida cuando percibe una ofensa; y este agente, a diferencia del irascible incontinente, cuando se siente ofendido y emergen en él deseos de venganza, logra contenerse para no llevar a cabo ésta. Este agente ha desarrollado una disposición para la acción que le permite actuar como piensa que es pertinente, pero no ha desarrollado una disposición referente a la emoción de ira que le habilite para sentir ira de la manera adecuada. Es decir, este continente aún posee un carácter que lo lleva a reconocer erróneamente ciertas situaciones como ultrajes y a sentir en correspondencia con tal percepción; sin embargo, podemos decir que es capaz de ver las cosas adecuadamente desde un punto de vista reflexivo, así como de contener su errónea inclinación a la venganza. De modo que, por lo dicho, puede entenderse que en los iracundos continentes e incontinentes hay un conflicto entre sus emociones que se vinculan con sus modos de ser, y su perspectiva racional de las cosas.

Por otra parte, el agente que posee la virtud de la mansedumbre tiene una disposición adecuada para la acción y la emoción en relación a lo que es objeto de ira. Es decir, este agente, por su virtud, es capaz de percibir adecuadamente aquellos eventos que sí son ultrajes, y su reacción emocional se da en correspondencia con su certera representación. En razón de esto, el manso no sentirá ira frente a lo que no es un ultraje, pues no lo percibe como tal; pero tampoco sentirá indiferencia frente a lo que sí es un ultraje, pues éste no le pasa inadvertido.

Sumado a esto, este agente es capaz de actuar frente a los ultrajes como racionalmente considera apropiado.⁶⁶

De lo dicho en esta sección me interesa que quede claro lo siguiente. Primero, que la virtud es una disposición estable del carácter que nos inclina a responder con emociones y acciones adecuadas a una u otra situación; ejemplos de virtudes son la valentía, apacibilidad, liberalidad, magnanimidad, y templanza; en contraste, vicios como la cobardía, avaricia, irascibilidad, son modos de ser que nos disponen a sentir y actuar erróneamente. En segundo lugar, quiero dejar claro que para Aristóteles las disposiciones, sean virtuosas o viciosas, nos disponen a tener una u otra respuesta emocional en razón de que ellas tienen un nexo con la manera en que creemos o juzgamos que es una situación. Las emociones emergen a partir de nuestra representación de las cosas, misma que depende fuertemente de nuestro carácter.

2. Elección razonada y sabiduría práctica

Es momento de estudiar la elección razonada o προαίρεσις, concepto que Aristóteles analiza en varios lugares de sus *Éticas*. Para llevar a cabo este estudio dividiré la sección en tres apartados. En el primero explicaré de qué manera una disposición virtuosa del carácter nos orienta a perseguir con nuestras elecciones fines de acción virtuosos. En el segundo apartado voy a explicar en qué consiste el mecanismo de la elección razonada. Se verá que tomar una elección virtuosa implica un fin que nos proponemos y deseamos conseguir y que viene determinado la virtud ética, así como una deliberación en torno a los medios que nos conducen a dicho fin. La elección, que es causa inmediata de acciones, lo es precisamente de aquellos medios que hemos deliberado convenientes para el fin propuesto. Finalmente, en un último apartado, precisaré el papel del pensamiento y su virtud, la prudencia, en la elección virtuosa. Con todo esto voy a poder mostrar de qué manera, según la ética aristotélica,

⁶⁶ Para una sugerente interpretación de cómo es que el incontinente desarrolla buenas disposiciones para la acción y entonces se vuelve continente, y de cómo es que éste último desarrolla unas buenas disposiciones en relación a la pasión y con ello se vuelve virtuoso, puede consultarse Howard Curzer, *Aristotle and the Virtues*, pp. 343-352.

nuestras elecciones se ven implicadas por emociones y deseos, disposiciones habituales del carácter -entre ellas las virtudes, y el pensamiento práctico.

2.1. Objetivos y carácter

Iniciaré mencionando algunos ejemplos que nos permiten ilustrar cómo es que nuestros modos de ser nos inclinan a perseguir ciertos fines u objetivos prácticos. Pensemos en el sencillo caso del agente glotón que, por su modo de ser, cada vez que se sienta a comer consume y consume platillos con la finalidad de satisfacer su deseo de comer en exceso. Aquí el modo de ser del glotón lo está inclinando a perseguir el fin de satisfacer su abundante apetito. También podemos pensar en el agente iracundo que, por su carácter, se ve inclinado a perseguir urgentemente la venganza cada vez que se siente ultrajado (*EN*, 1149a 24-31). Mencionaré dos ejemplos más: el cobarde que, en situaciones que considera de peligro, por su modo de ser, se conduce de tal o cual manera con la finalidad de resguardarse; y el avaro que, en una oportunidad para brindar apoyo económico a un amigo, prefiere reservarse tal gasto con la finalidad de seguir acumulando dinero desmesuradamente.

Con ayuda de estos ejemplos es posible notar, por una parte, que un fin práctico es aquello que buscamos conseguir por medio de la realización de diversas acciones: si deseamos comer en exceso tendremos que conseguir abundante comida, si buscamos acumular bienes materiales acaso debemos trabajar y reservar ciertos gastos, y si perseguimos la venganza tenemos que realizar ciertos actos que nos conduzcan a ella. Según Aristóteles, entre los fines que perseguimos con nuestras acciones están, comúnmente, los placeres corpóreos, los honores y riquezas, y las acciones virtuosas (*EN* 1095a 22-23, 1115b20-24). Por otra parte, gracias a los ejemplos mencionados podemos observar que el modo de ser de un agente establece los fines prácticos que se ve movido a perseguir: el agente glotón, sujetado a su modo de ser, persigue el placer de comer en exceso; el iracundo persigue típicamente la venganza en virtud de su disposición iracunda; el cobarde está dispuesto por su carácter a huir frente a situaciones amenazantes; el agente avaro tiene un carácter que lo dispone a buscar la acumulación irracional de bienes monetarios; e incluso podemos agregar

que el vanidoso, que por su carácter está atento excesivamente a la opinión de los otros, vive buscando honores (*EN*, 1125a 28-32). Ahora bien, ¿qué objetivos prácticos busca el agente de disposición virtuosa en razón de su modo de ser? Dice Aristóteles:

El fin de toda actividad está de acuerdo con el modo de ser (τέλος δὲπάσης ἐνεργείας ἐστὶ τὸ κατὰ τὴν ἕξιν), y para el valiente la valentía es algo noble (καλόν), y tal lo será el fin correspondiente, porque todo se define por su fin. Es por esta nobleza, entonces, por lo que el valiente soporta y realiza acciones de acuerdo con la valentía (*EN* 1115b20-24, cursivas mías).

En otras palabras, el agente virtuoso persigue los fines prácticos que, de acuerdo a su modo de ser, le parecen nobles, o lo que es lo mismo en la ética aristotélica, virtuosos; es decir, el virtuoso actúa con vistas a la virtud. Según la filosofía práctica de Aristóteles, el virtuoso es alguien que ha sido educado para saber realizar actos virtuosos, para desear realizarlos y para realizarlos por sí mismos (*EN* 1120a23-24). Así, por ejemplo, si un agente posee en su carácter la virtud de la valentía sabrá realizar actos valientes, deseará realizarlos y los realizará por sí mismos. Podemos decir que gracias a su educación del carácter el valiente sabe realizar actos virtuosos y además desea realizarlos. Y en razón de que el valiente realiza los actos virtuosos por sí mismos, podemos decir que su conducta no tiene como finalidad el experimentar placer o el no experimentar dolor, a diferencia de la conducta de otros agentes: el cobarde desea huir para no sufrir daño alguno, el iracundo desea la venganza en razón de que ésta es placentera (*Rh.* 1378b1-8), y es plausible que el avaro se vea motivado por el placer que le representa la acumulación. El valiente busca actuar con valentía por la virtud misma, y las satisfacciones que esa acción le pueda reportar (por ejemplo, el prestigio) o los dolores que conlleve su actuar (por ejemplo, fatigas e incluso la penosa muerte, *EN* 1117a36-1117b10)⁶⁷ son consideraciones secundarias que no motivan o impiden la realización de su acción. En esta línea leemos que:

Es evidente que, siendo el valor una virtud, hará que el hombre soporte las cosas temibles por algún fin, de tal manera que [su actuar] no es por ignorancia (ya que, más bien, [el valor] hace juzgar (κρίνειν) rectamente, ni por placer, sino porque es bueno (καλόν) (*EE* 1230a28-31).

El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables, y, sin duda, en lo

⁶⁷ Para el análisis de la valentía y del sacrificio de sí mismo en función de la virtud, puede verse Alejandro Vigo, *Aristóteles. Una introducción*, pp. 206-207.

que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas (*EN* 1113a28-32).⁶⁸

De estos dos pasajes pondré atención en el énfasis que Aristóteles hace respecto a que el agente con un modo de ser bueno o virtuoso está dispuesto a juzgar o evaluar las situaciones prácticas de manera acertada o “verdadera”. Según el Estagirita, la virtud del valor nos hace juzgar rectamente el fin que se debe perseguir en cierta situación temible, a saber, actuar conforme a la virtud de la valentía, o sea, actuar por lo noble o bueno (*EN*, 1115b10-15). En este sentido, hay que señalar dos cosas: en primer lugar, que el valiente no actúa por ignorancia, o sea, porque desconozca el peligro al que se enfrenta, como «por ejemplo, si alguien quiere soportar los rayos por ignorancia» (*EE*, 1229b27-28). Más bien, como decía en el párrafo anterior, el valiente sabe o es consciente del peligro al que se enfrenta y evalúa acertadamente que frente a éste ha de actuar con valentía. En segundo lugar, como señalaba, el valiente no actúa motivado por el placer o la evitación del dolor, como aquél que enfrenta un peligro motivado por la placentera esperanza de vengarse (*EE* 1229b 30-35) o aquél otro que actúa “como” el valiente para no ser castigado. El valiente se ve motivado a actuar con vistas a la virtud, ese es el fin práctico que desea perseguir.

El caso de la virtud de la valentía es un ejemplo paradigmático de los ideales morales de la cultura griega así como de Aristóteles, con el cual es posible darse una idea de cómo, según el filósofo, funcionan otras virtudes éticas y cómo ellas movilizan a quienes las poseen a buscar fines virtuosos. El hombre con un modo de ser bueno, ya sea moderado, generoso o manso, es capaz de reconocer acertadamente que ha de actuar conforme a su virtud de cara a las situaciones que son objeto de ésta: placeres y dolores corpóreos, transacciones económicas, ultrajes; y además es alguien que se siente motivado para actuar de acuerdo a su virtud. Puedo utilizar el caso de la virtud de la liberalidad para seguir esclareciendo estas cuestiones. Leemos en *EN*, 1120a 23-32:

Las acciones virtuosas son nobles y se hacen por su nobleza. De acuerdo con esto, el liberal dará por nobleza (καλοῦ) y rectamente (ὀρθῶς), pues dará a quienes debe, cuanto y cuando debe y con las otras calificaciones que acompañan al dar rectamente. Y esto con agrado o sin pena, pues una acción de acuerdo con la virtud es agradable o no penosa, o, en todo caso, la menos dolorosa de todas. Al que da a quienes no debe, o no da por

⁶⁸«ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τάληθές αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἔξιν ἴδιά ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τάληθές ἐν ἑκάστοις ὀρᾶν, ὥσπερ κἀνῶν καὶ μέτρον αὐτῶν ὦν».

nobleza, sino por alguna otra causa, no se le llamará liberal, sino de alguna otra manera. Tampoco al que da con dolor, porque preferirá su dinero a la acción hermosa, y esto no es propio de liberal (*EN*, 1120a 23-32).

Quisiera notar tres puntos de este pasaje. Primero, Aristóteles está diciendo que el liberal es aquel que da bienes materiales noble o rectamente, es decir, da “a quienes debe, cuanto y cuando debe”, y otras calificaciones que hacen a la acción recta y, como se verá más adelante, acordes al término medio (*μεσότης*). Esto significa que el liberal, por su modo de ser, es capaz de juzgar adecuadamente una situación particular y determinar el fin que en ésta se ha de perseguir, a saber, actuar con liberalidad. Pero no son agentes liberales aquellos que no logran percibir que en cierta situación hay que ser liberal y más bien responden con avaricia o con prodigalidad, o bien, quienes actúan “como” liberales pero no con el fin de actuar noblemente ayudando al otro, sino, digamos, con el objetivo de ganarse el favor de éste. Sumado a esto, dice el Estagirita, el agente liberal se conduce con agrado o al menos sin dolor; por ejemplo, pensemos en aquél que con placer beneficia materialmente a su amigo, o en aquél otro que ayuda a su hijo con una cantidad fuerte de dinero pero tal gasto no le parece doloroso en tanto sabe que está haciendo lo correcto.⁶⁹ Seguramente quienes dan con dolor no alcanzan a reconocer que en su situación lo más noble es dar y de que los bienes materiales son valiosos en tanto son un medio para promover la propia *εὐδαιμονία* y la de los demás (*EN* 1120a 8-13). En tercer lugar, Aristóteles afirma que actuar con liberalidad es hermoso (*EN* III 9). El acto virtuoso está acompañado de belleza, y se trata de una belleza que puede “ver” el hombre con un modo de ser bueno, como leímos en *EN* 1113a 28-32. Acaso para el avaro una acción justa o liberal pueda parecerle ingenua y fea en comparación con la

⁶⁹ Siguiendo al Estagirita, para los agentes virtuosos las acciones virtuosas van acompañadas de cierta especie de placer. En efecto: «Para cada uno es placentero aquello de lo que se dice aficionado, como el caballo para el que le gustan los caballos, el espectáculo para el amante de espectáculos, y del mismo modo también las cosas justas para el que ama la justicia, y en general las cosas virtuosas gustan al que ama la virtud [...] las cosas que son por naturaleza agradables son agradables a los que aman las cosas nobles. Tales son las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. Así, la vida de estos hombres no necesita del placer como una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma» (*EN* 1099a 8-18). Y en *EN* 1099a 19-23 leemos «[...] ni si quiera es bueno el que no se complace en las acciones buenas, y nadie llamará justo al que no se complace en la práctica de la justicia, ni libre al que no se goza en las acciones liberales, e igualmente en todo lo demás. Si esto es así, las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables». Uno podría preguntarse si los actos del valiente resultan agradables, pues, como dice el Estagirita: «podría parecer que el fin de la valentía es agradable, aunque queda oscurecido por lo que le rodea [...] si tal es el caso del valor, la muerte y las heridas serán penosas para el valiente y contra su voluntad, pero las soportará porque es hermoso, y es vergonzoso no hacerlo» (*EN*, 1117a36-1117b10). Para una interpretación de este pasaje puede verse Alejandro Vigo, *op. cit.*, p. 206.

acumulación desmesurada de bienes materiales, pero para el liberal la acción liberal es bella. En suma, la acción noble o virtuosa es recta, placentera o al menos sin dolor, y además es bella. Los agentes virtuosos juzgan rectamente lo noble, bello y agradable, y se lo proponen como fin de acción.

Si bien ya lo he hablado, conviene subrayar que un agente con un modo de ser deficiente se ve inclinado, por su modo de ser, a evaluar los distintos contextos prácticos de modo erróneo, percibiendo lo que tan sólo es “aparentemente” bueno, bello y agradable, y además se ve motivado a perseguir los fines correspondientes a sus equivocadas evaluaciones (*EN* III 4). Por ejemplo, un agente intemperante juzga que comer desmesuradamente es agradable y se ve inclinado a alimentarse de esa manera; el cobarde percibe lo que es aparentemente peligroso y constantemente se ve motivado a evitar éste; el avaro cree que acumular bienes en exceso es grato, y ordinariamente se reserva ciertos gastos para cumplir con tal acumulación; y el vanidoso cree más valioso de lo debido el aplauso de los otros, de ahí que se complazca en su atención y la busque constantemente. En estos casos los agentes perciben como bueno, placentero e incluso bello lo que tan sólo lo es en “apariencia”; además, ellos no actúan con vistas a la virtud sino a otras consideraciones propias de su modo de ser.⁷⁰ Recuérdese que «el fin de toda actividad está de acuerdo con el modo de ser», que “para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables», y que, como se lee en *EN* 1144a 33-35, el vicio impide una apreciación del fin noble que se debe de perseguir.⁷¹

⁷⁰ Dice Aristóteles: «Uno podría decir que todos aspiran a lo que les parece bueno (*φαινομένου ἀγαθοῦ*), pero que no pueden controlar la imaginación, sino que, según la índole de cada uno, así le parece (*φαίνεται*) el fin [de la acción]. Ahora, si cada uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser (*ἕξιώς*), también lo será, en cierta manera, de su imaginación» (*EN* 1114a31-b2). En la traducción de Marcelo Boeri leemos: «[...] si uno dijera que todos tienden a los que les (a)parece como bueno (*i.e.* el “bien aparente”: τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ), pero no son dueños de tal aparecer (*φαντασία*), sino que como es cada uno, así será también el fin que le (a)parece; y si, por consiguiente, cada uno es, en cierto modo, responsable de su propia disposición habitual (*ἕξις*), también será en cierto modo responsable (*πὼς αἴτιος*) de su aparición <del bien>» Marcelo Boeri, *op. cit.*, p. 43. Como puede notarse, con la traducción de Boeri es posible confirmar el nexo entre modo de ser y representación.

