



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CAMPO DE CONOCIMIENTO: ÉTICA

**COERCIÓN Y RESPONSABILIDAD MORAL EN
ARISTÓTELES**

TESIS

QUE PARA OPTAR EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ALFREDO SÁNCHEZ BONILLA

TUTOR: DR. RICARDO SALLES AFONSO DE ALMEIDA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CIUDAD DE MÉXICO, NOVIEMBRE, 2016



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.

*Pocas cosas más bellas y más patéticas
registraré la historia que esa consagración de
un médico árabe a los pensamientos de un
hombre de quien lo separaban catorce siglos.*

Borges, *La busca de Averroes*

CONTENIDO

Agradecimientos	vii
Introducción	9
1. Consideraciones preliminares sobre la responsabilidad moral.....	10
2. Presentación del problema y estructura de la tesis	15
Capítulo primero. Las bases teóricas en <i>ética eudemia</i> ii, 6-9	21
1. Expresión del bicondicional o Relación conceptual estricta	22
2. Argumento de la correspondencia modal	26
3. ‘Voluntario’ e ‘Involuntario’ como términos contradictorios	29
4. Acciones bajo coerción involuntarias.....	33
Capítulo segundo. Factores de voluntariedad e involuntariedad en <i>ética nicomáquea</i> 40	
1. Factores de Involuntariedad.....	40
1.1 Las acciones <i>biai</i> o forzosas.....	41
1.2 Las acciones <i>di’agnoian</i> o por ignorancia.....	50
1.3 Factores de involuntariedad. Conclusiones	55
2. Factores de voluntariedad: la relevancia del impulso interno	57
2.1 Acciones forzosas, acciones bajo conflicto interno y causación-por-agente	58
2.2 Caracterización de la dependencia	61
2.3 Dependencia y control.....	65
3. Recapitulación	68
Capítulo tercero. Factores de significado moral en las acciones mixtas.....	70
1. Factores de involuntariedad en las acciones mixtas	70
1.1 Los sentidos de <i>ananke</i> y lo <i>dynaton</i>	70
1.2 Factores de involuntariedad, el dolor, el arrepentimiento y la disculpa.....	73
1.3 El perdón y el dolor frente a lo insoportable	75
1.4 La disculpa ante lo cometido.....	77
2. Factores de voluntariedad de las acciones mixtas	78
2.1 Elección, dependencia y origen interno	79
2.2 Presencia del elogio y la censura.....	79

2.3	El elogio, la censura y la frontera de la comunidad moral	82
2.4	Lo censurable y lo deshonroso	83
	Conclusiones.....	86
	Bibliografía.....	89
	Obras Antiguas	89
	Obras Modernas.....	91

AGRADECIMIENTOS

Antes que a nadie, le agradezco a mi madre por todo su apoyo durante toda mi vida. No es difícil reconocer que la vida de uno depende de lo que otros hagan o dejen de hacer; del cuidado recibido cuando uno no podía siquiera sostener su propia cabeza.

Agradezco también a mis amigos, tanto dentro y fuera de la academia, por sus comentarios, su apoyo, o su mera presencia. Al “Topo” y al “Burrito”, los “tesistas desesperados”, los miembros del seminario de lectura de textos griegos, los “frens”, y a mis entrañables aliados, Terps, Ak y Kent. También agradezco a mi carnal Nicolás, por sus sugerencias y observaciones.

Asimismo, expreso mi gratitud hacia mis profesores y sinodales: al Dr. Ricardo Salles, por su paciencia y su extraordinaria actividad; al Dr. Marcelo Boeri, por sus comentarios, pero más aún por su abrumadora generosidad; a la Dra. Teresa Rodríguez, por sus observaciones y su cordialidad; a la Dra. Teresa Padilla por su revisión y su atención; al Dr. Luis Gerena, por su lectura y sus elogios propiamente inmerecidos, y al Dr. José Molina, por sus correcciones y sus regaños.

Por otro lado, quiero expresar mi gratitud hacia las instituciones que me apoyaron durante la planeación y redacción de este trabajo: a la Universidad Nacional Autónoma de México, al Instituto de Investigaciones Filosóficas, a la Universidad Alberto Hurtado, en Santiago de Chile, y a la Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología, por la beca que me fue otorgada durante mis años de estudio.

Finalmente, agradezco la oportunidad de haber participado en el proyecto PAPIIT (Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica) IN400914 titulado *Física y Metafísica en el estoicismo antiguo y el aristotelismo tardío* a cargo del Dr. Ricardo Salles

INTRODUCCIÓN

Esta tesis es una investigación sobre la teoría de Aristóteles respecto del problema de la responsabilidad moral, su relación con las acciones bajo coerción y el concepto de lo voluntario (*hekousion*) y lo involuntario (*akousion*)¹. Analizar las observaciones sobre este tipo de acciones nos permite descubrir aspectos importantes en la teoría aristotélica de la voluntariedad, la responsabilidad moral y los cambios que tal teoría tuvo a lo largo del pensamiento aristotélico. Asimismo, este análisis me permitirá sostener una interpretación que resuelva algunos de los problemas que pueden surgir durante la lectura de varios pasajes importantes donde Aristóteles explica sus ideas sobre lo voluntario, principalmente: *Ética Nicomáquea* III, 1-5.

El trabajo que ahora presento se estructura mediante un problema exegético que a continuación resumiré, para luego explicarlo un poco mejor más adelante: se podría considerar que *Ética Eudemia* II 6-9 y *Ética Nicomáquea* III, 1-5 conforman la teoría de Aristóteles frente al problema de la responsabilidad moral. En este trabajo señalaré diferencias importantes entre ambos textos, por lo que resulta más adecuado afirmar que *Ética Eudemia* y *Ética Nicomáquea* presentan diferencias teóricas profundas, lo cual señala cambios importantes en el pensamiento aristotélico. Estos cambios son patentes cuando se estudia una diferencia textual: *Ética Eudemia* afirma que las acciones bajo coerción siempre son inimputables, (1225a.20), mientras que *Ética Nicomáquea* afirma que algunas acciones bajo coerción son imputables (1110a.19-20).

¹ Respecto a esto, toda ocurrencia de los términos *hekôn*, *akôn* y sus cognados serán traducidos por los términos “voluntario” e “involuntario, respectivamente. Ciertamente, esto puede ser considerado a discusión porque, como bien señala Michael Frede en *Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, (p. 25) el término “voluntad” no es un término propiamente aristotélico. Susan Sauvé Meyer, en *Aristotle on Moral Responsibility* (p. 10-11), considera que la traducción “voluntary” es correcta porque captura una ambigüedad implicada también en los términos griegos. Por otro lado, David Charles en *Aristotle's Theory of Action*, (p.61) propone usar “intentional” porque considera que Aristóteles captura un aspecto del problema que se entiende mejor con esa traducción. Por mi parte, he elegido la propuesta de S. Sauvé-Meyer, en parte porque no creo, a diferencia de Charles, que Aristóteles clasifique las acciones mixtas como un subconjunto de las acciones *hekousia*.

Así analizaré estas diferencias, de qué otras proposiciones dependen y qué consecuencias implican. Ahora bien, antes de seguir con los detalles de estas diferencias, explicaré algunas nociones básicas que asumiré para presentar esta investigación. Luego de esto, describiré brevemente cómo esta diferencia respecto a las acciones bajo coerción señala una separación importante entre ambos textos, y finalmente, la estructura del trabajo.

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES SOBRE LA RESPONSABILIDAD MORAL

Uno podría preguntarse, en primer lugar, si acaso es erróneo suponer que en el pensamiento aristotélico hay una noción de responsabilidad moral. Claramente, la respuesta a esta pregunta depende de lo que se entienda por responsabilidad moral. Por ejemplo, si alguien considera que sólo es moralmente responsable quien actúa gracias a su libre voluntad, tendrá problemas para saber si Aristóteles hablaba o no de responsabilidad moral, o incluso concluirá que Aristóteles no analizó el problema de la responsabilidad moral², pues es difícil sostener que Aristóteles consideraba que hay algo así como “la libre voluntad”³. En tal caso, para simplificar este problema, consideraré una noción muy básica de responsabilidad moral, tomando como punto de partida las observaciones de Andrew Eshleman:

Cuando una persona realiza o falla al realizar una acción moralmente significativa, en ocasiones pensamos que un tipo particular de respuesta está justificado. El elogio y la censura son quizá las formas más obvias de esta reacción [...] Así, ser moralmente responsable por algo, por decir, una acción, es ser digno de un tipo particular de reacción—elogio, censura, o algo parecido a éstas— por haberla realizado”⁴.

Así, para fines prácticos sostendré que la responsabilidad moral, sea lo que eso signifique, es algo que atribuimos a alguien o algo por haber realizado una acción moralmente

² Sir David Ross, en *Aristotle*, afirma que Aristóteles en general “comparte las ideas del hombre común respecto al tema de la libertad de la voluntad, pero no examinó el problema profundamente” (p. 211).

³ Michael Frede, en *Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, (p. 21) señala que este problema puede rastrearse a partir del estoicismo, pero que en Aristóteles aún no se puede articular propiamente una noción de “voluntad”, dado que hay un cambio importante en la concepción del alma entre los primeros y el último.

⁴ Andrew Eshleman, *Moral Responsibility* en «Stanford Encyclopedia of Philosophy», <http://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility/> First published Sat Jan 6, 2001; substantive revision Wed Mar 26, 2014

significativa, es decir, una acción que despierta un tipo de reacción, generalmente elogio o censura, en el espectador de la acción, quien puede ser también el autor de la misma. Si yo, por ejemplo, derramo café en mi escritorio y soy censurado por ello, ya sea por mí mismo o por otros, entonces esa acción es moralmente significativa para quien expresa la censura y, en tal caso, quien me censura me atribuye responsabilidad moral, incluso aunque no haya buenas razones para que tal responsabilidad se me atribuya; la atribución de responsabilidad moral es diferente al hecho de ser o no moralmente responsable. En efecto, en muchas ocasiones atribuimos responsabilidad moral de maneras que parecen injustificadas, o incluso, estúpidas, como cuando “el reverendo Jerry Falwell atribuyó parte de la responsabilidad por los sucesos del 11 de septiembre del 2001 a paganos, abortistas, feministas y gays y lesbianas”⁵. Aunque no sepamos si el reverendo Falwell atribuía responsabilidad o responsabilidad *moral*, podemos decir que su atribución parece suficientemente descabellada como para ejemplificar que, en ocasiones, nuestras prácticas de atribución de responsabilidad, nuestras censuras y elogios, o los sentimientos que las acompañan, no están justificados. Aunque, claro está, para explicar la diferencia entre ser moralmente responsable y ser presuntamente responsable moral (donde sólo se atribuye responsabilidad), es necesario disponer de una teoría de la responsabilidad moral.

Ahora bien, respecto a la diferencia entre responsabilidad y responsabilidad *moral*, es necesario distinguir los contenidos básicos de los elogios y las censuras, o algunas otras prácticas parecidas, pero esto depende en gran medida de otras ideas; principalmente el contexto de la atribución y el contenido específico de los elogios y las censuras. Como observa Elizabeth Anscombe: “Puede ser razonable preguntar, ¿Acaso no *cualquier* falla puede ser un asunto de censura o reproche? Cualquier crítica despectiva, por decir la manufactura de un producto o el diseño de una máquina, puede ser llamada censura o reproche”⁶. Y claro, el problema que Anscombe señala es tremendamente complejo: para saber qué tipo de elogio o censura se despierta frente a una acción moralmente significativa, y qué lo distingue de otros tipos de expresiones similares, es necesario saber cuál es el contenido específico del elogio o la censura *moral*; cuál es el contenido

⁵ *Private eye*, Pressdram, Londres, 21 de octubre de 2001 *apud* Platts, *Ser responsable*, p. 177.

⁶E. Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, en *Human life, Actions and Ethics*, pág. 159

específico de los elogios y censuras que se expresan ante las acciones moralmente significativas; o dicho de otro modo: qué hace que una acción o suceso sea moralmente significativo. No obstante, como puede apreciarse, esto sería lo mismo que desarrollar una teoría de la responsabilidad moral, pues ésta nos permitiría explicar qué elementos ocurren en toda acción que tiene tal significado moral, los cuales las distinguen de otras acciones.

Asimismo, este problema ocurre, en gran medida, por algo que Arthur Adkins ha señalado muy bien: el concepto de responsabilidad moral no tiene prioridad lógica en ningún sistema moral, es decir, no precede al resto del sistema como un principio teórico. ‘Responsabilidad moral’ es un concepto que, de alguna manera, condensa un conjunto mucho más amplio de nociones más básicas acerca de los miembros de la comunidad, los seres humanos, o incluso los dioses y el universo en general, porque “sólo a la luz de esas creencias la acción toma su forma, o de hecho, obtiene forma incluso”⁷. Al respecto, Susan Sauvé-Meyer señala que “las características que nos hacen agentes moralmente responsables son centrales en nuestra concepción de qué es lo más importante y valioso de nuestras vidas”⁸, pues la consideración de tales características está determinada en gran medida por esas creencias más básicas, que se condensan y expresan en nuestras prácticas de atribución de responsabilidad moral. En efecto, si hubiera una cultura que, por cualquier extraña razón, supusiera que la virginidad del primogénito es relevante para el bienestar de la familia, las acciones relacionadas con la sexualidad del primogénito tendrían una relevancia considerable y, muy probablemente, habría mecanismos de asignación de responsabilidades especiales relacionadas con este rubro (ritos especiales de iniciación sexual o algunos otros mecanismos), y en tal caso, ciertos comportamientos adoptarían el carácter de “acción moralmente significativa”. Por estas razones, un estudio sobre la moralidad en el pensamiento griego antiguo supera en gran medida los objetivos y el alcance de la tesis que presento, por ello sólo recurriré a ciertas suposiciones preliminares que mencionaré cuando trate el significado de los términos *épainos* y *psogos*, las palabras griegas para “elogio” y “censura”, respectivamente.

⁷A. Adkins, *Merit and Responsibility. A study in Greek Values*, pág. 4

⁸S. Sauvé-Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility*, p. 19

Ahora bien, en este punto es conveniente considerar una dificultad: ¿por qué considerar el elogio y la censura como indicadores de significado moral, sin saber siquiera su contenido básico? Para responder brevemente esta dificultad, hay que considerar dos asuntos. En primer lugar, al aclarar cómo unos elogios se distinguen de otras expresiones, o cómo una censura, en tanto *psogos*, no es cualquier crítica despectiva, uno comienza a desarrollar una teoría acerca de la responsabilidad moral. Tomar el elogio y la censura como principios resulta un buen punto de partida para una investigación de este tipo, en parte porque intuitivamente podemos considerar diferencias entre elogios, censuras y otras expresiones parecidas. En segundo lugar, Aristóteles constantemente vincula los términos *épainos* y *psogos* a un complejo vocabulario moral con el cual articula sus ideas sobre el comportamiento humano, así como también la voluntariedad de algunos de esos comportamientos. A su vez, muchas de estas ideas, sobre la voluntariedad y la distinción entre los objetos razonables de elogio o censura, forman una parte importantísima de una compleja herencia cultural que viene en gran medida del pensamiento griego antiguo.

Así pues, la tesis que ahora presento parte del supuesto de que las acciones moralmente significativas son aquellos comportamientos que inspiran elogio o censura, expresiones que sólo ocurren en el ámbito de las acciones humanas y que se relacionan con la voluntariedad o involuntariedad de tales comportamientos. El elogio y la censura son formas específicas de expresiones que tienen ciertas características, las cuales pueden rastrearse en el vocabulario moral de Aristóteles, mediante el estudio de los términos *épainos* y *psogos*. Sin embargo, la tesis no trata de ofrecer una explicación exhaustiva del contenido de tales términos, sino sólo una explicación básica para establecer las relaciones conceptuales entre lo voluntario, la coerción y el significado moral.

Lo anterior refleja supuestos importantes en nuestras prácticas de atribución de responsabilidad: suponemos que hay diferencias entre las expresiones de desagrado, descontento, reprobación o censura, aunque cuando alguien, como dice Anscombe,⁹ pregunta cuál es la diferencia, pueda ser difícil responder. Pese a esto, parece haber un acuerdo general sobre el marco de sucesos que tendría que explicar una teoría de la

⁹ Anscombe, "Modern Moral Philosophy", pág. 159

responsabilidad, y que tal teoría explica un aspecto central en nuestras relaciones interpersonales. En ellas, ocurre que expresamos, o consideramos razonable expresar, un cierto tipo de elogios o censuras por los comportamientos, acciones o actitudes que nosotros y los otros realizan u omiten. Nuestro lenguaje cotidiano está plagado de expresiones que señalan cuándo nos ha parecido que *alguien hizo* algo bueno, y cuándo nos ha parecido malo; y no sólo que *ha acontecido* un suceso desafortunado. También consideramos apropiado o razonable premiar o castigar a otros por tales acciones, o esperamos que otros lo hagan. Asimismo, en muchas ocasiones consideramos que somos objetivos razonables de esas expresiones, de esos premios o esos castigos.

Al respecto, cabe decir que estas expresiones y prácticas no son enteramente subjetivas, de modo que no sean válidamente impugnables por otros; como se ha dicho, es posible distinguir entre una censura y una censura *razonable* o *justificada*. Aunque aquí nos encontramos a otros problemas filosóficos bastante complejos —entre ellos, la pugna entre subjetivismo y objetivismo moral, por ejemplo—. Por cuestiones prácticas, asumiré que las expresiones de elogio y censura pueden impugnarse y es posible distinguir entre algunas que sean o no razonables, dado que se construyen, como Adkins¹⁰ señala, a partir de asunciones y creencias más básicas acerca de otros muchos aspectos que coordinan “lo más importante y valioso de nuestras vidas”, en palabras de Sauvé-Meyer¹¹. Estas creencias están dadas por el contexto cultural al que pertenece el emisor o realizador de la expresión o la atribución de responsabilidad; y en ese sentido, forman parte de un lenguaje moral. Asumir  que, si alguien responsabiliza a otro por cualquier cosa, tal atribución de responsabilidad podrá justificarse o racionalizarse gracias a las creencias del emisor, y será justificable en mayor o menor medida según el respaldo “racional” que tuviera. Si no hubiera tal justificación, ésta fuera contradictoria, o dependiera de creencias falsas o claramente impugnables, la censura parecer  poco razonable. Por ello, la atribución del reverendo Falwell es estúpida para quienes consideramos que su justificación depende de creencias falsas o claramente impugnables.

¹⁰ Adkins, *op. cit.*, p. 4

¹¹ S. Sauvé-Meyer, *op. cit.*, p. 19

Resumiendo, en adelante consideraré que una acción moralmente significativa es aquella que inspira elogio o censura en algún observador, ya sea que el observador haya ejecutado o no dicha acción. En efecto, en ocasiones uno puede elogiarse o censurarse por algo que ha cometido, y tales comportamientos también tienen contenido moral. Si alguien siente culpa por lo que hizo, o cree que hizo, se puede sostener que tal comportamiento o suceso tiene significado moral porque inspira la censura del propio ejecutor¹²

Además, diré que una acción tiene significado moral cuando inspira elogio o censura; y que la responsabilidad moral es algo que se atribuye a quien realiza una acción moralmente significativa. Cabe decir también que tal atribución puede o no ser justificada según muchas otras creencias más o menos razonables. Con esto en mente, en mi estudio acerca de la teoría aristotélica sobre lo voluntario y lo involuntario, ubicaré algunas características de los términos *épainos* y *psogos*, donde asumo que se refieren a señalamientos o expresiones que coinciden con un tipo particular de elogio y censura. Dicho esto, presentaré con más detalle los problemas exegéticos a los que me referí anteriormente.

2. PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA Y ESTRUCTURA DE LA TESIS

Para entender mejor las diferencias teóricas entre *Ética Eudemia* II 6-9 y *Ética Nicomáquea* III, 1-5, conviene fijarse en una posible interpretación del primer párrafo de *EN* III, el cual parece entrar en conflicto con algunas observaciones sobre el significado moral de las acciones bajo coerción. En este apartado explicaré rápidamente este problema.

El párrafo inicial de *EN* dice lo siguiente:

Siendo la virtud relativa tanto a las pasiones como a las acciones, y siendo que, por un lado, los elogios y las censuras se generan a partir de las voluntarias; y que, por otro lado, las disculpas, e incluso a veces la compasión, se generan a partir de las involuntarias; ciertamente es necesario que lo voluntario y lo involuntario se definan en la investigación

¹² Al respecto, considero las observaciones de Jay Wallace, quien reduce las emociones reactivas identificadas por Strawson a tres solamente, la culpa, el remordimiento y la indignación, con el fin de reducir el espectro de las emociones propiamente morales según su contenido. *Vid.* Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments*, p.12.

sobre la virtud, y esto también es útil para los legisladores respecto a la impartición de premios y castigos.¹³

Este pasaje establece una relación conceptual bastante fuerte entre varias nociones. Por un lado, voluntario (*hekousion*) se vincula con los elogios y las censuras (*épainos* y *psogos*), y con la impartición de premios (*timai*) y castigos (*koláseis*). Por el otro, lo involuntario se vincula con la expresión de disculpa o perdón (*syngnomê*), o de compasión o piedad (*eleos*). Sin embargo, los problemas interpretativos pueden ocurrir o no según el tipo de relación conceptual que se asuma en estos pasajes.

Como asumo en el apartado anterior, si un agente es elogiado o censurado por determinada acción, se le atribuye responsabilidad moral, y en esto consiste que una acción sea moralmente significativa. Con esto en mente, podríamos esquematizar lo dicho en este párrafo de *EN III* del siguiente modo:

- 1) Si una acción o pasión es voluntaria, es moralmente significativa, en tanto inspira elogio o censura.
- 2) Si una acción o pasión es involuntaria, no es moralmente significativa, en tanto no inspira elogio ni censura, sino otras reacciones.

Otra forma de entender esta relación es la siguiente:

- 1') A es moralmente responsable por hacer *x* ssi A hace *x* voluntariamente (*hekôn*).

Sin embargo, si uno concede que esta lectura es correcta, parece haber una inconsistencia, entre esto y lo dicho por Aristóteles posteriormente, respecto al significado moral de las acciones bajo coerción: Aristóteles afirma que estas acciones son voluntarias o muy parecidas a las voluntarias, pero afirma que algunas de ellas no tienen significado moral, aunque otras sí, es decir, que unas son elogiadas, otras censurables, y otras no son ni lo uno ni lo otro. Sobre las acciones bajo coerción, dice que:

¹³*Ética Nicomáquea* 1109b.30-35: Τῆς ἀρετῆς δὴ περὶ πάθη τε καὶ πράξεις οὐσης, καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἑκούσιος ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκούσιος συγγνώμης, ἐνίοτε δὲ καὶ ἐλέου, τὸ ἑκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον ἀναγκαῖον ἴσως διορίσαι τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦσι, χρήσιμον δὲ καὶ τοῖς νομοθετοῦσι πρὸς τε τὰς τιμὰς καὶ τὰς κολάσεις.

En algunos casos, no obstante, no hay elogio, sino perdón, cuando por tales cosas alguien realiza lo que no debe, lo que presiona en exceso a la naturaleza humana y que nadie soportaría.¹⁴

Entonces, si la introducción a *EN III* sostiene que «A es moralmente responsable por *x* ssi A hace *x hekôn*», habrá una inconsistencia. En efecto, según lo dicho en la cita anterior, si las acciones bajo coerción son voluntarias, hay algunas que no merecen elogio o censura, y por ello, no son moralmente significativas, lo cual va en contra del bicondicional.

Para salvar la inconsistencia, alguien podría argüir que las acciones bajo coerción son involuntarias, pues no despiertan elogio o censura y no son moralmente significativas; sin embargo, esto va en contra también con lo dicho por Aristóteles en las mismas líneas:

Incluso en ocasiones se elogian, cuando algo deshonroso o doloroso se soporta frente a cosas más grandes y nobles; y por el contrario, otras se censuran, pues soportar cosas deshonrosas por lo que en ningún modo es noble o por lo mediano es propio del infame.¹⁵

De modo que, si resulta que las acciones bajo coerción son involuntarias, habrá algunas acciones involuntarias que tengan significado moral, lo cual también va en contra del bicondicional. O bien, debemos admitir que las acciones bajo coerción, aunque mixtas, se dividen ultimadamente en “voluntarias” y en “involuntarias”, o podemos replantear lo dicho en el primer párrafo de *EN III*, y suponer que ahí no se presenta una relación bicondicional entre voluntariedad y significado moral. En esta tesis trataré de defender este segundo caso.

En el contexto de las acciones bajo coerción, las diferencias entre acciones imputables y las acciones inimputables no se explica sólo mediante la noción ‘voluntario’, pues ellas pertenecen al conjunto de las *mixtas*, acciones parecidas a las voluntarias, pero involuntarias en sentido estricto (*haplos*). En este conjunto, parece que el significado moral no depende totalmente de su voluntariedad, ya que hay acciones voluntarias o parecidas a

EN 1110a.23-26: ἐπ' ἐνίοις δ' ἔπαινος μὲν οὐ γίνεται, συγγνώμη δ', ὅταν διὰ τοιαῦτα πράξει τις ἃ μὴ δεῖ, ἃ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ὑπερτείνει καὶ μηδεὶς ἂν ὑπομείναι.

¹⁵ *EN* 1110a.19-23: ἐπὶ ταῖς πράξεσι δὲ ταῖς τοιαύταις ἐνίοτε καὶ ἐπαινοῦνται, ὅταν αἰσχρὸν τι ἢ λυπηρὸν ὑπομένωσιν ἀντὶ μεγάλων καὶ καλῶν ἂν δ' ἀνάπαλιν, ψέγονται· τὰ γὰρ αἰσχισθ' ὑπομείναι ἐπὶ μηδενὶ καλῶ ἢ μετρίῳ φαύλου.

las voluntarias que carecen de significado moral, y otras igualmente mixtas que sí tienen significado moral. Como se ha señalado, esta diversidad va en contra del bicondicional.

Cabe decir que este problema es propio de *Ética Nicomáquea*. En *Ética Eudemia* las acciones bajo coerción no son moralmente significativas, todas son catalogadas como involuntarias. Evidentemente, esto presenta cambios teóricos importantes. Según creo, del estudio de este cambio podemos concluir que ambos textos presentan teorías similares, pero suficientemente diferentes como para sostener que no son la misma teoría y que, si queremos subsanar los huecos de una con las observaciones de la otra, debemos apuntar claramente cuáles son las diferencias más significativas.

Como he señalado, sostendré que el primer párrafo de *EN* III no supone una relación bicondicional entre voluntariedad y responsabilidad moral, aunque sí una relación muy fuerte que debe ser matizada. Es decir, el significado moral de las acciones, en general, no se explica sólo con distinguir los términos ‘voluntario’ e ‘involuntario’, aunque hacer esta distinción es crucial para dirimir el significado moral de acciones que cumplen, además, con otros factores que contribuyen al significado moral de una acción. Las acciones bajo coerción cumplen con algunos de esos factores de significado moral, aunque no sean voluntarias o involuntarias, sino mixtas. Asimismo, su mixtura se explica también porque en ellas coinciden factores de voluntariedad y factores de involuntariedad.

