



VOLUNTAD (βουλησις) Y ELECCIÓN (προαιρεσις)  
EN ARISTÓTELES\*

WILL (βουλησις) AND CHOICE (προαιρεσις)  
IN ARISTOTLE

YSIS VÉLEZ†

Universidad del Quindío - Colombia

Φ

*Resumen*

El tema de la responsabilidad es abordado por Aristóteles desde la perspectiva de la evaluación de las acciones voluntarias e involuntarias tanto en el ámbito moral, civil y penal. Mi intención es efectuar un rastreo de los conceptos de βουλησις y προαιρεσις, mostrando las divergencias doctrinales en E.N. y E.E. considerando que el estagirita ensaya un nuevo planteamiento que se opone a la tradición de Eurípides y Sócrates que acentúan el determinismo y la fatalidad de nuestras acciones; Aristóteles pulverizará las excusas de involuntariedad como condición inicial de la responsabilidad y asignará un papel predominante a la προαιρεσις como condición necesaria y suficiente para hacer a un hombre dueño de sus acciones y por ende, capaz de responder ante sí mismo y ante sus conciudadanos. Estos conceptos se abordarán desde el contexto de la investigación moral o la αρετη, puesto que el discípulo de Platón si bien dará preeminencia a la vida política o ciudadana, considera como presupuesto de tal jerarquía el devenir de la bondad del carácter cuyo ejercicio le compete más que al πολιτικῶν al hombre bueno.

35

**Palabras claves:** Voluntad (βουλησις), elección (προαιρεσις), deseo (ορεχις), Razón (λογος), apetito (επιθυμια) y cólera (θυμος).

*Abstract*

The subject of responsibility is undertaken by Aristotle from the perspective of the evaluation of the voluntary and involuntary actions in morals as well as in civil and penal spheres. My purpose is to carry out an investigation of the concepts of bou9lhsij and proai9resij, by showing the doctrinal divergences between N.E and E.E. If we consider that the Stagirite attempts a new approach that objects to Socrates and Euripides' traditions whom accentuate the determinism and fatality of our actions; Aristotle destroys the excuses of involuntariness as an initial condition of the responsibility and assigns a predominant role to the proai9resij as a necessary and sufficient condition to make a man the master of his actions and so, competent to take responsibility before himself and his fellow citizens. These concepts are tackled form the context of the moral investigation or a9reth9, since although the disciple of Plato will assign a preeminent place to the political and civic life, he considers as a presupposition of such hierarchy the comings and goings of the goodness of character whose practice concerns the most to the good man than to the polith9j.

**Key Words:** Will (βουλησις), choice (προαιρεσις), wish (ορεχις), Reason (λογος), desire (επιθυμια) and ange (θυμος).

\* Recibido, marzo 07 de 2010. Aceptado, octubre 13 de 2010

† Contacto: yvelez@uniquindio.edu.co



Considerar el λογος de la responsabilidad aristotélica implica dilucidar los dos ensayos que caracterizan la vida moral: las acciones voluntarias (βουλησις) y la elección (προαιρεσις). Estas teorías están estrechamente vinculadas y abogar por su independencia supone a mi parecer, un intento infortunado si es que pretendemos comprender la responsabilidad de índole moral en Aristóteles.<sup>1</sup> D. Ross las incluye expresamente como el fundamento de la responsabilidad al considerarlas como las condiciones para que reconozcamos a un hombre como responsable de sus acciones.<sup>2</sup> En consecuencia, podemos adoptar esta hipótesis señalando la profunda articulación de la βουλησις y la προαιρεσις como dos momentos independientes desde el punto de vista especulativo (por ejemplo desde la concepción epistemológica en De Anima) pero solidarios en la filosofía de los asuntos humanos, de modo que la elección implica siempre βουλησις como una forma más especializada de un deseo reflexivo que posibilita una auto revisión de las propias acciones desde la medida de la αρετη.