⁷¹ Sobre la manera en que el bien se le aparece a cada agente dependiendo de su carácter, dice Marcelo Boeri: «El hecho de que lo que se le aparece como bueno al virtuoso es lo verdadero (*i.e.*, sólo se le aparece el bien real, no el bien aparente; *EN*, 1113a 30) se explica porque el modo en que lo noble o placentero se aparece a cada persona depende de su propio estado del carácter, pero también por el hecho de que tiene sus capacidades cognitivas apropiadamente entrenadas, lo cual garantiza que el virtuoso *juzgue de manera correcta* cada situación concreta de acción (*EN*, 1113a 29-30). Así pues, lo que Aristóteles parece estar sugiriendo es que todo el mundo posee una cierta percepción moral, pero esa percepción moral se encuentra fuertemente condicionada por el modo en que su carácter ha sido modelado. En esa

Es necesario precisar la manera en que nuestros deseos y emociones nos inclinan a perseguir uno u otro fin práctico. Para el Estagirita el ser humano tiene tres especies de deseo y cada uno de ellos puede promover ciertos fines de acción (*de An.*, 414b 2-3). En el caso del apetito (ἐπιθυμία) de alimento y reproducción nos vemos inclinados, por ejemplo, a conseguir alimento y consumirlo. En el caso de la especie de deseo del impulso (θυμός), que tiene que ver con la ira aunque posiblemente también puede entenderse en relación a otras emociones como el miedo, amor, odio, etcétera, nos veríamos motivados, como ya hablamos, a beneficiar a alguien por amor, a huir a causa del miedo, o a violentar a alguien en razón de la ira.⁷² Finalmente, el deseo racional (βούλησις), como se verá más adelante, podría motivarnos hacia aquello que deseamos gracias a la consideración reflexiva de ciertos bienes: estudiar para un examen, escribir un libro, construir una ciudad, crear ciertas leyes, etcétera.

Pues bien, la virtud del carácter, como he dicho, es una disposición respecto a las emociones y deseos, o sea, respecto a las tres especies de deseos que mencioné. La virtud nos inclina a tener unos deseos y emociones apropiados, buenos o, en vocabulario aristotélico, “nobles”. Por ello, aquél que posee la virtud de la medida siente apetito hacia aquello que se debe, por ejemplo, desea comer aquello que promueve su salud. Por su parte el agente apacible responde con enfado por aquello que se debe y desea actuar frente a los ultrajes e injusticias como se debe (*EN* 1126b2-5); y el agente valiente responde frente al peligro con un miedo y coraje apropiado y además tiene un deseo de actuar valientemente (*EN* 1115b17-24, 1117b15-17). También es posible decir que un agente virtuoso posee deseos racionales correctos: no desea saquear sanguinariamente a una ciudad para obtener riquezas sino promover leyes de convivencia entre ciudades.

En esta línea, dice Aristóteles que nuestros deseos fijan ciertos objetivos o fines prácticos (*EN* 1111b26-27), y que nuestros modos de ser, al estar estructurando nuestros deseos, nos inclinan, precisamente, a buscar dichos fines (*EN* 1113a 28-1113b8). Es decir, un modo de ser nos inclina a tener ciertos deseos o emociones que nos orientan a perseguir

“modelación” del propio carácter el agente desempeña un papel decisivo y, para modelar correctamente su carácter, debe refinar sus capacidades cognoscitivas, de modo de ser capaz de evaluar correctamente lo que se le aparece como bueno y, consecuentemente, como digno de ser elegido». *Ibid.*, p. 44.

⁷² Cfr. Simo Knuutilia, *op. cit.*, pp. 26-27.

ciertos fines. Así, por sus modos de ser el glotón desea comer en exceso, el iracundo desea vengarse, y el virtuoso desea realizar actos nobles. En otras palabras, la virtud del carácter garantiza que quien la posee disfrute de unos afectos orientados hacia fines de acción buenos: el mesurado desea alimentarse adecuadamente, el valiente desea actuar con valentía, y el político justo desea promover el bienestar de la ciudad.

Es importante entender que, según Aristóteles, uno se ve motivado a perseguir cierto fin práctico mediante ciertas acciones sólo cuando desea efectivamente alcanzar dicho fin; es decir, el motor de cualquiera de nuestras acciones es el deseo. En esta línea, en *de An.* 433a 23 el filósofo griego afirma contundentemente que «el intelecto no mueve sin deseo»; por ello, a pesar de que intelectualmente reconozcamos que perseguir cierto objetivo es bueno, si no hay un deseo que motive tal idea, no realizaremos las acciones pertinentes para alcanzar dicho objetivo. Pensemos en el glotón que, aun sabiendo que debe comer con mesura se alimenta en exceso, pues, por su carácter, no tiene un deseo que lo motive a comer del modo debido. En razón de esto, la educación de las virtudes del carácter adquiere una importancia cardinal, pues es con ella que se atiende al deseo, educándolo, en función de que oriente virtuosamente nuestras aspiraciones. Dice el Estagirita que: «el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente» (*EN* 1179b26-27), o sea, desde infantes hay que procurar la formación de un carácter que nos incline a deleitarnos y amar lo que es noble, así como a disgustarnos por lo que es vergonzoso (*EN*, 1179b27-30).

Recapitulando, los fines prácticos que nos vemos motivados a perseguir con nuestras elecciones son promovidos por las disposiciones del carácter. Según Aristóteles, éstas permiten que evaluemos una situación particular y determinemos el objetivo que en ella es preciso y deseable alcanzar. En el caso del agente con disposición virtuosa, su virtud le inclina a determinar y desear los fines nobles, bellos y verdaderamente agradables, en efecto: «la virtud es la causa de que sea recto el fin de la elección» (*EE* 1227b38-40); y a la inversa, el vicio es una disposición que promueve fines de acción incorrectos.

2.2. Elección razonada y deliberación

En este apartado voy a exponer sucintamente en qué consiste la elección razonada. Es conveniente repetir que la προαίρεσις involucra un fin que se persigue y una deliberación sobre los mejores medios que nos conducen a esos fines; la elección, que se traduce en acciones, refiere a los medios que hemos deliberado más pertinentes para alcanzar el fin propuesto. En seguida explicaré esto de mejor manera.

En el apartado anterior dije que los fines prácticos que perseguimos con nuestras acciones vienen dados por nuestras disposiciones del carácter. Una disposición virtuosa nos orientará hacia fines nobles o virtuosos. En el proceso de la elección razonada, pues, lo que la virtud del carácter determina son los fines de acción que perseguimos con dicha elección, sin embargo, lo que no realiza esta virtud es la deliberación en torno a los mejores medios que nos permitirían alcanzar el fin que ella propone. La función de la deliberación (βούλευσις) es, precisamente, la de investigar cuáles son los mejores medios para la consecución de nuestros fines. «El objeto de la deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin» (EN 1113a1). Por esto, Aristóteles va a decir que una vez que la virtud ética ha puesto el fin de acción que se desea perseguir en determinada situación, lo que procede es la deliberación en torno a los mejores medios que nos conducen a ese fin. En efecto:

Puesto el fin, [los hombres] consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará a través de éste, y éste, a su vez, mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera [de la acción] que es la última del descubrimiento (EN 1112b16-20, *cfr. de An.* 434a 5-10).

La deliberación, pues, es una especie de “descubrimiento”, “investigación”, un cálculo de los mejores medios de acción entre numerosas alternativas, o si se quiere, una planeación respecto a la “mejor” y más “fácil” manera de lograr un objetivo. Esta deliberación llega a su fin cuando se encuentra o “descubre” el mejor medio que sirve a nuestro objetivo, aquél que va a ser “causa primera” de una acción en tanto elegimos realizarlo. Dice el filósofo griego: «se elige lo que se ha decidido después de la deliberación» (EN 1113a5) y que «El principio de la acción es, pues, la elección [...], y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección,

pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter» (*EN*, 1139a 30-1139b1). En otras palabras, la elección involucra un fin deseable propuesto por la disposición del carácter, y una deliberación de los medios que apuntan a dicho fin; una vez determinados dichos medios, se les elige realizar, y es esta decisión la que es causa inmediata de la acción.⁷³

Podemos pensar en dos ejemplos para ilustrar el mecanismo de la elección razonada de un agente virtuoso. Primero, imaginemos a aquél agente liberal que siente el deseo de ayudar a su amigo cuando éste le llama para contarle que tiene un mes sin trabajo y algunos inconvenientes económicos. Por su virtud ética el agente responde a la situación no con indiferencia sino con el deseo y objetivo de ayudar a su estimado. Una vez que su virtud ha establecido dicho fin frente a la situación, el agente generoso tendrá que deliberar de qué manera realizar dicho objetivo. Acaso tenga que deliberar si la mejor manera de procurar a su estimado sea un préstamo, o bien, ayudándole a conseguir trabajo, para lo cual tendrá que pensar cuál de sus conocidos podría aceptar ofrecerle una entrevista de trabajo. Una vez que este agente tenga su “plan” estructurado, “elegirá” realizarlo, o sea, llevará a cabo las acciones que ha planeado pertinentes para ayudar a su camarada. Segundo ejemplo: pensemos en el agente mesurado que anda en medio de la ciudad y no sabe dónde va a comer, pero, por su virtud, desea comer algo que promueva su salud. Este agente tendrá que deliberar cómo alcanzar en su situación particular el objetivo que su virtud le propone, por ejemplo, tendrá que reflexionar en torno a qué restaurantes que venden la comida que él desea se encuentran cerca de su ubicación, y sobre cómo trasladarse a dicho lugar. Una vez que

⁷³ Entre los comentaristas se ha defendido que la elección, en efecto, es causa de una acción, especialmente a través del análisis del llamado actualmente silogismo práctico que Aristóteles describe en *EN* VII 3, *de An.* III 11 y *MA* 7. Dicho gruesamente, Aristóteles utiliza la estructura silogística para explicar la producción de una acción. Este silogismo está constituido por una premisa mayor referida a un fin que el agente desea alcanzar, y por una premisa menor, referida al estado de cosas del contexto en el que se encuentra el agente; la conclusión del silogismo es una acción. Pensemos en este sencillo silogismo práctico: premisa mayor: “deseo beber agua”, “premisas menores: esto es un vaso de agua; conclusión: “acción de beber”. Mientras que la primera premisa manifiesta un factor desiderativo, la segunda premisa refiere a cómo considera el agente que en su situación particular puede alcanzar su fin deseado. Con esta segunda premisa se señala la determinación que un agente tiene que realizar sobre los medios que pueden servirle para alcanzar su fin. Finalmente, una vez determinados ciertos medios que sirven al fin, o sea, una vez que se unen ambas premisas, se procede a una acción. Alejandro Vigo se ha destacado por arrojar luz sobre el tema del silogismo práctico, principalmente en sus trabajos, “La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva”, y en “La concepción aristotélica de la verdad práctica”. Un texto clásico sobre el tema es el de Martha Nussbaum en el *Essay 4* de su *Aristotle's De Motu Animalium*.

determina deliberadamente que tal restaurante es el apropiado y que puede trasladarse a él de cierta manera, “elige” realizar las acciones pertinentes para realizar su objetivo.

Bien, cabe notar que Aristóteles afirma que una vez que mediante la deliberación hemos encontrado los medios que sirven a los fines que deseamos alcanzar, lo que sucede es que se produce en nosotros un deseo hacia esos medios en tanto contribuyen a dichos fines. Dice Aristóteles: «Llamo [...] deliberado (βουλευτικήν) al deseo cuyo principio y causa es la deliberación, y uno desea por haber deliberado» (EE 1226b20-21)⁷⁴, y que «cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación» (EN 1113a13-15). En otras palabras, el deseo deliberado es aquél que procede de la deliberación respecto a los medios que sirven a un fin, y es un deseo que refiere precisamente a dichos medios. La elección, así, puede entenderse como un deseo deliberado por aquellos medios que promueven el fin práctico que, por otro lado, también estamos deseando conseguir (EN, 1113a10-13).⁷⁵ En palabras de Vigo: «[...] los medios hallados a través del *lógos* aparecen ellos mismos como deseables, justamente en la medida en que conducen al fin intencionado por la *órexis* [“deseo”], y, por otro lado, dicho fin aparece como realizable, en la medida en que puede ser alcanzado por tales medios».⁷⁶ Regresando a nuestros ejemplos, el agente que quiere comer bien desea deliberadamente realizar aquellas acciones que considera

⁷⁴ Continúa este pasaje: «Por tanto, la elección (προαίρεσις) no existe ni en los otros animales ni en el hombre en cualquier edad ni en todas las condiciones, porque no se encuentra en ellos la deliberación ni el juicio ni el fundamento de un acto» (EE 1226b21-23). Es decir, en tanto la elección y el deseo deliberado que le es propio proceden de una actividad deliberativa, Aristóteles afirma que aquellos seres que carezcan de una capacidad intelectual bien formada (los animales irracionales, los niños en tanto su intelecto está apenas en desarrollo, y los seres humanos con alguna condición intelectual deficiente) no son capaces de tomar elecciones razonadas.

⁷⁵ Dice el Estagirita: «el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado» (EN, 1112b10-11). En su tratamiento de la προαίρεσις Aristóteles deja claro que la deliberación y elección versan sobre aquello que está bajo nuestro poder, o sea, sobre aquello que podemos realizar. La deliberación es «sobre lo que está en nuestro poder y es realizable» (EN, 1112a 31-32), y «el que delibera parece que investiga y analiza [...] Y si tropieza con algo imposible, abandona la investigación, por ejemplo, si necesita dinero y no puede procurárselo; pero si parece posible, intenta llevarla a cabo. Entendemos por posible lo que puede ser realizado por nosotros» (EN, 1112b20-28). Por ejemplo, si el médico se da cuenta a través de una deliberación que su paciente tiene un cáncer terminal, a toda luz incurable, le parecerá inútil seguir deliberando sobre cómo salvarlo, por lo que no deliberará; o bien, si el capitán sabe que haga lo que haga el barco se hundirá, dejará de deliberar sobre cómo salvarse. Pero si el médico o el marinero alcanzan a entrever cierta posibilidad de cura o de salvación, entonces sí continuarán deliberando en torno a cómo hacer concreta dicha posibilidad. Lo que quiero señalar con esto es solamente que el objeto de la deliberación y elección, que es objeto de deseo, es aquello que hemos deliberado que puede ser realizado por nosotros y que al realizarlo contribuye al fin que perseguimos.

⁷⁶ Alejandro Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles”, p. 372.

deliberadamente que van a conducirlo a ello, y el agente generoso que quiere ayudar a su estimado generoso desea realizar las acciones que gracias a su deliberación determina adecuadas para ayudarlo.⁷⁷

Es importante puntualizar que una buena deliberación no sólo refiere a la operatividad de los medios que se eligen realizar con vistas a un determinado fin; esto es, la deliberación no sólo toma en cuenta qué tan útiles son ciertos medios en orden a un fin, sino que, además, la deliberación involucra una consideración sobre la bondad moral de dichos medios así como del fin que se persigue. En efecto, para Aristóteles una buena deliberación es aquella que determina unos medios tanto útiles como moralmente buenos que apuntan a un fin que también es moralmente bueno (*EN* 1142b23-27, 1142b18-23). Así, una buena deliberación sería la del valiente que, por un lado, delibera ciertos medios moralmente buenos así como útiles para un objetivo que, por otro lado, es moralmente bueno, a saber, actuar con valentía. En estos términos, una deliberación errónea sería aquella que determina unos medios moralmente malos para alcanzar un fin que inclusive puede ser bueno, como el agente que determina ayudar económicamente a su familiar mediante recursos que obtuvo ilícitamente. Una deliberación también sería errónea si determina unos medios que, aunque útiles, persiguen un fin moralmente malo, como el ladrón que delibera un plan perfecto para robar un banco. Con base en esto puedo decir que para el Estagirita la deliberación de un agente virtuoso involucra tanto una reflexión en torno a la bondad moral y la utilidad de los medios de acción, discriminando con tal actividad intelectual aquellos medios que, aunque útiles, son moralmente malos; así como una consideración respecto a la bondad de los fines de acción que se persigue. En la siguiente sección precisaré cómo es que el pensamiento puede evaluar un fin de acción.