Para iniciar el análisis de estos factores, así como las coincidencias y disparidades entre las teorías de *EE* y *EN*, en el primer capítulo de esta tesis estudiaré las bases teóricas que anteceden a *Ética Nicomáquea*, localizadas en *Ética Eudemia* II, 6-9. Cabe decir que en *EE* el bicondicional « A es moralmente responsable por hacer *x* ssi A hace *x* voluntariamente (*hekôn*)» está claramente asumido. En este texto, Aristóteles dice expresamente que una acción voluntaria es moralmente significativa, y viceversa. En *EE* no ocurren las mismas inconsistencias porque Aristóteles no sostiene algo que vaya en contra de ese bicondicional: sostiene que las acciones bajo coerción son involuntarias, es decir, no son moralmente significativas. Así, en este primer capítulo me detendré a explicar cómo se estructura este bicondicional y cómo en él encontramos algunas aserciones básicas que se mantendrán a lo largo de *Ética Nicomáquea*, a pesar de los cambios. Como he dicho, hay coincidencias importantes entre ambos textos, pero se distinguen en conceptos clave y esta

diferencia debe señalarse claramente. Estudiar las bases teóricas de *EE* sirve también para identificar algunos factores que explican la mixtura de las acciones bajo coerción, aunque en *EE* las acciones bajo coerción no se llamen “mixtas”, sino involuntarias. Como puede apreciarse, este cambio teórico es sumamente relevante para entender el desarrollo del pensamiento aristotélico.

En el segundo capítulo, realizaré una lectura de *EN* III, 1-5, para entender un poco más cómo se mantienen las aserciones básicas de *EE*, y trataré de explicar los cambios que hay de un texto a otro, para así indagar en qué consiste la mixtura de las acciones bajo coerción y cómo se relaciona esto con las bases de *EE*. Este análisis estará organizado del siguiente modo. Primero, mediante la lectura de los pasajes sobre lo involuntario forzoso y lo involuntario por ignorancia, señalaré los “factores de involuntariedad”, circunstancias que atenúan o inhiben la atribución de responsabilidad moral. Por ejemplo, si una acción despierta censura, i. e., es considerada como una acción moralmente significativa, pero ocurre o aparece algún factor de involuntariedad, entonces quien atribuye responsabilidad inhibe o atenúa dicha atribución¹⁶. Después de analizar los factores de involuntariedad, analizaré los “factores de voluntariedad”, factores que cuando ocurren o aparecen, inhiben o cancelan una apelación de involuntariedad. Ejemplo: si alguien afirma que su acción es involuntaria, pero ocurre en ella un factor de voluntariedad, la acción no puede llamarse involuntaria, sino de otro modo. Observaremos que Aristóteles tiene tres nombres para esos casos: “voluntario”, “mixto” y “no-voluntario”. Estos nombres referirán a tipos de acciones que reúnen más o menos factores de voluntariedad.

Al finalizar, en el tercer capítulo, ofreceré una interpretación que solucione la aparente inconsistencia entre el inicio de *EN* III y las caracterización de las acciones bajo coerción, apelando al análisis de los factores de voluntariedad e involuntariedad. Con ello pretendo establecer que el bicondicional que ocurre en *EE*, no se encuentra al inicio de *EN* III porque tal bicondicional depende de dos tesis: (1) los factores de voluntariedad y de significado moral son los mismos, de modo que toda acción que reúne los primeros, reúne

¹⁶ Este tipo de lectura coincide con la postura de J. L. Austin, *A plea for excuses*, p. 176 en J. L. Austin, *Philosophical Papers*, Third edition. C. Rowe y S. Broadie, en su traducción y comentario a *Ética Nicomáquea*, observan esta similitud.

también los segundos, y (2) hay una relación de contradicción entre los términos ‘voluntario’ e ‘involuntario’. Estas posturas no se sostienen en *EN*, de modo que el bicondicional se disocia. Esto arroja una teoría mucho más compleja acerca de la voluntariedad y el significado moral, la cual permite un análisis conceptual más fino y una postura más interesante sobre la voluntariedad.

CAPÍTULO PRIMERO

LAS BASES TEÓRICAS EN *ÉTICA EUDEMIA* II, 6-9

Hay diferencias importantes entre las introducciones al tema de la voluntariedad en *Ética Eudemia* y en *Ética Nicomáquea*. La introducción de *Ética Eudemia* es más extensa, más detallada; y no vincula el castigo ni las pasiones con la voluntariedad, de modo que el concepto ‘voluntario’ no se extiende demasiado. Como se vio en la introducción, el primer párrafo de *EN* III vincula lo voluntario con las acciones, las pasiones y con la impartición de premios y castigos; y aunque estemos familiarizados con la relación entre voluntariedad, los premios y los castigos, puede parecernos extraño que las pasiones sean voluntarias o involuntarias.

Por otro lado, *Ética Eudemia* sostiene explícitamente una relación bicondicional entre voluntariedad y significado moral: «Una acción tiene significado moral, es objeto razonable de elogio y censura, ssi es voluntaria». Aristóteles explica esta relación mediante 4 conceptos fuertemente implicados entre sí, y de suma importancia para la explicación, en general, de la voluntariedad. Estos conceptos son una base teórica importante y subyacen en la explicación de la voluntariedad que encontramos en *Ética Nicomáquea* III, aunque no estén enlazados de la misma manera con el significado moral. Tales conceptos son: principio (*archê*), dominio o control (*to kyrion*), causa (*aitía*) y dependencia (*to eph'hemin*).

En el fondo de esta relación conceptual hay un argumento que, según creo, es de suma importancia para entender la noción de dependencia (*to eph'hemin*). Este argumento pretende mostrar que existe una correspondencia modal entre algún cambio y el principio que lo origina. Y dado que lo *eph'hemin* es un factor de voluntariedad que también aparece en *Ética Nicomáquea*, analizaré este argumento con el fin de entender mejor este concepto.

Otras dos diferencias importantes respecto a *EN* son: en *EE* los términos ‘voluntario’ e ‘involuntario’ son contradictorios, no contrarios. Además, en *EE* las acciones bajo coerción son involuntarias, no mixtas. Para entender estas diferencias, es necesario analizar

los pasajes de *EE* II, 7-8, donde se argumenta a favor de estas ideas. Para entender por qué se puede inferir que los términos son contradictorios, analizaré brevemente el argumento dialéctico de *EE* II, 7-8. Luego, trataré de explicar por qué, según *EE*, las acciones bajo coerción son involuntarias. Así, dividiré este capítulo en cuatro partes, cada una para tratar estos asuntos, con el fin de establecer las bases que nos permitan contrastar esta teoría con la teoría explicada en *EN*.

1. EXPRESIÓN DEL BICONDICIONAL O RELACIÓN CONCEPTUAL ESTRICTA

Antes de iniciar su investigación sobre lo voluntario, en *Ética Eudemia* II 7-9, Aristóteles presenta en el capítulo 6 del mismo libro (1222b.15-1223a.22), un fragmento en el que supone una relación conceptual estricta entre los términos ‘*hekousion*’ ‘*archê*’, ‘*eph’hemin*’, ‘*kýrios*’, y ‘*aitía*’. Con “relación conceptual estricta”, me refiero a lo siguiente: si un agente es el principio (*archê*) de una acción, la acción dependerá o estará en manos del agente (*eph’hemin*, literalmente “en nosotros”), el agente tendrá el control o dominio (*kyrios*) de la acción, y será culpable (*aitios*) de la acción. Estos términos estarán mutuamente implicados, de modo que si alguien tiene control sobre la acción, puede decirse que tal acción depende del agente, que él es principio de ésta y que es culpable. El bicondicional señalado en la introducción —A es moralmente responsable de *x* ssi A hace *x hekôn*— se consolida con esta relación conceptual estricta cuando Aristóteles sostiene que sólo las acciones que dependen de uno son moralmente significativas; sólo de ellas se origina elogio o censura razonable.

Aristóteles inicia *EE* II, 6 con la afirmación de que las sustancias (*ousíai*) son por naturaleza principios, porque originan a otros de su propia especie; Aristóteles se refiere en este caso a la reproducción de los seres vivos¹⁷. A su vez, el hombre, a diferencia de los

¹⁷*EE* 1222b.15-18: Εἰσὶ δὴ πᾶσαι μὲν οὐσίαι κατὰ φύσιν τινὲς ἀρχαί, διὸ καὶ ἐκάστη πολλὰ δύναται τοιαῦτα γεννᾶν, οἷον ἄνθρωπους καὶ ζῶον ὃν ὅλως ζῶα καὶ φυτὸν φυτά. [Es manifiesto que todas las sustancias son, por naturaleza, algún tipo de principio, dado que cada una es capaz de generar muchos tales como ella; por ejemplo, el hombre, y en general lo que es animal, animales, y la planta, plantas] Cabe decir que aquí ‘sustancia’ se refiere a individuos concretos, como ocurre en *Categorías*, y no a formas, como en *Met. Z*. Respecto a este cambio, véase la introducción de M. Wedin, *Aristotle’s theory of substances*.

otros animales, es principio de otros sucesos: algunas de sus acciones¹⁸. Y dado que las acciones son un cierto tipo de movimiento¹⁹, se sigue que los hombres, en ocasiones, son principios de movimiento.

Esta será la primera premisa de un argumento para establecer la relación conceptual estricta que aquí le interesa a Aristóteles. La siguiente premisa se deriva de lo que parece ser una teoría de los principios en general. Según entiendo, Aristóteles divide los principios en dos tipos: principios motores o de movimiento, y principios no motores, que no generan movimiento. Los principios que generan movimiento son “controladores”, es decir, de algún modo determinan lo que ha de ocurrir, mientras que los otros no lo son:

De los principios, cuantos son tales, de donde primero [vienen] los movimientos, se dicen controladores, y más justamente aquellos de los cuales no se admite que sean de otra manera; de los cuales quizá el dios es el principio.²⁰

Y, dado que toda acción es un movimiento, se sigue que todo ser humano, en ocasiones, es principio motor y *kyrion* o controlador, de tal acción. Posteriormente, Aristóteles vinculará estas dos condiciones (ser principio y controlador) con la dependencia y la culpabilidad; para luego vincular estas dos con el elogio y la censura:

Entonces, de cuantas acciones el hombre es principio y controlador, es evidente que [tales acciones] se admite que sucedan y que no sucedan y que depende de éste que sucedan o que no, pues es controlador, de que éstas sean o que no sean.²¹

¹⁸ *EE* 1222b.19-21: πρὸς δὲ τούτοις ὁ γ' ἄνθρωπος καὶ πράξεων τινῶν ἐστὶν ἀρχὴ μόνον τῶν ζώων· τῶν γὰρ ἄλλων οὐθὲν εἴποιμεν ἂν πράττειν. [Además, el hombre es el único animal que es principio también de algunas acciones; pues no diríamos que ninguno de los otros actúa.]

¹⁹ *EE* 1222b.29-30: ὁ δ' ἄνθρωπος ἀρχὴ κινήσεως τινος· ἢ γὰρ πράξεις κινήσεις. [El hombre es principio de cierto tipo de movimiento, pues la acción es movimiento]

²⁰ *EE* 1222b.21-28: Τῶν δ' ἀρχῶν ὅσαι τοιαῦται, ὅθεν πρῶτον αἱ κινήσεις, κύριαι λέγονται, μάλιστα δὲ δικαίως ἀφ' ὧν μὴ ἐνδέχεται ἄλλως, ἢν ἴσως ὁ θεὸς ἄρχει. [Para la traducción que aquí propongo tomo en cuenta las observaciones de A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, p. 5, y la traducción comentada de M. Woods: *Eudemian Ethics, I, II and VIII*, pp.116, 191, quienes señalan que la frase “κύριαι λέγονται” no quiere decir “en sentido estricto”, como podría traducirse también, porque en tal caso todo el argumento perdería fuerza. Woods propone *are called controlling starting-points* (vid. p. 116) y aquí retomo ‘controlador’ para traducir *kyrion*]

²¹ *EE* 1223a.4-7: ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, καὶ ὅτι ἐφ' αὐτῷ ταῦτ' ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, ὧν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι.

Ese “entonces” con el que comienzan estas líneas se refiere a que esto es la conclusión de un argumento oscuro que he llamado aquí “argumento de la correspondencia modal”. Como puede verse, es clave para entender cómo las acciones dependen del hombre admiten ser de un modo o de otro. En el siguiente apartado trataré de aclarar esto. Por el momento, continuaré con el argumento que sostiene la relación estricta y el bicondicional entre voluntariedad y responsabilidad moral.

Luego de que Aristóteles vincula las nociones de principio y control con la de dependencia, vincula la noción de dependencia con la de causa o culpabilidad²²; ser *aítios* o culpable, de algo: “Cuántas cosas dependen de él hacer o no hacer, de éstas él mismo es culpable, y de cuántas es culpable, dependen de él”²³. Para culminar la relación estricta y establecer el condicional, Aristóteles vincula ahora la noción de causa con el significado moral y la voluntariedad. Este vínculo se presenta como una opinión común y no es refutada posteriormente: “Todos decimos lo mismo al respecto, que cuántas cosas son voluntarias y conforme a la elección de cada uno, cada uno es causante; de cuántas son involuntarias, el mismo no es causante”²⁴. El vínculo entre la voluntariedad y el significado moral sigue pocas líneas después:

Dado que la virtud, el vicio y los actos que provienen de éstos son, o bien elogiados, o bien censurados (porque las cosas que ocurren por necesidad, fortuna o naturaleza no se censuran o elogian, sino aquellos de cuántas nosotros mismos somos culpables, pues de cuántas cada uno de los otros es culpable, hay tanto elogio como censura), es evidente que

²² Respecto a la noción de *aítiós*, es difícil separar sus dos sentidos posibles: “causa” y “culpa”. B. Williams (*Shame and Necessity*, pág. 57-58) señala que el sentido más primitivo es el de “culpar”: “El verbo «*aítiaomai*» significa «culpar» o «censurar». “Es un hombre terrible”, dice Patroclo de Aquiles; “él puede culpar a alguien «*anaitios*»”, alguien que no ha hecho nada malo”, en *Il.* 11.654: δεινὸς ἀνὴρ· τάχα κεν καὶ ἀναίτιον αἰτιόωτο [hombre es terrible; pronto, incluso al inocente culpara. (Trad. Bonifaz Nuño)]. M. Frede (*The Original notion of cause*, p. 223) señala también este origen, donde *aítios* refiere a ‘culpable’, ‘responsable’, mientras que *aítia* refiere a la acusación, la causa legal. Por su parte, Sarah Broadie (*Ethics with Aristotle*, p. 138) señala también esta ambigüedad y sostiene que *aítia* o *aítion* se refieren a la noción de ‘causa’, mientras que *aítios*, en tanto adjetivo, se refiere a ‘imputable’ o ‘responsable’. Por tales razones, traduzco aquí con ‘culpable’.

²³ *EE* 1223a.8-9: ὅσα δ’ ἐφ’ αὐτῷ ἐστὶ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν, καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ’ αὐτῷ.

²⁴ *EE* 1223a.17-20 πάντες μὲν δὴ ὁμολογοῦμεν, ὅσα μὲν ἐκούσια καὶ κατὰ προαίρεσιν τὴν ἐκάστου, ἐκεῖνον αἴτιον εἶναι, ὅσα δ’ ἀκούσια, οὐκ αὐτὸν αἴτιον.

tanto la virtud como el vicio están relacionados con esas acciones de las cuales él mismo es culpable y principio.²⁵

En estas líneas también podemos asumir que, según Aristóteles, un elogio o censura justificada es aquella donde se admite o se sostiene que el causante o culpable de la acción moralmente significativa es una persona, un alguien que es *aitios*, y que este alguien es principio y soberano de tal acción. Cuando la causa o la culpable del suceso es la naturaleza, la fortuna, o la necesidad, el suceso no es moralmente significativo; no hay expresión de elogio o censura. En tales casos, la naturaleza, la fortuna o la necesidad pueden entenderse como causas externas, a las cuales “responsabilizar” por lo sucedido; aunque sin responsabilización “moral”, sin elogiar o censurar al “culpable”. Supongo que se refiere a procesos naturales como el crecimiento o la canicie (*EE* 1224b.34), hallazgos como encontrar un tesoro al cavar un hoyo con el fin de plantar (*Met.* Δ, 1025a.15-19), o casos donde no es admisible actuar de otro modo, ya sea en sentido estricto, porque es imposible, o donde la presencia de una fuerte amenaza hace inviable una de las alternativas posibles. Más adelante trataré estos casos, cuando indague sobre el término *ananke*, “necesidad”. En estos casos, no ocurre elogio o censura; y podemos asumir que de ocurrir, ésta no sería razonable en términos aristotélicos.

En tal caso, esta relación conceptual es tan fuerte que incluso parece, como Javier Echeñique apunta, que estos cuatro términos, junto con *hekousion*, son intercambiables *salva veritate*²⁶. Ciertamente la relación conceptual da lugar a sostener el bicondicional discutido: A es moralmente responsable de *x* si A hace *x hekôn*; porque si A hace *x hekôn*, A es *aitios*, *archê* y *kyrios* de *x*, y *x* depende de A. Esto resulta también porque sólo ocurre *épainos* y *psogos* de cuantas cosas alguien es *aitios*, y tales cosas dependen de él.

²⁵*EE* 1223a.9-16: ἐπεὶ δ' ἡ τε ἀρετὴ καὶ ἡ κακία καὶ τὰ ἀπ' αὐτῶν ἔργα τὰ μὲν ἐπαινετὰ τὰ δὲ ψεκτὰ [ψέγεται γὰρ καὶ ἐπαινεῖται οὐ τὰ ἐξ ἀνάγκης ἢ τύχης ἢ φύσεως ὑπάρχοντα ἀλλ' ὅσων αὐτοὶ αἰτιοὶ ἐσμεν, ὅσων γὰρ ἄλλος αἴτιος ἐκεῖνος καὶ τὸν ψόγον καὶ τὸν ἐπαινον ἔχει] δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία περὶ ταῦτ' ἐστὶν ὧν αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων.

²⁶ Javier Echeñique, *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility*, p. 19

2. ARGUMENTO DE LA CORRESPONDENCIA MODAL

Ética Eudemia II, 6 incluye también, como había mencionado, un argumento difícil de analizar que, según creo, trata de sostener que las acciones humanas admiten contrariedad y, en un sentido, no son necesarias. Ciertamente, puede haber otros tipos de necesidad involucrados, o mejor dicho, otros sentidos de *anankê*; pero uno de esos sentidos parece negarse en la conclusión de este argumento, de lo cual se derivan las líneas mencionadas sobre la dependencia: “Entonces, de cuantas acciones el hombre es principio y controlador, es evidente que es posible que sucedan o que no”²⁷. Así dicho aisladamente, no es evidente que tales acciones puedan ocurrir o no ocurrir; si acaso el hombre es principio de ellas. Para indagar al respecto, es conveniente observar las líneas anteriores a esta conclusión.

Como he mencionado, en el capítulo 6 podemos encontrar una suerte de teoría de los principios en general: existen principios que originan movimientos, y principios que no originan movimientos; un ejemplo de los primeros es dios, un ejemplo de los segundos son los principios demostrativos, como los axiomas matemáticos. Después de esto encontramos un argumento según el cual un principio comparte, en cierto modo, una modalidad con lo que origina: si un principio admite contrariedad (ser o no ser), lo que origine también admitirá contrariedad; y si un principio no admite contrariedad, lo que origine tampoco lo admitirá. Así, dado que el principio de las acciones humanas, el hombre o el alma humana, admiten contrariedad, los sucesos o movimientos que origine también admiten contrariedad:

Entonces, si precisamente hay algunos entes que admiten ser de modos contrarios, es necesario también que los principios de éstos sean de tal modo; pues lo que ocurre a partir de las cosas que surgen por necesidad es necesario; sin embargo, las cosas que ocurren de modos opuestos admiten generar modos contrarios²⁸

²⁷ *EE* 1223a.4-7: ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ

²⁸ *EE* 1222b.41-1223a.3: ὥστ' εἴπερ ἐστὶν ἕνια τῶν ὄντων ἐνδεχόμενα ἐναντίως ἔχειν, ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἶναι τοιαύτας· ἐκ γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ἀναγκαῖον τὸ συμβαῖνόν ἐστι, τὰ δὲ γε ἐντεῦθεν ἐνδέχεται γενέσθαι ἐπὶ τὰναντία.

Ahora bien, considero que detrás de esta aserción encontramos la síntesis de un argumento que he llamado “argumento de la correspondencia modal”. Este argumento aparece ampliado en *Analíticos Primeros* I, 34a.5-25 y en *Metafísica* Θ 1047b.14-30. En estos pasajes, la correspondencia se expresa con respecto a lo posible; y esto se aprecia claramente desde las primeras líneas de ambos argumentos: *An. Pr.* dice que “En primer lugar se debe decir que si es necesario para B ser cuando A es, entonces cuando A es posible, B será, por necesidad, posible.”²⁹ En *Metafísica* Θ encontramos prácticamente la misma frase: “Si, siendo necesario que B es de A, y siendo que A es posible, también es necesario que B sea posible.”³⁰

Lo que seguiré, en ambos casos, es la demostración de lo siguiente: si A ocurre necesariamente con B, no puede ser que A sea posible, pero B imposible, porque en tal caso A podría ocurrir sin que B ocurra; pero esto contradice la necesidad de la relación entre A y B (A ocurre con B necesariamente). Tampoco será posible, bajo el mismo supuesto, que A sea imposible, pero B posible, porque si A nunca ocurre (eso significa aquí ser imposible), B tampoco podría ocurrir, a menos que B no sea necesariamente de A, la negación del supuesto. Dicho de otro modo, la concurrencia necesaria implica necesariamente correspondencia modal. Esto no aplica para casos donde B es de A la mayoría de las veces, o por accidente. En *EE*, este argumento sirve para concluir que las acciones donde el hombre es principio, admiten ser de modos contrarios, es decir, ocurrir o no ocurrir:

Entonces, de cuantas acciones el hombre es principio y controlador, es evidente que se admite tanto que sucedan como que no sucedan, y que depende de éste que sucedan o que no, aquellas de las cuales es controlador de que sean o que no sean.³¹

Ahora bien, este argumento parece sostener algo que refutaría un tipo de determinismo, pero no todos. En este punto, me enfrento a una dificultad tremenda que no pretendo

²⁹ *An. Pr.* I, 34a.5-7: πρῶτον δὲ λεκτέον ὅτι εἰ τοῦ Α ὄντος ἀνάγκη τὸ Β εἶναι, καὶ δυνατοῦ ὄντος τοῦ Α δυνατὸν ἔσται καὶ τὸ Β ἐξ ἀνάγκης.

³⁰ *Met.Θ*, 1047b14-16: εἰ τοῦ Α ὄντος ἀνάγκη τὸ Β εἶναι, καὶ δυνατοῦ ὄντος εἶναι τοῦ Α καὶ τὸ Β ἀνάγκη εἶναι δυνατὸν. Si siendo A es necesario que sea B, también si es posible que A sea, también es necesario que B sea posible.

³¹ *EE* 1223a.2-7: ὥστε ὁσων πράξεων ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, καὶ ὅτι ἐφ' αὐτῷ ταῦτ' ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, ὧν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι.

siquiera explicar cabalmente aquí: si acaso Aristóteles defiende una postura compatibilista o incompatibilista respecto a la responsabilidad moral y a la verdad o falsedad de cierto determinismo. A grandes rasgos, una investigación de este tipo trata de indagar si Aristóteles cree o no que la verdad de cierto tipo de determinismo inhibe o cancela la atribución de responsabilidad moral, es decir, si algún determinismo es compatible o no con alguna noción de responsabilidad moral dada. Y para investigar esto, como puede apreciarse, es necesario indagar, primero, cuáles son los tipos de determinismos relevantes para el caso, según qué concepto de responsabilidad moral, si acaso Aristóteles construye teorías que implican la verdad o falsedad de alguno de esos determinismos relevantes para tal o cual concepto de responsabilidad, y si acaso también considera que la atribución de responsabilidad moral, así conceptualizada, es o no compatible, posible o razonable, con algunos de esos determinismos relevantes³². Esta tarea excede, por mucho, el tiempo del que dispongo y la experiencia que he adquirido; y sólo me referiré al tipo de determinismo que podría refutarse con este argumento.

Este argumento no refuta el determinismo causal, es decir, la idea de que todo suceso, por estar sujeto a la causalidad, es una consecuencia necesaria de sucesos anteriores. Por ejemplo, el hecho de que ahora escribo estas líneas es una consecuencia necesaria de sucesos anteriores, de modo que, dados estos estados anteriores, yo no podría estar haciendo otra cosa. El argumento de la correspondencia modal no parece refutar esto, pues aunque mi escritura es un suceso que no podría ocurrir si yo no ocurriera, y cambiaría si yo cambiara, si por ello dejara de escribir; puede ser aun que esos cambios, al ser sucesos igualmente determinados, ocurran necesariamente por otros sucesos anteriores. Incluso podría decirse que, en un sentido, soy un principio de mi escritura y que ésta no es ella misma necesaria (en tanto algún día dejará de ocurrir), pero sí lo es en otro sentido, en tanto es una consecuencia necesaria de otros sucesos. Lo que el argumento de la correspondencia

³² Un sucinto resumen del problema puede encontrarse en el texto de Ricardo Salles, *Los estoicos y el problema de la libertad*, apartado 5.3. Cabe decir que su lectura, en ese apartado, depende de una interpretación que precisamente discuto aquí: «Somos responsables de Φ ssi Φ es *hekousion*» (p. 123) reflejaría la posición de Aristóteles si las acciones *anankazomena* que son moralmente significativas, fueran también *hekousia*. Richard Sorabji presenta en *Necesidad, Causa y Culpa* un panorama global, profundo y exhaustivo del problema que aquí señalo.

podría refutar es el fatalismo trascendente³³. El fatalismo trascendente supone que los sucesos futuros ocurrirán inevitablemente, es decir, sin importar lo que ocurra antes. Si yo, por ejemplo, estoy destinado a ganarme la lotería, la ganaré incluso si no me adueño de un boleto. Así, este fatalismo niega que haya una relación causal y explicativa entre el pasado y el futuro; pero el argumento de la correspondencia refuta esta idea porque sostiene que, si A es principio de B, A y B están relacionados de tal modo que B no puede ocurrir sin A, y todo cambio en A afectará también a B. Si, por ejemplo, soy principio de mi escritura, ésta cambiará si yo, por ejemplo, cambio también, y dejará de ocurrir si, por decir algo, me desmayara. El fatalista tendría que negar la primera asunción de Aristóteles: los hombres no sólo son principio de su descendencia, sino también de sus acciones. Ahora bien, más adelante será conveniente revisar un poco más a qué tipo de relación causal podría referirse Aristóteles con este argumento y cómo se relaciona esto con las atribuciones de responsabilidad.