36

#### Planteamiento de la Acción Voluntaria (βουλησις):

El discurso de la acción voluntaria, si hemos de atenernos al espíritu de la ética aristotélica, no se dirige exclusivamente al filósofo moral sino también al legislador en la medida en que se constituye en una herramienta fundamental para la aplicación de la ley en el ámbito penal y civil tal como lo revelan sus indagaciones en torno a la justicia,<sup>3</sup> en este sentido, el filósofo se mueve en ambos planos: moral y legal, donde las acciones y las pasiones se evalúan a la luz de lo voluntario o el querer limitado del particular y el ciudadano.

---

<sup>1</sup> T. Irwin por ejemplo se pregunta en qué medida la teoría aristotélica de la acción voluntaria es una buena teoría de la responsabilidad, su respuesta es que es una teoría incompleta e incoherente, es una teoría simple en contraste con la teorías compleja referente a la elección. T. Irwin. "Reason and Responsibility in Aristotle in A. O. Rorty. Essays on Aristotle' Ethics"

<sup>2</sup> Aristóteles. Ross. D. Ética. Ed. Charcas. Buenos Aires: 1981. Pág. 282

<sup>3</sup> E.N. libro V. 8.



Ahora bien, el término  $\Pi\kappa\omega\nu$  y  $\epsilon\kappa\omega\sigma\iota\omicron\varsigma$  se aplica al agente que actúa espontáneamente y se opone a  $\alpha\kappa\omega\nu$  aplicado al que actúa a su pesar.  $\epsilon\kappa\omega\sigma\iota\omicron\varsigma$  se refiere al acto cumplido espontáneamente y se opone a  $\alpha\kappa\omega\sigma\iota\omicron\varsigma$ , referido al que se realiza contra el propio deseo. Cada uno de estos términos está vinculado en Aristóteles con el deseo  $\omicron\rho\epsilon\chi\iota\varsigma$ . De modo que no es extraño que algunos teóricos de la acción voluntaria como Joseph Moreau traten de dar una explicación de la misma en términos de la psicología aristotélica que en E.E y EN está definitivamente supuesta, lo cual hace más confuso el tratamiento del problema, ya que en algunos pasajes en *De Anima* la  $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$  aparece como un tipo de deseo y por ende, perteneciente a la parte irracional del alma, pero en otros está ubicado en la parte racional del alma<sup>4</sup>. De ahí que se haya adscrito al estagirita una doctrina de la voluntad ( $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta$ ) que no desarrolló (un ejemplo de ello es Santo Tomás y es asumido por Ferrater Mora<sup>5</sup>), en el sentido de ver en la *boulh* una especie de facultad con independencia de las partes del alma. De otra parte, el estagirita nunca aclara si su concepción de la  $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$  como un tipo de deseo que se deja guiar por la razón y su relación con otras formas inferiores de deseo en *De Anima*, podría explicar la psicología de las éticas, en todo caso, Moreau explica el fenómeno de lo voluntario como expresión de las actividades anímicas sobre esta base.

37

El lugar común de la psicología platónico-aristotélica es la pugna entre los dos principios que se enfrentan con mayor ímpetu tanto en ÉN. Como en E.E. El  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  y el

<sup>4</sup> Aristóteles. Tratado del Alma. III, 9, 432 b 5 donde la volición *boulh* o deseo se origina en la parte racional del alma pero en III, 10 433 a 15-25 la volición *boulh* se considera un tipo de deseo. En EN en algunos pasajes está más cercana a la razón.