⁷⁷ Parece que, por una parte, Aristóteles habla de un deseo que refiere a los medios, y por otra, de un deseo propio del fin. Leemos en *EE*, 1226a 8-14: «Nadie, en efecto, escoge deliberadamente un fin, sino los medios para este fin; quiero decir, por ejemplo, que nadie elige estar sano, sino pasear o estar sentado para estar sano; y nadie elige ser feliz, sino ganar dinero o arriesgarse para ser feliz; y, en general, el que elige algo siempre deja claro lo que elige y para qué lo elige; esto último es aquello por lo cual se elige algo, lo primero que uno elige con vistas a otra cosa. Pero, evidentemente, lo que uno desea es, en especial, el fin, y pensamos que debemos estar sanos y felices». Lo que todo esto sugiere es que la virtud ética propondría aquellos fines que deseamos alcanzar, y la deliberación sería causa del deseo por aquellos medios que contribuyen al fin deseado.

En esta línea, la especialista Nancy Sherman ha sugerido que es plausible admitir que el agente virtuoso también determina con su deliberación si los medios que sirven a un fin particular están en coherencia con el resto de sus objetivos prácticos. Por ejemplo, dice Sherman, pensemos en aquél que estando muy sediento de repente ve agua, sin embargo, logra reconocer que se trata de agua contaminada. Aquí la elección conveniente para satisfacer la sed sería tomar el agua, pero elegir dicho medio sería una elección equivocada pues entraría en conflicto con otro tipo de objetivos del agente, como el querer conservar la salud.⁷⁸ La deliberación práctica, pues, tendría la función de determinar si unos medios que contribuyen aquí y ahora a un fin particular también promueven o son coherentes con otros fines del agente.⁷⁹ En este sentido, como se verá en las páginas siguientes, para Aristóteles la función del intelecto práctico además de implicar la deliberación de los medios que sirven a fines particulares, también lleva acabo la compleja tarea de diagnosticar la manera en que medios y fines prácticos específicos se relacionan con el marco de objetivo de un agente.

Entonces, en líneas generales es posible reconocer tres momentos característicos de una elección razonada virtuosa. En primer lugar, el fin que se desea alcanzar en una situación es determinado por la virtud ética. En segundo lugar, una vez puesto ese fin, inicia el proceso de deliberación, por una parte, sobre los distintos medios que parecen eficaces y moralmente buenos para la realización de dicho fin, el cual también se ha de considerar como moralmente bueno; por otra parte, con la deliberación se coteja la congruencia entre los medios y el fin de la elección particular con el marco general de objetivos. En tercer lugar, una vez que se

⁷⁸ Nancy Sherman, “Character, Planning, and Choice in Aristotle”, p. 96. En este texto la autora defiende, entre otras cosas, que la deliberación involucra no sólo una consideración estrecha de medios a fines particulares, sino una ponderación de la manera en que unos medios que sirven a un fin particular, así como éste fin particular, es congruente con el marco de valores y objetivos de un agente.

⁷⁹ Aristóteles es muy claro al decir que la vida buena está constituida por una serie de bienes, tal como la prosperidad económica y política, la posesión y el ejercicio de las virtudes, la educación, belleza, etcétera (*EN*, 1099b1-8); y que uno ha de lograr buscar armonizar en su vida ordinaria dichos bienes en función de llevar una vida buena. Una muestra de la necesidad de dicha organización es el siguiente pasaje: «Habiendo, pues, establecido respecto de estas cuestiones que todo el que es capaz de vivir de acuerdo con su propia elección debe fijarse un blanco para vivir bien –honor o gloria o riqueza o cultura- y, manteniendo sus ojos en él, regular todos sus actos (pues el no ordenar la vida a un fin es señal de gran necedad» (*EE*, 1214b7-11).

ha determinado deliberadamente que ciertas acciones son medios adecuados para la consecución del fin, se elige realizar dichas acciones.

2.3. El papel de la prudencia en la elección virtuosa

En esta sección he ofrecido una explicación general de la forma en que las emociones y deseos, las disposiciones del carácter y la deliberación práctica se involucran en la elección razonada. ME parece adecuado terminar la sección precisando más el papel que desempeña la inteligencia práctica en una elección virtuosa. Para hacer esta precisión revisaré, en primer lugar, la afirmación de Aristóteles de que la virtud de la inteligencia práctica, la prudencia, nos vuelve capaces de deliberar acertadamente sobre los medios para la realización de un fin previamente establecido por la virtud ética. En segundo lugar, me propongo defender, con base en las interpretaciones de algunos especialistas, que Aristóteles considera que la sabiduría práctica, además de determinar medios con vistas a un fin, es capaz de proponer con su actividad crítica fines u objetivos prácticos.

En diversos lugares Aristóteles afirma expresamente que el pensamiento práctico se encarga de deliberar sobre los medios de acción (*de An.* 433a 10-21, *EN*, 1112b 10-19, 31-1113a 1), y que el agente que posee la prudencia, virtud del pensamiento práctico, es capaz de deliberar correctamente sobre los medios que conducen a un fin puesto por la virtud del carácter, en efecto: «la virtud hace rectos el fin propuesto, y la prudencia los medios para este fin» (*EN* 1144a 8-10, *cfr.* *EN* 1145a 2-6). Así, por ejemplo, si la virtud ética propone en una situación particular que es preciso ser generoso, entonces la virtud de la prudencia se encarga de atinar de qué manera o por qué medios es posible ser generoso en tal contexto.

Es importante notar que la prudencia está íntimamente vinculada con la virtud ética. Para mostrar este parentesco Aristóteles explica que la habilidad intelectual de la destreza permite «realizar los actos que conducen al blanco propuesto y alcanzarlo» (*EN* 1144a25), es decir, permite pensar correctamente sobre los medios que conducen a un fin práctico. Ahora, si la destreza se utiliza para alcanzar un “blanco” que es malo se trata de mera astucia, pero si el blanco que perseguimos con destreza es bueno entonces esta habilidad es laudable

(EN 1144a25-27). En otras palabras, si un agente posee destreza pero tiene un carácter necio que le motiva constantemente hacia fines equivocados, estamos hablando de que su destreza es astucia. Un ejemplo de alguien astuto sería el del político que delibera un oportuno plan para robar dinero público. Sin embargo, si la destreza es propia de un agente cuya disposición virtuosa le inclina a perseguir fines nobles, entonces, ella es laudable y, nos dirá el Estagirita, se trata más bien de prudencia.

La prudencia no es esta facultad [de la destreza], pero no existe sin ella, y esta disposición se produce por medio de este ojo del alma, pero no sin virtud, como hemos dicho y es evidente, ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio (*ἀρχήν*), por ejemplo: <<puesto el fin, que es el mejor>> sea cual fuere (supongamos uno cualquiera a efectos de la argumentación), y este fin no es aparente (*οὐ φαίνεται*) al hombre que no es bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que es evidente que un hombre no puede ser prudente, si no es bueno (*ἀγαθόν*) (EN 1144a27-36).

En otras palabras, la prudencia está constituida por la habilidad de la destreza de pensar acertadamente sobre los medios que conducen a un fin. Pero la prudencia se distingue de la simple destreza en que está vinculada con la virtud ética, virtud que, como acaba de decir Aristóteles, hace visible o aparente el “fin, que es el mejor”. En este sentido, el fin práctico propuesto por la virtud ética significa el principio del razonamiento o deliberación “prudente” en torno a los medios que conducen a dicho fin; deliberación que consideraría, como ya hablé en el apartado anterior, tanto la operatividad de los medios, como su bondad moral y su coherencia con el marco de fines del agente. De tal modo que la prudencia es la virtud de deliberar certeramente sobre medios de acción que apuntan a fines buenos determinados por la virtud ética. El agente prudente, pues, es aquel cuya virtud ética lo inclina a perseguir fines correctos y que posee la inteligencia práctica para deliberar rectamente acerca de los medios que apuntan a dichos fines.

Según lo que he dicho, la razón práctica y su virtud, la prudencia, tendrían la función de deliberar sobre los medios que sirven a un fin de acción, mientras que la virtud ética y los deseos que ella estructura pondrían dicho fin. La virtud ética, pues, fijaría un objetivo práctico así como el deseo de perseguirlo, mientras que la prudencia precisaría con su deliberación el modo de conseguir dicho fin. Esta asignación de funciones podría ser defendida por varios pasajes en los que encontramos afirmaciones contundentes respecto a las actividades de la

virtud moral y el pensamiento práctico (*EN* 1144a 8-10, 1145a 2-6, 1111b26-27, *de An.* 433a 10-21). Ahora, como se ha señalado varias veces por los comentaristas, si aceptamos que para Aristóteles la razón práctica puede determinar los medios más no los fines de nuestras elecciones, y que éstos son fijados por un deseo estructurado por la virtud ética, podría seguirse que la razón tiene un papel meramente instrumental en las acciones humanas; estaríamos entonces sugiriendo algo así como una postura emotivista de la propuesta aristotélica.⁸⁰ Pero lo que voy a aclarar en seguida es que la inteligencia práctica, además de determinar los medios, es capaz de proponer mediante un proceso reflexivo, y con base en la virtud ética, ciertos fines de acción. Para mostrar esto es conveniente citar al especialista Vigo, que afirma al respecto:

[...] si bien Ar. afirma que es el deseo, y no el intelecto o razón, el factor inmediatamente responsable de la posición de los fines de acción, el mismo Ar. distingue claramente, por otro lado, diferentes tipos de deseos, y admite de modo expreso la existencia de formas racionales del deseo, correspondientes a la *βούλησις*. Es decir, Ar. admite la existencia de deseos en los cuales el agente adhiere volitivamente a y se identifica con determinados contenidos proposicionales, sobre la base de consideraciones de origen racional o bien justificables en términos racionales. De hecho, Ar. distingue expresamente entre formas racionales de deseo, vinculadas con fines de largo plazo y con un proyecto global de la vida buena, por un lado, y formas no-racionales del deseo, ligadas a la satisfacción de apetitos sensibles básicos y de necesidades inmediatas de la vida.⁸¹

Señalé anteriormente que para Aristóteles los seres humanos poseemos una diversidad de deseos, unos más racionales que otros, y que cada uno de ellos puede postular fines de acción. Así, por un lado, tenemos deseos que pueden no proceder expresamente de una actividad reflexiva, tales como los apetitos y emociones; y por otro lado, poseemos deseos racionales, o sea, aquellos que sí proceden de una “consideración de origen racional”. De acuerdo con Vigo, esta consideración racional que da origen a un deseo significa una deliberación en torno a la manera en que ciertos objetivos o fines pueden contribuir a largo plazo al logro de una vida buena. Las cavilaciones en torno a nuestros diversos objetivos prácticos como alimentarnos de tal o cual manera, aprender tal o cual idioma, sostener cierta amistad, tener salud, realizar unas vacaciones, aceptar tal empleo, adquirir alguna virtud como la templanza, potencializan o no nuestro florecimiento, serían ejemplos de este tipo de deliberación

⁸⁰ *Cfr.* Alejandro Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles”, nota 9, p. 371.

⁸¹ Alejandro Vigo, *Estudios aristotélicos*, p. 292; *cfr.* “Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles”, pp. 398-399.

práctica. De este modo, el deseo racional (*βούλησις*) referiría precisamente a aquellos fines que, a partir de un proceso de reflexión prudente, se les considera bienes constituyentes de una vida buena. En un pasaje clave leemos: «el deseo (*βούλησις*) se refiere más bien al fin» (*EN*, 1111b27).⁸²

En esta línea, Aristóteles afirma que quienes son prudentes son aquellos capaces de reflexionar correctamente sobre los bienes que contribuyen a la *εὐδαιμονία*; en efecto, la prudencia es descrita como una disposición intelectual que permite pensar sobre lo bueno y malo para el hombre (*EN* 1140b1-5), o sea, sobre lo que puede hacer feliz (*εὐδαίμων*) a éste (*EN* 1143b22-25); y en un pasaje clave leemos que: «parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general» (*EN* 1140a25-28). Con base en esto cabría pensar que la sabiduría práctica consiste en una capacidad intelectual bien formada para reflexionar sobre la vida buena en general, esto es, objetivos, acciones e incluso emociones que son propicios para desarrollar un modo de vida virtuoso. Sin embargo, advierte el Estagirita:

Si la prudencia tiene por objeto lo que es justo (*δίκαια*), noble (*καλὰ*) y bueno (*ἀγαθὰ*) para el hombre, y ésta es la actuación del hombre bueno (*ἀγαθοῦ*), el conocer estas cosas no nos hará más capaces de practicarlas, si las virtudes son modos de ser (*ἔξεις*), como tampoco sirve de nada conocer las cosas sanas o saludables que no producen la salud sino que son consecuencia de un modo de ser. En efecto, no somos más capaces de practicarlas por el hecho de poseer la ciencia médica y la gimnástica (*EN* 1143b23-28).

⁸² Otra opinión que apoya la idea de que los fines pueden ser propuestos no sólo por el deseo no racional, sino por el intelecto y el deseo racional al que da origen, es Andrés Santa María, quien en su artículo “‘El *lógos* debe ser verdadero’. Sobre el componente cognitivo del mecanismo motivacional de la acción según Aristóteles”, realiza un nítido análisis de cómo para Aristóteles el objeto de deseo, o sea, el fin que perseguimos con nuestras acciones, que en el silogismo práctico equivale a la llamada premisa mayor o premisa del deseo, puede ser propuesto por una actividad intelectual. Pero como puntualiza el autor, lo que permite que una determinación racional sea algo deseable y relevante para el agente al punto de movilizarlo a la acción depende del carácter que éste tenga. Pensemos, por ejemplo, que uno puede determinar racionalmente que aquí y ahora es preciso actuar con este acto de valentía, sin embargo, si no se posee un carácter valiente uno no tendrá el deseo de actuar con valentía, por lo que la determinación racional será inoperativa; en cambio, si uno es valiente sí deseará perseguir tal objetivo. Dice Santa María: «[...] el único modo en que la razón puede tener una injerencia en la acción es, por así decirlo, a través del deseo, o sea, si ese deseo se adecua a lo que la razón afirma, haciéndose así un deseo racional o *boúlesis*», p. 387; *cfr.* p. 391.

Lo que señala el autor es que conocer lo que es objeto de prudencia, lo justo, noble y bueno, no es suficiente para llevarlo a cabo en la práctica. Para materializar en acciones aquello que se sabe bueno hace falta un modo de ser, una disposición virtuosa que nos incline a sentir y actuar en función de los fines correspondientes a ese saber. Acaso podemos pensar en el paciente diabético que reflexivamente aprecia que la salud es un bien y que incluso se propone adquirir salud a través de consumir cierto tipo de alimentos. Si este agente es “bueno” o virtuoso, o sea, moderado, tendrá unos deseos orientados hacia los fines que se ha propuesto racionalmente. Gracias a su virtud le parecerá deseable y relevante para su vida consumir la dieta propia de su tratamiento y estará tan ciertamente motivado que efectivamente la llevará a cabo. Sin embargo, si este agente no posee virtud moral, entonces por “antojo” consumirá aquellos alimentos que sabe limitarán su salud. En este último caso la motivación racional del agente es inoperativa, carece de virtud, esto es, de arraigamiento en el carácter. Preguntemos: ¿este agente es prudente? No. Más bien este agente es incontinente: sabe lo que es bueno, “cual” prudente, sin embargo, a diferencia del prudente, no tiene la virtud ética que le permitiría tener la motivación para practicar su saber. Dice el Estagirita: «Tampoco el mismo hombre puede ser a la vez prudente e incontinente, puesto que hemos demostrado que el prudente es, al mismo tiempo, virtuoso de carácter. Además un hombre es prudente no sólo por saber sino por ser capaz de obrar, y el incontinente no es capaz de obrar» (*EN* 1152a 8-12).