3. ‘VOLUNTARIO’ E ‘INVOLUNTARIO’ COMO TÉRMINOS CONTRADICTORIOS

A lo largo del capítulo 7 y en una parte importante del capítulo 8 de *EE* II, Aristóteles desarrolla un largo argumento para concluir que una acción voluntaria es aquella acción conforme a la *dianoia*, al pensamiento. Por la descripción que realiza, esto parece significar que una acción voluntaria es aquella donde el agente actúa sabiendo qué es lo que está haciendo; cabe decir que la otra condición necesaria sería que el agente no actúa siendo forzado. Así, una acción conforme al pensamiento o *kata dianoian* sería, por ejemplo, beber de un vaso que contiene agua potable, que el agente considera verazmente que bebe agua potable y que lo hace a sabiendas del fin; a saber, beber simplemente o calmar su sed. Una acción involuntaria sería una acción forzada, o bien una acción contraria al pensamiento, *para dianoian* si, por ejemplo, bebiera del vaso creyendo que contiene agua, pero que en realidad contuviera vodka. La caracterización “*para dianoian*” parece anteceder a la caracterización “*di’agnoian*” de *Ética Nicomáquea*, aunque el estudio de *EN* es más amplio. Para sustentar esta caracterización de lo voluntario y lo involuntario, Aristóteles desarrolla un argumento disyuntivo con la siguiente estructura general:

³³ Como Salles llama a este tipo de fatalismo en *Los estoicos y el problema de la libertad*, p. 16.

1. Es necesario que lo voluntario sea algo conforme a una de tres cosas: Deseo (*orexis*), elección deliberada (*proairesis*) o pensamiento (*dianoia*).
2. Lo voluntario no es lo conforme al deseo, ni lo conforme a la elección deliberada
3. Por tanto, lo voluntario es lo conforme al pensamiento³⁴.

Aristóteles no pone en duda y no demuestra (1), y utiliza argumentos subsidiarios para mostrar (2), y así derivar (3). En esos argumentos subsidiarios, de carácter dialéctico, es recurrente el uso de conclusiones de este tipo:

- Si A es contrario a x y A es involuntario, entonces lo voluntario es lo conforme a x.

Esto es patente en la conclusión del primer argumento subsidiario, para sostener que lo voluntario es lo conforme al apetito (*epithymia*):

Entonces, si algo es doloroso, es forzoso, y si es forzoso, doloroso. Y todo lo contrario al apetito es doloroso (pues el apetito es relativo al placer); entonces, forzoso e involuntario.

Por tanto, lo conforme al apetito, voluntario; pues estos son contrarios uno del otro.³⁵

Esta contrariedad mutua, o mejor dicho, contradicción, entre lo voluntario y lo involuntario se reitera también en *EE* 1223b.19-21, donde se considera si acaso lo voluntario es lo conforme al *thymos*, furor o ira, otra forma del deseo, con el mismo esquema argumentativo; y en *EE* 1225b.1, donde se concluye que lo voluntario es lo conforme al pensamiento y, al ser contrario lo involuntario, esto último es contrario al pensamiento (*para dianoian*). Esto representa una diferencia muy importante respecto a la teoría expuesta en *Ética Nicomáquea*, donde los términos son contrarios, pero no contradictorios.

En su estudio sobre de la oposición (*antikeitai*), Aristóteles identifica 4 tipos de opuestos: “respecto a algo” (*pros ti*), contrariedad (*enantiotes*), privación (*stéresis*), y

³⁴ *EE* 1223a.23-26: καὶ πρῶτον σκεπτέον τὸ ἐκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον. τριῶν δὴ τούτων ἔν τι δόξειεν ἂν εἶναι, ἢ τοι κατ' ὄρεξιν ἢ κατὰ προαίρεσιν ἢ κατὰ διάνοιαν, τὸ μὲν ἐκούσιον κατὰ τούτων τι, τὸ δ' ἀκούσιον παρὰ τούτων τι. [Ciertamente, parecería ser alguna de estas tres: [algo] conforme al deseo, conforme a la elección deliberada o conforme al pensamiento. Por un lado, lo voluntario [sería] conforme a uno de estos; por otro lado lo involuntario, lo contrario a alguno de estos.]

³⁵ *EE* 1223a.33-36: ὥστ' εἴ τι λυπηρόν, βίαιον, καὶ εἰ βίαιον, λυπηρόν. τὸ δὲ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν πᾶν λυπηρόν (ἢ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος), ὥστε βίαιον καὶ ἀκούσιον. τὸ ἄρα κατ' ἐπιθυμίαν ἐκούσιον· ἐναντία γὰρ ταῦτ' ἀλλήλοισι.

negación (*apofasis*), la cual se refiere a la contradicción (*antifasis*)³⁶. Las oposiciones que me interesa señalar aquí son las de contradicción y contrariedad. La principal característica entre estas oposiciones es que la contradicción no admite intermedios, mientras que la contrariedad sí³⁷. Ahora bien, la contradicción ocurre cuando una de las propiedades referidas por alguno de los opuestos *debe estar necesariamente* en el sujeto del predicado, i. e., no puede ser que un miembro del conjunto al cual se le predica el término carezca de una de las propiedades referidas por el par de términos. Por ejemplo, el par “sano-enfermo” refiere a dos propiedades tales que están *necesariamente* en un cuerpo, en tanto que *no puede ser que* haya un cuerpo que no esté sano o enfermo. La contradicción no admite intermedios porque, dado los principios de no contradicción y tercero excluido, necesariamente ha de darse alguno de los dos predicados opuestos. Por ejemplo, en «Me dirijo a Tebas» y «No me dirijo a Tebas» no hay intermedio porque de todos a quienes son predicables estas proposiciones, o bien se dirigen a Tebas, o no se dirigen a Tebas.

La contrariedad, por otro lado, sí acepta intermedios, porque los términos predicados *no están necesariamente* en aquello de lo que se predicán; los miembros del conjunto podrían tener otra propiedad diferente a la referida por el par de términos contrarios. Por ejemplo, los términos “blanco” y “negro” son contrarios, no están *necesariamente* en los sujetos a los que se les predicán estos términos, es decir, no todos los cuerpos son o blancos o negros, pues algunos pueden ser de otros colores³⁸.

Ahora bien, dado el principio de no contradicción, ocurre que las proposiciones donde se predicán contradictorios no pueden ser simultáneamente falsas en el mismo sentido. En efecto, las proposiciones «Este cuerpo está sano» y «Este cuerpo está enfermo» no pueden ser falsos simultáneamente en el mismo sentido o según el mismo aspecto, pues si es falso que esté sano, es verdad que está enfermo, no hay otra opción. Sin embargo, cuando los predicados son contrarios, ambos pueden ser simultáneamente falsos;

³⁶Esta clasificación está explicada exhaustivamente en *Cat.* 11b.20-13b.35; y supuesta cuando Aristóteles trata el tema de los opuestos, como por ejemplo en *De Int.* 17b.16; *Top.* Libro 2, 8, 113b.15; *An. Pri.* 29a.27.

³⁷*Met. I* 1055b.1-3: ἀντιφάσεως δὴ μηδὲν ἔστι μεταξύ, τῶν δὲ ἐναντίων ἐνδέχεται, ὅτι μὲν οὐ ταῦτὸν ἀντίφασις καὶ τὰναντία δῆλον [Ciertamente, de ningún modo hay intermedio en la contradicción, pero la hay en los contrarios; es evidente que la contradicción y la contrariedad no son lo mismo.]

³⁸*Vid. Cat.* 11b.39-12a.16.

ciertamente, «Este cuerpo es negro» y «Este cuerpo es blanco» pueden ser simultáneamente falsas si el cuerpo referido es de cualquier otro color.

Claramente, esto afecta la argumentación. Si dos predicados son contradictorios, y se muestra la falsedad en la aplicación de uno, se puede concluir válidamente la verdad en la aplicación del otro. Por ejemplo, para el primer par, donde los términos predicados son contradictorios, uno puede inferir la verdad de uno al mostrar la falsedad del otro. En efecto, si se demuestra que «Este cuerpo está sano» es una proposición falsa, se puede inferir válidamente que «Este cuerpo está enfermo» es una verdadera. Esto no es posible cuando se predicán contrarios, justo porque ambos pueden ser falsos simultáneamente. Si se demuestra que «Este cuerpo es blanco» es falso, no se puede inferir válidamente que «Este cuerpo es negro» es verdadera, ya que el cuerpo podría ser verde, amarillo, o de otro color.

Entonces, en *Ética Eudemia*, cuando Aristóteles muestra que todo lo doloroso es involuntario, y así también, contrario al apetito; puede inferir válidamente que lo voluntario no es lo contrario al apetito, sino lo conforme al apetito. En efecto, si pudiera haber una acción que fuera indiferente al apetito (ni conforme ni contraria), la inferencia sería inválida, pues aún restaría saber si lo voluntario es lo indiferente al apetito o lo conforme. El hecho de utilizar la contrariedad o la conformidad lleva a Aristóteles a admitir una contradicción entre ‘voluntario’ e ‘involuntario’. Por esto no ocurre el término ‘mixto’ en *Ética Eudemia* para calificar las acciones bajo coerción: estas acciones han de catalogarse como voluntarias o como involuntarias.

Por otro lado, en *Ética Nicomáquea* no ocurre el argumento dialéctico porque sí se admiten términos distintos a ‘voluntario’ e ‘involuntario’ para definir las acciones: si una acción presenta algún factor de involuntariedad, no es posible inferir válidamente que tal acción sea involuntaria (*akousion*), porque podría ser simplemente no-voluntaria (*ouch hekousion*). Al distinguir entre una acción no voluntaria y una involuntaria, se rechaza la idea de que tales predicados sean contradictorios, y se asume que deben ser contrarios.

4. ACCIONES BAJO COERCIÓN INVOLUNTARIAS

El significado moral de las acciones realizadas por amenaza o bajo coerción no es un problema propio de Aristóteles, sino una dificultad para quienes tratan el tema. Harry Frankfurt³⁹, por ejemplo, explora varias estrategias para explicar por qué tales acciones no son moralmente significativas, o de otro modo, por qué no se atribuye responsabilidad moral a quienes actúan bajo coerción. Quizá por influencia aristotélica, Frankfurt se enfrenta al mismo problema que Aristóteles y lo trata de resolver como Aristóteles lo hace en *Ética Eudemia*: encontrar un factor común a todas las acciones bajo coerción que las haga moralmente insignificantes. Frankfurt apela a las nociones de ‘autonomía’ y ‘deseo de segundo orden’; Aristóteles hará algo distinto.

En primer lugar, Aristóteles distingue entre acciones bajo coerción y aquellas otras que, pese a la presencia de una amenaza, no son genuinas acciones bajo coerción. En efecto, las acciones bajo coerción contienen una amenaza, además que las amenazas y las ofertas tienen *grosso modo* la misma estructura: «A le dice a B que hará ϕ si B hace ψ »⁴⁰. Por ejemplo, el vendedor me dice que reducirá el costo de su producto si yo compro dos de ellos y no sólo uno; o el asaltante me dice que me acuchillará si yo retengo mi cartera. La amenaza se distingue porque la posible acción del amenazante (ϕ) atenta con empeorar el estado general de B, mientras que la oferta atenta con mejorar el estado general de B. Por ello, intuitivamente somos capaces de distinguir entre circunstancias amenazantes que afectan nuestra toma de decisiones, y aquellas ofertas que, aunque también alteran la toma de decisiones, hacen más atractiva una de las opciones, en lugar de reducir drásticamente la atracción de la otra. El propio Nozick señala que esto puede ser problemático, pero que parece ser la base de la opinión común.

Por su parte, Frankfurt considera que también es importante destacar la intensidad del daño implícito en la amenaza. Si, en el ejemplo, el asaltante me amenazara con darme un

³⁹Harry Frankfurt en *Coercion and Moral Responsibility* muestra diferentes estrategias, pero nunca trata la voluntariedad como algo gradual, es decir, no reconoce la existencia de acciones “medio voluntarias”, por decirlo así, por el fuerte enlace entre la voluntariedad, la atribución de responsabilidad y autonomía.

⁴⁰Sigo aquí la observación de Robert Nozick expresada en *Coercion*, en White Morgenbesser (ed.), *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*.

pellizco, seguramente su amenaza no surtiría efecto, no me “persuadiría” a darle mi cartera, y si se la diera, seguramente sería ridículo si dijera que actué bajo coerción. Frankfurt⁴¹ señala un aspecto que Aristóteles destaca al inicio de su indagación, en *Ética Eudemia II*, 8:

Pues si alguien por no tolerar ser manoseado matara, sería ridículo si dijera que fue por fuerza y siendo coaccionado, sino que debe ser mayor lo malo y más doloroso lo que se sufriría de no hacerlo.⁴²

Con este ejemplo, parece sugerirse que ser manoseado no constituye una amenaza real, de modo que una acción que se realice para satisfacer o evitar esta amenaza no corresponde con un caso real de coerción porque, para que ésta ocurra, debe haber una amenaza de daño significativamente más grande. Con ello, Aristóteles distingue entre acciones moralmente significativas bajo amenaza trivial de aquellas donde hay genuina coerción, dada la intensidad del daño posible; éstas últimas no tienen significado moral, no son imputables.

Aristóteles, al no incluir la noción de ‘autonomía’, sea lo que eso sea, utiliza una noción diferente para tratar de explicar la involuntariedad de estas acciones: la dependencia. Aristóteles considera que, en estas acciones, por alguna razón, su ocurrencia no depende del agente en algún sentido:

Así pues, habrá actuado bajo coerción y, ya por fuerza, ya no por naturaleza, cuando realice lo malo en pos de lo bueno o en pos de evitar un mal mayor, pero involuntariamente, pues no dependen de él estas cosas.⁴³

Esto representa un cambio tremendo respecto a la teoría de *Ética Nicomáquea*, pues en ella las acciones *anankazomena* o bajo coerción, en última instancia, se parecen más a las voluntarias y dependen del agente.

Además de esto, otro cambio importante entre las *Éticas* es la clasificación misma de las acciones bajo coerción. Mientras que en *Nicomáquea* estas acciones son mixtas, en

⁴¹Véase, H. Frankfurt, *op. cit.*, p. 42

⁴²EE 1225a.14-15: εἰ γὰρ ἵνα μὴ λάβῃ ψηλαφῶν ἀποκτεῖνοι, γελοῖος ἂν εἶη, εἰ λέγοι ὅτι βία καὶ ἀναγκαζόμενος, ἀλλὰ δεῖ μείζον κακὸν καὶ λυπηρότερον εἶναι, ὃ πείσεται μῆποιήσας.

⁴³EE 1225a.17-20: οὕτω γὰρ ἀναγκαζόμενος καὶ ἡ βία πράξει, ἢ οὐ φύσει, ὅταν κακὸν ἀγαθοῦ ἔνεκα ἢ μείζονος κακοῦ ἀπολύσεως πράττη, καὶ ἄκων γε· οὐ γὰρ ἐφ’ αὐτῶ ταῦτα.

Eudemia son otra especie de las acciones forzosas. Uno puede observar en *Eudemia*, al inicio de la disertación sobre las acciones bajo coerción, que Aristóteles parece indicar que hay dos sentidos de lo forzoso, pues dice: “Además, se dice ‘por fuerza’ y ‘ser coaccionado de otro modo’”⁴⁴ Este otro modo, al parecer, es el caso de las acciones bajo coerción. Además, hay una coincidencia interesante entre estos pasajes y lo dicho en *Metafísica*. Δ, 5. En este texto ocurre la cita de Eveno que también ocurre en *Eudemia*; y además, en *Metafísica* lo forzoso es una especie de lo necesario, lo *ananke*:

También lo forzoso y la fuerza [se dice ‘necesario’]; esto es lo que contrario al impulso y a la elección deliberada, estorba e impide, en efecto lo forzoso se dice necesario, de aquí que también doloroso (precisamente como Eveno dijo, “Todo asunto necesario es penoso”). También la fuerza es una suerte de necesidad, (precisamente también Sófocles dice “ya la fuerza me obliga a hacer estas cosas”), y parece que la necesidad es algo más allá de la persuasión, pues es contraria al movimiento conforme a la elección deliberada y a la razón.⁴⁵

Así, la fuerza es entendida como un tipo de necesidad, o dicho de otro modo, uno de los sentidos en los que se predica ‘necesidad’ es por apelación a lo forzoso, lo violento o coercitivo. Más adelante ahondaré un poco más en los sentidos de *ananke*, pero es conveniente tener en cuenta que los términos *ananke* y *bia* están muy relacionados, tanto en el pensamiento aristotélico como en el ideario de su época.

Al reunir estos dos tipos de acciones en un solo conjunto, Aristóteles pretende, como he mencionado, encontrar un elemento común que explique su involuntariedad, y en este caso, la falta de dependencia. Tal elemento común será la contranaturalidad del movimiento ejecutado. Afirmar que las acciones bajo coerción son movimientos contranaturales debería explicar también en qué sentido tales acciones no dependen del agente, pues si dependen de él, él es *aitios* o culpable por esa acción, como se dijo al final de *EE* II, 6. Sin embargo, esto representa una dificultad. Los movimientos forzosos son movimientos originados

⁴⁴*EE*1225a.2: Λέγονται δὲ κατ’ ἄλλον τρόπον βία καὶ ἀναγκασθέντες

⁴⁵*Met.* Δ1015a.26-33: ἔτι τὸ βίαιον καὶ ἡ βία τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ παρὰ τὴν ὀρμὴν καὶ τὴν προαίρεσιν ἐμποδίζον καὶ κωλυτικόν, τὸ γὰρ βίαιον ἀναγκαῖον λέγεται, διὸ καὶ λυπηρόν (ὡσπερ καὶ Εὐηνός φησι “πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πρᾶγμ’ ἀνιαρὸν ἔφν”), καὶ ἡ βία ἀνάγκη τις (ὡσπερ καὶ Σοφοκλῆς λέγει “ἀλλ’ ἡ βία με ταῦτ’ ἀναγκάζει ποιεῖν”), καὶ δοκεῖ ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι, ὀρθῶς ἔναντίον γὰρ τῆ κατὰ τὴν προαίρεσιν κινήσει καὶ κατὰ τὸν λογισμόν.

externamente. Esta aserción se mantiene en las dos *Éticas*; pero en *Ética Eudemia* Aristóteles insiste además en decir que las acciones forzosas van en contra de un impulso natural, es decir, son contranaturales; no obstante, las acciones bajo coerción no son originadas externamente, en la misma medida en que lo son las forzosas. En *Ética Eudemia* Aristóteles enfatiza el carácter “contranatural” de las acciones bajo coerción. Este carácter puede apreciarse en la caracterización de la fuerza, como principio de movimiento, en *Física*.

Aristóteles establece en este tratado que la naturaleza es un principio de existencia y principio de movimiento: al comienzo de *Física* II afirma que “Los entes, por un lado, son por naturaleza; otros, por otro lado, son por otras causas”⁴⁶; y al inicio del libro III: “Además, la naturaleza es principio de movimiento y de cambio”⁴⁷. La fuerza es una causa distinta y contraria a la naturaleza, y junto con ella, el otro principio de movimiento:

Asimismo, todo movimiento es por fuerza o por naturaleza. Es necesario que, de haber uno forzoso, haya también uno por naturaleza (en efecto, el forzoso es contrario a la naturaleza, y el contrario a la naturaleza es posterior al conforme a la naturaleza) entonces, si para cada uno de los cuerpos naturales hay movimiento no conforme a la naturaleza, no habrá tampoco ningún movimiento.⁴⁸

Así, mientras que existen diversas causas, los movimientos se originan sólo por naturaleza o por fuerza que origina un movimiento contrario al natural. Ahora bien, los entes que son por naturaleza deben algunos de sus movimientos a un principio interno y propio a ellos; mientras que los entes que no son por naturaleza carecen de este principio y, por ende, se mueven únicamente por principios externos. Dice Aristóteles: “En efecto, cada uno de estos <los entes naturales> tiene en sí mismo el principio de movimiento y de reposo, tanto del locativo, como del crecimiento y del deterioro”⁴⁹. Entonces, si todo movimiento originado por la fuerza es contrario al movimiento por naturaleza, es contrario al principio interno de

⁴⁶ *Ph* 192b.8-9: Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας

⁴⁷ *Ph* 200b.12-13: Ἐπεὶ δ' ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς

⁴⁸ *Ph*. 215a.1-6: ἔπειθ' ὅτι πᾶσα κίνησις ἢ βία ἢ κατὰ φύσιν. ἀνάγκη δὲ ἂν περὶ τῆς <ή> βίαιος, εἶναι καὶ τὴν κατὰ φύσιν (ἢ μὲν γὰρ βίαιος παρὰ φύσιν, ἢ δὲ παρὰ φύσιν ὑστέρα τῆς κατὰ φύσιν)· ὥστ' εἰ μὴ κατὰ φύσιν ἔστιν ἐκάστῳ τῶν φυσικῶν σωμάτων κίνησις, οὐδὲ τῶν ἄλλων ἔσται κινήσεων οὐδεμία.

⁴⁹ *Ph*. 192b.13-15: τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν

movimiento, además de ser un principio externo. Aristóteles explica esta contrariedad ejemplificando con el caso del fuego y de la tierra:

El fuego tiene un movimiento locativo hacia arriba por naturaleza; la tierra, uno hacia abajo, y también movimientos locativos contrarios a éstos. El fuego <se mueve> hacia arriba por naturaleza, pero hacia abajo, contra la naturaleza: y el movimiento natural de éste es opuesto al contrario a la naturaleza.⁵⁰

Entonces, si todo movimiento es originado, o bien por la naturaleza, o bien por la fuerza; y todo movimiento natural es aquel cuyo principio es interno al agente y todo movimiento contrario al natural es opuesto al natural, entonces todo movimiento por fuerza es opuesto al natural y debe su origen a un principio externo al agente.

El problema con las acciones bajo coerción, como Aristóteles afirmará en *Ética Nicomáquea*, es que son movimientos originados por un principio interno, por la decisión de quien se encuentra bajo amenaza y responde a ésta. En *Ética Eudemia*, Aristóteles enfatiza otro aspecto de las acciones bajo coerción: estas acciones, en un sentido relevante, no son deseadas por el agente, y la amenaza implica un daño a sufrir que supera lo que cualquiera podría soportar. Aristóteles considera que, cuando esto ocurre, la acción no depende del agente y, en consecuencia, la acción no es moralmente significativa:

Pues lo que depende de uno, a lo que todo esto refiere, es esto, lo que la naturaleza de uno es capaz de soportar. Y lo que no es capaz de soportar, lo que no está dentro de su inclinación natural o de su capacidad de razonar, no está en su poder.⁵¹

Con esto, Aristóteles establece la involuntariedad de las acciones bajo coerción, al considerarlas movimientos contranaturales, en tanto restringen un impulso natural por medio de una motivación externa. Cabe decir que, en tal caso, una acción bajo genuina coerción requiere de dos condiciones: la amenaza implica un daño con un monto insoportable, y la consecuencia de la acción reprime cualquier impulso interno; y en esto coincide con las acciones forzosas: tanto en las acciones forzosas como en las acciones bajo

⁵⁰*Ph.* 230b.12-15: φέρεται δὲ τὴν μὲν ἄνω φορὰν φύσει τὸ πῦρ, τὴν δὲ κάτω ἢ γῆ· καὶ ἐναντία γ' αὐτῶν αἱ φοραί. τὸ δὲ πῦρ ἄνω μὲν φύσει, κάτω δὲ παρὰ φύσιν

⁵¹*EE* 1225a.25-28 τὸ γὰρ ἐφ' αὐτῷ, εἰς ὃ ἀνάγεται ὅλον, τοῦτ' ἐστὶν ὃ ἢ αὐτοῦ φύσις οἷα τε φέρειν· ὃ δὲ μὴ οἷα τε μὴ δ' ἐστὶ τῆς ἐκείνου φύσει ὀρέξεως ἢ λογισμοῦ, οὐκ ἐφ' αὐτῷ.

coerción el agente realiza un movimiento, no por un origen interno, sino externo. En un caso, por fuerza física, en otro, porque la omisión resulta intolerable por naturaleza, porque el daño tiene tal magnitud que cualquier persona trataría de evitar. Claramente, esto representa una enorme diferencia con *Ética Nicomáquea*, pues ahí, Aristóteles admite que las acciones bajo coerción dependen del agente en un sentido importante, en tanto el origen del movimiento y la toma de decisiones aún están bajo control del agente: la víctima de coerción aún podría desatender la amenaza y sufrir el daño intolerable. En este punto, me parece interesante resaltar un ejemplo de Frankfurt, al inicio del texto ya citado:

Supóngase que un hombre aplica intensa presión en la muñeca de otro hombre, forzándolo a arrojar el cuchillo que tiene en su mano. [...] Quizá no será claro si el hombre soltó el cuchillo porque sus dedos fueron forzados a abrirse o porque él quiso evitar que la presión sobre su muñeca continuara. O supóngase que un hombre es severamente torturado para obligarlo a revelar una contraseña, y que en cierto punto él murmura la palabra. Puede ser que no haya forma de descubrir si él pronunció la palabra sometándose a la amenaza de más dolor, o si — siendo su voluntad superada por la agonía que ha sufrido— la palabra involuntariamente salió de sus labios⁵².

Quizá Aristóteles tuvo en mente una diferencia similar a la que Frankfurt refiere con este ejemplo. Esto podría estar insinuado cuando refiere casos donde los agentes pierden el control como casos similares a las acciones bajo coacción. Esta pérdida de control es algo que explica en qué sentido tales acciones no dependen del agente, aunque hayan sido realizadas por él. Luego de confirmar la involuntariedad de estas acciones, Aristóteles menciona casos donde los agentes carecen del control de sus actos: “por eso también, los posesos y los profetas, aunque hacen un trabajo de pensamiento, similarmente no decimos que depende de ellos, ni decir lo que han dicho, ni hacer lo que han hecho”⁵³. Ciertamente, Aristóteles usa el ejemplo del poseso para hablar de casos que no dependen del agente, y para equiparar estos estados a los casos de compulsión, como la ira extrema o un arrebato amoroso implacable. El problema es, como puede imaginarse gracias al ejemplo de Frankfurt, consiste en reconocer que no todas las formas de coacción operan del mismo

⁵² *Coercion and Moral Responsibility*, p. 26-27

⁵³ *EE* 1225a.27-30: διὸ καὶ τοὺς ἐνθουσιῶντας καὶ προλέγοντας, καίπερ διανοίας ἔργον ποιοῦντας, ὅμως οὐ φαμεν ἐφ' αὐτοῖς εἶναι, οὔτ' εἰπεῖν ἃ εἶπον, οὔτε πράξαι ἃ ἔπραξαν.

modo: Así como en el caso de “coerción física” (como lo llama Frankfurt) la víctima de coerción suelta el cuchillo gracias a la presión de la muñeca, hay otros casos donde la víctima de coerción no pierde el control en el mismo sentido, sus movimientos no son ejecutados como los del poseso, o los reflejos patelares (aquellos que nos hacen levantar la pierna por un golpecito en la rodilla). En mi opinión, si esta interpretación es correcta, Aristóteles ofrece un análisis más fino en *Ética Nicomáquea*, pues incluye los dos tipos de casos que Frankfurt menciona en su ejemplo: quienes involuntariamente acceden a la amenaza por cierta pérdida de control, y quienes lo hacen sin perder el control, sino porque ninguna otra opción es razonable; mientras que en *Ética Eudemia*, con tal de mantener que las acciones bajo coerción son moralmente insignificantes en todos los casos, parece omitir una parte importante de casos donde los agente actúan bajo amenaza y, aún así, la acción depende de ellos en un sentido relevante.