<sup>5</sup> Ver en Santo Tomás, S. TH. I-II. Q. 6 a 2 in Corp. En este sentido, Ferrater Mora afirma que “La historia del concepto de voluntad se desarrolla al hilo de la discusión en torno al predominio de la voluntad sobre el conjunto de los fenómenos psíquicos y en torno a su relación con el intelecto. La relación entre voluntad y deseo fue ya tratada a fondo dentro de la filosofía antigua, especialmente en Platón y Aristóteles. El primero advertía ya que mientras el deseo, o *orexis* pertenece al orden de lo sensible, la voluntad *boulh*, pertenece en cambio, al orden del intelecto. En cuanto a Aristóteles señalaba explícitamente que si bien deseo y voluntad son, por igual, motores, la voluntad es de índole racional. Desde entonces, la racionalidad de la voluntad no fue casi nunca desmentida”. Diccionario de Ferrater Mora. Ed. Sudamericana. Buenos Aires.: 1964. Pág. 919



ορεχίς. De modo que si en EN III 1. Aristóteles explicita que realizar una acción voluntaria implica: A) hacerla de manera espontánea, B) ser responsable de ella y asumir el elogio o la censura de acuerdo a su bondad o maldad. Ello nos lleva a preguntarnos por el principio de la voluntariedad (βουλησις) que implica el asumir una consecuencia determinada sea del orden moral o legal. La afirmación aristotélica de que una acción voluntaria entraña que el principio de la acción esté en el agente, supone sin ninguna duda que el λογος o el ορεχίς se constituyan en ese principio de voluntariedad.

En EE (1224 a 5-7) Aristóteles plantea tres posibilidades del acto involuntario vinculadas con los principios del alma bipartita que acabo de mencionar: deseo ορεχίς, elección deliberada προαιρεσις o discurso racional δοχα.

Sin embargo, no parece que el deseo (ορεχιφ) sea el principio de la voluntariedad (βουλησις), es decir, que nuestra responsabilidad esté determinada por la επιθυμια o el θυμος, el apetito o la cólera. Aristóteles ha tenido que partir de la interpretación socrática de la voluntariedad influenciada por la posición popular de Eurípides (Medea, Hipólito) que ha hecho carrera en los diálogos platónicos: nadie hace el mal voluntariamente sino por ignorancia (Protágoras 352 e 6, 352 e 1, 353 c 2, 354 e 7, 355 a 8, y Leyes 863 b y 864 c.), en tal sentido, cada acción estaría determinada por nuestra naturaleza afectiva y nunca podríamos reconocernos soberanos de nuestras acciones, no obstante, Sócrates trata de buscar una salida como bien lo aprecia el estagirita, mediante el ejercicio del conocimiento de índole práctico, como una posibilidad de ser responsable de nuestras acciones y elecciones. En EE Aristóteles combate la identificación del deseo con la voluntariedad y alude a la ακρασια, incontinencia o debilidad del carácter; este comportamiento inquietaba a nuestro filósofo, dado que, el incontinente o poseído por el deseo concupiscible επιθυμια, obra movido por el apetito en contra de lo que considera lo mejor, por ende, a despecho de Sócrates tiene al menos un tipo de conocimiento



que no es garantía de su buena acción (EE 1223 8-9). No obstante, si el incontinente obra de acuerdo al deseo, lo hace voluntariamente y queriéndolo (**βουλομενος**) pero nadie quiere lo que considera un mal para sus intereses, de modo que el incontinente hace lo que desea por el apetito **επιθυμια** y no hace lo que desea de acuerdo al **λογος**, obra voluntaria e involuntariamente, lo cual es imposible. Por ende, lo voluntario no puede ser obrar por **επιθυμια** y el mismo caso se aplica para el obrar por **θυμος**. (EE 1223 b 38-39). El tipo de deseo (**ορεχισ**) que reconocerá será el de la **βουλησις**.