Bien, como ya señalé, la distancia entre unas motivaciones racionales inefectivas y las motivaciones en verdad efectivas que tienen origen en el modo de ser de un agente, se podría solventar con la educación moral. Dice Alejandro Vigo: «[Para que unos principios normativos] puedan regular efectivamente la acción del agente individual, deben primero ser aceptados e interiorizados por éste en forma de fines deseados, que él mismo espera integrar en su proyecto personal de vida y realizar, de uno u otro modo, a través de su obrar». ⁸³ Y más adelante: «[...] todo el proceso de formación de hábitos del carácter apunta, en definitiva, a orientar intencionalmente los deseos del agente, en conformidad con determinados patrones de decisión racional, correspondientes a las diferentes virtudes éticas». ⁸⁴ Los fines establecidos racional o “prudentemente” han de volverse deseados por el

⁸³ Alejandro Vigo, *Estudios aristotélicos*, p. 307.

⁸⁴ *Ibidem*.

agente a través de la educación moral. Este proceso de integración conlleva el desarrollo de virtudes éticas que, precisamente, orientan los deseos hacia esos fines determinados y elegidos racionalmente. Revisaré esto con mayor detalle en la siguiente sección.

A la luz de lo anterior, es posible entender que gracias al pensamiento el agente prudente puede postular un fin de acción de cara a una situación, y además, que ese fin de acción le inspira un deseo racional precisamente porque tiene una virtud ética que le dispone a desear dicho fin. Pensemos, de nuevo, en el agente diabético que gracias a que es moderado siente el deseo de perseguir lo que reconoce reflexivamente como bueno, a saber, la salud; o pensemos en el generoso que, por su modo de ser, desea el fin propuesto racionalmente de ayudar a su amigo. Entonces, en el proceso de una elección, una vez que se ha propuesto un fin que es deseado racionalmente, seguiría la deliberación de los medios que sirven a dicho fin, y una vez determinados éstos se procedería a elegirlos.

Por su parte, el especialista William Fortenbaugh propone de manera semejante a Vigo que la actividad de la prudencia no se limita a la deliberación sobre los medios de acción, pues también involucra la determinación racional de fines prácticos. En efecto:

[...] Es la sabiduría práctica la que permite a los filósofos y políticos reflexionar sobre el bien para el hombre y legislar correctamente. [...] Cada vez que un individuo establece un objetivo por inducción o por examinación dialéctica él está ocupado en una especie de deliberación razonada [reasoned deliberation] cuya virtud es la sabiduría práctica. Del mismo modo, cuando un hombre reflexiona sobre sus respuestas emocionales, cuando "da un paso atrás" y se pregunta si debe o no estar enojado y si debe buscar venganza, él está ocupado en una especie de reflexión razonada [reasoned reflection] cuya virtud es la sabiduría práctica. Él razona consigo mismo y puede decidir que su respuesta emocional es irrazonable y su objetivo injustificado. Sin embargo, la mayoría de las respuestas emocionales no son atendidas por este tipo de reflexión razonada. Un hombre simplemente ve una situación de un modo particular y responde. Él actúa de forma inteligente (de acuerdo a su percepción y valoración de la situación), pero no deliberadamente (como resultado de la reflexión razonada y deliberación). En este caso, la acción correcta está garantizada por la virtud moral y no por la sabiduría práctica.⁸⁵

Centraré mi atención en tres puntos que señala el comentarista. Primero, que la sabiduría práctica permite a los filósofos y políticos reflexionar sobre el bien de la ciudad así como legislar adecuadamente. En tanto la prudencia es la capacidad de pensar certeramente sobre

⁸⁵ William Fortenbaugh, *Aristotle's practical side: on his psychology, ethics, politics and rhetoric*, nota 15, pp. 121-122.

lo bueno y lo malo, los filósofos y políticos han de tener dicha virtud para poder deliberar rectamente sobre la bondad de los proyectos y objetivos de la ciudad. De hecho, el mismo Aristóteles en *EN* 1141b24-30 habla de una prudencia “relativa a la ciudad”, que permite legislar y deliberar sobre el bien de ésta. Acaso serían muestras de la reflexión en torno a cuestiones públicas la *Política* o las *Éticas*, donde precisamente se evalúan, entre otras cosas, las diversas organizaciones políticas, los fines que ellas persiguen, los rasgos del carácter que deberían poseer sus ciudadanos, y se dan justificaciones respecto a los mejores modos de vivir en comunidad. Pero cabe señalar que el agente prudente es un hombre de acción, o sea, es alguien que puede determinar de qué manera aplicar a la experiencia concreta esas reflexiones que aparecerían en escritos de dicha naturaleza, y además es alguien que, por su virtud, se ve motivado a llevar a cabo tal aplicación.

Por otro lado, Fortenbaugh también indica que la prudencia permite una reflexión sobre nuestras respuestas emocionales y sobre aquellos fines de acción que son promovidos por éstas. Según esto, con la prudencia uno podría evaluar críticamente si una de sus respuestas emocionales está realmente justificada y si aquellos fines prácticos a los que ésta nos motiva son coherentes con nuestro marco de valores y objetivos; por ejemplo, la prudencia podría habilitarnos para cuestionar si la ira que sentimos es correspondiente con la situación en cuestión y si vengarnos como estamos pensando hacerlo es lo más pertinente según alguna consideración ética, como la de no violentar a los otros. La prudencia, así, permitiría ver una situación desde una perspectiva amplia, racional, y al cambiar por esta reflexión nuestra perspectiva o cognición de las cosas presumiblemente podría transformarse nuestro estado emotivo y el curso de acción que éste propone.

Finalmente, quiero notar la distinción que establece Fortenbaugh entre la deliberación propia de la sabiduría práctica y una respuesta emotiva garantizada por la virtud del carácter. La mayoría de nuestras respuestas emocionales se da de modo irreflexivo, pues ordinariamente uno no tiene que pensar tendidamente cómo son las situaciones en orden a sentir una u otra emoción; uno simplemente “escucha” un insulto y se enfurece, o “percibe” un peligro y se asusta. Ahora, uno está inclinado a tener una u otra respuesta emocional dependiendo de su disposición del carácter, pues, como dije, es ésta la que nos lleva a percibir de un modo cierta situación y a responder emotivamente de acuerdo a esa percepción. Por su

parte, la prudencia sí se manifestaría en procesos reflexivos que podrían “vigilar” la respuesta emocional, y en caso de ser necesario evaluarla a la luz de una amplia perspectiva.

Recapitulando, en esta segunda sección del capítulo he analizado lo que es la elección razonada, y el papel que en ella tienen la virtud del carácter, las emociones y deseos que ésta estructura, así como el pensamiento práctico. Primero dije que la virtud juega un papel importante en las elecciones, pues ella inclina a quien la posee a juzgar en una situación particular el fin noble que ha de perseguir con su elección. Además, la virtud, al ser una disposición respecto a los deseos y emociones, organiza los deseos y emociones de quien la posee en función de esos fines nobles. Es decir, la virtud garantiza, como había dicho en el primer capítulo, unas buenas respuestas emocionales que nos motivan a actuar adecuadamente. Por otra parte, dije que la deliberación, cuya virtud es la prudencia, determina los medios de acción que sirven al fin propuesto por la virtud ética; y que la elección, cuyo objeto son los medios que deliberadamente se determinan convenientes, es causa inmediata de acciones. De esta manera, ya puede entenderse con mayor claridad por qué las virtudes nos inclinan a realizar acciones.

Finalmente, siguiendo a varios especialistas, señalé que es plausible que en la elección razonada la función de la prudencia no se limite al pensamiento sobre los medios de acción, sino que abarque asimismo la postulación de fines. Ahora, la postulación racional de los fines que perseguimos con nuestras elecciones se hace efectiva en acciones concretas gracias a la virtud ética pues, como dice el Estagirita, ésta permite que nuestros deseos se alineen a los preceptos fijados racionalmente al punto de motivarnos a actuar conforme a ellos. Como se verá en la siguiente sección, esta interpretación del papel del pensamiento en las elecciones está de acuerdo con las afirmaciones del Estagirita respecto a que el ser humano puede y ha de guiar su vida práctica mediante su distintiva inteligencia.

3. ¿Qué es la virtud?

Para finalizar el capítulo explicaré en esta sección, a la luz de lo que he estudiado a lo largo de esta investigación, la definición de virtud que se encuentra en *EN 1106b36-1107a3*:

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello 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.⁸⁶

Lo que haré en seguida será estudiar tres puntos que aparecen en esta definición. En primer lugar, analizaré lo que significa que la virtud sea un modo de ser selectivo; en segundo lugar, explicaré brevemente por qué Aristóteles dice que la virtud es un término medio respecto a las pasiones y acciones y por qué ese término medio es relativo a nosotros; finalmente, me interesa revisar la idea de que la virtud está determinada por la razón o por lo que decidiría el hombre prudente. Explicar estos tres puntos permitirá entender qué es la virtud y cómo es que los diversos elementos que he estudiado a lo largo de esta investigación (emociones, disposiciones del carácter, pensamiento práctico, decisión razonada, etcétera) encajan en la propuesta aristotélica de la virtud.

3.1. Virtud como hábito de la decisión deliberada.

La virtud, según Aristóteles, es una ἕξις προαιρετική, lo cual es traducido por Julio Pallí como “modo de ser selectivo”, y por Héctor Zagal y Alejandro Vigo como “hábito de la decisión deliberada”.⁸⁷ Cualquiera que sea la traducción que se crea más conveniente, hay

⁸⁶«ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν: καὶ ἔτι τῶ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἐν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι, τὴν δ' ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ αἰρεῖσθαι». Ross traduce esta definición como sigue (no traducimos al español para que se pueda percibir el sentido de la traducción del especialista): «Virtue, then, is a state of character concerned with choice, lying in a mean, i.e. the mean relative to us, this being determined by reason, and by that reason by which the man of practical wisdom would determine it. Now it is a mean between two vices, that which depends on excess and that which depends on defect; and again it is a mean because the vices respectively fall short of or exceed what is right in both passions and actions, while virtue both finds and chooses that which is intermediate».

⁸⁷ Entre las traducciones al español de *héxis proairetikê* está la de Julio Pallí que traduce como modo de ser selectivo, la de Gómez Lobo que traduce como hábito selectivo y la de Vigo y Zagal que traducen

que comenzar notando que, como se ha visto en este capítulo, Aristóteles define la virtud como una disposición habitual del carácter, y como tal, ella nos inclina a sentir y actuar de maneras virtuosas, esto es, como se verá más adelante, de acuerdo al término medio.

Sumado a esto, se lee en la definición de virtud que es un hábito o disposición *selectiva o de la decisión deliberada*, lo cual seguramente apunta a la idea de que se trata de una disposición que el agente ha elegido deliberadamente poseer en su carácter en tanto considera que ella contribuye a su bienestar o florecimiento. Por ejemplo, cierto agente elige poseer en su carácter la valentía en vez de la cobardía, o bien, la liberalidad en vez de la avaricia, pues considera deliberadamente que la valentía y liberalidad y no la cobardía y avaricia son rasgos del carácter que potencializan de una u otra manera su florecimiento. La elección que un agente realiza de sus disposiciones, pues, está precedida por una reflexión del modo en que ciertos rasgos del carácter, y por su puesto las emociones y acciones propios de éstos, son coherentes con la forma de vida que racionalmente desea vivir. Dice el Estagirita: «la elección (προαίρεσις) no es simplemente tomar, sino tomar una cosa con preferencia a otra, y esto no es posible sin examen ni deliberación (σκέψεως καὶ βουλής)» (EE 1226b5-8). Dicho de otro modo, el agente virtuoso elige sus disposiciones virtuosas después de reflexionar que éstas, y no otras, son adecuadas y congruentes con el modo de vida bueno que quiere vivir.

A partir de lo anterior podría entenderse que la adquisición de la virtud no es resultado de haber interiorizado mecánica o acríticamente en el carácter ciertas pautas de conducta y emoción. Más bien, las virtudes son algo que los agentes deciden reflexivamente poseer en su carácter, y han logrado poseerlas por medio de un complejo proceso de educación moral. Al respecto, dice Héctor Zagal:

El hombre virtuoso no practica la fortaleza simplemente porque fue adiestrado en ella desde la niñez. Practica la fortaleza porque advierte que la moderación del miedo y de la ira son necesarias para alinear los diversos momentos de su existencia hacia el ideal de vida libremente elegido. [...] La domesticación no es el camino para la virtud, pues la domesticación no involucra la inteligencia ni la elección racional de un estilo de vida. La mera repetición de actos nos puede acostumbrar, por ejemplo, a comer verduras o madrugar. Ahora bien, sin la mediación de la decisión deliberada, ese patrón de comportamiento no alcanza el estatuto propiamente dicho de virtud.⁸⁸

como modo de ser de la decisión deliberada; por su parte Ross traduce como “state of character concerned with choice”. Como se verá en seguida, por mi parte prefiero la traducción de Vigo y Zagal, pues con ella se acentúa la cualidad intelectual de la virtud ética.

⁸⁸ Héctor Zagal, *op. cit.*, p. 167.

En esta línea, si bien Aristóteles considera que la mayoría de nuestros hábitos los adquirimos por medio de la educación cultural y familiar durante la infancia (*EN*, 1179b25-1180a 8, *Pol.* VII y VIII), es decir, en una etapa de nuestro desarrollo psicológico en la que todavía no poseemos los recursos cognitivos para evaluar y elegir razonadamente nuestras disposiciones, sin embargo, propone que conforme nuestras capacidades intelectuales van madurando nos volvemos capaces de evaluar y decidir nuestras disposiciones. Por ejemplo, sin que nosotros lo hayamos decidido nuestra educación moral infantil nos pudo hacer jóvenes generosos, valientes o moderados; ahora, conforme nos hacemos capaces de reflexionar podemos empezar a evaluar esos rasgos del carácter, justificar por qué es bueno ser generosos o valientes, entender de qué modo esas virtudes promueven un modo de vida que es deseable vivir. A través de estas cavilaciones uno podría reconocer que la generosidad es valiosa pues por ella podemos percatarnos de las necesidades de nuestros amigos así como promover su bienestar. También se podría reconocer que la valentía es valiosa al habilitarnos para enfrentar ciertos peligros y lograr una diversidad de objetivos, o que la virtud de la mesura es un bien en tanto nos permite conducirnos convenientemente frente a los placeres corporales. Desde estas reflexiones, un agente podría llegar a la convicción de que estas virtudes, que empezó adquiriendo en su educación temprana, son bienes del alma que le permiten responder frente a cada circunstancia del modo que considera apropiado, y que por ello pueden promover su florecimiento; con base en esto, decidiría deliberadamente seguir cultivándolas en su carácter para llegar a poseerlas con mayor firmeza.

Ahora bien, podría suceder que un agente se dé cuenta reflexivamente de que sus disposiciones de la inmoderación y cobardía, producto de su educación moral temprana, no son disposiciones adecuadas para llevar a cabo un modo de vida bueno. Si este agente se propone cambiar sus disposiciones para la acción y emoción tendría que cultivar las virtudes de la valentía y moderación a través de ciertos procesos de educación moral, entre ellos la habituación. Tal agente tendrá que habituarse a responder frente a la variedad de circunstancias prácticas de la manera que racionalmente determina apropiada: frente a los peligros tendrá que responder deliberadamente con valentía, conteniendo así su miedo cobarde; y frente a los placeres del alimento y la sexualidad, tendrá que habituarse a conducirse frente a ellos del modo que deliberadamente considera pertinente. En este sentido,

para Alejandro Vigo el proceso de formación moral de la habituación va integrando en el carácter ciertos patrones racionales de acción. En efecto: «se llama “valentía” al hábito que permite producir el tipo de respuesta que se considera razonable frente al miedo; “moderación” al hábito que produce respuestas que parecen razonables frente a cierto tipo de placeres corpóreos; y para lo mismo, pero frente a bienes como el dinero y los bienes materiales en general, se habla de “generosidad”». ⁸⁹ El que ha cultivado la moderación, por ejemplo, ha integrado en su carácter un tipo de respuesta racional o decidida deliberadamente en relación a las situaciones relacionadas con contextos como la alimentación, la bebida y la sexualidad. Ahora bien, al volverse hábito este tipo de respuesta decidida racionalmente se automatiza, por lo cual ya no es necesario que para actuar con moderación uno tenga que pensar cómo se debe actuar en esta situación, sino que ya se actúa naturalmente con base en el hábito. Así pues, la virtud es un “hábito” o disposición de la decisión deliberada, es decir, es un hábito que manifiesta una decisión deliberada.