CAPÍTULO SEGUNDO

FACTORES DE VOLUNTARIEDAD E INVOLUNTARIEDAD EN *ÉTICA NICOMÁQUEA*

Como he mencionado, en *Ética Nicomáquea*, si se asume una relación bicondicional entre voluntariedad y responsabilidad moral, resulta que las acciones bajo coerción, que pueden ser elogiadas, censurables o carecer de significado moral, son difíciles de clasificar. Se ha visto también que estas contradicciones son propias de *Ética Nicomáquea*, pues en *Ética Eudemia* se mantiene la relación bicondicional entre voluntariedad y responsabilidad moral, y se sostiene que las acciones bajo coerción son involuntarias, y un subtipo de las acciones forzadas.

Ahora bien, estos problemas interpretativos ocurren si se sostiene que en *EN* existe la misma relación bicondicional; sin embargo, considero que no es necesario suponer esto y que, de hecho, el propio tratamiento aristotélico parece sugerir que la relación, aunque muy estrecha, no es una relación bicondicional y que, puede haber casos, donde acciones no voluntarias puedan tener significado moral. Para defender esto, conviene analizar los factores simples que alteran la voluntariedad o involuntariedad de una acción dada. En este capítulo me centraré en analizar los factores de voluntariedad e involuntariedad que encontramos en *EN* III 1-3. Luego de esto, ya en el tercer capítulo, trataré de mostrar que en *EN*, la voluntariedad se disocia de la responsabilidad moral, de modo que hay “factores de atribución de responsabilidad” independientes de la voluntariedad.

1. FACTORES DE INVOLUNTARIEDAD

Al igual que en *Ética Eudemia*, en *Ética Nicomáquea* hay dos factores principales de involuntariedad: la ignorancia y la fuerza⁵⁴; es decir, si una acción es realizada por fuerza o por ignorancia, tal acción no puede ser considerada como voluntaria o “plenamente

⁵⁴ *EN* 1109b.35-1110a.1: δοκεῖ δὴ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα. [Ciertamente, parece que las cosas involuntarias son las cosas que se generan por fuerza o a través de la ignorancia]

voluntaria”, se considera, o bien involuntaria, o bien de otro tipo. Como mencioné en la introducción, un factor de involuntariedad es un factor que, de ocurrir o descubrirse, inhibe o limita la atribución de responsabilidad. Digo que puede descubrirse porque, si alguien atribuyera responsabilidad y luego se diera cuenta que un factor de involuntariedad estuvo presente al momento de la ejecución, inhibiría o matizaría la atribución.

Ahora bien, el análisis de Aristóteles en *Ética Nicomáquea* parece suponer que hay factores de involuntariedad anteriores o más simples, que se reúnen en estos dos casos— acciones forzosas y acciones por ignorancia—; mientras que en *Ética Eudemia*, hay dos factores principales de involuntariedad: la fuerza, que engloba al grupo de las acciones forzosas y las acciones bajo coerción, y la ignorancia, carencia de información particular relevante, cuando la acción es contraria al pensamiento. En *Eudemia* II, 9 sintetiza estos dos factores:

Cuantas cosas él hace, cuando depende de él no hacer, no en ignorancia y por sí mismo, es necesario que tales sean voluntarias, pues lo voluntario es esto; pero cuantas cosas realiza en ignorancia y por la ignorancia, son involuntarias⁵⁵.

Así que, para sostener que Aristóteles cambia de manera importante esta teoría, e incrementa el aparato conceptual acerca de la voluntariedad en *Ética Nicomáquea*, iniciaré con el análisis del primer factor de involuntariedad. Con esto, trataré de extraer los factores más simples, los cuales también ocurren en los casos de las acciones bajo coerción y acciones no voluntarias.

1.1 Las acciones *biai* o forzosas

Según la lectura que presento de *Ética Eudemia*, Aristóteles considera ahí que existen dos tipos de acciones forzosas⁵⁶, aquellas cuyo principio es externo y el movimiento resulta contrario a un impulso natural, y aquellas donde el movimiento es contrario a cualquier motivación interna por la presencia de una amenaza tal que no depende del agente la

⁵⁵ *EE* 1225b.8-10: ὅσα μὲν οὖν ἐφ' ἑαυτῷ ὄν μὴ πράττειν πράττει μὴ ἀγνοῶν καὶ δι' αὐτόν, ἐκούσια ταῦτ' ἀνάγκη εἶναι, καὶ τὸ ἐκούσιον τοῦτ' ἐστίν· ὅσα δ' ἀγνοῶν καὶ διὰ τὸ ἀγνοεῖν, ἄκων.

⁵⁶ *EE* 1225a.2: Λέγονται δὲ κατ' ἄλλον τρόπον βίαι καὶ ἀναγκασθέντες [Además, se dice ‘por fuerza’ y ‘ser coartado’ de otro modo] Este *allon topon* se refiere a las acciones bajo coerción.

ejecución de la acción, en tanto su omisión resulta intolerable o inviable. En *Ética Nicomáquea*, estos grupos se distinguen entre sí, y las acciones forzosas (*biaia*) serán únicamente aquellas cuyo principio es externo. Así, define brevemente lo forzoso, y luego se centra en el problema de las acciones mixtas, las acciones bajo coerción. Aristóteles afirma en primer lugar:

Forzoso es aquello cuyo principio es externo, siendo tal que quien actúa o quien padece, de ningún modo contribuye con él; por ejemplo, si el viento (lo) conduce (a uno) a cualquier parte, u hombres más fuertes.⁵⁷

Después de esto, sigue inmediatamente el tratado de las acciones bajo coerción, de modo que el análisis de lo forzoso se simplifica considerablemente. Es posible, asimismo, especular que en este caso no hay una variación importante respecto a lo dicho en *Ética Eudemia* y en *Física*: un movimiento puede ser natural o forzoso: es natural cuando el principio de movimiento es interno al ente que se mueve, y forzoso cuando el principio es externo, lo cual genera un movimiento que reprime un impulso natural. Una acción cuyo principio es externo es un movimiento forzoso, y viceversa.

Cabe decir que en *Nicomáquea* Aristóteles trata de construir una definición de lo forzoso separándose un poco del uso tradicional del término. Gracias al análisis del vocabulario moral de la época, GailAnn Rickert muestra cuidadosamente que *bia* es un término que, cuando aparece relacionado con las palabras *hekousion*, *akousion* o sus cognados, está involucrada cierta clase de fuerza física ejercida de facto, en forma de secuestro, represión o incluso asesinato; donde incluso las acciones donde sólo hay amenaza de tal fuerza pueden ser catalogadas como *kata bian*⁵⁸. Por esta razón, es problemático en ocasiones distinguir las *biaia* (acciones forzosas) de las *anakazomena* (acciones bajo coerción), y ambas son comúnmente caracterizadas como *akousia*, involuntarias. De modo que, aunque el estudio de ambos tipos de acciones está separado por el orden y la ocurrencia de ciertos términos, la relación conceptual entre ambos

⁵⁷ EN 1110a.1-4: βίαιον δὲ οὗ ἢ ἀρχὴ ἐξωθεν, τοιαύτη οὔσα ἐν ἣ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, οἷον εἰ πνεῦμα κομίσει ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες.

⁵⁸ GailAnn Rickert, *EKΩN and AKΩN in early Greek thought*, p. 8-9

términos es muy fuerte en el ideario común de la época. No es de extrañar, entonces, que en *Ética Eudemia* ambos tipos de acciones pertenezcan al mismo conjunto.

Entonces, si mi interpretación es correcta, en *Ética Nicomáquea* encontramos una explicación más precisa que se separa de este ideario común. Ciertamente, con decir que las acciones forzosas son *akousia*, pero decir que las *anankazomena* son *miktai*, Aristóteles separa estos dos conjuntos que aparecen tan vinculados en ese ideario común. Sin embargo, Aristóteles no abandonará un factor crucial en las acciones forzosas y bajo coerción: su vínculo con el dolor y la represión, una influencia que seguramente es herencia del ideario común, donde la *bia* es el ejercicio o la amenaza de fuerza física particularmente violenta. En breve analizaré este factor de involuntariedad: la presencia de dolor; para esto, trataré un problema de interpretación vinculado: el sentido de la frase «de ningún modo contribuye» de la definición presentada en *Ética Nicomáquea*.

1.1.1 *Symballetai* como conformidad con el deseo o la razón

La breve cláusula «de ningún modo contribuye con él» puede despertar ciertas dudas en la interpretación. En efecto, no es fácil saber a qué se refiere Aristóteles con *symballetai*, que se puede traducir como “contribuir con”, “coincidir con” o “participar en”. Para indagar esto, es posible hacer una comparación con la definición que presenta en *Ética Eudemia*, donde se dice que “En efecto, cuando algo es movido o detenido por cosas externas, contra su impulso propio, decimos es por fuerza, pero cuando no, no es por fuerza”⁵⁹. Al comparar las definiciones, se observa que la cláusula «de ningún modo contribuye con el principio» sustituye la frase «contra su impulso propio», de la definición de *Eudemia*, que en ese contexto puede ser la razón (*logos*) o el deseo (*orexin*), los dos impulsos naturales⁶⁰ que pudieran ser reprimidos. En tal caso, “contribuir” puede ser entendido como “en conformidad con un impulso interno” o “según un impulso propio”.

⁵⁹ *EE* 1224b.7-8: ὅταν μὲν γὰρ τι τῶν ἔξωθεν παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ ὀρμὴν κινῆ ἢ ἡρεμίζῃ, βίᾳ φαμέν, ὅταν δὲ μή, οὐ βίᾳ.

⁶⁰ *EE* 1224b.29: ἐπεὶ καὶ φύσει ἀμφοτέρω ἔχομεν [dado que por naturaleza tenemos ambos] Refiriéndose a estos dos principios naturales en el hombre, la razón y el impulso.

Bajo esta interpretación, lo forzoso implicaría que el movimiento originado externamente no es conforme o no coincide con el impulso interno de quien actúa o padece; es decir, es contrario a su razón o a su deseo. Por ejemplo, si yo quisiera ir a la playa, y algunos hombres más fuertes me tomaran y me llevaran a la playa, la acción no sería forzosa porque coincide con mi impulso interno: mi deseo de ir a la playa. A esto se refiere Michael Pakaluk cuando, al analizar la distinción entre involuntario y no-voluntario, se pregunta:

Entonces, ¿Deberíamos hacer una distinción similar respecto a la fuerza y decir que una acción forzosa es “involuntaria” si es contraria a lo que quiere el agente, pero sólo es “no-voluntaria” si el agente quiere hacer aquello a lo que es forzado?⁶¹

No obstante, Pakaluk concluye que en este caso la distinción es irrelevante, porque si alguien quiere hacer algo a lo cual es forzado, típicamente contribuye en cierto modo, y en tal caso la acción no es forzosa⁶². Además, si quien realiza o padece la acción forzosa quiere el resultado de tal acción, la excusa ‘fui forzado’ no parece funcionar. Un ejemplo claro es el caso de dos muchachos que le juegan la siguiente broma a un tercero:

Dos bromistas, Juan y Pedro, acuerdan que uno empujará a otro en dirección a un tercero, Luis, la víctima de la broma, quien recibirá un empujón en consecuencia. Cuando Juan es empujado y, por ello, Luis recibe el empujón, él se enoja con Juan, quien inmediatamente se excusa diciendo que fue empujado por Pedro. Luis, quien duda en excusarlo, queda confundido. Evidentemente, si Luis descubre el acuerdo previo, Pedro se queda automáticamente sin excusa.

Esto podría reflejar la forma en cómo funciona la cláusula de Aristóteles: sin esa cláusula, el segundo muchacho, coparticipe de la broma, tendría una excusa válida incluso si el acuerdo se descubriera, en tanto que su movimiento fue originado externamente y su acción sería estrictamente forzosa. El segundo contribuye con la acción presuntamente

⁶¹ M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*. Pág. 124

⁶² *Idem*, Pakaluk señala, en su nota 3, que la navegación es eso, hacer que una fuerza externa lo lleve a uno donde uno desea. Uno no diría que la navegación es forzosa.

forzosa porque es su deseo ser empujado y lleva a cabo acciones para lograrlo, de modo que el resultado del movimiento originado externamente coincide con lo que él deseaba.

Al respecto, Anthony Kenny⁶³ menciona algunos ejemplos interesantes: un niño es tomado por su padre y éste le da vueltas. La acción de dar vueltas del niño es una acción por principio externo. Sin la cláusula, tal acción sería involuntaria; pero si el padre le está dando vueltas al niño porque éste se lo pidió, podemos decir que contribuye con la acción, y que no es forzosa. Sobre este mismo asunto, Rickert considera que la cláusula significa que la víctima no mueve sus partes corporales de modo que contribuyan a la acción⁶⁴; y Robert Heinaman considera incluso que estas acciones no son forzosas porque uno no puede ser forzado a hacer algo que uno no quiere evitar⁶⁵. Asumo entonces que, como dice Pakaluk, que cuando uno quiere algo, usualmente, lleva a cabo acciones para conseguir ese algo, y tales acciones pueden tener, como consecuencia, ser movido externamente, pero con nuestro consentimiento, sin que el movimiento originado externamente sea contrario a algún impulso interno.

Extrañamente, en la definición de lo forzoso en *Ética Nicomáquea*, Aristóteles no inserta una observación presente en la definición de *Eudemia*: la presencia del dolor. La mención del dolor estará, en *Nicomáquea*, hasta después del estudio de las acciones bajo coerción, cuando afirme que “Quienes realizan algo por fuerza e involuntariamente, lo hacen dolorosamente, pero quienes por el placer y por lo noble, placenteramente.”⁶⁶ Por su parte, en *Ética Eudemia* podemos encontrar una explicación más compleja sobre la relación entre lo doloroso y lo forzoso:

Parecería que todo lo conforme al apetito es voluntario, pues todo lo involuntario parece ser forzoso, y lo forzoso es doloroso; también todo lo que se produce o padece estando coaccionado, tal como dice Eveno: “todo asunto necesario es penoso”. Entonces, si algo es doloroso, es forzoso, y si es forzoso, doloroso. Además, todo lo contrario al apetito es

⁶³ A. Kenny *Aristotle's Theory of the Will*, p. 29

⁶⁴ G. Rickert, *op.cit.*, p. 107

⁶⁵ Robert Heinaman. *Voluntary, Involuntary and Choice*, en «A Companion to Aristotle» p. 496 note 1

⁶⁶ EN 1110b.11-13: καὶ οἱ μὲν βίᾳ καὶ ἄκοντες λυπηρῶς, οἱ δὲ διὰ τὸ ἡδὺ καὶ καλὸν μεθ' ἡδονῆς

doloroso (pues el apetito es relativo al placer), y así, es forzoso e involuntario. Por tanto, lo conforme al deseo, voluntario; pues estos son contrarios uno del otro⁶⁷.

Esta relación conceptual entre lo forzoso y lo doloroso aparece también en *Retórica*, pero allí no hay referencia al principio externo, sino sólo a la contrariedad: “Por fuerza son cuantas cosas ocurren contra el apetito o los razonamientos de quienes las realizan.”⁶⁸

Por el momento, estas observaciones sobre lo doloroso parecen confirmar que la cláusula «de ningún modo contribuye en él» refiere a la represión de un impulso interno; es decir, que la acción forzosa, además de ser originada externamente, no coincide con algún deseo del agente, razón por la cual él no ha hecho nada para propiciarla. La acción forzosa cumple dos condiciones: (1) tiene un origen externo y (2), el agente no contribuye en ella porque la acción no es conforme a ningún impulso interno. Esto se relaciona también con el dolor, pues Aristóteles considera que la represión de un deseo cualquiera produce dolor, de modo que, si alguien experimenta dolor, puede decirse que un deseo suyo fue oprimido o restringido.

1.1.2 Ser la causa de la acción: las observaciones de *Retórica* I, 10

Respecto al asunto de la cláusula, Heinaman propone, por otro lado, una interpretación levemente distinta respecto al significado de *symbolletai*; pues sostiene que las acciones forzosas implican dos condiciones⁶⁹:

- a) El agente en nada contribuye a la acción.
- b) Lo que sucede es contrario a los deseos del agente.

Empero, si la cláusula «de ningún modo contribuye» sustituye a «no es conforme a algún impulso interno», tal como se propuso; entonces la condición (b) está contenida en (a), y el análisis es inadecuado. Seguramente Heinaman tiene otra interpretación en mente para

⁶⁷EE 1223a.29-36: δόξειε δ' ἂν πᾶν τὸ κατ' ἐπιθυμίαν ἐκούσιον εἶναι. τὸ γὰρ ἀκούσιον πᾶν δοκεῖ εἶναι βίαιον, τὸ δὲ βίαιον λυπηρόν, καὶ πᾶν ὃ ἀναγκαζόμενοι ποιοῦσιν ἢ πάσχουσιν, ὡσπερ καὶ Εὐρηνοῦ φησὶ “πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πράγμα' ἀνιάρων ἔφυ.” ὥστ' εἴ τι λυπηρόν, βίαιον, καὶ εἰ βίαιον, λυπηρόν. τὸ δὲ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν πᾶν λυπηρόν (ἢ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἠδέος), ὥστε βίαιον καὶ ἀκούσιον. τὸ ἄρα κατ' ἐπιθυμίαν ἐκούσιον· ἐναντία γὰρ ταῦτ' ἀλλήλοις.

⁶⁸Rhet 1369b.5-6: βία δὲ ὅσα παρ' ἐπιθυμίαν ἢ τοὺς λογισμοὺς γίγνεται [δι'] αὐτῶν τῶν πραττόντων.

⁶⁹Heinaman, *op. cit.* p. 484

dicha cláusula. Considera, pues, que (b) está implícita, pero que la cláusula « de ningún modo contribuye » se refiere al tipo de causación que interviene en este tipo de acciones.

Según su interpretación, la primera condición se refiere al tipo de causa que produce la acción o el movimiento. En tanto que hay dos tipos de causación: causación-por-agente y causación-por-naturaleza⁷⁰, Heinaman considera que la cláusula «en nada contribuye» es una explicación de la frase anterior “cuyo principio es externo” y compara las acciones forzosas con aquellas cuyo principio es interno, las acciones voluntarias. Para explicar la causación-por-agente, recurre a las posibles causas de acción referidas en *Retórica* I, 10; donde se explica cuándo hay “causación-por-agente” y cuándo no. Estos pasajes representan una suerte de teoría subyacente a la discusión sobre lo voluntario, pero sin la ocurrencia del término *hekousion*. Aristóteles se refiere específicamente a la causa, por el uso de la frase “por él mismo” (*di'hautos*). Para estudiar esta explicación, conviene analizar el pasaje de *Retórica*:

Ciertamente, todos realizan todo, o bien no por ellos mismos, o por ellos mismos. Por un lado, las que no son por ellos mismos son las que hacen por suerte (*tyche*) y las que hacen por necesidad (*ananke*), y las que son por necesidad son por fuerza (*bia*) o por naturaleza (*physis*), de modo que todas cuantas hacen no por ellos mismos son gracias a la suerte, por naturaleza o por fuerza. Por otro lado, cuantas son por ellos mismos, es decir, aquellas cuya causa son ellos mismos, son por hábito (*ethos*), por deseo, ya sea deseo racional, o bien irracional. El querer (*boulesis*) es deseo del bien (nadie quiere sino lo que considera que es bueno), deseos irracionales son la ira (*orge*) y el apetito (*epithymia*). De modo que todas cuantas se realizan, necesariamente se realizan por siete causas: por suerte, naturaleza, fuerza, hábito, razón (*logistikon*), furor (*thymos*) o apetito.⁷¹

Este pasaje presenta una teoría similar a la teoría de lo voluntario, pero sin la utilización del vocabulario utilizado en las *Éticas*; es una teoría que vincula la causalidad con la

⁷⁰*idem*

⁷¹ *Rhet.* 1368b.32-1369a.7: πάντες δὴ πάντα πράττουσι τὰ μὲν οὐ δι' αὐτοῦς τὰ δὲ δι' αὐτοῦς. τῶν μὲν οὖν μὴ δι' αὐτοῦς τὰ μὲν διὰ τύχην πράττουσι τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης, τῶν δ' ἐξ ἀνάγκης τὰ μὲν βία τὰ δὲ φύσει, ὥστε πάντα ὅσα μὴ δι' αὐτοῦς πράττουσι, τὰ μὲν ἀπὸ τύχης τὰ δὲ φύσει τὰ δὲ βία. ὅσα δὲ δι' αὐτοῦς, καὶ ὧν αὐτοὶ αἴτιοι, τὰ μὲν δι' ἔθος τὰ δὲ δι' ὄρεξις, τὰ μὲν διὰ λογιστικὴν ὄρεξις τὰ δὲ δι' ἄλογον· ἔστιν δ' ἡ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις (οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῆ εἶναι ἀγαθόν), ἄλογοι δ' ὄρεξις ὄργη καὶ ἐπιθυμία· ὥστε πάντα ὅσα πράττουσιν ἀνάγκη πράττειν δι' αἰτίας ἐπτά, διὰ τύχην, διὰ φύσιν, διὰ βίαν, δι' ἔθος, διὰ λογισμόν, διὰ θυμόν, δι' ἐπιθυμίαν.

responsabilidad moral, pero dado que hay una relación conceptual muy fuerte entre lo *hekousion* y las acciones donde alguien es culpable o causante (*aitios*), se observa una relevancia entre estos pasajes de *Retórica* y el estudio de lo *hekousion*.

De modo que, según lo dicho, las acciones se dividen en dos, primeramente: aquellas donde la acción ocurre a través o mediante (*dia*) el que realiza la acción, y aquellas donde no. Heinaman considera que la cláusula «en nada contribuye» se refiere a «no siendo él mismo la causa» y no «en contra de su impulso interno», que está implícita; incluyendo así las características señaladas en *Retórica*. De modo que, si esta caracterización subsiste en *Ética Nicomáquea*, en las acciones forzosas, el agente no contribuye en el principio porque él no es la causa de lo sucedido; podría decirse que la traducción de *symbolletai* podría ser “coincide con”; quien actúa no coincide con el principio, en tanto no es el principio.

Ahora bien, si insertamos la interpretación de Heinaman a la definición de Aristóteles, ésta parecerá tautológica. En efecto, si *symbolletai* es equivalente, en este contexto, al *di'hautous* de *Retórica*, y éste refiere a casos de acciones cuyo motor es interno (*ethos*, *epithymia*, *boulesis*, *orge*, *logistikon*, *thymos* refieren a principios internos); por sustitución, la definición sería: “una acción forzosa es aquella cuyo principio es externo, es decir, el principio no es interno al agente”. Por esta razón, cuando Heinaman analiza estos pasajes, tiene que suponer que la proposición «en contra de un impulso interno» está supuesta⁷², porque no la incluye en la cláusula, como Pakaluk. Personalmente, considero que *symbolletai* refiere a cierta contribución que el agente realiza, conforme a sus deseos y fines, tal como Pakaluk observa; de modo que hay acciones con motor externo que no son forzosas, como la navegación, el niño levantado por el padre o el caso de los bromistas; cuando el agente dispone un estado de cosas para ser movido externamente, pero conforme a sus deseos y fines. En estos casos la acción no es forzosa porque no hay dolor ni represión, aunque haya como principio un motor externo. Si esta interpretación es correcta, se mantiene, como en *Ética Eudemia*, la contrariedad hacia el impulso natural; debe ocurrir también contrariedad de algún deseo para que un movimiento sea forzoso. Aristóteles

⁷² Heinaman, *op. cit.* p. 485, note 1. Es patente, además, el problema de traducir *bia* con el término inglés *compelled*, que puede referir tanto a las *biaia* como a las *anankazomena*.

refina la definición de *bia*, pero no la separa del dolor, tal como ocurre también en el ideario común, donde se vincula *bia* con fuerza “mano a mano”. Esto se confirma en una repetición de la definición presentada en *EN III, 1*, cuando se problematizan las acciones mixtas:

Empero, si alguien dijera que las acciones placenteras y las nobles son forzosas (pues siendo externas, obligan), para él todas esas acciones serían forzosas, porque todos realizan todas esas acciones gracias a estas cosas. Por un lado, quienes actúan por fuerza e involuntariamente, actúan dolorosamente, por otro lado, quienes actúan por placer y lo noble, placenteramente. Ridículo culpar a las cosas externas, pero no a sí mismo por ser presa fácil de estas cosas, y culparse a sí mismo de las acciones nobles, pero culpar a los placeres por las acciones deshonorosas.⁷³

Entonces, ya sea que la cláusula «de ningún modo contribuye» contenga o no la represión de un deseo, es claro que las acciones forzosas, además de ser originadas externamente, son dolorosas, en tanto reprimen algún deseo y no son conformes a ninguno.

Ahora bien, en el primer capítulo de esta tesis observamos que en *Eudemia* se presenta una relación conceptual estricta entre *hekousion* y otras cuatro nociones: principio (*arché*), control (*kyrios*) y causa (*aitios*) y dependencia (*to eph'hemin*): si alguien, *hekôn*, realiza algo, el agente es *aitios*, *arché* y *kyrios* del suceso, y la acción es *eph'hautos*, depende del agente. Sin embargo, hay partes de esta relación conceptual que no se mantienen en *Ética Nicomáquea*, justo porque la noción de *hekousion* cambia de manera importante. Para analizar esto, dejaré por un momento el tema de lo *eph'hemin* para estudiarlo más adelante como factor de voluntariedad. A continuación, seguiré con el análisis del segundo tipo de acciones involuntarias, las que son por ignorancia, para después inferir los factores de involuntariedad.