El obrar por elección (**κατα προαιρεσιν**) tampoco es un candidato apropiado para definir el principio de voluntariedad ya que muchas cosas son realizadas por impulso y la elección **προαιρεσις**, se hace deliberadamente (EE 1224 a 3-4) por consiguiente, en otro lugar (EN1226 b 1819) considerará a la elección como “*un deseo deliberativo de cosas que están en nuestro poder*”. El estagirita reafirmará el vínculo de la deliberación (**βουλευσις**) con la **προαιρεσις** como la operación del pensar con miras a un fin determinado (EN VI, 2, 1139 a 34) pero en *Ética Eudemia* la voluntariedad no se vincula con la elección o deseo deliberativo sino con el pensamiento:

Ahora bien, si era necesario que lo voluntario fuera una de estas tres cosas: (lo que es) conforme al deseo, conforme a la elección o conforme al pensamiento, pero no es ninguna de las dos primeras, nos queda que lo voluntario consiste en actuar según algún modo de pensar. (EE 1224 a 7-8).

Esta es una posición abiertamente intelectualista que negaría la acción voluntaria a los niños y a los animales, contraviniendo la doctrina común de EN, porque ni siquiera podrían realizar actos voluntarios los adultos cuando están determinados por el deseo o la elección. Además, es bien sabido que el filósofo sostiene que quien no tiene uso de razón no puede ser



responsable de sus acciones, pero si la voluntariedad es una primera condición, al menos en EE la cuestión queda sin resolver.

De otra parte, propone una solución a la cuestión de la violencia (βιᾶ) ejercida por nuestros apetitos e impulsos que el viejo Platón en *Leyes* I denunció como la causa de los mayores conflictos entre los individuos y las ciudades (πόλεως). Esta naturaleza nos impide obrar voluntariamente, lo cual es una verdad a medias y surge de no tener en cuenta el alma del agente en su totalidad como la fuente de nuestros actos espontáneos, de ahí que en EN partirá de la siguiente formulación donde sólo podemos hablar de involuntariedad si un principio externo nos constriñe:

Ahora bien, si se añade aquí lo adjuntado en la definición, se resuelve (el problema) planteado. Pues cuando algo externo mueve o mantiene en reposo alguna cosa en contra de su impulso externo, afirmamos que está forzada, y cuando no, que no lo está; pero en el incontinente y en el continente su propio impulso interno los dirige – pues poseen ambos (impulsos)-, de manera que ninguno de los dos actúa a la fuerza, sino voluntariamente, al menos por lo que se ha dicho; ni tampoco por necesidad, pues llamamos <<necesidad>> al principio externo que mueve o impide el movimiento en contra del impulso, como alguien, tomando a uno la mano, golpeará a otro yendo en contra de su voluntad y su apetito; mientras que cuando el principio es interno no (se actúa) a la fuerza. Además, el placer y el dolor están presentes en algo, pues el que es continente se duele en cuanto actúa contra el apetito y goza del placer proveniente de la esperanza de que después se beneficiará, o que se beneficiará ya al tener buena salud; y el incontinente goza al alcanzar por su incontinencia lo que apetece, pero sufre el dolor que espera, pues piensa que obra mal. De modo que hay razón para afirmar que uno y otro obran a la fuerza y que cada uno actúa a veces involuntariamente de acuerdo al deseo o a la razón, pues al ser dos cosas distintas se rechazan mutuamente. De ahí que (los hombres)



transfieran también eso a la totalidad del alma, ya que ven algo semejante en las (partes) del alma. Es posible, pues, decir esto respecto de sus partes, pero la totalidad del alma, tanto del incontinente como del continente, actúa voluntariamente, y ninguno de los dos (obra) a la fuerza, sino una de las partes que hay en ellos, puesto que por naturaleza poseemos ambas. (EE. 1224 b 22-24. Pág. 83-84).