3.2. Virtud como término medio en pasiones y acciones.

El segundo punto que quiero notar de la definición de virtud es su mención como un término medio (μεσότης) respecto a las pasiones y acciones, y que está en relación a nosotros. El tema del término medio es central en la propuesta aristotélica de la virtud y ha sido objeto de una copiosa discusión entre los intérpretes, sin embargo, para los fines de esta investigación me conformo con presentar en seguida, sin mayor prolijidad, una revisión general de lo que es este término medio.

He dicho que la virtud es una disposición que nos inclina a responder de modo apropiado a nivel emotivo y de la acción frente a las diferentes situaciones prácticas. Lo que va a decir Aristóteles es que responder adecuadamente a una situación significa responder con unas acciones y emociones que apunten al término medio. En efecto:

Cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente (μέσων τε καὶ ἄριστον); y en ello radica, precisamente,

⁸⁹ Alejandro Vigo, “Ética general”, p. 93.

la virtud. En las acciones hay también exceso y defecto y término medio (*μέσων*) (*EN*, 1106b20-25).

Es tarea difícil ser bueno, pues en todas las cosas es trabajoso hallar el medio (*μέσων*), por ejemplo: hallar el centro del círculo no es factible para todos, sino para el que sabe; así también el irritarse, dar dinero y gastarlo está al alcance de cualquiera y es fácil; pero darlo a quien debe darse y en la cantidad y en el momento oportuno y por la razón y en la manera debidas, ya no todo el mundo puede hacerlo y no es fácil; por eso, el bien es raro, laudable y hermoso (*EN* 1109a24-30).

Para Aristóteles las emociones admiten gradaciones, pues uno puede “más o menos” temer, enfadarse, compadecerse, alegrarse, etcétera. Pero sentir virtuosamente, esto es, de acuerdo al término medio, implica experimentar dichas pasiones “cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de manera que se debe”. Ahora, si experimentamos una emoción más de lo debido frente una situación particular, dirá Aristóteles, estamos cayendo en un exceso, por ejemplo, si sentimos miedo excesivo de un ratón. Y si padecemos una pasión menos de lo debido estamos cayendo en una deficiencia, como cuando el marinero temerario no siente un temor apropiado frente a la tormenta y se dispone a navegar en ella.

Por otro lado, las acciones también admiten gradaciones, esto es, admiten exceso, defecto o término medio. Decimos que una acción se da de acuerdo al término medio cuando se realiza “cuando es debido, por el motivo debido, de la manera en que se debe, etcétera”. Así, las acciones del valiente, el moderado y el generoso apuntan al término medio ya que ellas se dan del modo debido, mientras que las acciones del cobarde, el inmoderado o el avaro son erróneas, pues el cobarde se queda corto en relación al término medio, el inmoderado se excede más de lo debido en los placeres corpóreos, y el avaro se queda corto en el dar adecuadamente.

A la luz de estas breves explicaciones puede entenderse que la virtud es un modo de ser que apunta al término medio respecto a las pasiones y acciones, y en contraste, el vicio es un modo de ser que apunta indebidamente tanto en el sentir como en el actuar hacia algunos de los extremos respecto a ese término medio. En efecto: «[La virtud] 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*, 1107a1-3). Dicho en una palabra, lo que sucede con los

extremos del vicio es que se quedan cortos o son excesivos en relación a lo que una situación requiere: el cobarde siente más miedo de lo que una situación amerita y el temerario siente menos miedo de lo que cierta situación requiere; y el inmoderado actúa con vistas al placer más de lo apropiado, mientras que el insensible a los placeres reniega neciamente de ellos (*EN*, 1119a10-12). Por su parte, el virtuoso, valiente o moderado, se conducen de modo equilibrado, excelente o acorde a la situación en la que se encuentra. El término medio no es mediocridad, sino una manera excelente de responder de cara a una situación.

Me parece conveniente mostrar algunos ejemplos de virtudes y vicios para ver de qué manera estas disposiciones apuntan a un término medio o a un extremo respecto a las acciones y/o pasiones. Pues bien, la virtud de la mansedumbre nos dispone a sentir ira «por las cosas debidas y con quien es debido, y además como y cuando y por el tiempo debido» (*EN* 1125b32-3), su exceso es la irascibilidad, pues el iracundo siente más ira de la debida (*EN* 1125b30), y su defecto es el insensible a la ira, pues éste no siente ira por aquello que es digno de producirla, como ciertos ultrajes a familiares y amigos (*EN* 1126a 3-8). Por su parte la liberalidad apunta al término medio respecto al dar y recibir riquezas (*EN* 1119b25), de ahí que el liberal dé como se debe y cuanto se debe (*EN* 1120b2728) y tome de donde debe y cuanto debe (*EN* 1120b30-21); pero «la prodigalidad se excede en dar y en no tomar, y queda corta en tomar; la avaricia, en cambio, queda corta en dar y se excede en tomar» (*EN*, 1121a 13-15). Respecto a los vicios de la jactancia y la ironía, dice el Estagirita que el jactancioso «se cree que es el que pretende reputación de cosas que no le pertenecen, o en mayor medida de lo que le pertenece, mientras que el irónico niega lo que le pertenece o le quita importancia» (*EN*, 1127a22-25), pero el término medio, «contemplando la situación como es, parece ser un hombre sincero tanto en su vida como en sus palabras, que reconoce lo que tiene, ni más ni menos» (*EN*, 1127a25-28). Y la virtud de la magnanimidad es aquella que permite a un hombre que es digno de grandes honores juzgarse a sí mismo acertadamente como merecedor de éstos; aquí «el que se queda corto es pusilánime, y el que se excede es vanidoso» (*EN* 1124a18-19), pues el primero «siendo digno de cosas buenas, se priva a sí mismo de lo que merece, y parece tener algún vicio por el hecho de que no se cree a sí mismo digno de esos bienes y parece no conocerse a sí mismo» (*EN* 1125a21-24), y el segundo «se juzga a sí mismo digno de grandes cosas siendo indigno» (*EN* 1123b7-8). El magnánimo, pues, es aquél que está en relación debida con los honores, siendo digno de éstos y

considerándose a sí mismo merecedor de ellos. Podría dar un ejemplo más: aquellos que exceden lo debido en las bromas son bufones o vulgares, y aquellos que no están dispuestos a convivir con bromas son patanes, ya que el patán “no contribuye a ellas y todo lo lleva a mal» (*EN 1128b1-2*); en cambio, aquél que posee tacto o ingenio divierte a los otros decorosamente: «Es propio del que tiene tacto decir y oír lo que conviene a un hombre distinguido y libre; hay, pues, bromas en el decir y en el escuchar que convienen a tal hombre, pero las bromas del hombre libre difieren de las del hombre servil, y las del educado de las del que no tiene educación» (*EN 1128a17-22*).

Es preciso apuntar que en la definición de virtud que estoy revisando Aristóteles afirma que el término medio, con el que se debe responder con acciones y emociones, es “relativo a nosotros” (*πρὸς ἡμᾶς*). El Estagirita no da una explicación del todo precisa de lo que significa este relativo a nosotros, aunque en *EN 1106a 25-1106b 7* utiliza un ejemplo para ilustrar este punto. Ahí leemos que la cantidad adecuada de alimento que requieren las personas no se determina genérica o universalmente, pues cada agente va a necesitar cantidades de comida distintas en función de sus circunstancias particulares: la cantidad de alimento que requiere un atleta será excesiva para un principiante en los ejercicios y lo adecuado para el principiante será deficiente para el atleta. En otras palabras, no hay un criterio exacto respecto a cuánto debe consumir toda persona sino que lo adecuado en relación a los requerimientos de alimento dependen de la situación de cada individuo; el término medio es relativo a cada agente.

Lo que Aristóteles parece querer decir con dicho ejemplo es que no hay reglas generales que determinen qué es lo correcto o, lo que es lo mismo, el “término medio”, en toda situación; sino que el término medio se determina dependiendo de las circunstancias en las que se encuentra el agente. Por ejemplo, uno no puede determinar cuántas copas de vino es mesurado tomar en toda situación, sino que uno determina cuántas copas son apropiadas tomando en cuenta la circunstancia en la que se encuentra: si un médico está en su fiesta de graduación acaso cinco copas sean adecuadas, pero si el médico está a punto de realizar una cirugía sería erróneo tomar incluso una copa. De igual modo, determinar cuánto es el dinero que debemos dar a un amigo que lo necesita no puede fijarse por una regla que pretenda ser

válida para todos los casos, sino que tal determinación dependerá de múltiples circunstancias: si es la tercera vez que nuestro amigo nos pide dinero para solventar sus deudas de juego lo adecuado sería no prestarle ninguna cantidad de dinero; pero si tiene una urgencia médica lo prudente sería prestarle una cantidad de dinero adecuada, ¿y qué es lo adecuado?, depende, pues si tenemos solvencia económica será preciso dar una fuerte suma de dinero (*EN 1122a 19-25*), pero si tenemos una economía limitada, dice Aristóteles, lo liberal es dar una cantidad proporcional a nuestras posibilidades (*EN 1120b8-12*); ahora, si tenemos dos meses sin empleo y estamos sobreviviendo al cáncer, lo adecuado no sería ni siquiera dar nuestro dinero sino ser generosos de alguna otra manera.

Ahora bien, la determinación del término medio en relación a las emociones tampoco puede establecerse con una especie de precepto válido para todos los casos y todo agente sino que dicha determinación depende de las circunstancias del agente. Pensemos en el miedo: si estamos en un banco y sufrimos un asalto a mano armada, seguramente sería pertinente sentir un miedo tal que nos inclinara a dar sin dudar nuestro dinero a los ladrones; ahora, no diríamos que esa respuesta emotiva sería la adecuada en los policías del banco, sino que en ellos lo adecuado sería sentir un miedo que les permitiera ser cautos y un coraje que los motivara a defender asertivamente a los clientes.

O bien, preguntémosnos ¿con qué emociones es apropiado responder cuando ultrajan a un hijo? Pues el término medio va a depender de la circunstancia en la que se da dicho ultraje. Pensemos en dos escenarios: primero, nos damos cuenta que un compañero de nuestro hijo acostumbra molestarlo y a veces hasta violentarlo físicamente; segundo, nos enteramos que la maestra de nuestro hijo lo ultraja constantemente. En el primer caso seguramente lo adecuado sería sentir cierto enfado, acaso el suficiente para indagar en la situación preguntando a nuestro hijo y maestros qué sucede, e incluso invitando a aquél a defenderse, a enfrentar “su” batalla. Respecto al segundo escenario acaso lo adecuado sería sentir una ira que nos motivara a buscar el despido de la maestra o a cambiar a nuestro hijo de escuela. Si en ambos escenarios respondiéramos con una ira tal que nos llevara a ir y hablar con el victimario e incluso violentarlo, estaríamos sintiendo una ira torpe, excesiva en relación al contexto; y si frente a estas situaciones no sintiéramos ningún enfado, diríamos que estamos siendo insensibles a la ofensa y a la injusticia de la que es víctima nuestro hijo. En suma, lo

que quiero mostrar con todos estos ejemplos es que no podemos establecer que cierta respuesta emotiva es válida para todo caso y agente, sino que el término medio en relación a las emociones depende de las circunstancias de cada agente.

Es importante señalar que el término medio en relación a las pasiones y acciones también se determina tomando en cuenta el proyecto de vida que uno ha elegido deliberadamente. Dice Zagal: «El término medio atañe tanto a la *proairesis* total como al momento específico. Se evalúa si aquí y ahora determinada acción o determinada pasión contribuyen a desplegar ese ideal de vida previamente elegido».⁹⁰ La elección razonada, pues, implica apuntar a un término medio que está en relación tanto a una situación particular como al marco de objetivos vitales elegidos deliberadamente por el agente. Por ejemplo, si un agente ha decidido ser atleta olímpico, sus acciones e incluso emociones para apuntar al término medio han de ser coherentes con su opción de vida elegida. Para este agente sería adecuado madrugar diariamente, hacer seis comidas al día, no fumar cigarrillos, abstener ciertos apetitos, y seguramente cultivar una vigorosa ambición, y un equilibrado coraje que le permita hacer frente a sus fracasos. Cada vez que este agente se levanta a la hora que debe, come lo que debe, o evita aquellos placeres que debe evitar, está actuando con vistas al proyecto de vida que ha elegido, es decir, está actuando de acuerdo al término medio. Ahora, si uno se ha propuesto dedicar su vida a la filosofía, acaso sea excesivo o deficiente según el caso, entrenar su cuerpo cuatro horas diarias seis veces a la semana, hacer seis comidas al día, no fumar cigarrillos, o desear calificar a las olimpiadas. El término medio se determina considerando la opción de vida que se ha elegido deliberadamente. En razón de esto, Alejandro Vigo va a decir que el término medio no se establece cuantitativa o aritméticamente, como si, por ejemplo, temeridad menos cobardía resultaran en una acción que expresa valentía o como si avaricia mas prodigalidad resultaran en liberalidad; más bien, el término medio se establece cualitativamente, tomando en cuenta la jerarquía de bienes y objetivos de cada agente, así como las circunstancias frente a las que se encuentra.⁹¹

⁹⁰ Héctor Zagal, *op. cit.*, p. 170.

⁹¹ Alejandro Vigo, *op. cit.*, pp. 103-107. Alejandro Vigo sostiene que, desde Aristóteles, cuando nos preguntamos por qué cierta acción se da de acuerdo al término medio de cara a una situación, debemos responder con una justificación racional relacionada con una jerarquía de bienes y con una ponderación de los bienes involucrados en dicho contexto. Se pregunta Vigo: ¿por qué un niño ha de ser más precavido frente a un enchufe que frente a un triciclo? Porque con el enchufe el niño se puede matar y con el triciclo

Por lo anterior, puedo decir que determinamos que una acción e incluso una emoción se dan de acuerdo al término a partir de la particularidad de cada agente y situación, y no a través de una regla moral que pretenda ser apropiada para todo agente y todo caso. Como decíamos, el término medio está en relación a nosotros, por eso dice Victoria Camps que «[...] la medida objetiva no existe, ya que cada uno encuentra su propia medida de valentía, de templanza, de magnanimidad, de amabilidad o de generosidad [...] no hay fórmulas que permitan determinar a priori en qué consiste la bondad o corrección moral».⁹² A falta de preceptos válidos para toda ocasión, el virtuoso aristotélico ha de desarrollar unas virtudes que, precisamente, lo habiliten a responder frente a cada contexto de manera pertinente, acorde al término medio. Dice Héctor Zagal:

Salvo algunos absolutos morales como la prohibición tajante del adulterio o del homicidio, el término medio cabe en cualquier acción y pasión (Cfr. *Et. Nic.* II, 6 1107a6ss). Las reglas morales son, por tanto, simples guías cuya aplicación dependerá de las circunstancias concretas. La filosofía de las cosas humanas no pretende ser un catálogo exhaustivo de dilemas morales, ni un prontuario o *vademécum*. La incertidumbre de la vida moral no se resuelve generando reglas, sino desarrollando virtudes.⁹³

Aristóteles propone que hay acciones y emociones que son siempre reprobables, a saber, el adulterio, el robo y homicidio, así como la alegría ante el mal ajeno, la desvergüenza y la envidia (*EN* 1107a 6-18).⁹⁴ Por principio o regla general, sentir o hacer algo de esto es siempre malo, sin importar las circunstancias. Es decir, no hay una manera adecuada o acorde al término medio de robar, cometer adulterio o alegrarse del mal ajeno. Sin embargo, hay toda una suerte de acciones y emociones cuya rectitud o término medio se establece conforme a lo que un agente, de acuerdo a su virtud, considera adecuado a cada circunstancia. Y si bien

puede romperse un hueso, y en una jerarquía de bienes es más valiosa la vida que un hueso roto. «La respuesta de por qué es más peligroso un enchufe que un triciclo es una respuesta compleja, aunque parezca muy trivial, porque involucra una jerarquía de bienes y una justificación de esa jerarquía». *Ibid*, p. 105. El tema en torno al término medio remonta a la intrincada discusión de la justificación del bien en Aristóteles, cuestión que no abordaré aquí. De la bibliografía secundaria me parece pertinente consultar al respecto el trabajo de Alfonso Gómez Lobo “La fundamentación de la ética aristotélica”. Igualmente Martha Nussbaum tiene numerosos artículos al respecto que pueden consultarse en la bibliografía. Por su parte Osvaldo Guariglia realiza un estudio desde una perspectiva histórica del modo en que las diversas virtudes que encontramos en las *Éticas* están enmarcadas en las formas de valoración moral propias del contexto griego del siglo IV. Cf. Osvaldo Guariglia, *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, p. 200, cap. 7: Las virtudes sociales y la sociedad jerárquica.