⁷³ *EN 1110b.9-15*: εἰ δέ τις τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλὰ φαίη βίαια εἶναι (ἀναγκάζειν γὰρ ἔξω ὄντα), πάντα ἂν εἶη αὐτῶ βίαια· τούτων γὰρ χάριν πάντες πάντα πράττουσιν. καὶ οἱ μὲν βία καὶ ἄκοντες λυπηρῶς, οἱ δὲ διὰ τὸ ἡδὺ καὶ καλὸν μεθ' ἡδονῆς· γελοῖον δὲ τὸ αἰτιᾶσθαι τὰ ἐκτός, ἀλλὰ μὴ αὐτὸν εὐθήρατον ὄντα ὑπὸ τῶν τοιούτων, καὶ τῶν μὲν καλῶν ἑαυτόν, τῶν δ' αἰσχυρῶν τὰ ἡδέα.

1.2 Las acciones *di'agnoian* o por ignorancia

Como se ha dicho, luego del párrafo donde Aristóteles define lo forzoso, enfrenta el problema de las acciones bajo coerción (*EN* 1110a.6-1110b.17), en donde no se menciona que sean un subconjunto de las forzosas, sino más bien lo polemiza (*EN* 1110b.1). Antes de analizar estos pasajes, prefiero presentar el caso de las acciones por ignorancia (*EN* 1110b.18-1111a.21), pues Aristóteles presenta en ese caso una diferencia importantísima respecto a *Ética Eudemia*: la categoría de lo “no-voluntario” (*ouch hekousion*). La aparición de esta precisión acarrea una consecuencia radical: los predicados *hekousion* y *akousion* se refieren a propiedades que admiten intermedios, mientras que en *Ética Eudemia* esto no ocurre.

1.2.1 La irrupción de lo no-voluntario

Desde el comienzo del estudio de lo involuntario por ignorancia se observa una categorización muy distinta a la presentada en *Ética Eudemia*. Dice Aristóteles en *Ética Nicomáquea*:

Asimismo, todo lo que es por ignorancia no es voluntario, pero es involuntario lo doloroso y en arrepentimiento; pues quien realiza cualquier cosa por ignorancia y no siente aversión alguna por lo que ha realizado, por un lado, no ha actuado voluntariamente, pues él no sabía; por otro lado, no involuntariamente, pues no siente dolor. Ciertamente, de lo hecho por ignorancia parece que, por un lado, quien está arrepentido, actuó involuntariamente; por otro lado, quien no está arrepentido, actuó no voluntariamente, pues, dado que difieren, es mejor tener un nombre propio.⁷⁴

En primera instancia, lo involuntario (*akousion*) se encuentra vinculado con lo doloroso (*to epilypon*) y el arrepentimiento (*metameleia*); de modo que alguno de estos padecimientos o estados son condiciones necesarias de lo involuntario: si no ocurren, no es adecuado sostener que la acción fue realizada involuntariamente, sino a lo mucho, decir que no es voluntaria. Por esta razón, podemos considerar que estos estados anímicos son factores

⁷⁴*EN* 1110b.18-24: Τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἐκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυτον καὶ ἐν μεταμελείᾳ· ὁ γὰρ δι' ἄγνοιαν πράξας ὅτιοῦν, μηδὲν τι δυσχεραίνων ἐπὶ τῇ πράξει, ἐκῶν μὲν οὐπέπραχεν, ὃ γε μὴ ἦδει, οὐδ' αὖ ἄκων, μὴ λυπούμενός γε. τοῦ δὲ δι' ἄγνοιαν ὁ μὲν ἐν μεταμελείᾳ ἄκων δοκεῖ, ὁ δὲ μὴ μεταμελόμενος, ἐπεὶ ἕτερος, ἔστω οὐχ ἐκῶν· ἐπεὶ γὰρ διαφέρει, βέλτιον ὄνομα ἔχειν ἴδιον.

primarios que inhiben la voluntariedad: si una acción despierta en quien actúa alguno de estos estados, se sigue que la acción se aproxima a lo involuntario. Sin embargo, la presencia de dolor o arrepentimiento no será razón suficiente para atribuir involuntariedad; pero esto será claro cuando se analice el caso de las acciones bajo coerción.

Ciertamente, en *Ética Eudemia* aparece ya el término *lyperon* vinculado con lo forzoso, en una proposición falsa derivada de la sentencia de Eveno. La falsedad consiste en afirmar que todo lo doloroso es forzoso porque todo lo forzoso es doloroso. En efecto, en *Eudemia*, cuando Aristóteles analiza el caso de las acciones incontinentes, observa que son dolorosas⁷⁵, pero no forzosas, sino que sólo se parecen, justamente por el dolor.

Ahora bien, como puede apreciarse, el vínculo entre lo doloroso y lo involuntario tiene mayor amplitud en *Ética Nicomáquea*; es decir, lo involuntario por ignorancia implica también dolor, no sólo lo forzoso. Además, puede sospecharse que, en estos casos, el suceso mismo o las consecuencias de alguna manera reprimen o contrarían alguno de los impulsos internos de quien lo ha realizado, pues la *metameleia* implica también cierta contrariedad o represión de algún deseo. Por lo tanto, lo doloroso parece ser el factor primario que inhibe la voluntariedad, aunque en este caso el sentimiento de dolor ocurre luego de la acción, por sus consecuencias, de modo que si una acción es dolorosa, ya sea al momento de la acción, o por las consecuencias de ésta, tal acción no es voluntaria.

Se podría considerar que, si una acción no es voluntaria, entonces ha de ser involuntaria, como se dice en *Ética Eudemia*, pero justo esto no ocurre en este pasaje. Si alguien realiza una acción por ignorancia, no la realizó voluntariamente, pero de esto no se sigue que la realizó involuntariamente; como se dijo en el capítulo anterior, este tipo de inferencias sólo son posibles cuando los términos son contradictorios, no cuando son contrarios. Y dado que, en *Ética Nicomáquea*, algunas acciones por ignorancia no son acciones voluntarias o involuntarias, sino “no-voluntarias”, se sigue que tales términos no

⁷⁵ Las acciones incontinentes pueden contener dolor por ser contrarias a la *boulesis*, un tipo de deseo, y al *logos*. Aunque placenteras al momento, el agente se arrepiente luego por haber actuado de tal modo. Aristóteles señala la presencia de dolor en el caso de la incontinencia, así como en el caso de la continencia, en *EE* 1224b.15-16 [ἔτι καὶ ἡδονὴ καὶ λύπη ἐν ἀμφοτέροις ἔνεστι. (Además, tanto el placer como el dolor están presentes en ambos)].

son contradictorios, no “están necesariamente” en aquello de lo que se predicán, en tanto es posible que un miembro del conjunto de las acciones no satisfaga los criterios implicados en ‘voluntario’ o en ‘involuntario’. Este cambio origina una teoría más compleja sobre la voluntariedad y la atribución.

1.2.2 Coincidencias entre *EE* y *EN* sobre las acciones por ignorancia

Por otra parte, es necesario enfatizar que las dos *Éticas* tratan de clasificar el mismo conjunto de acciones, aunque no atienden a las mismas características para realizar la clasificación. Por ello, es posible encontrar ejemplos muy similares, cuando no los mismos, en los dos tratados. Así, cuando se analizan esta suerte de acciones, en *Eudemia* encontramos la categoría *para dianoian*, mientras que en *Nicomáquea* encontramos *di’agnoian*, pero también el término *agnoountos*, que tradicionalmente se traduce por la frase “en ignorancia” y refiere a un tipo de ignorancia en la que se encuentra el agente. A continuación analizaré los ejemplos de acciones *di’agnoian*, en primer lugar, para compararlas con los ejemplos de *Eudemia* y considerar las características coincidentes. Con ello exploraré los factores de involuntariedad implicados, con el fin de comprender cuál es la referencia de *akousion*, pues se consideran nuevos elementos: la presencia del dolor y el arrepentimiento.

Tanto en *Eudemia* como en *Nicomáquea* la carencia de información particular relevante define este tipo de acciones. En *Eudemia*, esta información particular se reúne en tres conjuntos: la información sobre quién recibe el efecto de la acción, cuál es la naturaleza del instrumento de la acción y el resultado que tendrá su ejecución, el fin. Dice Aristóteles:

Ciertamente, parece que lo voluntario es contrario a lo involuntario, y que quien sabe el qué, el con qué o el a qué fin [...] <se opone> a quien ignora el qué, el con qué o el quién, por la ignorancia, no accidentalmente⁷⁶.

Y los ejemplos que se utilizan para explicar esta clase de ignorancia son el homicidio de Pelias por parte de sus hijas⁷⁷ y el envenenamiento por confundir una bebida con otra⁷⁸.

⁷⁶*EE* 1225b.1-7:δοκεῖ δὴ ἐναντίον εἶναι τὸ ἐκούσιον τῷ ἀκουσίῳ, καὶ τὸ εἰδότα ἢ ὄν ἢ ᾧ ἢ οὐ ἔνεκα [...] τῷ ἀγνοοῦντα καὶ ὄν καὶ ᾧ καὶ ὃ δι’ ἀγνοίαν, μὴ κατὰ συμβεβηκός.

Por otra parte, en *Nicomáquea* hay muchos más ejemplos y también hay más tipos de información particular que puede ser relevante. De nuevo, el criterio para identificar qué tipos de acciones son consideradas en qué grupo, es el tipo de respuesta que ocurre o es razonable en cada caso. Si una acción despierta disculpa o compasión, esa acción es o se considera involuntaria.

Sin embargo, lo involuntario quiere decir, no si alguien ignora las cosas que convienen, pues la ignorancia en la elección deliberada no es causa de lo involuntario, sino de la vileza, ni la ignorancia de lo general (pues por ésta se censura); sino la ignorancia de lo particular; la acción también se relaciona con ésta en tales casos, porque en aquellos hay compasión y perdón, pues quien ignora algunas de estas cosas actúa involuntariamente⁷⁹.

Este tipo de consideraciones se encuentran también en *Eudemia*, pues no cualquier ignorancia es un factor de involuntariedad, sino sólo la ignorancia de lo particular, la que genera un cambio en la respuesta de quienes observan o padecen la acción. En *Eudemia* Aristóteles afirma que no toda ignorancia produce una excusa: “Del mismo modo también alguien que no tiene [conocimiento] podría ser censurado, si aquello fuera fácil o necesario, o no lo tiene por indiferencia, placer o dolor”⁸⁰

A su vez, el espectro de ámbitos particulares es más extenso en *Nicomáquea*:

Quizá no esté mal distinguir estas cosas: cuáles cosas y cómo son, en qué momento y qué respecto a qué o en qué se realiza algo; incluso también con qué, por ejemplo, con qué

⁷⁷Las hijas de Pelias son engañadas por Medea, quien les hace creer que pueden rejuvenecer al padre con una suerte de hechizo que implica descuartizarlo. Ellas lo hacen, pero no logran rejuvenecerlo.

⁷⁸EE 1225b.3-4: ἐνίοτε γὰρ οἶδε μὲν ὅτι πατήρ, ἀλλ' οὐχ ἵνα ἀποκτείνῃ, ἀλλ' ἵνα σώσῃ, ὥσπερ αἱ Πελιάδες, ἤτοι ὡς τοδὶ μὲν πόμα, ἀλλ' ὡς φίλτρον καὶ οἶνον, τὸ δ' ἦν κώνειον [Pues en ocasiones supo que ése es su padre, pero no que lo mataba, en lugar de salvarlo, cómo las Pelíades, o que eso es una bebida, una rócima de amor o vino, pero no que era cicuta.]

⁷⁹EN 1110b.30-1111a.2 τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὰ συμφέροντα· οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας, οὐδ' ἡ καθόλου (ψέγονται γὰρ διὰ γε ταύτην) ἀλλ' ἡ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πράξις· ἐν τούτοις γὰρ καὶ ἔλεος καὶ συγγνώμη· ὁ γὰρ τούτων τι ἀγνοῶν ἀκουσίως πράττει.

⁸⁰EE 1225b14-17: ὁμοίως δὲ καὶ μὴ ἔχων τις ψέγοιτο ἄν, εἰ ὁ ῥάδιον ἢ ἀναγκαῖον ἦν μὴ ἔχει δι' ἀμέλειαν ἢ ἡδονὴν ἢ λύπην.

instrumento; y con qué fin, por ejemplo, para la salvación; y cómo, por ejemplo, tranquilamente o violentamente.⁸¹

Además del fin o de las consecuencias, el qué se hace y el objeto de la acción, a quién se le hace algo, Aristóteles ahora inserta el momento y otras circunstancias que rodean la acción, como el estado de los instrumentos o el estado anímico de quien ejecuta la acción. Los ejemplos son quizá enigmáticos:

Pero alguien quizá ignoraría lo que se realiza, por ejemplo, quienes dicen algo que se dijo y se les escapó, o sin saber que aquello eran secretos, como las místicas <se le escaparon > a Esquilo, o quien quiere mostrar el funcionamiento y activa la catapulta. Alguien podría considerar también que su propio hijo es enemigo, como Mérope; también que está roma la lanza afilada, o que la piedra es pómez, también si diera de beber para curar y matara, y queriendo hacer contacto, como los luchadores, golpeará.⁸²

No es fácil clasificar todos estos errores en las categorías de *Ética Eudemia*. Quizá el ejemplo más extraño sea el del luchador que, presuntamente por falta de control, golpea a su compañero cuando sólo quiere marcar el golpe; justo porque no parece que haya falta de información relevante, aunque se podría argüir que el control motriz es relativo a lo particular. Otro error en los límites de la categoría es el caso del indiscreto, por llamarlo así, quien revela lo que no debía revelar. Este caso parece cerca de los casos sobre ignorancia de lo general, pues se podría argüir que quien revela el secreto debería saber que tal o cual es un secreto.

El resto de los ejemplos parece encajar en la categoría de *Ética Eudemia*: el caso de la lanza afilada, la piedra pómez e incluso el de Mérope, son casos donde quienes realizan la acción ignoran un aspecto de un objeto, ya sean las cualidades del instrumento o del objeto de la acción, pues el caso de Mérope es el caso de alguien que confunde a un aliado con un

⁸¹ EN 1111a.3-6: ἴσως οὖν οὐ χεῖρον διορίσαι αὐτά, τίνα καὶ πόσα ἐστί, τίς τε δὴ καὶ τί καὶ περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει, ἐνίστε δὲ καὶ τίνι, οἷον ὄργάνῳ, καὶ ἔνεκα τίνος, οἷον σωτηρίας, καὶ πῶς, οἷον ἡρέμα ἢ σφόδρα.

⁸² EN 1111a.8-15: ὁ δὲ πράττει ἀγνοήσειεν ἂν τις, οἷον ἠλέγοντές φασιν ἐκπεσεῖν αὐτούς, ἢ ἢ οὐκ εἰδέναι ὅτι ἀπόρρητα ἦν, ὡς περ Αἰσχύλος τὰ μυστικά, ἢ δεῖξαι βουλόμενος ἀφεῖναι, ὡς ὁ τὸν καταπέλτην. οἰηθεῖη δ' ἂν τις καὶ τὸν υἱὸν πολέμιον εἶναι ὡς περ ἡ Μερόπη, καὶ ἐσφαιρῶσθαι τὸ λελογχωμένον δόρυ, ἢ τὸν λίθον κίσηριν εἶναι καὶ ἐπὶ σωτηρία πίσας ἀποκτείναι ἂν· καὶ θῆξαι βουλόμενος, ὡς περ οἱ ἀκροχειριζόμενοι, πατάξειεν ἂν.

enemigo, dada la apariencia. El caso de quien ofrece un bebedizo para curar, pero mata, podría ser un caso donde se ignora el qué es (como en el ejemplo de la pócima de amor), un caso de ignorancia de las propiedades del objeto. Y en el caso de las Pelíades, Aristóteles se refiere a él con la frase “para la salvación, por ejemplo”, donde se sabe el qué, pero el resultado se desconoce.

Estos ejemplos son útiles para saber qué tipo de respuesta podría inspirar esta clase de ignorancia y su relación con el dolor como factor de involuntariedad. Si, por ejemplo, alguien que ofrece veneno en lugar de medicina, se da cuenta del error pero no siente dolor o arrepentimiento por lo ocurrido, podría sospecharse que la acción haya sido *di'agnoian* incluso. En efecto, podríamos sospechar que así lo quiso; pero incluso si se supiera que la acción fue *di'agnoian*, la reacción de la persona nos revelaría un rasgo importante de quien ha cometido la acción, y casi pasa lo mismo para cualquier caso: si el luchador, por ejemplo, se ríe de quien ha sido golpeado, la víctima probablemente tendrá algún tipo de actitud negativa frente al luchador, pues la risa indicaría un rasgo de la personalidad del luchador. El dolor y el arrepentimiento, como factores de involuntariedad, señalan que *akousion* incluye consideraciones sobre el agente, y no sólo se refiere a propiedades circunstanciales de la acción.

1.3 Factores de involuntariedad. Conclusiones

Recapitulando: en el análisis que he presentado sostengo que ‘*hekousion*’ y ‘*akousion*’ han cambiado de referencia, dado que irrumpe la categoría de lo *ouch hekousion*, lo no-voluntario. En efecto, cuando unos predicados opuestos son contradictorios, los predicados se refieren a propiedades que se dan necesariamente en su sujeto, es decir, que todos los miembros del conjunto referido tienen uno de los dos predicados, como “enfermo-sano” (todo cuerpo está enfermo o sano). Por otro lado, cuando son contrarios, no se dan necesariamente, pues es posible que algún miembro no tenga ninguno de los predicados; como “negro-blanco”, pues no toda superficie es negra o blanca. En *EN*, los términos ‘*hekousion*’ y ‘*akousion*’ son contrarios, no contradictorios; lo cual indica un cambio de referencia. Si los términos refieren a una serie de criterios, es posible que haya una acción que no satisfaga todos los criterios referidos por ‘*hekousion*’, ni tampoco los criterios

referidos por ‘*akousion*’, como ocurre con las acciones *ouch hekousion*, acciones no voluntarias.

Ahora que por la forma en cómo se explican estos términos, sostengo que éstos se refieren a un conjunto de factores que no siempre coinciden todos juntos en la acción. A esos factores los llamo “factores de voluntariedad” y “factores de involuntariedad”. Cuando una acción reúne *todos* los factores de voluntariedad y no tiene ningún factor de involuntariedad, tal acción es *hekousion*, plenamente voluntaria; pero si contiene al menos un factor de involuntariedad, la acción ya no es *hekousion*, sino otra cosa.

Las características de las acciones analizadas hasta ahora indican que los factores de involuntariedad son dos al menos:

- (1) La acción o sus consecuencias no son conformes al ningún deseo del agente, por la presencia de algún principio motor externo.
- (2) El agente tiene información falsa sobre las circunstancias particulares de la acción.

Esto es: si una acción cumple (1) o (2), la acción no es voluntaria. Además, gracias al ejemplo de la navegación, la presencia de un principio motor externo no es un factor de involuntariedad, porque en la navegación el agente provoca que un principio externo lo mueva, pero conforme a su deseo, y la navegación es voluntaria. Por ello la cláusula “en nada contribuye” es central en la definición de lo forzoso; sin ella, la navegación tendría que considerarse forzosa, algo contrario a los hechos patentes. Por esa razón, Pakaluk considera que la cláusula refiere a (1). Cabe decir que podría ser, como Heinaman indica, que la cláusula se refiere al tipo de causación de la acción, pero en tal caso se refiere, no a un factor de involuntariedad, sino a un factor de voluntariedad: la causalidad, incorporada a la noción de dependencia. Para explicar este y otros factores de voluntariedad, a continuación los analizaré gracias al estudio de algunos tipos de acciones moralmente significativas: acciones acráticas, en ignorancia, viciosas y virtuosas.

2. FACTORES DE VOLUNTARIEDAD: LA RELEVANCIA DEL IMPULSO INTERNO

Los factores de involuntariedad son factores que, de ocurrir, inhiben el significado moral de una acción; es decir, si quien realiza una acción carece de información o no actúa conforme a cualquier deseo suyo, la acción no es objeto razonable de elogio o censura, i. e., la acción no es moralmente significativa. Los factores de voluntariedad, por otro lado, son factores que, al ocurrir, dotan de significado moral; si alguien realiza una acción de tal modo que alguno de estos factores ocurre, la acción será objeto razonable de elogio o censura, i. e., la acción será moralmente significativa.

Para inferir estos factores de voluntariedad, es importante ubicar aquellas acciones que, por ciertas condiciones, inspiran elogio o censura, pero también premio y castigo; además de considerar que las acciones voluntarias reúnen todos estos factores. Para entender por qué algunas acciones bajo coerción tienen significado moral, es necesario reconocer estos factores de voluntariedad y cómo inciden en las acciones voluntarias o con significado moral. Para esto, conviene identificar qué conjuntos o tipos de acciones inspiran elogio o censura. Aristóteles menciona 6 conjuntos al principio del *Ética Nicomáquea* VII:

Luego de tales cosas, demos principio a otro tema. Hay tres formas de caracteres o disposiciones habituales (*êthê*) que se deben evitar: el vicio, la incontinencia y la bestialidad. Por otro lado, las contrarias a esas dos son evidentes, pues llamamos virtud a una, continencia a la otra: pero respecto a la bestialidad, sería más adecuado decir que es la virtud que nos sobrepasa, una heroica y divina.⁸³

Como se ha visto, el elogio y la censura son indicadores de significado moral, de modo que, si ocurren, hay ahí una atribución de responsabilidad moral. En este pasaje, y en general, las expresiones ‘elogio’ y ‘censura’ (*êpainos psogos*) aparecen constantemente vinculadas a una virtud o un vicio, así como también a la *akrasia* y a la *enkrateia*. Así, para indagar

⁸³ EN 1145a.15-20: Μετὰ δὲ ταῦτα λεκτέον, ἄλλην ποιησαμένους ἀρχήν, ὅτι τῶν περὶ τὰ ἦθη φευκτῶν τρία ἐστὶν εἶδη, κακία ἀκρασία θηριότης. τὰ δ' ἐναντία τοῖς μὲν δυοῖ δῆλα· τὸ μὲν γὰρ ἀρετὴν τὸ δ' ἐγκράτειαν καλοῦμεν· πρὸς δὲ τὴν θηριότητα μάλιστα' ἂν ἀρμόττοι λέγειν τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετὴν, ἥρωικὴν τινα καὶ θεῖαν

sobre el factor de voluntariedad común, es conveniente analizar brevemente el caso de las acciones por *akrasia* o *enkrateia*.

2.1 Acciones forzosas, acciones bajo conflicto interno y causación-por-agente

Las acciones por *akrasia* o *enkrateia* son problemáticas porque implican un conflicto interno en los agentes (las llamaré por ello *acciones bajo conflicto interno*). Éstas son similares a las acciones forzosas porque se da la represión de un principio interno, un tipo de deseo o la facultad racional. En *Eudemia*, tanto el acratés como el encratés actúan reprimiendo algún deseo propio, *boulesis*; *epithymia* o *thymos*.⁸⁴ En aquél texto, Aristóteles explica la similitud entre estas acciones con las acciones forzosas, en tanto que todas ellas son dolorosas, pues en ellas se da la represión de algún impulso interno:

Incluso tanto placer como dolor se encuentra en ambos, pues tanto quien se contiene sufre en ese momento al actuar contra el apetito, y se alegra por el placer en expectativa, porque posteriormente se aprovechará, o ya en ese momento se aprovecha de la salud. Y el incontinente, actuando con incontinencia alcanza aquello que apetece, pero sufre por el dolor en expectativa, pues cree haber realizado lo malo.⁸⁵

Claramente, si el dolor fuera el único criterio para distinguir lo voluntario de lo involuntario, todo el conjunto de acciones dolorosas (las que son bajo conflicto interno y las forzosas) serían involuntarias (*akousia*), no censurables ni elogiables. Esto no es el caso: Aristóteles constantemente indica que las acciones bajo conflicto interno son moralmente significativas. Entonces, el criterio de interioridad es crucial para hacer la distinción. Las acciones bajo conflicto son moralmente significativas porque no tienen un principio motor externo, sino interno.

En efecto, cuando algo externo mueve o retiene contra un impulso interno, decimos que es por fuerza; pero cuando no, no es por fuerza. Sin embargo, el impulso conforme a ellos está en quien se contiene y en el incontinente (pues tienen ambos); de modo que ninguno de

⁸⁴ Esta argumentación se encuentra en *EE* 1223a.21-1224a.7. En esta sección resaltaré algunas partes relevantes de ese argumento.

⁸⁵ *EE* 1224b.15-21: ἔτι καὶ ἡδονὴ καὶ λύπη ἐν ἀμφοτέροις ἔνεστι. καὶ γὰρ ὁ ἐγκρατευόμενος λυπεῖται παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττων ἤδη, καὶ χαίρει τὴν ἀπ' ἐλπίδος ἡδονήν, ὅτι ὕστερον ὠφελήθησεται, ἢ καὶ ἤδη ὠφελεῖται ὑγιαίνων· καὶ ὁ ἀκρατὴς χαίρει μὲν τυγχάνων ἀκρατευόμενος οὐ ἐπιθυμεῖ, λυπεῖται δὲ τὴν ἀπ' ἐλπίδος λύπην, οἶεται γὰρ κακὸν πράττειν.

ellos actúa por fuerza, sino que en cada caso actúan voluntariamente, a causa de tales impulsos, y no siendo obligados.⁸⁶

Ahora bien, si se sostiene que puede haber acciones con un principio motor externo, pero no forzosas o incluso *hekousia*, parece que el factor de involuntariedad de las acciones forzosas (eso que las hace *akousia*) no es propiamente la presencia del motor externo, sino la presencia del dolor, pero esto parece contrariar la diferencia ya establecida. Ciertamente, si aquello que hace a la acción *akousia* es la presencia del dolor, las acciones bajo conflicto interno son también *akousia*, pues en ellas hay dolor. Aristóteles trata de evitar esta consecuencia contraria a los hechos y por ello vincula el dolor, como factor de involuntariedad, a otro factor: la presencia de un principio motor externo o la carencia de información particular relevante. El dolor, por sí mismo, no es factor suficiente de involuntariedad, pero sí un factor necesario.