De este modo, responde a la tradición socrática de que ninguna acción es voluntaria (**εκουσια**) la cual nos recuerda el mito de la marioneta del Platón en el cual el filósofo pretendía escapar al determinismo de nuestros deseos por medio de una tensión adecuada del nomos. (Leyes, L.I 644 d 7 ss. Pág. 1288)

#### La Elección (**προαιρεσις**):

41

En EN, Aristóteles pasa examen de lo involuntario encontrando dos fuentes: La primera es la fuerza (**βια**) que obra mediante un principio externo y que coacciona nuestra elección (**προαιρεσις**). El análisis se aplica a un sujeto que sufre una acción en la cual no tiene ningún tipo de participación, el ejemplo del tirano que secuestra exigiendo algo del agente, desde esta perspectiva dicho acto es involuntario, no obstante, el momento de la decisión ya implica lo voluntario, realizar un acto vergonzoso para salvar la vida de los seres queridos, o en el caso del naufragio lanzar los bienes al mar forzados por las circunstancias. Aristóteles no duda de la complejidad a la hora de delimitar el campo de lo voluntario y lo involuntario, pero como lo apreciamos por las explicaciones minuciosas del autor, la elección (**προαιρεσις**) siempre está presente y es inseparable de la voluntariedad (**βουλησις**). La causa eficiente de cualquier acción es la **προαίρεσις** que tomada en relación con la **βουλησις** nos permite aclarar los grados de responsabilidad de nuestras acciones, al parecer en las circunstancias concretas siempre reflexionamos sobre las acciones mixtas como si no existiera nunca un principio puro y



absoluto, como principio de la voluntariedad y la elección, no obstante, ciertas acciones impuestas pueden ser excusadas, pero el filósofo está empeñado en rebatir los pretextos que evaden la responsabilidad de la acción.

La segunda es la ignorancia pero no del αγαθος o de lo universal, sino de las circunstancias particulares de la acción, las cuales, al parecer del estagirita pueden ignorarse parcialmente como son: el agente de la acción, el instrumento, el lugar, el modo, o la persona, la causa o la cosa. El Estagirita había considerado como una de las condiciones del acto moral (EN II) un saber de tipo práctico que pertenece al terreno de la posibilidad o contingencia por oposición al saber exacto de la episteme, este saber de lo sensible o lo particular nos arrebatara constantemente una certeza y nos enfrenta con lo que no podemos realizar, sin embargo, la pregunta por el hombre que actúa y por los fines que se propone alcanzar (autoconocimiento y conocimiento del *telos*) se constituyen en criterios de responsabilidad.

42

Así, establece una diferencia sutil entre obrar por ignorancia, que se refiere a lo anterior y obrar con ignorancia, por ejemplo estar encolerizado o embriagado, donde la ignorancia está presente pero no es la causa de estas acciones que se deben a la negligencia y que no pueden sustentarse como pretexto de involuntariedad. Ahora bien, uno de los signos confusos que el filósofo subraya para reconocer una acción involuntaria (ακουσιος) es el pesar y el dolor posterior a la acción (πραχτις), de lo contrario, la acción se asimila a lo no voluntario (ουικ εκουσιος), esta distinción de matiz no es muy aclaradora pero puede notarse que el sentimiento de pesar que exige el filósofo podría ser una revelación del carácter del agente.

Aristóteles le ha quitado el privilegio de involuntariedad a las acciones realizadas por el apetito y la pasión (EE), así como a la ignorancia legal (universal) de la cual es responsable el ciudadano injusto y que se asimila al obrar en estado de ignorancia. Así mismo, deja sin piso a





otras acciones que parecen involuntarias, pues su causa se origina en nosotros y sobre todo en el caso particular que es el que interesa en la indagación moral. En tal caso, la justificación de un acto involuntario, excusado en un principio exterior que constriñe nuestra elección (*προαιρεσις*) también fracasa así como la idea que rebate de que lo bueno es voluntario y lo malo es involuntario, quedan excluidas como pretextos de involuntariedad por el juicio aristotélico que reafirma nuestra responsabilidad de la virtud y el vicio.<sup>6</sup>