⁹² Victoria Camps, *op. cit.*, p. 51.

⁹³ Héctor Zagal, *op. cit.*, p. 45

⁹⁴ Cfr. *Ibid*, p. 171.

podemos guiarnos por ciertas reglas morales del tipo “ayudar a nuestros familiares”, “beber con moderación”, “no mentir”, etcétera, en última instancia, la aplicación precisa de esos preceptos a los casos particulares depende de la misma particularidad de la situación y de la consideración y virtud del agente. En efecto, como he reiterado en esta investigación, a través de la ganancia de las virtudes del carácter un agente aprende a reconocer cómo son las situaciones particulares, cómo es apropiado actuar frente a ellas, y demás, desarrolla unas emociones adecuadas a dichos contextos, emociones que le brindan la motivación para actuar del modo que considera preciso. Ahora, con esta postura acaso parecería que caemos en un relativismo, sin embargo, como señalan comúnmente los comentaristas, y como se verá en el siguiente apartado, Aristóteles considera que el criterio con el que se determina el término medio no es cualquier opinión subjetiva sino la recta razón, o lo que es lo mismo, la virtud intelectual de la prudencia.

3.3. Virtud determinada por la razón o por lo que decidiría el hombre prudente.

Para finalizar la tesis en este apartado explicaré a qué se refiere el Estagirita con que la virtud es un término medio determinado por la razón o por lo que decidiría el hombre prudente. Para entender esta aseveración recuérdese lo que he dicho en torno a la actividad del intelecto práctico y su virtud, la prudencia o sabiduría práctica, en la acción virtuosa. Dije en la sección anterior que la prudencia se manifiesta al menos de dos formas, en primer lugar, esta virtud posibilita una deliberación acertada sobre los medios que sirven a un fin práctico establecido por la virtud del carácter, considerando las cualidades tanto operativas como morales de dichos medios. En segundo lugar, dije que la prudencia permite pensar correctamente sobre los bienes humanos y la coherencia que ellos tienen entre sí, así como sobre la pertinencia de un fin particular a la luz del marco de fines del agente.

Pues bien, si se toma en cuenta que la prudencia tiene la función de pensar acertadamente sobre el bueno y malo para el hombre, cabría pensar que ella también permite

evaluar la bondad moral de ciertos estados del carácter. Es decir, la prudencia habilita al que la posee para deliberar certeramente sobre el modo en que ciertas disposiciones del carácter como la valentía, honradez, templanza, intemperancia, magnificencia, irascibilidad, avaricia, nos inclinan o no a tener acciones y emociones que apunten al término medio, y con lo cual contribuyen o no a nuestro proyecto general de vida buena. En esta línea, en las *Éticas* abundan aseveraciones del tipo «el valiente es intrépido como hombre: temerá, por tanto, tales cosas [temibles], pero como se debe y como la razón lo permita a la vista de lo que es noble, pues éste es el fin de la virtud» (*EN* 1115b10-13), que la guía del moderado y el liberal es la recta razón (*EN* 1119a15-22, *EE* 1231b 33-34), y que el término medio se determina según la recta razón (*EE*, 1222b7-8), e incluso leemos que el ser humano por naturaleza ha de guiar su vida hacia el bien con la razón (*EN*, 1098a 6-19). Lo que esto significa es que la recta razón, o sea, la prudencia (*EN*, 1144b25-30), es la encargada de determinar, a la luz de una concepción general del buen vivir, qué disposiciones, y las emociones y acciones que éstas garantizan, son adecuadas en relación a la diversidad de contextos prácticos: peligros, intercambios económicos, ultrajes, relaciones de amistad, placeres y dolores corpóreos, etcétera. Un hombre prudente, por ejemplo, podría determinar que la avaricia o codicia, que dispara un sórdido deseo de ganancias (*EN*, 1122a 6-8, *EE* 1232a 4-6), inclina a quien la posee a arriesgar torpemente su patrimonio jugando en las apuestas; y que, en cambio, aquél que posee la liberalidad está inclinado a gastar y recibir bienes materiales del modo debido, utilizando pertinentemente su patrimonio como un medio para procurar el desarrollo de sí mismo y de sus amigos y familiares (*EN*, 1120a 5-13, 1120b1-5). Recuérdese que la virtud es una disposición elegida deliberadamente por el agente virtuoso; lo que ahora estoy señalando es que la virtud de la prudencia permite establecer adecuadamente, a la luz una reflexión en torno a todo un modo de vida, qué disposiciones se han de elegir poseer en el carácter.

Bien, como he dicho, la virtud del carácter es una disposición o hábito que nos inclina a responder adecuadamente frente a ciertas circunstancias. Lo que quiero subrayar ahora es que en razón de estos hábitos virtuosos el agente que los posee no se ve en la necesidad de reflexionar en cada situación de qué manera actuar, sino que se conduce en dichas situaciones a partir de su hábito, de modo “habitual”, o sea, como se ha acostumbrado a responder frente a esas situaciones. El moderado no tiene que reflexionar y justificar a la luz de su marco de

objetivos de vida, qué alimentos consumir o no cada vez que se sienta a la mesa, sino que en él ya está el hábito de la moderación que le inclina, sin detenerse a deliberar al respecto, a consumir ciertos alimentos. «Gracias a las virtudes morales, el agente racional de praxis actúa según un patrón de comportamiento previamente elegido [...] El hombre virtuoso no se está planteando continuamente el reto de la virtud, sino que ejecuta las acciones virtuosas prontamente y sin demasiada reflexión»⁹⁵. En esta línea, como observan Vigo y Zagal, la virtud ética permite que un agente responda a una situación “como si” hubiera deliberado; esto es, el agente virtuoso, por su hábito, realiza sin razonar la misma acción que hubiera realizado de haber razonado qué decisión tomar.⁹⁶ Parfraseando al filósofos griego, generalmente uno actúa “de acuerdo” a la razón, aunque no “con” razón en sentido estricto.⁹⁷ El siguiente pasaje, que ya conoce el lector, es un ejemplo de cómo el virtuoso actúa como lo hace por “hábito”:

Es propio del valiente afrontar los peligros temibles para un hombre, ya sean reales o aparentes, porque es honroso hacerlo así y vergonzoso no hacerlo. En vista de ello, parece ser distintivo del hombre que sobresale en valentía no tener temor y mostrarse más imperturbable en los peligros repentinos que en los previsibles, porque esta actitud es resultado del modo de ser (ἔξωθεν) antes que de la preparación; pues las acciones previsibles pueden decidirse por cálculo y razonamiento (λογισμοῦ καὶ λόγου), pero las súbitas se deciden según el carácter (ἔξωθεν). (EN 1117a17-22).

Aquí Aristóteles advierte que uno puede responder frente a una situación particular a través del carácter o bien mediante el cálculo racional. ¿Qué significa responder con base en el carácter? Significa que la disposición del carácter, en este caso la valentía, inclina a un agente a evaluar una situación particular como peligrosa, proponerse el fin de acción de actuar con valentía y responder con un miedo y corajes que le permitan actuar de dicha manera; todo esto, sin la intervención expresa de una reflexión.⁹⁸ Presumiblemente, el agente virtuoso se

⁹⁵ *Ibid.*, p. 168-169.

⁹⁶ Alejandro Vigo, *op. cit.*, p. 101-102; Héctor Zagal, *op. cit.*, pp. 167-169.

⁹⁷ «La virtud no es sólo un modo de ser de acuerdo con (κατὰ) la recta razón, sino que también va acompañada (μετὰ) de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas, es la prudencia» (EN 1144b25-30). Para la interpretación de este pasaje véase William Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion. A contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethics*, pp.74-75.

⁹⁸ En este sentido, es interesante *Retórica II* 12 donde Aristóteles establece una diferencia entre los jóvenes y los ancianos. Según el Estagirita, los segundos, comúnmente, actúan por conveniencia, lo cual se decide según el cálculo racional (*Rh.*, 1388a35); mientras que los primeros prefieren buscar las acciones nobles y bellas, lo cual se decide según el carácter, pues el buen carácter, como vimos, propone fines nobles de acción. «[Los ancianos] viven, asimismo, más de lo que se debe, mirando la conveniencia en vez de lo

conduce en su vida ordinaria a partir de su carácter, sin necesidad de tener que estar reflexionando de qué manera actuar o sentir en cada caso la luz de todo su marco de objetivos. Pero hay que notar junto a Zagal que: «De ordinario, el virtuoso actúa virtuosamente <<sin pensarlo>>, como se dice coloquialmente. Excepcionalmente, en circunstancias extremas y muy difíciles, reaparece la deliberación en torno al acto virtuoso».⁹⁹ En efecto, en ciertos casos donde la incertidumbre y la cuestión de “qué hacer” se hacen notorias, el agente virtuoso precisa ya no del modo habitual de actuar y ver las cosas sino de una evaluación y decisión reflexiva. En estos casos sería la virtud de la prudencia la que, con su capacidad crítica, determinaría cómo es la situación en cuestión y cuál es la manera pertinente de responder a ella.

Por lo dicho hasta aquí podría entenderse que, en última instancia, es la virtud de la inteligencia práctica, la prudencia o la recta razón, la que delibera acertadamente si cierta acción y emoción se dan virtuosamente, acorde al término medio. En ese sentido, afirma el especialista William Fortenbaugh:

[...] cuando un hombre reflexiona sobre el comportamiento de sí mismo o el de alguien más, entonces las cuestiones relativas al término medio son decididas por el razonamiento. Y para entender el pensamiento ético de Aristóteles un punto de manifiesta importancia es que Aristóteles reconoce la autoridad de la argumentación razonada. Afirmaciones respecto al término medio y evaluaciones en general se convierten en autoridades cuando ellas son explicadas y justificadas. Pero decir esto no quiere decir que cada ejercicio de la virtud moral necesariamente implica un ejercicio de la sabiduría práctica.¹⁰⁰

Es por su inteligencia que el ser humano puede determinar en una situación particular si tal o cual disposición del carácter, emociones o acción, se da conforme al término medio. A través de la reflexión uno puede guiarse en la vida práctica y dar justificaciones de por qué

bello a causa de que son egoístas, pues la conveniencia es un bien para uno mismo, mientras que lo bello lo es en absoluto» (*Rh.*, 1389b37-1390a2). Esta distinción entre una respuesta basada en el carácter y otra en el cálculo, permite notar que para Aristóteles la virtud del carácter inclinaría a un agente a discernir y proponer los fines de acción más nobles de cara a situaciones particulares. Para Aristóteles la virtud moral y la inteligencia práctica se armonizan en el hombre prudente.

⁹⁹ Héctor Zagal, *op. cit.*, p. 168.

¹⁰⁰ William Fortenbaugh, *op. cit.*, p. 74. «When a man reflects about his own or someone else's behaviours, then questions concerning the mean are decided by reasoning. And for understanding Aristotle's ethical thought it is a point of some importance that Aristotle recognises the authority of reasoned argumentation. Assertions concerning the mean and evaluations in general become authoritative when they are explained and justified. But to say this is not to say that every exercise of moral virtue necessarily involves an exercise of practical wisdom».

tal o cual modo de proceder es bueno. En este sentido, la inteligencia humana es la que en última instancia decide sobre lo bueno y malo para el hombre, y es con ella que el ser humano ha de guiar su conducta a lo largo de su vida de modo excelente, o sea, según la virtud. Ahora bien, como señala Fortenbaugh, conducirse virtuosamente no requiere necesariamente del ejercicio constante de la prudencia, pues gracias a la virtud moral uno puede conducirse habitualmente de modo virtuoso, sin tener que detenerse a deliberar en cada caso sobre cuál es la manera adecuada de proceder.

Recapitulo lo que he estudiado en esta sección. En el primer apartado dije que la virtud es una disposición del carácter que un agente ha elegido poseer en razón de que considera deliberadamente que dicha virtud, y las acciones y emociones que le son propias, promueven su florecimiento o el modo de vida que racionalmente prefiere y elige vivir. En el segundo apartado dije que la virtud es una disposición que nos inclina a tener unas emociones y acciones acordes al término medio, mientras que el vicio apunta con sus acciones y emociones a la deficiencia o al exceso en relación con ese término medio. Además, afirmo que la determinación del término medio no se realiza cuantitativamente sino cualitativamente, o sea, gracias a una consideración de la manera en que las acciones y emociones que se juegan en un contexto particular son coherentes con el marco de objetivos del agente.

Finalmente, en el último apartado expliqué que la prudencia es una virtud que nos permite evaluar las disposiciones del carácter y determinar si ellas nos inclinan a tener pasiones y acciones que apunten al término medio. A partir de esta reflexión la prudencia puede determinar qué rasgos del carácter es deseable poseer, en tanto promueven acciones y emociones que son coherentes con el marco de objetivos de la opción de vida buena elegida racionalmente. Es en este sentido que la virtud es una disposición del carácter determinada por la prudencia. Sumado a esto, señalé que la virtud, al ser un hábito arraigado en el carácter, permite que uno realice, sin necesidad de reflexionar al respecto, acciones razonables de manera espontánea; aunque, desde luego, en casos difíciles la prudencia puede hacerse presente y precisar de qué manera actuar.

4. Conclusiones

Ahora resumiré lo que he hecho en las tres secciones del capítulo. En la primera sección hice uso de lo dicho en el primer capítulo respecto al componente cognitivo y motivacional de las emociones para explicar que la virtud es una disposición arraigada del carácter que nos inclina a sentir y actuar frente a diversos contextos de manera apropiada o, como acabamos de ver, de acuerdo al término medio. En efecto, dije que la virtud estructura adecuadamente la cognición que es responsable de una respuesta emocional; o dicho de otro modo, que la virtud nos dispone a percibir o evaluar adecuadamente los distintos contextos prácticos, y que es a partir de esa evaluación que emerge en nosotros una u otra emoción. En este sentido, la educación moral tendría como uno de sus objetivos que los agentes desarrollen un discernimiento correcto de las situaciones que garantice unas buenas respuestas emotivas. Ahora, también dije que las respuestas emocionales, garantizadas por la virtud ética, al poseer un aspecto motivacional, nos inclinan a realizar ciertas acciones.

Por otro lado, para explicar la relevancia de la virtud sobre las acciones, en la segunda sección del capítulo hablé de la elección razonada virtuosa, y afirmé que se ve constituida por tres momentos. Primero, hay un fin de acción que se desea alcanzar y que es propuesto por la virtud ética, pues ésta organiza los deseos y emociones de los cuales emergen las motivaciones para la acción, como se revisó en el primer capítulo. El segundo momento es el de la deliberación en torno a los medios que nos conducen a dicho fin. En el tercer momento se eligen los medios que se han determinado apropiados para alcanzar el fin deseado; es con esta elección que uno comienza a realizar las acciones pertinentes para conseguir su objetivo. En esta sección también precisé la función que desempeña la prudencia en la elección razonada. *Grosso modo* dije que la prudencia se manifiesta al menos en dos actividades, por una parte, en la deliberación de los medios que sirven a un fin práctico establecido por la virtud ética; y por otra parte, la prudencia permite una evaluación y postulación reflexiva de los fines prácticos específicos, postulación que da origen al deseo racional. De esta manera, con esta sección se puede entender el papel de las emociones y deseos virtuosos así como de la sabiduría práctica en la elección razonada.

En la última sección del capítulo, con la intención de completar el análisis de la virtud y con base en lo dicho a lo largo de la investigación, realicé un acercamiento a la definición de virtud de *EN 1106b36-1107a3*, y destacué tres puntos de esta definición. Primero, expliqué por qué la virtud es una disposición o hábito de la decisión deliberada. La virtud es un rasgo del carácter que el agente elige deliberadamente poseer, pues considera que las acciones y emociones que acompañan a aquella contribuyen a su proyecto de vida buena. El segundo punto que destacué fue que la virtud apunta al término medio en las pasiones y acciones, esto es, ella nos inclina a sentir y actuar frente a un contexto de la manera debida, cuando es debido, frente a las personas debidas, etcétera. En contraste, el vicio es una disposición que nos inclina a sentir y actuar de maneras indebidas, ya sea porque cae en el exceso o en el defecto en relación al término medio. Sumado a esto, dije que el término medio no se determina aritméticamente sino cualitativamente, o sea, a partir de una consideración de la circunstancia del agente y una ponderación de los bienes que están en juego en una situación particular. Finalmente, expliqué que la virtud es un rasgo del carácter elegido y determinado por la virtud de la prudencia. Es esta virtud intelectual práctica la que permite que el ser humano evalúe y determine, a la luz de su complejo marco de fines y valores, que ciertos rasgos del carácter, acciones y emociones se dan conforme al término medio, y así contribuyen al florecimiento de aquél.