Ahora bien, la causación-por-agente, como Heinaman llama a la causación por principio interno, aparece en *Ética Eudemia* y en *Retórica*, con leves diferencias. En *Retórica*, como hemos visto, un suceso es *di'hautous* si es originado por algún tipo de *orexis* o por *ethos* (ἔθος)⁸⁷, a quien se le atribuye la causa del suceso. El suceso no es *di'hautous* cuando la causa o el principio del suceso es la *physis* (naturaleza), la *tyche* (fortuna), la *ananke* (necesidad o coerción). Es necesario recordar que en *Retórica* “las acciones por fuerza son cuantas ocurren contra el apetito o lo racional, por aquellos que realizaron la acción”⁸⁸ Esta definición, es muy cercana a la caracterización de *Ética Eudemia*, en tanto aparece la represión de algún principio interno; incluso ocurre la misma cita de Eveno, la cual vincula estrechamente lo forzoso y lo coercitivo con lo doloroso: “Todo asunto necesario es penoso”⁸⁹. Es de suponerse, por lo tanto, que en *Ética Nicomáquea* se mantenga el mismo nexo y que el rasgo principal de lo forzoso, además de

⁸⁶ *EE* 1224b.7-11: ὅταν μὲν γάρ τι τῶν ἕξωθεν παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ ὀρμὴν κινῆ ἢ ἡρεμίῳ, βίᾳ φαμέν, ὅταν δὲ μή, οὐ βίᾳ· ἐν δὲ τῷ ἀκρατεῖ καὶ ἐγκρατεῖ ἢ καθ' αὐτὸν ὀρμὴ ἐνοῦσα ἄγει (ἀμφω γὰρ ἔχει)· ὥστ' οὐ βίᾳ οὐδέτερος, ἀλλ' ἐκὼν διὰ γε ταῦτα πράττοι ἄν, οὐδ' ἀναγκαζόμενος.

⁸⁷ Inserto aquí el término griego para señalar la diferencia entre *ethos* (ἔθος), que refiere a una acción repetida o usual, un hábito o costumbre; y *êthos* (ἦθος) que se refiere a la disposición general anímica, carácter o modo de ser de alguien. Ejemplos de la segunda son las virtudes o los vicios.

⁸⁸ *Rhet.* 1369b.5-6: βίᾳ δὲ ὅσα παρ' ἐπιθυμίαν ἢ τοὺς λογισμοὺς γίγνεται [δι'] αὐτῶν τῶν πραττόντων.

⁸⁹ *Rhet* 1370a.10: πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πρᾶγμα ἀνιαρὸν ἔφυ.

la exterioridad del principio motor, sea también la represión de algún deseo y el pesar que esto genera.

Dada la cercanía entre las acciones bajo conflicto interno, las acciones forzosas y las acciones bajo coerción, puede haber dificultad para distinguir las si sólo se apela a un criterio; por ello es necesario que haya más. Ciertamente, lo forzoso es aquello que cumple dos criterios, no sólo uno: represión de algún impulso interno y la presencia de un principio motor externo. Las acciones bajo conflicto interno implican represión de algún impulso interno, pero no hay presencia de un motor externo, sino que el motor es interno. Entonces, aunque el rasgo característico de las acciones forzosas sea la represión, y en este coinciden con las acciones bajo conflicto, no se debe soslayar la importancia del motor interno como factor de voluntariedad: si una acción ocurre gracias a un principio motor interno al agente, la acción es *susceptible* de ser moralmente significativa. Digo esto porque habrá casos donde el principio motor es interno y aún así la acción no sea moralmente significativa: las acciones mixtas, bajo coerción, y otro tipo posible: las acciones por un principio interno alterado externamente: las acciones de los adivinos, los posesos o algunos casos de bestialidad.

Así, por la importancia que tiene la presencia de un principio interno para distinguir entre acciones que implican represión, considero que un criterio básico para analizar los factores de voluntariedad es precisamente este principio interno, esta causación-por-agente. Sin embargo, pretendo también insistir que este criterio no es, por sí mismo, un factor de significado moral: en la teoría de *Ética Nicomáquea* III 1-5 no toda acción causada-por-agente es una acción moralmente significativa. Esto es otra diferencia importante entre las dos *Éticas* y se deriva de la nueva caracterización de *hekousion* y *akousion* como términos contrarios. Esto permite establecer que algunas acciones mixtas no son moralmente significativas. Ahora bien, para seguir explorando las consecuencias de la causación-por-agente, y analizar de ahí los factores de voluntariedad, observemos la primera relación conceptual relevante, ya esbozada en apartados anteriores: la causación-por-agente y la dependencia (*to eph'hemin*)

2.2 Caracterización de la dependencia

Como se ha visto, Aristóteles considera como un “fenómeno”, por así decirlo, la atribución de elogios y censuras. Por eso mismo, considero que la noción simple de “significado moral” es adecuada para iniciar la investigación. En efecto, si la asunción básica es que “responsabilidad moral”, sea lo que eso sea, se relaciona básicamente con ciertas expresiones llamadas “elogios y censuras”; y en Aristóteles hay explicaciones acerca de tales expresiones, entonces hay también una noción básica o elemental de “responsabilidad moral”. Ahora bien, resulta que en muchas ocasiones no atribuimos responsabilidad moral a quienes actuaron bajo ciertas circunstancias, y esto mismo ocurría en la cultura griega antigua. Como bien explica Michael Frede:

Permítasenos asumir que es un hecho que, al menos en ocasiones, somos responsables por lo que hemos hecho, en tanto nada ni nadie nos fuerza a actuar de esa manera, sino que nosotros mismos deseamos, elegimos o incluso decidimos actuar de tal modo. Permítasenos asumir también, en tanto es suficientemente razonable, que los griegos también creían en esto mismo”⁹⁰

Con estos supuestos, es posible suponer también que Aristóteles trata de explicar este fenómeno y que la expresión *to eph'heimin* ocurre con suficiente regularidad y centralidad como para ser una clave importante de interpretación.

En *Ética Eudemia*, como se dijo en el primer capítulo de esta tesis, hay una relación conceptual estricta entre lo *hekousion* y los términos *arché*, *kyrios*, *aitios* y *eph'heimin*. Y esta relación es tan estrecha que si alguien es *arché* (origen o principio) de una acción, ese alguien es *aitios* (causante, culpable) de la acción, es *kyrios* (tiene control o dominio) sobre la acción y la acción está *eph'heimin* (está en él o depende de él). Y si ocurre alguno de estos casos, la acción es *hekousia*, voluntaria. En *Ética Nicomáquea* aparecen ciertos matices, y para entender este cambio, o en qué medida hay un cambio, es conveniente analizar esta relación conceptual a través del término *eph'heimin* y su relación con el resto de los términos.

⁹⁰ M. Frede, *A free will*, p. 3.

Retomando lo anterior con las observaciones de *Ética Eudemia* y *Retórica*, las acciones causadas-por-agencia en un sentido admiten ser de otro modo, según el argumento por correspondencia modal; no son sucesos necesarios, en tanto que deban ocurrir siempre y no pueden dejar de ocurrir, gracias a este argumento, dado que sus principios (los hombres) podrían no estar, o cambiar. Esto no significa, como se dijo en el primer capítulo, que estas acciones no sean consecuencias necesarias de sus causas o principios, sino que ellas mismas no son necesarias en ese sentido. Una cosa es la necesidad del nexo causal y otra es la modalidad que tiene su ocurrencia. Ahora bien, Aristóteles considera que las cosas que dependen de quien actúa forman parte de las cosas *dynata*, es decir, de las cosas que pueden ocurrir. En contraste con esta noción, está el término *adynaton* (imposible), y éste se vincula con el término *ananke*, necesario. Conviene observar brevemente estas nociones.

Aristóteles define lo *adynaton* como lo que no puede pasar, no lo que nunca ha pasado, pero pudiera ocurrir, justo porque lo posible (*dynaton*) no sólo contiene lo que ha pasado, sino también lo que no ha pasado, pero que puede pasar. Dice Aristóteles que “evidentemente, no se admite que sea verdad decir que esto es posible, pero que no sucederá; pues de esta manera las cosas que son imposibles se nos escapan”⁹¹, justo porque el criterio para definir lo imposible, lo *adynaton*, es lo que no ha sucedido en tanto no *puede* suceder, no sólo porque ha sido siempre en potencia. Aristóteles ejemplifica esto con la conmensurabilidad de la diagonal. Esto ocurre porque la raíz de 2 es un número irracional, no porque no se haya calculado su valor. En efecto, lo posible es aquello cuya ocurrencia es admitida, incluso si nunca ha ocurrido, como la inteligencia artificial o la ruptura del último record mundial de nado libre.

El término *adynaton* refiere a lo que no tiene la capacidad o potencia, la *dynamis*, para que suceda⁹². El ejemplo usado en este pasaje es la conmensurabilidad de la diagonal: por razones matemáticas *no se puede* medir la diagonal: la diagonal de un cuadrado no se

⁹¹Met.Θ,1047b.3-6: φανερόν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἀληθές εἶναι τὸ εἰπεῖν ὅτι δυνατόν μὲν τοδί, οὐκ ἔσται δέ, ὥστε τὰ ἀδύνατα εἶναι ταύτη διαφεύγειν.

⁹²Met. Θ 1046a.29-31: καὶ ἡ ἀδυναμία καὶ τὸ ἀδύνατον ἢ τῇ τοιαύτῃ δυνάμει ἐναντία στέρησις ἐστίν, ὥστε τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶσα δύναμις ἀδυναμία. [Tanto la impotencia y lo imposible son la privación contraria a cierta capacidad, de modo que toda potencia es contraria a una imposibilidad de la misma y respecto a la misma.] [El corrector sugiere corregir la redacción ya sea con "lo mismo" o "la misma", pero a manera de duda (?)]

puede medir usando como medida alguno de los lados. Esto no sólo es algo que no se ha logrado, sino que no se puede lograr, es imposible porque la raíz cuadrada de 2 es un número irracional.

Ahora bien, para relacionar la discusión acerca de lo *dynaton* con lo *eph'hemin*, como he mencionado, Aristóteles utiliza el argumento de la correspondencia modal, y confirma, en *Ética Eudemia* que:

De modo que, si precisamente algunos de los entes admiten ser de manera contraria, es necesario que los principios de éstos sean de tal modo.⁹³

Esta frase conecta, en parte, el argumento de la correspondencia con la relación entre lo *dynata* y lo *eph'hemin*: si algo admite ser de manera contraria, puede ser o no ser según tal contrariedad. En efecto, si se admite el estar o no estar sentado, ese alguien *puede* estar o no sentado. Entonces, ese alguien, que admite estados contrarios, tiene la potencia tanto para un estado o para su privación. Entonces, a lo que admite contrarios le es posible actualizar una potencia. Esta suposición está en todas las ocurrencias del término *eph'hemin*. Una de las más explícitas y reiterativas está precisamente en *Ética Eudemia*:

Entonces, de cuantas acciones el hombre es principio y controlador, es evidente que se admite tanto que sucedan como que no sucedan, y que depende de éste que sucedan o que no, aquellas de las cuales es controlador de que sean o que no sean. Cuantas dependen de él mismo hacer o no hacer, él mismo es causa de éstas, y de cuantas es causa, dependen de él.⁹⁴

Si suponemos, además, que ser *aitios*, causa, de algo coincide aquí con lo *di'hautous* de *Retórica* I, 10, (causación-por-agente, en términos de Heinaman), se sigue que todo cuanto es causado por hábito (*ethos*), apetito (*epithymia*), furor (*thymos*), o lo racional (*logistikon*), depende del ser humano, pero no depende de él lo causado por fuerza (*bia*), azar (*tyche*) o

⁹³ *EE* 1222b.41-42: ὥστ' εἴπερ ἐστὶν ἕνια τῶν ὄντων ἐνδεχόμενα ἐναντίως ἔχειν, ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἶναι τοιαύτας.

⁹⁴ *EE* 1223a.4-9: ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, καὶ ὅτι ἐφ' αὐτῶ ταῦτ' ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, ὧν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. ὅσα δ' ἐφ' αὐτῶ ἐστὶ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν· καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὐτῶ.

naturaleza (*physis*). Coincide que los sucesos moralmente significativos son cambios originados por alguno de estos principios internos y, por ende, pueden ocurrir o no ocurrir.

La relación entre lo *dynaton* y lo *eph'hemin* es importante también para explicar los objetos de la deliberación. Como es sabido, Aristóteles sostiene que uno no puede deliberar acerca de lo que no depende de uno, de lo que uno no puede causar gracias a cualquiera de los principios internos ya mencionados. En efecto, no sería razonable deliberar si cambiar o no cambiar, por ejemplo, la trayectoria de una tormenta, si tal cambio no ocurriera por el ejercicio de alguno de mis principios internos. Aristóteles explica esto mediante una teoría del origen del movimiento, donde algunos movimientos son originados por ciertas cosas, pero otros por otras; y algunos principios de algunos movimientos se encuentran, existen o forman parte del alma humana. Esta explicación está claramente expuesta en *EE II*, 10:

Ciertamente, tales cosas <los objetos de la deliberación> forman parte de las cosas posibles, que pueden ser o no ser, en tanto se admitió haber deliberado acerca de estas; pero acerca de algunas no se admite. En efecto, las cosas posibles pueden tanto ser como no ser, pero de aquellas cuya generación no depende de nosotros, sino que se generan por naturaleza o por otras causas; acerca de estas nadie tendría a bien deliberar, a menos que fuera insensato.⁹⁵

Asimismo, en este pasaje se aprecia que la causalidad de aquellas cosas posibles, pero que no dependen de uno, también puede expresarse con la preposición *dia*, utilizada en *Retórica*. Así, las cosas que son *dia physin* o por naturaleza también pueden formar parte de lo posible, en tanto que puede cambiar. Especulando a partir de esto, podríamos decir que las otras causas (*allas aitias*) son la fuerza y el azar; y se reitera de nuevo que lo que depende de uno forma parte de las cosas posibles.

Ahora bien, a pesar de los cambios en el término *hekousion* que podemos encontrar en *Ética Nicomáqua*, la relación conceptual entre lo *eph'hemin* y lo *dynaton*, persiste:

Ciertamente, la virtud depende de nosotros, del mismo modo también el vicio. El realizar una acción derivada de estos depende de nosotros, también el no realizarla, y el no o el sí

⁹⁵ *EE* 1226a.21-26: ἔστι δὴ τῶν δυνατῶν καὶ εἶναι καὶ μὴ τὰ μὲν τοιαῦτα ὥστε ἐνδέχασθαι βουλευσασθαι περὶ αὐτῶν· περὶ ἐνίων δ' οὐκ ἐνδέχεται. τὰ μὲν γὰρ δυνατὰ μὲν ἐστὶ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν αὐτῶν ἢ γένησις ἐστίν, ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ φύσιν τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας γίνεται, περὶ ὧν οὐδεὶς ἂν ἐγχειρήσειε βουλευσασθαι μὴ ἀγνοῶν

respecto a tales acciones. En tanto que si el realizar lo que es noble, depende de nosotros, no realizar lo que es deshonroso dependerá también de nosotros, y si el no realizar lo que es noble depende de nosotros, también el realizar lo que es deshonroso estará en nosotros.⁹⁶

Ciertamente, si un hombre puede originar algo, lo originado debe ser *dynaton* en un sentido, incluso aunque estuviera causalmente determinado, porque, como se dijo en el primer capítulo, el argumento de la correspondencia modal se opone al fatalismo trascendente, no otros tipos de determinismo. El argumento determinista podría ser más complicado, pues podría sostener que el estado de cosas que uno pretende cambiar con su acción no tiene la potencia pasiva para ser cambiado, o que la acción misma de cambiar un estado de cosas no está ya determinado por causas anteriores e inexorables, por ser pasadas. Estas posibilidades podrían no estar consideradas en las aserciones de Aristóteles⁹⁷, pese a que podría sugerir justo que las acciones originadas por los hombres podrían no haber ocurrido, y también que los hombres pueden decidir si ocurren o no. En este punto, hay otro concepto muy importante para indagar el sentido de *eph'hemin* como factor de voluntariedad. Como se ha dicho, la relación conceptual estricta que se establece en *Ética Eudemia* II, 6 conecta otra noción importante, el control y lo *kyrion*. Esta conexión puede encontrarse también en la discusión sobre lo posible de *Metafísica* Θ. En el siguiente apartado revisaré esta relación, porque estas tres nociones forman un conjunto que explica la voluntariedad, tanto en *Eudemia* como en *Nicomáquea*.

2.3 Dependencia y control

En *Ética Eudemia* se dice que un movimiento (*kynesis*) originado por entes inanimados tiene un principio simple, y un movimiento natural simple también; es decir, sólo tiene una dirección. Por ejemplo, las piedras sólo se mueven naturalmente hacia abajo, y cuando se mueven hacia otra dirección, lo hacen por intervención externa, por *fuerza*. Por otro lado, los entes animados tienen un principio compuesto de movimiento, de modo que sus

⁹⁶ EN 1113b.5-11: ἐφ' ἡμῶν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῶν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί· ὥστ' εἰ τὸ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῶν ἐστί, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῶν ἐστίαι αἰσχροὺν ὄν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῶν, καὶ τὸ πράττειν αἰσχροὺν ὄν ἐφ' ἡμῶν.

⁹⁷ S. Sauvé Meyer presenta varias lecturas de los mismos pasajes, señalando distintas interpretaciones, no sólo aquella que defiende la posibilidad de que las acciones sean contingentes de un modo significativo para algunas de estas tesis deterministas en *Aristotle on what is up to us and what is contingent*, en Salles, Zingano, Destrée (eds.), *What is up to us? Studies on Casuality and Responsibility in Ancient Philosophy*.

movimientos naturales pueden ser complejos también: “En los inanimados el principio es simple, pero en los animados el principio es complejo, pues no siempre el deseo y la razón armonizan”⁹⁸; el conflicto interno es evidencia de que el principio es compuesto; si fuera simple, sólo habría un tipo de conflicto, el producido por lo externo.

Asimismo, los principios en los entes animados tienen otras características: unos de esos principios son racionales, mientras que otros no lo son. Esto se debe a las facultades o potencias que constituyen las diferentes almas de los entes animados, pues no todos los entes animados tienen las mismas facultades o potencias (*dynameis*). En efecto, una planta tiene la facultad de crecer, pero carece de sensación, y un lagarto, que tiene sensación, carece de la facultad de opinar⁹⁹. A esta diferencia de facultades corresponde también diferencias en el tipo de actos (*energeiai*) que pueden ejecutar. Para explicar algunos aspectos importantes que relacionan lo *kyrion*, el control, con la dependencia, es conveniente revisar algunos pasajes de *Metafísica* Θ sobre el acto y la potencia, pues las acciones, en tanto movimientos, son actualizaciones de potencias o facultades.

En *Metafísica* Θ se hablan también de los principios en los entes animados e inanimados:

Asimismo, los principios de tal tipo existen en los inanimados; sin embargo, en los animados, en la parte del alma que tiene razón, es evidente que también existen las potencias irracionales, pero también las racionales: ya que todas las artes y las ciencias productivas son potencias; pues son principios de cambio, en algo o a partir de algo.¹⁰⁰

Por un lado, en este pasaje se reitera que no todas las facultades o principios existen igualmente en todos los entes, pero incluso en los entes animados habrá diferencia. Sería extraño, por ejemplo, que una ciencia productiva, que es un principio de cambio, estuviera

⁹⁸ *EE* 1224a.23-25: ἐν μὲν τοῖς ἀψύχοις ἀπλή ἢ ἀρχή, ἐν δὲ τοῖς ἐμψύχοις πλεονάζει· οὐ γὰρ αἰεὶ ἢ ὄρεξις καὶ ὁ λόγος συμφωνεῖ.

⁹⁹ *De An.* 414a.29-32: Τῶν δὲ δυνάμεων τῆς ψυχῆς αἱ λεχθεῖσαι τοῖς μὲν ὑπάρχουσι πᾶσαι, καθάπερ εἵπομεν, τοῖς δὲ τινὲς αὐτῶν, ἐνίοις δὲ μία μόνη. δυνάμεις δ' εἵπομεν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὄρεκτικόν, κινητικόν κατὰ τόπον, διανοητικόν. [De las potencias del alma, las que hemos mencionado, todas subyacen a algunos, tal como precisamente dijimos al respecto; pero algunas de ellas en algunos, una sola en otros. Pues hemos llamado potencias a lo nutritivo, lo sensitivo, lo desiderativo, lo motor según lugar y a lo pensativo.]

¹⁰⁰ *Met.* Θ1046a.34-b.4: Ἐπεὶ δ' αἱ μὲν ἐν τοῖς ἀψύχοις ἐνυπάρχουσιν ἀρχαὶ τοιαῦται, αἱ δ' ἐν τοῖς ἐμψύχοις καὶ ἐν ψυχῇ καὶ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ λόγῳ ἔχοντι, δῆλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου· διὸ πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι δυνάμεις εἰσὶν· ἀρχαὶ γὰρ μεταβλητικαὶ εἰσιν ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο.

presente en un ente animado que carece de la facultad de pensar, lo *dianoetikon*. Hay entonces potencias o facultades racionales y potencias o facultades irracionales.

La diferencia principal entre las potencias o facultades racionales y las irracionales radica en que las segundas sólo pueden actualizar un contrario, mientras que las primeras pueden actualizar ambos contrarios. Se puede observar que el cambio es actualización (*energeia*) de uno de dos contrarios, de modo que lo que admite contrarios puede cambiar. La caracterización de tales facultades o potencias se expresa del siguiente modo:

Y todos los principios racionales, ellos mismos son de todos los contrarios, pero los irracionales sólo de uno, por ejemplo, lo caliente sólo de calentar, pero la medicina de la enfermedad y de la salud.¹⁰¹

El ejemplo aclara la expresión “todos los contrarios”, que se refiere a los dos contrarios de una oposición. Lo caliente, un principio irracional, sólo puede ser principio de calor, no de frío, y en consecuencia, no puede enfriar, sólo calentar. En cambio la medicina, que es una ciencia productiva, es un principio racional, de modo que quien la posee en el alma, el médico, es capaz de producir la salud, pero también de producir la enfermedad en el paciente.

Más adelante, Aristóteles se pregunta qué *dirige* la facultad racional hacia alguno de los contrarios, porque ciertamente no produce ambos a la vez, pues el médico no cura y enferma al mismo tiempo respecto al mismo sentido, porque eso es imposible. Por tal razón, se introduce matiz que explica la dificultad:

Es necesario entonces que alguno de los dos sea lo controlador; y digo que esto es el deseo o la elección deliberada, pues controladamente se desearía uno de ambos contrarios, cuando se haya hecho eso, en tanto la capacidad está presente y se vincula con lo que padece, dado que es necesario que todo lo capaz por razón, cuando desea aquello de lo que es capaz, y en tanto lo tiene, lo haga.¹⁰²

¹⁰¹ *Met.* Θ, 1046b.4-7: καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δὲ ἄλογοι μία ἐνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνειν μόνον' ἢ δὲ ἰατρικὴ νόσου καὶ ὑγείας.

¹⁰² *Met* Θ1048a.10-15: ἀνάγκη ἄρα ἕτερόν τι εἶναι τὸ κύριον· λέγω δὲ τοῦτο ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν. ὁποτέρου γὰρ ἂν ὀρέγηται κυρίως, τοῦτο ποιήσει ὅταν ὡς δύναται ὑπάρχη καὶ πλησιάσῃ τῷ

Así, si el médico tiene la capacidad de infligir salud o enfermedad, lo que resulte será producto de su deseo (*orexis*) o la elección que haya tomado por deliberación (*proairesis*). Estas facultades anímicas o principios anímicos deben ser, una en cada ocasión, esta suerte de “regulador de actualización”, lo controlador o *kyrion*. Asimismo, esta explicación permite relacionar lo *kyrion* con lo *eph'hemin*. Ocurre que algunos entes animados pueden hacer algo y también pueden hacer lo contrario, pero a diferencia de otras entidades, el principio de los dos movimientos es interno. En el caso de una piedra, que se mueve hacia abajo, es posible que deje de moverse hacia abajo, pero sólo gracias a un principio externo que detiene su caída o la lanza hacia otra dirección. Algunos animales se distinguen porque el principio que los hace moverse es interno, y es interno también el que los detiene. Hay algo *kyrion* o controlador que regula esto y es interno a esta clase de entes. Ahora bien, cuando Aristóteles menciona lo *eph'hemin*, usualmente dice que el hacer y el no hacer depende del agente, o está en él; es decir, el principio que origina el movimiento y el principio que origina la omisión, son internos, y uno de esos es el regulador, lo *kyrion*. Esto *kyrion* puede ser tanto el deseo como la elección deliberada, para quienes tienen un alma compleja.

3. RECAPITULACIÓN

Al parecer, el pasaje antes citado (*EN* 1113b.5-11) supone también una relación conceptual muy fuerte entre los términos *eph'hemin* y *kyrion*, tal como ocurre en *Eudemia*, pero hasta ahí no hay razón para suponer que el bicondicional impugnado (A es moralmente responsable de ϕ ssi A hace ϕ *hekôn*) se mantiene en *Ética Nicomáquea* III, aunque esto no significa que la relación esté totalmente desarticulada. Una interpretación coherente podría afirmar que, si una acción es voluntaria, entonces está bajo control y depende del agente, pero no toda acción que depende del agente y está bajo su control es una acción voluntaria, ni es una acción con significado moral.

Ahora bien, podemos concluir que un factor primordial de voluntariedad es la interioridad del principio de movimiento. Se ha dicho que los movimientos voluntarios son

παθητικῶν ὥστε τὸ δυνατὸν κατὰ λόγον ἅπαν ἀνάγκη, ὅταν ὀρέγηται οὗ ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ὡς ἔχει, τοῦτο ποιεῖν·

movimientos originados por un principio interno al agente, a saber, una facultad o potencia anímica. Este factor es tan importante que, pese al dolor involucrado en las acciones bajo conflicto interno, éstas son voluntarias, y no forzosas, por la presencia de un principio interno que motiva o es impulso de la acción. Considero que este factor es tan importante que, por ello, las acciones bajo coerción serán consideradas como mixtas, y no ya como involuntarias, porque el principio motor es interno al agente, y de esto se desprende que la acción depende del agente, a diferencia de lo dicho en *Eudemia*, en virtud de que el agente tiene el control de la acción, pues una de las facultades anímicas funciona como “regulador” de tal actualización.

CAPÍTULO TERCERO

FACTORES DE SIGNIFICADO MORAL EN LAS ACCIONES MIXTAS

En este capítulo trataré de sintetizar y aplicar lo visto en el capítulo anterior respecto al significado moral de las acciones bajo coerción. Así también, trataré de indagar sobre algunos otros factores de voluntariedad y significado moral, más allá de la causación por principio interno, para explicar por qué algunas acciones bajo coerción, pese a ser causadas por principio interno, no son moralmente significativas.

1. FACTORES DE INVOLUNTARIEDAD EN LAS ACCIONES MIXTAS

Las acciones bajo coerción o mixtas implican dolor, y para Aristóteles, el dolor es señal de represión del deseo. Ahora que, como se vio con las acciones bajo conflicto, no es suficiente con la presencia del dolor para concluir involuntariedad: las acciones del incontinente implican dolor, pero no son involuntarias. Además de esto, las acciones mixtas en muchas ocasiones despiertan perdón o piedad, como en el caso de las involuntarias, y esto se relaciona con el dolor involucrado, pues éste es señal de que lo realizado no es algo que el agente haya deseado o que se haya propuesto. Estos dos componentes se deben considerar cuando ocurren estas expresiones o emociones. Ocurre también que en las acciones mixtas o bajo coerción hay una sensación fuerte de inevitabilidad, parece que no pueden ser de otro modo, aunque puedan serlo en otro sentido; por ello se llaman *anankazomena*, acciones realizadas por *ananke* o por necesidad. Sin embargo, esto puede tener, al menos, dos sentidos, que analizaré a continuación.