Como hemos, visto en E.N, el sentido de lo voluntario (*εκουσιος*) es bastante amplio al extenderse a los animales y a los niños, igualmente a quienes obran por principios irracionales, no obstante, podría argüirse que existen aquí grados de responsabilidad en el sentido de que los niños o los jóvenes -como ha reiterado en otros lugares no son discípulos apropiados para la ética - con todo, tienen un conocimiento potencial y no actual y en este sentido, si pueden someterse a la censura o al elogio que no compete exclusivamente al ámbito legal. Pese a que en EN II, la censura y el elogio es requisito puntual para reconocer un acto virtuoso, recuérdese además, que en Pol. I,5, se considerará la participación de la areté del esclavo, el niño y la mujer como un posible ejercicio del *logos* a partir de una forma deficiente de posesión natural. De otra parte, el filósofo considera en sus reflexiones políticas que serían parte de una comunidad familiar por analogía con la política y en tal sentido el representante del *logos* de la responsabilidad sería el padre.

43

### Censura y Elogio

Frecuentemente, Aristóteles nos habla de lo censurable y lo elogiabile. A lo largo de la *Ética* se implican este tipo de juicios a partir de los retratos que realiza de los distintos hombres virtuosos o viciosos. Esta evaluación moral no es sólo una aprobación o negación sin más.

---

<sup>6</sup> E.N. O.P.Cit. L. III.1.1109 b 30-1110 b. Pág. 60-65



Forma parte, a mi parecer, de la producción de la **αρετη** en la que está incluida la vida colectiva o la comunidad política. La censura de una conducta incontinente es la manifestación de una pasión adecuada al hombre temperante o el elogio de la acción justa es la pasión del equitativo que se conforma a las ideas de una legalidad flexible, a las demandas particulares. Censura o elogio son los juicios del término medio apasionado, del animal que se comunica, que reconoce al otro, a partir de la experiencia del placer y el dolor en los afectos<sup>7</sup>. Cuando el estagirita debate las teorías en torno al placer, la justicia, las *politeias*, con sus contendores académicos, no sólo expone teóricamente los discursos filosóficos sino los juicios que soportan esas teorías y que se encarnan en el elogio o la censura de dichos hombres; para Eudoxo, el placer es el **αγαθος** supremo, no obstante, su vida mesurada (la bondad de su carácter) es la mejor certificación de su teoría en cuanto innegable persuasión.

### Προαιρεσις y Αρετη

44

Ahora bien, si una acción virtuosa se juzga por su voluntariedad e involuntariedad, el filósofo agrega otro de los atributos que la delimitan con más propiedad, se trata de la elección (**προαιρεσις**) que no es equiparable con la operación espontánea pero la supone. La elección (**προαιρεσις**) es una operación que se acerca tanto al **λογος** como al **ορεχισ**. Versa la **προαιρεσις** sobre los medios que conducen a un fin determinado, por ejemplo, la consecución de lo que está en nuestro poder para el logro de la medicina o de la **ευδαιμονια**<sup>8</sup>. Esta operación del **Φρονιμος** está vinculada con la deliberación (**βουλευσις**) como actividad previa que posibilita su eficacia, así como su bondad y rectitud. Ambas, elección (**προαιρεσις**) y deliberación (**βουλευσις**) se realizan en pro de los medios pero nunca de los fines. La

<sup>7</sup> Pol. O.P.Cit. I, I. Pág. 159.

<sup>8</sup> Según Copleston: “la Ética de Aristóteles es francamente teleológica. Considera la acción no en cuanto buena en sí misma sin tener en cuenta ningún otro aspecto, sino en cuanto conduce al bien del hombre. Todo lo que lleve al logro de su bien o de su fin será una “acción buena” del hombre. La acción que se ponga a la consecución de su verdadero bien será una “acción mala” ”. Copleston Frederick. Historia de la Filosofía. 1. Grecia y Roma. Cap. XXI. La Ética de Aristóteles. Ed. Ariel. Barcelona. 2001. Pág. 332.



elección deliberada presupone el *τελος* que no será cuestionado por el médico, el orador o el político, ya que el fin (*τελοφ*), según el estagirita no está en nuestro poder, de todos modos, Aristóteles nunca hace claridad sobre el tema y sin lugar a dudas podemos afirmar que para el filósofo los fines están puestos por naturaleza y esta teleología es otro de los presupuestos de la reflexión moral.