A la luz de lo dicho en este capítulo se puede entender que para Aristóteles un agente virtuoso es aquel que, por una parte, posee una inteligencia práctica bien desarrollada, o sea, prudente, que le habilita a pensar adecuadamente sobre los fines que persigue con sus acciones, sobre la coherencia de éstos con otros fines, sobre los medios de acción pertinentes para alcanzar un fin práctico, así como sobre sus estados del carácter y emociones; y por otra parte, dicho agente posee una virtud del carácter que le inclina a percibir adecuadamente ciertos contextos prácticos y que es a partir de esta cognición que se generan en él buenos deseos y respuestas emocionales, los cuales, por su elemento motivacional, le motivan a perseguir fines de acción virtuosos. Por ejemplo, el moderado desea comer aquellos alimentos que racionalmente ha determinado que promueven su salud; el apacible responde con una ira pertinente frente a los ultrajes, y desea actuar de manera razonable frente a éstos; el valiente responde frente al peligro con un coraje que le permite realizar los fines nobles que se propone. En conjunto, es gracias a su inteligencia práctica madura y a sus buenos

afectos que estos agentes se ven motivados para realizar elecciones virtuosas. Por ello, según la ética de Aristóteles, el agente moralmente bueno es aquel que ha desarrollado adecuadamente su inteligencia práctica así como su carácter, o lo que es lo mismo, su razón y sus emociones.

Conclusiones generales

En esta investigación he expuesto un panorama general de la propuesta aristotélica en torno a la virtud y su vínculo con las emociones y acciones. El objetivo principal a lo largo del trabajo fue esclarecer, a partir del análisis de dicha propuesta, la conocida afirmación del Estagirita de que la virtud es un rasgo o disposición del carácter que nos inclina a tener emociones y acciones moralmente buenas frente a ciertas situaciones o contextos de la vida práctica. En seguida finalizaré esta investigación explicando de qué manera cumplí con los objetivos así como las conclusiones a las que puedo llegar con este estudio.

Una de las pretensiones principales de la tesis fue entender cómo se da la relación entre las emociones y una disposición del carácter como la virtud. Así pues, ¿cómo se da el vínculo entre emociones y virtud? Para responder a esta cuestión decidí examinar en el primer capítulo de la tesis lo que son las emociones y específicamente lo que es su componente cognitivo. Afirmé, con base en la propuesta de las emociones que se encuentra en la *Retórica*, que cualquier respuesta emocional de ira, confianza, miedo, vergüenza, o compasión, tiene su origen en una actividad cognitiva respecto a un estado de cosas; por ejemplo, el miedo surge de la representación que se tiene de un peligro y la compasión emerge a partir de la representación del sufrimiento inmerecido de alguien. Una vez que expliqué esto, procedí a exponer en el segundo capítulo que la virtud es una disposición arraigada en el carácter de un agente, la cual lo dispone a sentir de manera adecuada a un contexto práctico. ¿Cómo se da este nexo entre virtud y emociones, es decir, cómo es que la virtud nos dispone a tener ciertas respuestas emocionales? Pues bien, lo que yo defendí, con base en mi estudio en torno a las emociones y con base en diversos pasajes de las *Éticas* en los que Aristóteles afirma que la virtud tiene una influencia en la cognición que un agente tiene de una situación, que la virtud nos dispone a tener ciertas respuestas emocionales en razón de que ella estructura la cognición que es responsable de dichas respuestas. Dicho en palabras más sencillas, afirmé que el modo de ser o disposición virtuosa de un agente le inclina a percibir adecuadamente un estado de cosas, y que es esa percepción la causa de que aquél tenga ciertas respuestas emocionales.

Por ejemplo, el valiente es aquél que, por su virtud, puede discernir adecuadamente lo que es peligroso, lo que no es peligroso, y lo que es en extremo peligroso; además, sus emociones son apropiadas al peligro, pues se dan de acuerdo a su correcto discernimiento de éste. Así, cuando percibe algo que no es peligroso no siente miedo sino confianza; y al representarse lo que es peligroso siente un miedo adecuado así como un coraje que le impulsa a solventar el peligro; aún más, cuando percibe algo en extremo peligroso siente un miedo que le motiva a salvaguardarse. En una palabra, la virtud de la valentía estructura una cognición apropiada de las cosas, y ésta es origen de una respuesta emocional. Ahora bien, a lo largo de la tesis dije que sucede algo análogo con el resto de las virtudes: una respuesta emocional tiene su origen en una representación adecuada de las cosas, la cual está garantizada por una disposición del carácter virtuosa. Pensemos, por ejemplo, en el agente que posee la virtud de la mansedumbre y que, por su carácter, es capaz de percibir adecuadamente lo que es digno de irritación, así como de sentir enojo de acuerdo a su adecuada percepción. Por esto, este agente no se irrita por lo que no es un verdadero ultraje, pues realmente no lo percibe como un ultraje; y tampoco deja de irritarse por lo que sí es un ultraje, pues éste no le pasa desapercibido. El apacible se irrita apropiadamente.

En esta línea, cabe decir que para Aristóteles un vicio, en contraste con una virtud, es un rasgo del carácter que provoca que un agente se represente erróneamente un contexto y que sienta de acuerdo a tal representación; por ejemplo, el cobarde, por su disposición viciosa, se representa como peligroso lo que no es peligroso, de ahí que su miedo sea exagerado; el iracundo, por su modo de ser, está inclinado a representarse como un serio ultraje lo que en realidad no lo es, y por ello reacciona con una ira sobrada; y el avaro, por su disposición, está inclinado a percibir como conveniente y placentero la acumulación exagerada de bienes materiales. En suma, con base en lo dicho se puede entender que las disposiciones del carácter, sean virtuosas o viciosas, nos inclinan a tener una u otra respuesta emocional en razón de que ellas condicionan la cognición que da origen a una respuesta emocional.

Ahora, señalé en la tesis que es muy difícil precisar con claridad desde los textos de Aristóteles si la “cognición” responsable de nuestras respuestas emocionales es de una constitución más o menos intelectual. Esta cuestión es objeto de discusión entre los

comentaristas e incluso cabe decir que actualmente, ya fuera de la interpretación aristotélica, es objeto de una intrincada discusión en disciplinas como la psicología, neurociencia, filosofía, etcétera.¹⁰¹ De cualquier manera, lo que al menos puedo decir con acierto desde la filosofía del Estagirita, a la luz de esta investigación, es que esa cognición de la que depende una emoción tiene que ver con nuestro carácter o, más específicamente, con nuestras ἔξεις.

En este sentido, expliqué que las disposiciones que nos inclinan a sentir de una u otra manera son rasgos arraigados del carácter de un agente, los cuales son resultado de un prolongado y complejo conjunto de experiencias de vida y hábitos, a veces orientados por una educación moral, y a partir de los cuales el agente aprendió, por una parte, a discernir cómo son los diversos contextos prácticos, y por otra, aprendió a sentir, pues conforme aprendía a discernir dichos contextos también se iban formando en él unas emociones; por ejemplo, cuando tal agente iba aprendiendo que estas situaciones eran peligrosas desarrollaba un miedo hacia éstas; cuando veía que estos gestos eran un ultraje se producía una ira frente ellos; o bien, cuando aprendía que en estas situaciones el otro precisa de ayuda también desarrollaba la empatía y generosidad. De modo que, como señalé reiteradamente, es a través del prolongado proceso de formación de su carácter que un agente desarrolla ese complejo discernimiento o cognición que es responsable de sus respuestas emocionales.

Es importante apuntar en estas conclusiones que la cognición que un agente tiene de una situación y que es responsable de su respuesta emocional puede diferir de una amplia consideración reflexiva que ese agente tenga de esa misma situación. En efecto, en mi investigación dije que esto es lo que sucede con el incontinente o el continente, quienes comúnmente se encuentran en situaciones de conflicto entre sus emociones y sus consideraciones racionales. Pensemos, por ejemplo, en el iracundo continente o el iracundo incontinente quienes, por una parte, responden con una ira intensa en razón de la apreciación que tienen de cierta situación; sin embargo, por otra parte, alcanzar a reflexionar que la situación en cuestión realmente no amerita el que estén sintiendo tanta ira. ¿Qué es lo que sucede aquí? Según lo estudiado, puede entenderse que la disposición iracunda de estos agentes los inclina a percibir erróneamente una situación como un serio ultraje, percepción

¹⁰¹ David Hernández, *Una perspectiva de las teorías de la emoción: hacia un estudio de las implicaciones de las emociones en la vida del hombre*, pp. 23-27.

imprecisa que desata su estado emocional de intensa ira; ahora, estos agentes pueden distanciarse de su estado emotivo, evaluarlo reflexivamente, y determinar que su reacción de ira realmente no está bien justificada. En esta línea, según mi estudio, estos agentes han de dedicarse a un proceso de educación del carácter con el objetivo de educar sus apreciaciones erróneas respecto a los ultrajes, las cuales desatan sus sobradas reacciones de ira. Es decir, a través de la educación del carácter estos agentes aprenderían a discernir lo que en verdad es un ultraje y a irritarse con ello, y aprenderían a reconocer lo que no es un ultraje y a no sentir cólera por ello. A través de su educación del carácter, pues, estos agentes progresivamente se verían inclinados a irritarse apropiada o sensatamente.

Cabe señalar que, si bien puede darse una distancia entre la cognición de las emociones y la reflexión expresa, es posible decir desde Aristóteles que las emociones guardan una estrecha relación con el pensamiento, al punto de poder ser modificadas por el mismo. En efecto, con base en un análisis de la división de las partes del alma que establece Aristóteles en *EN* I 13, afirmé que para él no hay una división tajante entre emociones y razón, sino que ésta y aquellas tienen una estrecha relación, la cual se manifiesta al menos de dos maneras. Primero, cuando la razón contiene o “manda” sobre las actitudes a las que inclina una emoción, como cuando el continente controla su deseo de venganza en orden a actuar conforme a su pensamiento. Segundo, cuando las emociones se alteran o provocan por medio de una actividad racional, como cuando el orador altera las emociones de sus oyentes persuadiéndolos por medio de discursos; e incluso, dijimos, como cuando sentimos confianza una vez que, después cierto cálculo, determinamos cómo sortear un peligro que nos causaba temor.

¿Cómo es que una emoción puede alterarse a través de una actividad racional? Por mi parte expliqué, primero, que una emoción se transforma si se altera la cognición en la que ella descansa. Por ejemplo, mientras estoy nadando puedo sentir miedo al percibir una serpiente al fondo del río, sin embargo, mirando mejor reconozco que lo que vi no es una serpiente sino la rama de un árbol, y al percibir ahora así las cosas dejo de sentir miedo y más bien experimento calma; aquí mi miedo se sostenía en mi representación de una serpiente, pero éste se alteró cuando se transformó dicha cognición. Tomando en cuenta esto, lo que yo afirmé reiteradamente es que a través de una actividad intelectual, y específicamente a través

de la reflexión, puede alterarse la cognición en la que descansa una emoción, y por lo tanto puede transformarse ésta. Un ejemplo de cómo a través de la reflexión es posible alterar una emoción puede ser el de los miembros de un jurado que sienten indignación porque piensan que tal agente asesinó con alevosía a este niño, sin embargo, después de “entender” gracias a una compleja evidencia que dicho agente cometió el asesinato accidentalmente, el estado de indignación en el que se encuentran se altera; es decir, el jurado sentía indignación por la creencia de que este agente cometió el asesinato, pero al alterarse esta creencia por medio de su nuevo entendimiento de las cosas, cambio su estado de indignación.

En esta línea, en la tesis revisé cómo es que, siguiendo mi interpretación de la participación entre emociones y razón, a través de la reflexión es posible educar las emociones. Para ejemplificar de nuevo todo esto podemos imaginar el caso de un agente ambicioso cuyos ávidos deseos aflojan cuando logra reconocer reflexivamente que la ganancia excesiva de bienes realmente no le reporta una profunda satisfacción, es decir, en palabras aristotélicas, dicha ganancia no lo hace feliz; o pensemos en aquél otro agente iracundo que de pronto logra transformar su reacción de cólera cuando determina, después de reflexionar sobre el contexto en el que se encuentra, que su reacción no está realmente justificada, es decir, que no hay realmente motivo para que sienta la irritación que está sintiendo.

Por lo anterior, he dicho que la educación de las emociones no se entiende en Aristóteles como un control o dominio racional sobre éstas, cual agente continente. Para el filósofo griego la educación del carácter consiste, más bien, en educar la emoción en sí; es decir, se pretende cultivar una sensibilidad para sentir las distintas emociones apropiadamente, de acuerdo al término medio. Y por lo dicho, es posible admitir que una manera de emplear nuestras capacidades racionales para la educación emocional consistiría no tanto en controlar nuestras respuestas emocionales insensatas como en alterar a través de la reflexión la perspectiva de las cosas que es origen de dichas respuestas. Si bien Aristóteles no aclaró explícita o rigurosamente cómo es que a través de una especie de auto examen reflexivo uno podría cultivar o enriquecer sus emociones, creemos que su postura en torno a la relación entre emociones y razón puede significar una invitación para ser creativos y pensar

de qué manera o a través de qué estrategias de introspección es posible educar nuestras emociones.

Hasta aquí he ofrecido las conclusiones a las que puedo llegar respecto a la relación entre emociones y virtud. Ahora bien, en esta investigación me propuse, además de mostrar la relación entre virtud y emociones, exponer cómo es que la virtud, asiento de buenas respuestas emocionales, dispone a aquel que la posee a actuar acertadamente. Gracias al estudio realizado en el primer capítulo respecto al componente motivacional de las emociones así como al estudio del segundo capítulo en torno a la elección razonada (*προαίρεσις*), tuve los elementos para mostrar que para Aristóteles la virtud, por una parte, propone el fin de acción que se ha de realizar en determinada situación, y por otra, organiza los deseos y emociones en orden a que se dé en el agente la motivación para perseguir dicho fin. Por ejemplo, en una situación de peligro el valiente, por su virtud, determina que el fin que ha de perseguir es el de actuar con valentía y además responde emocionalmente frente a dicha situación con un coraje que le otorga la motivación para actuar valientemente; por su parte, el que es justo, por su virtud, se propone en determinado contexto actuar con justicia, y además, desea actuar con justicia, por lo que se ve motivado a actuar de ese modo; de manera análoga el generoso responde frente a la necesidad de, digamos, un amigo con el objetivo y el deseo de ayudarlo. Para Aristóteles, pues, la virtud nos inclina a actuar apropiadamente, y esto se debe en buena medida a que una buena respuesta emocional, garantizada por la virtud del carácter, conlleva una motivación para actuar de la manera que por nuestra virtud determinamos adecuada.

Cabe señalar en estas conclusiones el papel de la razón práctica en la *προαίρεσις* o elección razonada. Dije que a través de la prudencia, virtud de la razón práctica, es posible deliberar certeramente sobre los medios que se han de elegir para alcanzar un fin particular determinado por la virtud ética, y propuse que la prudencia nos habilita asimismo para pensar adecuadamente sobre los mismos fines de acción a la luz de nuestro marco de objetivos. De esta manera, cabría pensar que un fin práctico, que se desea perseguir, puede ser propuesto no sólo por la virtud ética sino por la actividad reflexiva de la prudencia; por ejemplo, cuando determinamos gracias a una reflexión que en esta situación es preciso actuar con generosidad, y acto seguido deliberamos sobre cómo podemos ser generosos en la situación en cuestión.