1.1 Los sentidos de *ananke* y lo *dynaton*

El término *ananke*, del cual se deriva el término '*anankazomena*', puede tener un sentido fuerte y referir a lo imposible (*adynaton*), en tanto que no puede generarse o existir de otro modo. Por ejemplo, en una demostración válida, la conclusión es "necesaria" cuando, siendo las premisas verdaderas, será imposible que la conclusión no sea verdadera

también¹⁰³. De igual modo, para sustentar la vida, por ejemplo, algunas cosas son “absolutamente inevitables”, como la respiración o la alimentación para algunos animales; es imposible subsistir sin ellas¹⁰⁴.

No obstante, *ananke* tiene un sentido débil, no vinculado con lo imposible así descrito; cuando lo *ananke* no es “absolutamente imposible”, pero sí muy difícil de evitar dadas las circunstancias. Rickert señala detalladamente que, cuando el término *ananke* ocurre con palabras derivadas del término ‘*hekôn*’, puede referir a circunstancias imposibles de cambiar (en sentido fuerte), circunstancias que pueden desencadenar lo imposible de evitar, pero también puede referir a opciones elegidas, no por ser las únicas posibles, sino por ser las únicas razonables; en este sentido se incluyen también prácticas sociales coercitivas. Por ejemplo, cuando Agamenón convoca a Odiseo y los otros héroes para ir a la guerra contra Troya, Odiseo finge locura para librarse de la convocatoria, pero Palamedes lo engaña, amenazando la vida de Telémaco para probar su locura. Odiseo se descubre entonces y acepta ir a Troya. En el reclamo de Neptolemo, parece oponerse lo voluntario con lo hecho por necesidad, pero “no hay mención de persuasión o fuerza, sólo del juramento”¹⁰⁵:

Y ciertamente tú, por treta y por coerción, navegaste con ellos, pero yo, el desgraciado, que voluntariamente con siete naves navegué, al desprecio y el exilio; por ellos, dices; por ti, dicen ellos.¹⁰⁶

Así, es posible imaginar a Odiseo resignado, preparando la marcha, y no siendo llevado a rastras o bajo amenaza de violencia. Palamedes descubre su engaño que lo eximía de su

¹⁰³ *Met.* Δ 1015b.6-9: ἔτι ἡ ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, εἰ ἀποδέδεικται ἀπλῶς· τούτου δ' αἴτια τὰ πρῶτα, εἰ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός. Incluso la demostración forma parte de las cosas necesarias, porque no admite tener otro modo, si simplemente demuestra: la causa de esto son las premisas, si a partir de aquellas es imposible que el razonamiento sea de otro modo

¹⁰⁴ *Met.* Δ 1015a.20-22: Ἀναγκαῖον λέγεται οὐ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν ὡς συναιτίου (οἶον τὸ ἀναπνεῖν καὶ ἡ τροφή τῷ ζῳῷ ἀναγκαῖον, ἀδύνατον γὰρ ἄνευ τούτων εἶναι)[Se dice ‘necesario’ de aquello sin lo cual no se admite vivir, en tanto causa conjunta, (por ejemplo, el respirar y el alimento son necesarios para el animal, pues es imposible estar sin ellos)]

¹⁰⁵ Rickert, *EKΩN and AKΩN in early Greek Thought*, p. 25.

¹⁰⁶ Sófocles, *Filoctetes* 1025-1028: Καίτοι σὺ μὲν κλοπῇ τε κἀνάγκη ζυγεῖς / ἔπλεις ἄμ' αὐτοῖς, ἐμὲ δὲ τὸν πανάθλιον, / ἐκόντα πλεύσανθ' ἔπτα ναυσὶ ναυβάτην, / ἄτιμον ἔβαλον, ὡς σὺ φῆς, κείνοι δὲ σέ. [Considero la versión de Peter Meineck, insertando “bajo coerción” y “voluntariamente” por el contexto que aquí me refiero]

responsabilidad. Según Rickert, *ananke*, en ese pasaje, refiere a la coerción derivada del pacto social, del juramento. Así, aunque es posible en sentido fuerte, desatender la obligación, esto puede acarrear tales consecuencias que es preferible no desatenderla. Aristóteles hereda, del ideario común que le antecede, estos dos sentidos distintos referidos con el mismo término, tanto lo estrictamente imposible de evitar, como lo que se puede evitar, pero a un precio demasiado alto. Rickert expone claramente estos sentidos y cómo también se vinculan con la fuerza, la *bia*:

En un sentido fuerte de ‘inevitable’, la acción es la única posibilidad física dadas las circunstancias. Sin embargo, hay muchos pasajes donde la acción descrita como ‘necesaria’ o que sucede ‘necesariamente’, por *ananke*, no es la única posibilidad física, pero es el curso de acción más aceptable dadas las circunstancias; y aunque hay otras posibilidades, éstas son consideradas tan irracionales o intolerables que son tratadas como si no existieran¹⁰⁷.

Aristóteles recoge este sentido heredado y los ejemplos que muestra son propiamente *ananke* en este sentido secundario. Es físicamente posible conservar la carga y naufragar, pero esa posibilidad es intolerable, pues implica el sacrificio de toda la tripulación, además de la carga. En efecto, este tipo de acciones *anankazomena* están en el terreno de las cosas *dynata*, posibles, pero son necesarias en este sentido débil; esto las hace similares a las acciones voluntarias y las distingue de las acciones forzosas. En *Ética Nicomáquea* estos dos sentidos se observan en la diferencia entre *ta biaia* (acciones forzosas) y *ta anankazomena* (acciones bajo coerción). En efecto, las acciones *anankazomena* no son cosas *ananke* en sentido fuerte, no son *adynata*, sino que son más bien *dynata*, y no sólo eso, sino que también dependen de nosotros.

En un sentido, las acciones bajo coerción forman parte de las cosas *dynata*, que pueden ser de otro modo, en un sentido que sea racional o razonable deliberar sobre ellas. Aunque sea difícil saber si Aristóteles admite o no algún tipo de determinismo causal que inhiba la responsabilidad moral, sí considera que no es razonable deliberar sobre lo

¹⁰⁷ Rickert, *op.cit.*, p. 15.

adynaton, lo imposible. Al respecto, Fischer¹⁰⁸ apunta que esto no basta para dirimir la disputa, podría ser que el mundo esté determinado y aún así haya deliberación, pues la deliberación depende de que uno no sabe lo que pasará, no depende del hecho de que algo esté o no determinado causalmente. Sin embargo, es difícil saber si Aristóteles tiene en mente esto, o si considera que la deliberación es posible porque el mundo es de cierto modo. Por el momento, supondré que Aristóteles sostiene que, en un sentido, las acciones que dependen de los humanos son sucesos en el terreno de lo *dynaton*, y que podrían ser de otro modo, y que la ocurrencia de ese otro modo está bajo control de quien actúa.

Por otra parte, las acciones bajo coerción reúnen dos elementos en común con las acciones involuntarias y las acciones voluntarias, y en eso radica su mixtura. Son similares a las involuntarias porque implican la represión de un deseo, por la presencia de una amenaza externa; pero son similares a las voluntarias porque son causadas por un principio interno y, por ello, dependen de él y están bajo su control. A continuación ahondaré un poco más en estos dos factores.

1.2 Factores de involuntariedad, el dolor, el arrepentimiento y la disculpa

Aristóteles comienza la discusión de las acciones mixtas con dos ejemplos de acciones que presentan claramente un conflicto en los involucrados, y no sólo son respuestas razonables frente a situaciones amenazantes. Con esto, establece que las acciones bajo coerción no son acciones bajo amenaza donde el agente está seguro de lo que debe hacer, como respuesta a la amenaza, sino que hay más en cuestión. Dice Aristóteles:

Sin embargo, de cuantas acciones que se realizan por miedo a males mayores o por algo noble, hay discusión si acaso son involuntarias o voluntarias; por ejemplo, si un tirano que tiene en su control a padres e hijos, ordenara realizar algo deshonesto, y de realizarla, se salvaran, pero de no realizarla, murieran.¹⁰⁹

Este primer ejemplo señala un conflicto interno. La sociedad griega era particularmente competitiva y sensible al deshonor, de modo que realizar algo deshonesto (*aischron*) no

¹⁰⁸Martin fischer, *Free Will and Moral Responsibility* (p. 325), en Copp (ed.) *The Oxford Handbook of Ethical Theory*.

¹⁰⁹EN 1110a.4-8: ὅσα δὲ διὰ φόβον μειζόνων κακῶν πράττεται ἢ διὰ καλόν τι, οἷον εἰ τύραννος προστάττει αἰσχρόν τι πράξει κύριος ὢν γονέων καὶ τέκνων, καὶ πράξαντος μὲν σώζονται μὴ πράξαντος δ' ἀποθνήσκουσιν, ἀμφισβήτησιν ἔχει πότερον ἀκούσιά ἐστιν ἢ ἐκούσια.

implica sólo una especie de falta personal y desafortunada, pero superable. Lo *aischron* en muchas ocasiones tiene consecuencias socialmente insoportables. Bernard Williams señala el caso de Ajax, quien prefiere el suicidio antes que el deshonor¹¹⁰, luego de haber quedado expuesto por el engaño de Atenea. Hacer algo *aischron* podría representar incluso el fin de la *eudaimonia*, como lo relata esta tragedia.

Luego de este ejemplo, Aristóteles menciona otro que igualmente señala un conflicto interno en quien realiza la acción, para así explicar la discusión a la que se refiere, si acaso tales acciones son voluntarias o no:

Además, en algo coincide también con este tipo el caso de las cargas que se arrojan durante las tormentas; en efecto, nadie las arroja voluntariamente, así sin más; pero, por salvación de sí mismo y de los restantes, todos los que tienen sensatez.¹¹¹

El primer ejemplo es muy parecido al que ocurre en *Ética Eudemia*, donde las consecuencias negativas pueden ser la muerte, la tortura o la prisión. Este nuevo ejemplo es un caso de toma de rehenes. Es razonable suponer que el “miedo a un mal mayor” hace que el agente se encuentre en una situación, no sólo amenazante, sino coercitiva. El segundo caso *en algo coincide* con el primero, pero no es idéntico porque no hay un “quien” que tome rehenes, la situación es amenazante y demanda una respuesta que, por sí misma (*haplos*) no sería voluntaria; éste es el rasgo común: la presencia de dolor indica que la acción no se realiza sin contrariar algún deseo propio del agente. Por esta razón también hay confusión en *Ética Eudemia* sobre la voluntariedad de las acciones por *akrasia* o *enkrateia*, porque se reprime un deseo y eso produce dolor¹¹². Y este mismo factor las hace similares a las acciones forzosas, pero; tal como ocurre con las acciones bajo conflicto interno, las acciones bajo coerción no son idénticas a las forzosas porque el principio de la acción es interno al agente, la *boulesis* en caso del encratés y el que tiene sensatez en el

¹¹⁰Williams, *Shame and Necessity* p. 73. Sófocles utiliza constantemente los términos *aischron* y *kakos* para referirse a la desgracia de Ajax. Estos términos son importantes para considerar el significado moral de una acción.

¹¹¹EN 1110a.8-11: τοιοῦτον δέ τι συμβαίνει καὶ περὶ τὰς ἐν τοῖς χειμῶσιν ἐκβολάς· ἀπλῶς μὲν γὰρ οὐδεὶς ἀποβάλλεται ἐκῶν, ἐπὶ σωτηρίᾳ δ' αὐτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν ἅπαντες οἱ νοῦν ἔχοντες.

¹¹²En general, el tema se desarrolla en el capítulo 7 de *EE II*, y específicamente en *EE* 1223a.32; 1223b.24; 1224a.31-36; 1224b.16-21 puede observarse la relación entre represión y dolor.

caso de la tormenta; las acciones bajo coerción también son motivadas por un principio interno.

Asimismo, las acciones bajo coerción implican dolor igual que las acciones encráticas y acráticas, pero a diferencia de éstas, las acciones bajo coerción no presentan placer en el mismo sentido. En el caso de los rehenes podría decirse que, al rescatarlos, ocurre placer o satisfacción, pero éste queda omitido o reducido por lo deshonroso, lo *aischron*. Ciertamente, el caso es parecido al caso de las acciones acráticas, pero no por ello son iguales, porque en un caso la respuesta razonable es la piedad o el perdón, mientras que en el caso del acratés la respuesta razonable es la censura o el reproche moral. Esto es justo el segundo factor de involuntariedad que distingue entre estas acciones.

1.3 El perdón y el dolor frente a lo insoportable

El tipo de respuesta frente a estas acciones es también signo de involuntariedad: en pocas ocasiones la presencia del elogio o la censura es razón suficiente para considerar el tipo al que pertenece una acción; de modo que si una acción tiene como respuesta razonable alguna de estas expresiones morales, la acción tiene un significado moral y no es involuntaria. Por otro lado, en el caso de las acciones involuntarias, la respuesta razonable es la disculpa, el perdón o la compasión. En efecto, si el agente siente repulsión por lo que hizo por ignorancia, la acción despierta disculpa o compasión. Así pues, dado que algunas acciones bajo coerción despiertan esta clase de expresiones, tales acciones han de ser, en cierta medida, involuntarias o, al menos, no voluntarias.

En *Ética Eudemia*, Aristóteles no considera la posibilidad de que las acciones bajo coerción sean objeto razonable de elogio o censura. En cambio, en *Ética Nicomáquea*, se considera que algunas de estas acciones son objeto de elogio o censura, mientras que otras despiertan perdón o disculpa. Por ello, no es fácil afirmar que sean voluntarias, incluso aunque se parezcan más a ellas o contengan factores de voluntariedad. Por ello Aristóteles afirma que “seguramente, las acciones de este tipo son mixtas, aunque se parecen más a las voluntarias”¹¹³.

¹¹³ EN 1110a.11-12: μικταὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται πράξεις, εἰκόσι δὲ μᾶλλον ἐκουσίους·

Ahora bien, las acciones bajo coerción pueden despertar elogio, censura o perdón (*syngnome*), según las particularidades de cada acción. Como puede inferirse, la presencia de dolor o arrepentimiento (*metameleia*) es un factor a considerar. En efecto, no es lo mismo que el agente se muestre acongojado por haber cometido lo deshonroso, a que el agente se muestre indiferente o incluso complacido. El dolor y el arrepentimiento es una señal de la forma en cómo el agente interpreta lo sucedido y cuál es el carácter que tiene. Ahora bien, Aristóteles vincula el dolor que el agente padece tanto con el acto realizado como con las consecuencias. El acto puede implicar algo cuyas consecuencias serían insoportables; dice Aristóteles:

En algunos casos, no obstante, no hay elogio, sino perdón, cuando por tales cosas alguien realiza lo que no debe, lo que presiona en exceso a la naturaleza humana y que nadie soportaría.¹¹⁴

Como puede apreciarse, hay un elemento común en el análisis de *Ética Eudemia*, pues ahí se afirma que, cuando la naturaleza humana es superada, la acción inspira perdón:

Por ello también muchos afirman que el amor es involuntario, algunos casos de furor, y las cosas naturales, porque son más fuertes y están por encima de la naturaleza; y tenemos perdón hacia las cosas que naturalmente están dispuestas a forzar a la naturaleza.¹¹⁵

En este caso se refiere a las acciones que se realizan por una pasión tan fuerte que no puede ser controlada o reprimida, ya sea amor o furor. En ocasiones las “víctimas” de una pasión de mucha intensidad inspiran perdón; pero en esto puede haber también dificultad, pues el incontinente podría decir que su pasión es incontrolable, y sería dudoso que fuera perdonado. De hecho, el incontinente es censurado porque su pasión no es ella misma insoportable, sino que lo es porque el incontinente se ha hecho débil. De cualquier modo, el punto común entre las acciones bajo coerción y las involuntarias es la presencia de dolor, pero también el perdón o la disculpa que ocurre a causa del suceso o evento que somete a la

¹¹⁴ EN 1110a.23-26: ἐπ' ἐνίοις δ' ἔπαινος μὲν οὐ γίνεται, συγγνώμη δ', ὅταν διὰ τοιαῦτα πράξῃ τις ἃ μὴ δεῖ, ἃ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ὑπερτείνει καὶ μηδεὶς ἂν ὑπομείναι.

¹¹⁵ EE 1225a.19-22: διὸ καὶ τὸν ἔρωτα πολλοὶ ἀκούσιον τιθέασιν, καὶ θυμοὺς ἐνίοις καὶ τὰ φυσικά, ὅτι ἰσχυρὰ καὶ ὑπὲρ τὴν φύσιν· καὶ συγγνώμην ἔχομεν ὡς πεφυκότα βιάζεσθαι τὴν φύσιν.

naturaleza humana a una presión que no puede superar o controlar. Por tanto, es conveniente explorar un poco más en qué consiste esta respuesta.

1.4 La disculpa ante lo cometido

La *syngnome*, disculpa o perdón, es un término concurrente en la oratoria de la época y comúnmente se vincula al error y a la acción involuntaria. Aristóteles reitera una relación conceptual presente en el lenguaje de la época. Demóstenes, por ejemplo, distingue claramente entre las respuestas razonables frente a acciones voluntarias o involuntarias, y contrapone la *syngnome* a la *timoria*, la venganza, vinculando la primera a lo *akousion*; la segunda, a lo *hekousion*:

Así pues, en todos los otros hombres veo yo estas cosas, en cierto modo, establecidas y determinadas: alguien hace algo injusto de modo voluntario, ira y venganza hacia éste; alguien se equivoca involuntariamente, perdón para éste, en lugar de venganza.¹¹⁶

Esta respuesta, la *syngnome*, debe referir a una suerte de suspensión o sustitución de la ira (*orge*) y a la venganza (*timoria*), tal como ocurre con el término ‘perdón’, que se refiere a la suspensión de cierta respuesta o acción retributiva por una acción pasada. En este sentido, es la suspensión de una reacción con carácter retrospectivo. A mi parecer, esto puede explicarse gracias a la caracterización de Austin de las excusas, distintas de las justificaciones¹¹⁷: una excusa es presentada por el ofensor que acepta que lo sucedido es lamentable, pero sostiene que no debe ser objeto de cierto castigo o retribución. Por estas razones las acciones mixtas son problemáticas, no cumplen con los requisitos para ser consideradas plenamente voluntarias, pero no pueden llamarse propiamente involuntarias, porque no presentan tampoco todos los factores de involuntariedad ya identificados.

Si reunimos lo dicho en el apartado anterior, vemos que las acciones involuntarias pueden ocurrir por dos razones. Primero, hay un error perceptual que altera el modo en cómo se articula el deseo y el pensamiento, la imaginación o la percepción sensorial. En

¹¹⁶*Sobre la corona*, 274.1-4: παρὰ μὲν τοίνυν τοῖς ἄλλοις ἔγωγ' ὀρῶ πᾶσιν ἀνθρώποις διωρισμένα καὶ τεταγμένα πως τὰ τοιαῦτα. ἀδικεῖ τις ἐκῶν· ὀργὴν καὶ τιμωρίαν κατὰ τούτου. ἐξήμαρτέ τις ἄκων· συγγνώμην ἀντὶ τῆς τιμωρίας τούτου.

¹¹⁷J. L. Austin, *A plea for excuses*, p. 176 en J. L. Austin, *Philosophical Papers*, Third edition. C. Rowe y S. Broadie, en su comentario a EN 1110a.23 hacen esta misma distinción, inspirada seguramente en Austin.

efecto, parece que una acción, para ser voluntaria, debe implicar la coordinación entre lo desiderativo y lo intelectual en el silogismo de la acción. Si, por ejemplo, creo que es conveniente beber agua y me imagino que eso es agua y lo bebo, pero resulta que es vodka, algo ha salido mal con la imagen, y la acción no satisface mi deseo de beber agua; la acción es *di'agnoian* y toda *di'agnoian* es, o no voluntaria o involuntaria, de modo que ninguna acción *di'agnoian* es voluntaria. Sin embargo, para afirmar que la acción ha sido involuntaria, no basta con este error perceptual; el error perceptual sólo es un obstáculo en la actualización de una facultad y la satisfacción de un deseo, y por ello la acción no es voluntaria.

El segundo requisito de lo involuntario es la exterioridad de un principio, cuando éste mueve reprimiendo un deseo interno. Por ello, ocurre desagrado o dolor en la acción. En ambos casos, la presencia de dolor es un factor importante porque explica la presencia del arrepentimiento, *metameleia*, y la respuesta que se adopta frente a la acción, el perdón o incluso la piedad. Las acciones mixtas son dolorosas, pero no hay un principio externo, según lo dirá Aristóteles en *Ética Nicomáquea*, ni tampoco hay ignorancia de lo particular. Ahora bien, veamos cómo coinciden con las acciones voluntarias.

2. FACTORES DE VOLUNTARIEDAD DE LAS ACCIONES MIXTAS

Las acciones mixtas, además, incluyen también factores de voluntariedad. Como se dijo, un movimiento voluntario es aquel donde el principio es interno, en tanto que el movimiento es la actualización de una facultad anímica de quien se mueve. Además, la regulación de esa actualización depende del agente, en la medida en que un principio interno también controla o regula la actualización, de modo que la acción puede dirigirse hacia ambos contrarios posibles, cuando la acción es la actualización de una potencia racional. Las acciones mixtas cumplen con estos requisitos, sin embargo, ocurren en ellas factores de involuntariedad, lo cual impide que sean plenamente voluntarias. A continuación localizaré estos factores de voluntariedad presentes en las acciones mixtas.

2.1 Elección, dependencia y origen interno

Las acciones bajo coerción, además, no sólo forman parte de las cosas *dynata*, sino incluso de las *eph'hemin*. Esto representa el primer problema que Aristóteles observa respecto a la mixtura de estas acciones, y relaciona lo dicho sobre la *ananke* con lo dicho sobre los movimientos voluntarios según *De Motu* y *De Anima*:

Así pues, las acciones de tal tipo son mixtas, pero se parecen más a las voluntarias; pues son elegidas cuando se realizan, y el fin de la acción es según la ocasión. Ciertamente, tanto lo voluntario como lo involuntario se dice cuando se realiza la acción, y se realiza la acción voluntariamente, pues, en este tipo de acciones, el principio de movimiento de los miembros instrumentales está en él, y de aquellas cosas donde el principio está en él, depende de él tanto realizar la acción como no realizarla.¹¹⁸

Hay tres factores de voluntariedad señalados aquí: (1) las acciones son elegidas, es decir, se consideran en el conjunto de las cosas *dynata*. Además, (2) el principio de movimiento de los miembros instrumentales (presuntamente, las partes de su cuerpo) está en el agente, es decir, ese movimiento es la actualización de una facultad o de varias facultades anímicas, y (3) el principio de la acción es interno al agente. Por todo ello, la acción se parece más a las acciones voluntarias; pero no cumple con todos los requisitos de las acciones voluntarias, pues, como se ha visto, implican dolor y, sobre todo, algunas de ellas no son objeto razonable de elogio o censura, no son moralmente significativas; aunque otras sí lo son.

2.2 Presencia del elogio y la censura.

Las siguientes líneas del texto representan la parte problemática porque rompen con el bicondicional que se mantuvo en *Ética Eudemia*, pues se afirman dos posibilidades: (1) hay acciones con factores de involuntariedad (dolor y represión de un deseo) que pueden ser objeto razonable de elogio o censura, al modo de las acciones por conflicto interno. (2) hay acciones con factores de voluntariedad (principio interno, control y dependencia) que no son objeto razonable de elogio o censura.

¹¹⁸EN 1110a.11-18: μικτὰ μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται πράξεις, εἰκόσι δὲ μᾶλλον ἐκούσιος· αἰρετὰ γὰρ εἰσι τότε ὅτε πράττονται, τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν. καὶ τὸ ἐκούσιον δὴ καὶ τὸ ἀκούσιον, ὅτε πράττει, λεκτέον. πράττει δὲ ἐκῶν· καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὡς δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μὴ.

Como se dijo, una acción moralmente significativa es aquella que inspira la expresión de elogio o censura, un tipo de observación o expresión que se vincula estrechamente con ciertas disposiciones anímicas, llámese virtud, vicio, continencia o incontinencia. Usualmente, se considera que en Aristóteles sólo las acciones voluntarias (*hekousia*) son moralmente significativas, y ciertamente eso se sostiene en *Ética Eudemia* y en *Retórica*. No obstante, Aristóteles sostiene, en *Ética Nicomáquea*, que algunas acciones *anankazomena*, mixtas o bajo coerción, también son moralmente significativas:

Ciertamente, las de este tipo son voluntarias, pero, así sin más, son involuntarias; pues nadie elegiría ninguna de éstas por sí misma. Incluso en ocasiones se elogian, cuando algo deshonroso o doloroso se soporta frente a cosas más grandes y nobles; y por el contrario, otras se censuran, pues soportar cosas deshonorosas por lo que en ningún modo es noble o por lo mediano es propio del infame. Sin embargo, en algunos casos no se genera ni elogio ni censura, sino perdón, cuando por estas cosas alguien realiza las cosas que no debe, las que superan la naturaleza humana y nadie soportaría.¹¹⁹

En este punto se confunden las categorías mencionadas. Por un lado, parece que Aristóteles afirma que estas acciones son voluntarias, pero aún así el problema persiste: algunas acciones bajo coerción son moralmente significativas, algunas no. Estas son algunas posibles vías de solución:

- a) Dado que “Toda acción es moralmente significativa ssi es voluntaria”, las acciones bajo coerción que son moralmente significativas son voluntarias, pero las que no son moralmente significativas no lo son
- b) En general, las *anankazomena* son mixtas, y se dicen voluntarias según su principio, pero involuntarias por no ser ellas mismas elegibles y ser dolorosas. Según cada caso, algunas son elogiables y censurables, otras no, *según otros factores*.

¹¹⁹ EN 1110a.18-26: ἐκούσια δὴ τὰ τοιαῦτα, ἀπλῶς δ' ἴσως ἀκούσια· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἔλοιτο καθ' αὐτὸ τῶν τοιούτων οὐδέν. ἐπὶ ταῖς πράξεσι δὲ ταῖς τοιαύταις ἐνίοτε καὶ ἐπαινοῦνται, ὅταν αἰσχρὸν τι ἢ λυπηρὸν ὑπομένωσιν ἀντὶ μεγάλων καὶ καλῶν· ἂν δ' ἀνάπαλιν, φέγονται· τὰ γὰρ αἰσχισθ' ὑπομεῖναι ἐπὶ μηδενὶ καλῶ ἢ μετρίῳ φαύλου. ἐπ' ἐνίοις δ' ἔπαινος μὲν οὐ γίνεται, συγγνώμη δ', ὅταν διὰ τοιαῦτα πράξει τις ἃ μὴ δεῖ, ἃ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ὑπερτείνει καὶ μηδεὶς ἂν ὑπομεῖναι.