La elección deliberada atiende a lo contingente, sobre la posibilidad que el filósofo considera como “lo que puede ser realizado por nosotros, pues lo que puede ser realizado por medio de nuestros amigos, lo es en cierto modo por nosotros, ya que el principio de la acción está en nosotros”<sup>9</sup> Estas dos categorías de la responsabilidad moral tienen su límite en la naturaleza, la necesidad, el azar y el pasado. Se consideran una especie de examen o cálculo que solicita alguna regularidad de lo contingente ya que se aplica a situaciones de las cuales tenemos experiencia, pero cuyo desenlace es incierto.<sup>10</sup>

45

La elección (*προαιρεσις*) presupone una deliberación (*βουλευσις*) que implica deseo, por ello el filósofo la define como un deseo deliberado. Tres operaciones: deseo, deliberación y elección (*προαιρεσις*) que en la vida moral guardan coherencia, ya que se remiten a una acción indudablemente realizable. En este sentido, el deseo como señala Tomás de Aquino, ha sido penetrado de razón, ha surgido una *αρετη* en el bueno y un vicio en el malo, es decir, un exceso o un defecto que se opone al término medio. Entonces el estagirita concluye que el ejercicio de la *αρετη* está referido a los medios como se constata con las operaciones que acabamos de describir. Ahora bien, como la voluntad (*βουλησις*) es un deseo que persigue el *τελος*, el *αγαθος* se le presenta al virtuoso como absoluto ya que es canon y medida de la

<sup>9</sup> E.N. O.P.Cit. L. III. 3 1112 b 25 Pág. 69.

<sup>10</sup> E.N. O.P. Cit. L. III. 3. 1112 a 20 - 1112 b 5-30 Pág. 67- 69



moralidad (φρονιμος), mientras que al débil moral o vicioso se les presenta como el αγαθος aparente, es decir, verdaderamente un mal<sup>11</sup>:

En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí, de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bello, lo estará también cuando es vergonzoso, y si está en nuestro poder el no obrar cuando es bello, lo estará, a sí mismo, para obrar cuando es vergonzoso. Y si está en nuestro poder hacer lo bello y lo vergonzoso, e, igualmente, el no hacerlo, y en este radicaba el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos<sup>12</sup>.

Aristóteles precisa el significado de αἰρεσις, calificándola en concordancia con la voluntad (βουλευσις), la deliberación (βουλευσις)<sup>13</sup> y la elección (προαιρεσις), justamente en ese terreno de lo posible, de lo contingente, sobre lo que tenemos responsabilidad, se sitúa la acción virtuosa relacionada con los medios más que con el fin (τελος). Así, en su propio ámbito, el τελος será el término medio, pero al fin y al cabo, es un medio que puede ser alcanzado. Decir que la αρετη es algo voluntario implica que el principio de nuestras obras parte de nosotros y por ello está en nuestro poder el obrar, es decir, no se impone una fuerza o ignorancia inexorable, por ende, ser virtuosos o viciosos dependerá sólo de nosotros y Aristóteles nunca duda en caracterizar la vida moral como ejercicio de la responsabilidad, que desde el ámbito legal se constituye en una exigencia, así el legislador aparece como la figura del educador que castiga o premia a los ciudadanos que tienen la insustituible necesidad de hacerse con las leyes en lo que respecta a su conocimiento y su ejecución en la vida en común.

<sup>11</sup> E.N. O.P. Cit. L. III. 4. 1113 a 15-30. Pág. 70-71.