En esta línea, es importante subrayar la importancia de la virtud ética, y las emociones y deseos que ella estructura, sobre nuestra potencia para actuar, por lo que es conveniente rescatar en estas conclusiones lo que dije en torno a la naturaleza de la relación entre la virtud ética y el deseo racional, o sea, el deseo que tiene origen en una actividad intelectual. Según mi investigación, el deseo racional puede estar dirigido al fin que hemos determinado racionalmente como mejor, por ejemplo, el deseo de ayudar a un amigo. Ahora bien, el deseo racional se orienta a un fin determinado por el pensamiento cuando ya hay una virtud ética que permite tal orientación. Por ejemplo, después de pensar en torno a esta situación uno puede determinar que es preciso ser generoso, y si uno es generoso deseará, en efecto, actuar de acuerdo a dicha determinación racional; sin embargo, si uno es avaro no tendrá el deseo de actuar conforme a tal determinación. O bien, uno podría pensar que hay que alimentarse con moderación en orden a alcanzar la salud, y si uno es moderado deseará alimentarse así, pero si uno no es de hecho moderado, tal reflexión no le inspirará deseo alguno. Las virtudes del carácter, como ya es claro, son disposiciones respecto a la facultad desiderativa del alma humana, lo cual quiere decir que aquella estructura nuestra diversidad de deseos. De esta manera, puede notarse el importantísimo lugar que ocupa la virtud del carácter en la ética aristotélica, pues con ella se garantiza que nuestras emociones o deseos sean adecuados y nos orienten hacia ciertos fines de acción establecidos racionalmente.

Finalmente, es preciso mencionar que como parte de mi estudio en torno a la virtud revisé la definición que se encuentra en *EN 1106b36-1107a3*. Afirmé que la virtud es un rasgo del carácter que apunta al término medio en pasiones y acciones, que es elegido deliberadamente, y es determinado por la recta razón o, lo que es lo mismo, la prudencia. Es gracias a esta virtud intelectual de la prudencia que uno puede pensar acertadamente sobre el bueno y malo para el hombre: fines de acción, objetivos de vida, rasgos del carácter, emociones. En otras palabras, la prudencia habilita al que la posee para deliberar certeramente sobre el modo en que ciertas disposiciones del carácter como la valentía, honradez, templanza, intemperancia, magnificencia, irascibilidad, avaricia, le llevan o no a tener acciones y emociones que apunten al término medio, y con lo cual contribuyen o no a su proyecto general de vida buena. En este sentido, la inteligencia humana es la que en última instancia decide sobre lo bueno y malo para el hombre, y es con ella que el ser humano ha de guiar su conducta a lo largo de su vida de modo excelente, o sea, según la virtud.

Para decirlo en una palabra, he conducido el desarrollo del presente texto en torno a la propuesta aristotélica de las emociones y la virtud, con el fin de entender qué relación hay entre virtudes, emociones y acciones. He dicho que las virtudes son disposiciones estables del carácter de un agente que lo disponen a sentir y actuar adecuadamente o de acuerdo al término medio de cara a ciertos contextos prácticos. Por un lado, la virtud nos inclina a responder con ciertas emociones porque ella estructura correctamente la representación de determinados contextos, y es esa representación la que, precisamente, es responsable de una adecuada respuesta emocional. Por otro lado, la virtud nos inclina a tener ciertas acciones porque, primero, propone el objetivo o fin de acción correcto que se ha de perseguir en determinada circunstancia, y segundo, porque la virtud nos inclina a tener ciertas emociones que pueden movilizarnos a realizar las acciones que pueden permitirnos alcanzar dicho fin. Además, he afirmado que a través de sus facultades racionales, y especialmente gracias a la prudencia, un agente virtuoso es capaz: primero, de evaluar si un rasgo del carácter, y las emociones y acciones que le son propias, son o no virtuosos o lo que es lo mismo, acordes a un término medio; segundo, de determinar a través de la deliberación los medios que le permiten alcanzar un fin determinado por la virtud ética; y tercero, que en ocasiones gracias al pensamiento es posible proponer cierto fin de acción que resulta deseable racionalmente.

Cabe agregar que, si bien en la tesis no hablé a profundidad del modo en que la virtud nos ayuda a desplegar un modo de vida óptimo que garantice la εὐδαιμονία, con base en lo dicho puede al menos entenderse que la virtud nos habilita para enfrentar adecuadamente la diversidad de contextos prácticos con los que nos encontramos típicamente en nuestra vida ordinaria. Por ejemplo: la liberalidad nos permite actuar apropiadamente en las situaciones en las que se juegan bienes materiales; la apacibilidad nos permite responder adecuadamente frente a situaciones en las que nos sentimos ultrajados; ser moderados nos habilita para sentir rectamente los apetitos corpóreos; la magnanimidad nos asegura una búsqueda razonable de honores o de estima social, y favorece el que tengamos una estima propia adecuada, ni vanidosa ni pusilánime; la templanza nos ayuda a enfrentar la diversidad de dificultades de la vida; la valentía nos capacita para responder apropiadamente frente a situaciones que consideramos amenazantes; y la amistad nos permite sentir un aprecio adecuado por los

demás. De esta manera las virtudes nos orientan óptimamente en nuestra vida práctica, y así nos resguardan de cometer errores. Precisamente, los vicios, en contraste con las virtudes, son disposiciones del carácter que nos inclinan a responder equivocadamente con emociones y acciones frente a una diversidad de situaciones: la inmoderación nos dispone al error respecto a los placeres corpóreos; la bufonería nos dispone a equivocarnos en las relaciones sociales; la irascibilidad es una carencia del carácter que nos inclina a cometer errores de cara lo que creemos que son ultrajes; igualmente la vanidad podría propiciar equívocos en nuestra búsqueda de honores o mejor dicho, de prestigio social. Así pues, respecto a las virtudes puedo parafrasear a Aristóteles y decir que ejercer durante nuestra vida las virtudes del carácter contribuye a que acertemos en nuestra vida práctica y con ello hagamos lo nuestro para lograr una vida buena.

Resta decir que en los últimos años ha podido notarse una profusa publicación de artículos y libros en torno a la propuesta aristotélica de las emociones, la virtud, y la educación del carácter. Ahora mencionaré sólo una de las razones por las que me parece que actualmente la postura de Aristóteles resulta atractiva, especialmente en lo relativo al discurso en materia de educación moral o educación de las emociones.¹⁰²

La propuesta de Aristóteles, que en buena medida se alinea con importantes teorías “cognitivas” de las emociones de la historia de la filosofía como las de los estoicos, Tomás de Aquino, Spinoza e incluso con la predominante corriente “cognitiva” de las emociones en el campo de la psicología contemporánea, permite proponer una sólida tesis: que las emociones poseen un vínculo estrecho con nuestras capacidades cognitivas y que aquéllas son susceptibles de educarse a través de la modificación de la cognición en la que descansan. Esta postura se aleja de un criticado y ya infructuoso discurso en la historia de la filosofía que, por un lado, calificaba a las emociones de irracionales o brutales y, por otro, afirmaba que la gestión de ellas consistía no tanto en aprender a sentir sino en aprender a controlarlas o suprimirlas. Pensar de esta manera las emociones ya no es posible. Más bien, la perspectiva que ofrece el Estagirita sobre las emociones significa un certero punto de partida que nos

¹⁰² Algunos libros que muestran la discusión que se está dando en torno a la educación moral y el lugar de Aristóteles en ella son: *Aristotle, Emotions, and Education* y *Aristotelian Character Education* de Kristján Kristjánsson; o el libro de Ana María Salmerón *La herencia de Aristóteles y Kant en la educación moral*.

permite preguntarnos cómo se da la educación de aquéllas a través de un cambio a nivel cognitivo, ya sea por medio de la reflexión o de la habituación. En otras palabras, Aristóteles, con la tesis de que las emociones participan de la cognición, ofrece un marco para ser creativos y pensar de qué manera puede darse esa educación de nuestros afectos o motivaciones a través no sólo de la reflexión sino de una práctica o hábito. Esta cuestión es de las más importantes en el terreno de la educación moral.

Por mi parte, a la luz del panorama que me ha dado el filósofo griego, pretendo comenzar a estudiar a fondo el complejo tema de las emociones y revisar con precisión las teorías que se han dado sobre ellas en la historia de la filosofía así como en las investigaciones en el campo de la psicología del siglo pasado y del presente; a la luz de este estudio, me interesaría cuestionarme cómo es que actualmente podemos pensar la educación de las emociones y la ganancia de virtudes del carácter.

Bibliografía

Obras de Aristóteles

Acerca del Alma, trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2010.

Acerca de la sensación y de lo sensible, trad. y notas de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

Acerca de la memoria y de la reminiscencia, trad. y notas de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

Acerca del sueño y de la vigilia, trad. y notas de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

Ética Nicomáquea, trad. y notas de Antonio Gómez Robledo, Ciudad de México, UNAM, 2012.

Ética Nicomáquea, trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2014.

Ética Eudemia, trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2014.

Física, trad. y notas de Guillermo R. De Echandía, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1998.

Metafísica, trad. y notas de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2012.

Partes de los animales. Movimiento de los animales. Marcha de los animales, trad. y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

Poética, trad. y notas de Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2011.

Política, trad. y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1988.

Retórica, trad. y notas de Quintín Racionero, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

Tratados de Lógica (Órganon) I, trad. y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1982.

Bibliografía secundaria

Achtenberg, Deborah, *Cognition of value in Aristotle's ethics: promise of enrichment, threat of destruction*, New York, State University of New York Press, 2002.

Aquino, T., *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Navarra, S. A. EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, 2002.

Aubenque, Pierre, *La Prudencia en Aristóteles*, Barcelona, CRÍTICA, 1999.

Boeri, Marcelo, *Apariencia y Realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción de algunas teorías morales de la antigüedad*, Buenos Aires, Colihue, 2007.

- , “Pasiones aristotélicas, Mente y Acción”, en *De Acciones, deseos y razón práctica*, Santiago, Teresa (coord.), México, UAM, 2006.
- , “Todo el mundo lleva a cabo lo que le parece bien. Sobre los trasfondos socráticos de la teoría aristotélica de la acción”, en *Revista Philosophica*, Vol. 33, 2008.
- Bowditch, Nathan, “Aristotle on habituation: The key to unlocking the Nichomachean Ethics”, en *Ethical Perspectives*, Vol. 15, No. 3, pp. 309-42.
- Burnyct, M. F., “Aristotle on Learning to Be Good”, en *Essays on Aristotle's ethics*, Amélie Oksenberg Rorty (Ed.), California, University of California Press, 1980.
- Camps, Victoria, *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder, 2011.
- Charles, David, “Desire in action: Aristotle’s move”, en Michael Pakaluk and Giles Pearson (Eds.), *Moral Psychology and Human action in Aristotle*, New York, Oxford University Press, 2011, pp. 75-94.
- Curzer, Howard, *Aristotle and the Virtues*, New York, Oxford University Press, 2012.
- Dow, J., “Aristotle’s Theory of the Emotions: Emotions as Pleasures and Pain”, en Michael Pakaluk and Giles Pearson (Eds.), *Moral Psychology and Human action in Aristotle*, New York, Oxford University Press, 2011, pp. 65-94.
- Laercio, Diógenes, *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2008.
- Flores, Alejandro, *La fantasía: un estudio en Aristóteles, la Estoa y Marsilio Ficino*, Tesis de licenciatura de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2008.
- Fortenbaugh, William, W., “Aristotle: Animals, Emotion, and Moral Virtue”, *Arethusa* Vol. 4, 1971, 137-165.
- , *Aristotle’s Practical Side On His Psychology, Ethics, Politics and Rethoric*, 2006
- , *Aristotle’s on Emotion: A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics, and Ethics*, London, Duckworth, 1975.
- , “Aristotle’s Conception of Moral Virtue and Its Perceptive Role”, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 95, 1964, pp. 77-87.
- Gavin Lawrence, “Acquiring Character: Becoming Grown Up”, Michael Pakaluk and Giles Pearson (Eds.), *Moral Psychology and Human action in Aristotle*, New York, Oxford University Press, 2011, pp. 233-284.
- Gómez Lobo, Alfonso, “Exposición breve de la ética aristotélica”, en *Estudios Públicos*, 71, 1998, pp. 297-319.
- , “La fundamentación de la ética aristotélica”, en *Dianoia*, 37, 1991, pp. 1-15.
- Guariglia, Osvaldo, *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires-Sociedad de Economía Mixta, 1997.

- Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Hankinson, Robert Jim, "Perception and Evaluation: Aristotle on the Moral Imagination", en *Dialogue*, Vol. 29, 1990, pp. 41-64.
- Hansberg, Olbeth, "Emociones morales", en *Cuestiones Morales de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Osvaldo Guariglia (Ed.), Madrid, Trotta, 1996, pp. 107-130.
- Hernández, Z., David, *Una perspectiva de las teorías de la emoción: hacia un estudio de las implicaciones de las emociones en la vida del hombre*, Monografía de grado para optar al título de Profesional en Filosofía, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá, 2009.
- Knuuttila, Simo, *Emotions in ancient and medieval philosophy*, New York, Oxford University Press, 2006.
- Kosman, L. A., "Being properly affected: Virtues and feelings in Aristotle's Ethics", en Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1980 pp. 103–116.
- Kristjánsson, K., *Aristotle, Emotions, and Education*, Aldershot, Ashgate, 2007.
- Laercio, Diógenes, *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2008.
- Lockwood, Thornton C., "Habituation, Habit and Character in Aristotle's Nichomachean Ethics", en *A History of Habit. From Aristotle to Bordieu*, Tom Sparrow and Adam Hutchinson (Eds), Lexington Books, 2013, pp.
- Leighton, Stephen, "Aristotle and the Emotions", en Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, Los Ángeles, University of California Press, 1996, pp. 206–237.
- Macintyre, Alasdair, *Tras la virtud*, [trad. Amelia Valcárcel], Barcelona, Crítica, 2013.
- Moss, Jessica, *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Nussbaum, Martha, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, Princeton University Press, 1978.
- , *La fragilidad del Bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega* [trad. de Antonio Ballesteros], Madrid, La Balsa de Medusa, 2004.
- , *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, [trad. Miguel Candel], Barcelona, Paidós, 2003.
- , "El discernimiento de la percepción", en *El conocimiento del amor*, Madrid, Machado libros, 2005, 113-201.
- Rorty, Amélie, "Structuring Rhetoric", en *Aristotle's Rhetoric*, Amelie Oksenberg Rorty (ed.), Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1996, pp. 1-33.
- Ross, David, *Aristóteles*, Madrid, Gredos, 2013.
- Salmerón, Ana María, *La herencia de Aristóteles y Kant en la educación moral*, Bilbao, Desclée, 2000.

Santa María, Andrés, “Verdad práctica, silogismo práctico, y disposiciones habituales en Aristóteles”, en *Revista Philosophica*, Vol. 32. 2007, pp. 75-103.

-----, “‘El lógos debe ser verdadero’. Sobre el componente cognitivo del mecanismo motivacional de la acción según Aristóteles”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, No. 43, 2010, pp. 385-402.

Séneca, *Sobre la ira*, en *Séneca*, Madrid, Gredos-Biblioteca Grandes Pensadores Gredos, 2014, pp.131-225.

Sharples, R.W., *Estoicos, epicúreos y escépticos. Introducción a la filosofía helenística*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Ciudad de México, 2009.

Sherman, Nancy, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, New York, Oxford University Press, 1989.

-----, “Character development and Aristotelian virtue”, en *Virtue Ethics and Moral Education*, David Carr y Jan Steutel (eds), Routledge, 1999, pp. 35-48.

-----, “Character, Planning, and Choice in Aristotle”, en *The Review of Metaphysics*, Vol. 39, No. 1, pp. 83-106.

Solomon, Robert, *True to our feelings. What our emotions are really telling us*, Oxford University Press, 2007.

Solomon, Robert y Cheshire, Calhoun, *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, México, FCE, 1989.

Striker, Gisella, "Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the *Rhetoric* and his Moral Psychology", en *Aristotle's Rhetoric*, Amelie Oksenberg Rorty (ed.), Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 286–302.

Tiberius, Valerie, “Virtue”, en *Moral Psychology. A contemporary Introduction*, New York, Routledge, 2015, pp. 108-126.

Trueba, Carmen, “La teoría aristotélica de las emociones”, en *Signos Filosóficos*, vol. XI, núm. 22, 2009, pp. 147-170.

Vigo, Alejandro, *Estudios Aristotélicos*, Navarra, EUNSA, 2006.

-----, *Aristóteles. Una introducción*, Santiago, Colección IES, 2007.

-----, curso “Ética general”, dictado en la sede San Carlos de Apoquindo, Chile, 1999.

Yurdin, J., “Aristotelian Imagination and the Explanation of Behaviour”, en *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima*, G. Van Riel (ed.), Leuven, pp. 71-88.

Zagal, Héctor, *Felicidad, Placer y Virtud. La vida buena según Aristóteles*, Ciudad de México, Ariel, 2013.