Como he adelantado, me inclino a sostener la segunda vía por dos razones: primero, porque no es necesario mantener una relación de contradicción entre los términos ‘voluntario’ e ‘involuntario’. Como se vio en el capítulo anterior, en *Nicomáquea* estos predicados son contrarios, y admiten intermedios como ‘mixto’. Y segundo, porque la primera lectura, al sostener la presencia del bicondicional, nos compromete a buscar uno o varios factores que subdividan las *anankazomena* en dos grupos; pero no parece haber un candidato ideal: los factores de voluntariedad, a saber, el principio motor interno, el principio regulador y la dependencia, también ocurren en las que no son moralmente significativas, y los factores de involuntariedad; el origen externo de movimiento junto con la represión del impulso interno, así como la ignorancia de lo particular, no ocurren en ninguna de ellas.

En todos los ejemplos mencionados, y en todas las descripciones del pasaje anterior, el origen del movimiento es interno; así que no pueden categorizarse como forzosas según los criterios de *Ética Nicomáquea*. Si alguien, teniendo a su familia de rehén, hace algo deshonroso, lo hace, suponemos, con el fin de salvar a su familia. En tanto quiere salvar a su familia, se dirige hacia ello gracias a la *boulesis*; e incluso este principio interno es también *kyrion*, pues aunque podría no querer hacer lo deshonroso, por su *thymos*, justo por su deseo de salvar a su familia, su *boulesis*, hace lo que hace. Aun Aristóteles supone que en esta clase de acciones lo *kyrion* está en el agente cuando afirma que: “quizá en ocasiones no hubo coerción, sino más uno debe morir en vez de padecer las cosas más terribles, en efecto parecen ridículas las cosas que obligaron al Alcmeon de Eurípides a cometer matricidio”¹²⁰. Al decir que “uno debe morir”, parece sugerir que, aun en circunstancias extremas, uno puede optar por morir en lugar de padecer lo terrible; Alcmeon quizá debió suicidarse en lugar de cometer matricidio.

Parece que la acción, pese a la fuerte presión, sigue dependiendo del agente, y éste no pierde el control como el poseso, a diferencia de lo que parece decir en *Eudemia*¹²¹, donde

¹²⁰ EN 1110a.26-29: ἔνια δ' ἴσως οὐκ ἔστιν ἀναγκασθῆναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποθανεῖον παθόντι τὰ δεινότατα· καὶ γὰρ τὸν Εὐριπίδου Ἀλκμαίωνα γελοῖα φαίνεται τὰ ἀναγκάσαντα μητροκτονῆσαι.

¹²¹ EE 1225a.27-30: διὸ καὶ τοὺς ἐνθουσιῶντας καὶ προλέγοντας, καίπερ διανοίας ἔργον ποιοῦντας, ὅμως οὐ φαμεν ἐφ' αὐτοῖς εἶναι, οὔτ' εἰπεῖν ἃ εἶπον, οὔτε πράξαι ἃ ἔπραξαν. [por eso también, los posesos y los profetas, aunque hacen un trabajo de pensamiento, similarmente no decimos que depende de ellos, ni decir lo que han dicho, ni hacer lo que han hecho]

se sugiere que la coerción genuina es tan fuerte que la acción no depende del agente. Una posible explicación para este cambio es la siguiente: no todas las acciones bajo coerción cumplen con este criterio, sino sólo con aquellas que se parecen a la compulsión. Sería extraño decir que aquél que tira la carga por la borda lo hace habiendo perdido el control de sus miembros, o bajo un estado alterado de conciencia como el del profeta.

Además, tampoco la ignorancia de lo particular es un factor de involuntariedad presente en las acciones bajo coerción; pues se reconoce como deshonroso aquello que va a hacerse, y he ahí el sufrimiento que genera. Se sabe, por ejemplo, que ése es un tirano y que ésa es mi familia, que esto es algo deshonroso y también se sabe que, de no hacerlo, la familia morirá.

Ahora bien, el dolor por sí mismo no explica tampoco la diferencia, pues hay muchas acciones dolorosas que son moralmente significativas, como las acciones acráticas o encráticas, las cuales se elogian o se censuran, pero contienen algo doloroso que se soporta, ya por lo noble, ya por lo menor. Y justo por esta observación y por otra que diré más adelante, se puede inferir la clave para distinguir el significado moral, pero tal clave no está incluida exactamente en lo *hekousion*, así como tampoco están en él los elementos que distinguen el elogio y la censura del premio y el castigo, o en general, lo que distingue la frontera de la comunidad moral.

2.3 El elogio, la censura y la frontera de la comunidad moral

El problema, como se ha visto, se produce al sostener vincular el significado moral sólo con la voluntariedad, en el contexto de las acciones bajo coerción. Dado que algunas acciones bajo coerción no son moralmente significativas, pero son voluntarias, o tienen muchos factores en común con las acciones voluntarias, no parece que el significado moral se explique sólo con el estudio de la voluntariedad. Además, cuando Aristóteles trata el tema de estas acciones, no dice que unas son elogiadas o censuradas porque son voluntarias, y otras no porque son involuntarias; ni tampoco dice que las mixtas se dividen en voluntarias e involuntarias. Dice que “las de este tipo son voluntarias, pero, así sin más, son involuntarias”. Y suponemos que ese “las de este tipo” se refiere a “todas las acciones bajo coerción”. En efecto, todas las acciones *anankazomena* o bajo coerción se parecen a las

hekousia, o incluso, son *hekousia kata ton kairon*, voluntarias según la ocasión en las que se realizan; pero no por ello son todas moralmente significativas por igual, y esto no se infiere sólo con saber que tal o cual acción ha sido realizada voluntariamente. Al decir que tal movimiento o comportamiento fue voluntario, sólo se dice que fue realizado por un principio interno con información particular acertada: “Pues siendo lo involuntario lo forzoso y lo hecho por ignorancia, lo voluntario pareciera ser la acción cuyo principio está en él, sabiendo las particularidades en cada caso”¹²².

La clave, insisto, no está en la voluntariedad, sino en otros factores. En el pasaje donde se habla de las acciones mixtas y su significado moral, Aristóteles divide el conjunto de las acciones bajo coerción: algunas se elogian, otras se censuran, y otras ni lo uno ni lo otro, sino que se perdonan. Y para entender por qué se da esta variación, dentro del mismo conjunto de acciones, conviene analizar la relación entre la censura y otro término que usualmente lo acompaña: el deshonor o la vergüenza (*aischyne*).

2.4 Lo censurable y lo deshonoroso

Como se ha dicho, los términos *épainos* y *psogos* ocurren casi siempre vinculados a un *êthos*, cierta *hexis* o disposición anímica. El elogio se predica en relación con aquellas disposiciones que son valiosas o preferibles, como la virtud o la *enkrateia*, la continencia. El elogio se distingue del encomio porque éste último se refiere a una acción particular, mientras que “los elogios son propios de la virtud gracias a los actos”¹²³, también podría decirse que se refieren a la virtud, o están vinculados con la virtud a través de los actos realizados. Con la censura se da una relación similar, y puede observarse esto en el estudio sobre un término frecuentemente ligado: el deshonor o la vergüenza (*aischyne*).

Dice Aristóteles en *Retórica*:

Ciertamente, si la vergüenza es lo que hemos distinguido, es necesario que se sienta vergüenza por cuantas cosas en torno a los vicios parecen ser vergonzosas, ya por nosotros,

¹²²EN 1111a22-24: ὄντος δ' ἀκουσίῳ τοῦ βίῃ καὶ δι' ἀγνοίαν, τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὐ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.

¹²³EE 1219b.8: οἱ ἔπαινοι τῆς ἀρετῆς διὰ τὰ ἔργα

ya por quienes nos importan; pues de tal tipo son los actos que son a partir de los vicios, como arrojar el escudo o huir, pues se dan por cobardía.¹²⁴

En este caso, lo vergonzoso o deshonoroso es algo que se siente por haber cometido, cometer, o incluso porque se cometerá, una acción derivada o producida por un vicio. Esto es interesante porque justo ésta es la razón por la que se puede censurar también una acción bajo coerción. Las acciones bajo coerción son censurables, no cuando son o no son voluntarias, pues esto es discutible, sino cuando se hace lo deshonoroso o lo vergonzoso para alcanzar algo de poco valor o algo que no es noble o bello (*kalós*). Esto es relevante porque tanto los elogios como las censuras ocurren cuando alguien identifica un acto como el producto de una disposición anímica que se valora por sí misma, que debe tenerse, o que debe rechazarse o evitarse. Aristóteles afirma que se elogia a alguien por tener tal o cual carácter, no sólo por haber realizado tal o cual acción:

Asimismo, los elogios son propios de la virtud gracias a las acciones, y los encomios son propios de las acciones; y son coronados los victoriosos, pero no quienes son capaces de victoria, pero no son victoriosos; y distinguir por las acciones cómo es alguien.¹²⁵

En el *corpus aristotelicum*, prácticamente todas las ocurrencias de los términos *épainos* y *psogos*, y de los verbos *epainéo* (ἐπαινέω) y *psogo* (ψέγω), se encuentran unidos a una virtud o un vicio, más que a lo voluntario o lo involuntario. El significado moral en estos contextos tiene la forma de una evaluación moral: estas expresiones son indicadores que reiteran, por un lado, lo deseable de cierto estándar moral, y que tal estándar es instanciado por una acción en particular, por algún miembro de la comunidad. Esta evaluación moral es especialmente importante en una cultura tan competitiva como la griega. Por eso es más agravante cuando lo deshonoroso es *hekousion*, porque esto significa que ese acto fue producido por un principio interno controlador, y en esa medida, es un indicador del estado anímico del agente. Más aún, puede ocurrir que algunas acciones, aunque no sean *hekousia*,

¹²⁴ *Rhet* 1383b.15-19: εἰ δὴ ἐστὶν αἰσχύνῃ ἢ ὀριθεΐσῃ, ἀνάγκη αἰσχύνεσθαι ἐπὶ τοῖς τοιοῦτοις τῶν κακῶν ὅσα αἰσχρὰ δοκεῖ εἶναι ἢ αὐτῶ ἢ ὧν φροντίζει· τοιαῦτα δ' ἐστὶν ὅσα ἀπὸ κακίας ἔργα ἐστίν, οἷον τὸ ἀποβαλεῖν ἀσπίδα ἢ φυγεῖν· ἀπὸ δειλίας γάρ.

¹²⁵ *EE* 1219b.8-11: ἔτι δ' οἱ ἔπαινοι τῆς ἀρετῆς διὰ τὰ ἔργα, καὶ τὰ ἐγκώμια τῶν ἔργων· καὶ στεφανοῦνται οἱ νικῶντες, ἀλλ' οὐχ οἱ δυνάμενοι νικᾶν, μὴ νικῶντες δέ· καὶ τὸ κρίνειν ἐκ τῶν ἔργων ὁποῖός τις ἐστίν·

funcionen igualmente como indicadores de carácter. Dice D. Konstan que “Aristóteles reconoce que ciertos comportamientos, fuera de nuestro control en sentido estricto, pueden provocar vergüenza si las deficiencias que exponen están estrechamente relacionadas con el carácter”¹²⁶ Y lo mismo puede decirse de las acciones bajo coerción; éstas pueden inspirar elogio o censura si el acto expone deficiencias o cualidades relacionadas con el carácter del agente. Por esta razón se censura soportar lo deshonroso ante lo mediano, porque hacer eso es propio del *phaulós*, del infame o perverso. *Phaulós* es un término fuertemente peyorativo que refiere básicamente a cualquier característica indeseable, e incluso se puede equiparar con *kakós*, vicioso.

Esta evaluación moral podría parecer extrema, quizá porque usualmente se considera que las acciones con significado moral son sólo acciones intencionales. Al respecto, K. J. Dover ha hecho una observación interesante: “una nación en guerra se convierte en una organización con propósitos específicos y definibles, y trata con más severidad la negligencia y la ineficacia, a diferencia de una nación en paz”¹²⁷ Y una democracia griega era constantemente amenazada, desde fuera, pero también desde dentro. Al respecto, B. Williams observa atinadamente que “tenemos concepciones de responsabilidad legal diferentes a cualquier concepción que tuvieron los griegos, pero es porque tenemos una concepción diferente de ley —no, básicamente, una concepción diferente de responsabilidad”¹²⁸. Según Williams, ambas culturas consideran los mismos elementos de la responsabilidad, aunque en diferentes proporciones.

¹²⁶ Konstan *The emotions of the Ancient Greeks* p.103

¹²⁷ K. J. Dover, *Greek Popular Morality*, p. 159

¹²⁸ Bernard Williams, *Shame and Necessity*, p. 65

CONCLUSIONES

Hay dos conceptos clave que cambian significativamente de una *Ética* a otra: ‘voluntario’ y ‘dependencia’. Respecto al primero, en *Eudemia* se sostiene que los términos ‘voluntario’ e ‘involuntario’ no admiten intermedios y que toda acción es voluntaria o involuntaria. Por esta razón, el argumento dialéctico de *EE II, 7* no funciona cuando se suponen acciones moralmente indiferentes, es decir, que no son ni voluntarias ni involuntarias. Sucesos de este tipo no son considerados acciones siquiera. En efecto, si se supone que una acción, por ser contraria a cierto deseo, es involuntaria, y con ello se espera concluir que lo voluntario es lo conforme a ese deseo, se debe suponer además que no hay una tercera posibilidad. Si uno supone que hay una tercera posibilidad, lo indiferente, entonces la inferencia ya no es válida.

Ética Nicomáquea cambia esto al introducir, no sólo una tercera opción entre lo voluntario y lo involuntario, sino incluso una cuarta opción. El rango ahora va del siguiente modo: acciones voluntarias, acciones mixtas, acciones no-voluntarias y acciones involuntarias. Todas ellas se distinguen entre sí porque incluyen varios factores de voluntariedad e involuntariedad. Las acciones voluntarias incluyen el origen interno de la acción, la satisfacción de algún impulso interno y conocimiento particular relevante; las acciones mixtas incluyen un origen interno, pero en ellas no se satisface cabalmente ningún impulso interno (quien tira la carga no está satisfecho con ello, ni quien salva a sus rehenes), pues estas situaciones son ingratas; las no-voluntarias no incluyen conocimiento particular relevante, pero sí incluyen la satisfacción de un impulso interno (pues sus consecuencias son gratas para el agente); y por último, las involuntarias no incluyen conocimiento particular relevante y producen dolor en el agente, pues sus consecuencias son ingratas.

Asimismo, gracias a esta gradación, el significado moral de una acción no depende exclusivamente de la voluntariedad, como ocurre en *Eudemia*. Las acciones son moralmente significativas, en primera instancia, cuando expresan un rasgo o una disposición anímica que es celebrada o repudiada en la cultura de quienes elogian o

censuran. Así, aunque las acciones voluntarias son las indicadoras por excelencia de esta disposición, dado su origen y sus características, no son las únicas posibles. Una acción mixta puede ser indicadora de una disposición celebrada o repudiada, y probablemente también lo sean algunas acciones no-voluntarias, si acaso también son indicadoras de carácter. Nada de esto es posible en el aparato conceptual de *Ética Eudemia*.

El segundo cambio importante se presenta en la noción de dependencia. En *Eudemia*, las acciones bajo coerción no dependen del agente porque la amenaza supera el alcance de su naturaleza, de modo que no puede tolerar, o no puede resistirla. Esto puede interpretarse como uno de los casos que Frankfurt menciona sobre la coerción: la acción bajo coerción puede ser involuntaria porque el agente simplemente pierde el control de sus miembros, como aquél que arroja el cuchillo por la presión en la muñeca. Pero existe otra posibilidad, puede ser que la víctima de coerción se rinda y que, sin perder el control, arroje el cuchillo porque quiere dejar de sentir dolor. Quien haya experimentado ambos casos, puede tratar de elucidar la diferencia. Y por lo visto, parece que Aristóteles, en *Eudemia*, considera únicamente los casos de pérdida de control como casos de genuina coerción, mientras cataloga el resto como voluntarias.

En *Nicomáquea*, por otro lado, se incluyen ambos tipos de coerciones en el mismo grupo, de modo que unas pueden ser indicadoras de la disposición anímica del agente, y por ello, tener significado moral; mientras que las otras, aunque no supongan pérdida de control ni de dependencia, no son significativas porque no indican una condición anímica del agente, en parte porque las consecuencias son terribles y ninguna opción podría ser mejor que las otras. Las acciones bajo coerción que son moralmente significativas aún son propensas a cierta evaluación moral porque tomar una de las opciones puede ser la instancia de virtud o *enkrateia*, disposiciones morales a las que se aspira y que se celebran; o puede ser instancia de vicio o *akrasia*, disposiciones morales detestables.

Pero ocurre que las acciones voluntarias (en ambos textos) son los mejores indicadores de disposición moral, porque son producidas por un principio interno *kyrion* o regulador, y eso señala cómo el alma del agente está dispuesta, y cuáles son las disposiciones anímicas que lo llevan a realizar la acción así calificada. Si alguien, por ejemplo, tira su escudo y corre *hekôn*, tal acción es moralmente significativa, pero no

simplemente por ser algo *hekousion*, sino porque ese *ergon*, ese acto o esa tarea, es evidencia de una cierta disposición anímica, la cobardía; y la cobardía es algo despreciable, algo *psektion*, que se censura. Y en gran medida esto ocurre porque todos los factores que intervienen para explicar el significado moral de una acción no están condensados en una sola noción, de modo similar a cómo tampoco están condensados en nuestras nociones de responsabilidad moral; justo porque, como Adkins afirma, el concepto de responsabilidad moral no es un concepto básico en un sistema moral, sino un conglomerado, por llamarlo así, de muchas otras creencias acerca del hombre, de la sociedad, o incluso del universo.

Resta quizá decir algo más respecto al problema del determinismo y el compatibilismo. Aunque las acciones humanas no podrían ser siempre del mismo modo porque los humanos no son siempre del mismo modo, no por ello se sigue que las acciones humanas escapen del yugo del determinismo causal, si el universo estuviera determinado de modo que todo suceso se siguiera necesariamente de otro suceso anterior, de modo que ninguno puede realmente ser de otro modo, romper esa cadena de causas necesarias. Por esta razón, no creo que las constantes observaciones de Aristóteles, sobre los objetos de la deliberación y el tipo de contingencia que atribuye a las acciones, eviten todas las variantes que puede tener ese determinismo. Sin embargo, acerca de si las expresiones de elogio o censura son compatibles o no con cierto determinismo, no tengo claro qué decir al respecto. Quizá estas expresiones, al ser parte de los hechos patentes, del modo en cómo se dan las relaciones humanas, no puedan, razonablemente, ser puestas en duda.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS ANTIGUAS

ARISTÓTELES

A) Ediciones.

Analytica priora et posteriora, ed. W.D. Ross, prefacio e índice de L. Minio-Paluello. Nueva York, Oxford University Press, 1964.

Aristotelis categoriae et liber de interpretatione, ed. L. Minio-Paluello. Nueva York, Oxford University Press, 1949. Reimp. 1966.

Aristotelis Ethica Eudemia, ed. F. Susemihl, Leipzig, Teubner, 1884.

Aristotelis Ethica Nicomachea, ed. I. Bywater, Nueva York, Cambridge University Press, 1890. Reimp. 2010.

Aristotelis Physica, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1950. Reimp. 1966

Aristotle: De anima, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1961. Reimp. 1967.

Aristotle: Rethoric. Vol. 1, ed. E. M. Cope y J. E. Sandys, Nueva York, Cambridge University Press. 1877. Reimp. 2009.

Aristotle's Metaphysics, 2 vols., ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924.

The Athenian Constitution. The Eudemean Ethics. On virtues and vices. Trad. H. Rackham, Londres, William Heinemann Ltd., 1935 (The Loeb Classical Library).

B) Traducciones

Acerca del alma, trad., introd. y notas: Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1978 (Biblioteca Clásica Gredos).

Categories and De Interpretatione, trad. y notas: J. L. Ackrill. Nueva York, Oxford University Press, 1963. Reimp. 2002.

Ética Eudemia. Ética Nicomáquea, trad. y notas: Julio Pallí Bonet. Introd. Emilio Lledó Íñigo. Madrid, Gredos, 1998 (Biblioteca Clásica Gredos).

- Ética Eudemia*, trad., introd. y notas: Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 1994 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*).
- Ética Nicomáquea*, trad., introd. y notas de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 1983 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*) Reimp. 2012.
- Eudemian Ethics. Books I, II and VIII*, trad. y comentario: Michael Woods. 2^{da} ed. Nueva York, Oxford University Press, 1992.
- Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe, ed. Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1998.
- Metafísica*, trad., introd y notas: Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1994 (Biblioteca Clásica Gredos).
- Metaphysics Θ*, trad., introd. y comentario: Stephen Makin. Nueva York, Oxford University Press, 2006.
- Nicomachean Ethics*, trad. y ed.: Roger Crisp. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Nicomachean Ethics*, trad. Christopher Rowe. Introd. y comentario: Sarah Broadie. Nueva York, Oxford University Press, 2002.
- Prior Analytics*, trad., introd. y notas: Robin Smith. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1989.
- Retórica*, trad., introd. y notas: Quintín Racionero. Madrid, Gredos, 1990 (Biblioteca Clásica Gredos).
- The Complete Works of Aristotle* (2 vols.), ed. J. Barnes, Nueva Jersey, Princeton, 1984.
- Tratados de lógica I (Órganon). Categorías, Tópicos, sobre las refutaciones sofísticas*, introd., trad. y notas: Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1988.
- Tratados de lógica II (Órganon). Sobre la interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos segundos*, introd., trad. y notas: Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1988.
- DEMÓSTENES, *Sobre la corona*, trad., introd. y notas: Carlos Zesati Estrada. México, UNAM, 2001 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*).

-
- HOMERO, *Iliada*, Trad., introd. y notas: Rubén Bonifaz Nuño. 2^{da} ed. México, UNAM, 2005
(*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*).
- SÓFOCLES, *Four Tragedies. Ajax, Women of Trachis, Electra, Philoctetes*, trad., introd. y notas: Peter Meineck y Paul Woodruff. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2007.

OBRAS MODERNAS

- ADKINS, Arthur W. H., *Merit and Responsibility. A studie in greek values*. Oxford, Clarendon press, 1960. 380 p.
- ANSCOMBE, G. E. M., "Modern Moral Philosophy", en *Philosophia*, no. 53, 1958. Pág. 1-19. Reimp. en *Human Life, Actions and Ethics*, ed. Mary Geach y Luke Gormally. Exeter, Imprint Academic, 2011. Pág. 158-183; versión al español: "Filosofía Moral Moderna", trad. Laura E. Manriquez, en *Conceptos éticos fundamentales*, Platts, M. (comp.), México UNAM-IIFL, 2006. Pág. 27-53.
- AUSTIN, J. L., "A plea for excuses", en *Philosophical papers*. Oxford, Clarendon Press, 1961. Pág.175-204.
- BROADIE, Sarah, *Ethics with Aristotle*. Nueva York, Oxford University Press, 1991. 462 p.
- DOVER, K. J., *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*. Oxford, Basil Blackwell, 1974. 330 p.
- ECHENIQUE, Javier, *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility*. Nueva York, Cambridge University Press, 2012. 209 p.
- ESHLEMAN, Andrew, "Moral Responsibility", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición verano 2014). Ed.: Edward N. Zalta. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/moral-responsibility/>.
- FISCHER, Michael, "Free Will and Moral Responsibility", en Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Nueva York, Oxford University Press, 2006. Pág. 321-354.
- FRANKFURT, Harry G., "Coercion and Moral Responsibility", en *The Importance of we care about*. Nueva York, Cambridge University Press, 1998. Pág. 26-46.

- FREDE, Michael, *A free will. Origins of the notion in ancient thought*, ed. A. A. Long. Berkeley, University of California Press, 2011 (Sather Classical Lectures). 206 p.
- _____, "The Original notion of cause", en Barnes J. y M. Burnyeat, *Doubt and dogmatism-studies in hellenistic epistemology*. Oxford, Clarendon Press, 1980. Pág. 217-249.
- Reimp. en M. Frede, *Essays in ancient philosophy*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987. Pág. 125-150.
- HEINAMAN, Robert, "Voluntary, Involuntary and the Choice", en *A Companion to Aristotle*, G. Anagnostopolous (ed.). Oxford, Wiley-Blackwell, 2009. Pág. 483-497.
- KENNY, Anthony, *Aristotle's Theory of the Will*. Londres, Duckworth, 1979. 181 p.
- KONSTAN, David, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto, University of Toronto Press, 2005. 422 p.
- NOZICK, Robert, "Coercion", en *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, Morgenbesser, White, Suppes. (eds.). Nueva York, St. Martin Press, 1969. Pág. 440-472.
- PAKALUK, Michael, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An introduction*. Nueva York, Cambridge University Press, 2005. 342 p.
- PLATTS, Mark, *Ser responsable*, trad. Laura E. Manriquez. México, UNAM, IIFL, 2012. 220 p.
- RICKERT, Gail Ann, *Hekôn and Akôn in Early Greek Thought*. Atlanta, Scholars, 1989. 191 p.
- ROSS, W. D., *Aristotle*. 6^{ta} ed., itrod. J. L. Ackrill. Nueva York, Routledge, 1995. 300 p.; versión en español: *Aristóteles*, trad. Diego F. Pró, Buenos Aires, Sudamericana, 1957. 343 p.
- SALLES, Ricardo, *Los estoicos y el problema de la libertad*. México, UNAM-IIFL, 2006. 190 p.
- SAUVÉ-MEYER, Susan, *Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause*, 2^{da} ed., Nueva York, Oxford University Press, 2011. 210 p.
- _____, "Aristotle on what is up to us and what is contingent", en *What is up to us? Studies on Casuality and Responsibility in Ancient Philosophy*, R. Salles, M. Zingano, P. Destrée (eds.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014. Pág. 75-90

BIBLIOGRAFÍA

- SORABJI, Richard, *Necessity, cause and blame. Perspectives on Aristotle's Theory*. Nueva York, Cornell University Press, 1980. 351 p. Versión en español: Sorabji, R. *Necesidad, causa y culpa*, trad. Ricardo Salles, México, UNAM-IIFL, 2003. 466 p.
- WALLACE, R. Jay, *Responsibility and the Moral Sentiments*, Massachusetts, Harvard University Press, 1996. 265 p.
- WEDIN, Michael V., *Aristotle's theory of substance. The categories and Metaphysics Zeta*. Nueva York, Oxford University Press, 2000 (Oxford Aristotle Studies). 482 p.
- WILLIAMS, Bernard, *Shame and Necessity*. Berkeley, University of California Press, 1993 (Sather Classical Lectures, 57). 254 p.