<sup>12</sup> E.N. O.P. Cit. L. III. 5. 1113 b 5-15. Pág. 71

<sup>13</sup> El tema de la deliberación es abordado por el filósofo en Retórica L. I. Capítulos 4-8, complementario con el trabajo en Ética Nicomáquea.



Las acciones relacionadas con la *αρετη* y nuestro carácter (*εχικς*, hábito permanente) son voluntarios. El estagirita insiste en la capacidad que tenemos de elegir en nuestra vida, en efecto, si nuestras acciones injustas, licenciosas o viciosas en general se empoderan tanto del cuerpo como del alma, somos artífices de nuestros modos de ser, del carácter, ya que está en nuestro arbitrio vivir de acuerdo al término medio o a los extremos.

Podría argüirse que la *αρετη* está exenta de voluntariedad ya que podemos ignorar cuál sea el *αγαθος*. Aristóteles propone dos rutas: la primera es que el *αγαθος* está puesto por naturaleza y en este sentido los privilegiados por un carácter innato podrían apreciar este *τελος* verdadero, en este sentido, también seríamos naturalmente virtuosos y nuestra bondad de carácter no se deberá al aprendizaje o la costumbre. Siguiendo esta tesis la *αρετη* y el vicio serían involuntarios, ya que por naturaleza también seríamos malos. La segunda opción con la que el filósofo se compromete es la responsabilidad que tenemos de elegir el *αγαθος* o el bien realizable. Entonces la *αρετη* y el vicio dependen de nosotros y en la medida en que erramos o no al considerar el *τελος*, se manifiesta nuestra bondad o maldad de carácter. Estas dos rutas se complementan cuando Aristóteles afirma que el *αγαθος*, en tanto fin final, no se elige pero si el modo de vida que configurará nuestro carácter<sup>14</sup>.

47

Hay una diferencia entre acciones y carácter

Con todo, las acciones no son voluntarias del mismo modo que los modos de ser, pues de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin, si conocemos las circunstancias particulares; en cambio de nuestros modos de ser somos dueños solo del principio, pero su incremento no es perceptible, como en el caso de las dolencias.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> E.N. O.P. Cit. L. III.5. 1113 b. 10-30 – 1114 b 5-30. Pág. 171-175.

<sup>15</sup> E.N. O.P. Cit. L. III.5. 1114 b. 25-30. Pág. 75.



Esta diferencia de matiz entre lo voluntario de la acción y el carácter expresa la firmeza peculiar de la vida moral a través de unas determinadas prácticas que sean virtuosas o viciosas. Con todo, se trata de la responsabilidad, dada la posibilidad de elegir y con ello, forjar un ηχισ. Es igualmente un llamado para asumir las consecuencias por elegir un específico modo de vida. Por ejemplo, una vida injusta, inmoderada, irascible, nos arrebatara el poder de decisión; la voluntad (βουλησις) tendrá poco que hacer porque ya no somos dueños de nosotros mismos. (Plat.Rep.X)

De esta manera, Aristóteles insiste en la responsabilidad de índole moral, la cual es requisito ineludible de la responsabilidad penal y civil, de otra parte, en diversos momentos delimita el campo de lo voluntario y de la elección, al reafirmar las razones socrático-platónicas del planteamiento de las acciones voluntarias dado que la esclavitud de nuestras apetencias han triunfado sobre nuestra capacidad de elegir, recordemos que la ignorancia de la norma nunca es excusable ya que somos dueños de la vida que hemos modelado y por ende, tenemos que responder ante nosotros mismos y ante la comunidad política que nunca desaparece de esta reflexión. Sin embargo, cuando el estagirita se aboca a la argumentación moral sobre nuestro carácter, el asunto de la voluntariedad y la elección se aprecia deudor de una tradición que se ve determinada por una naturaleza humana o divina al quitarle la voluntariedad a un carácter forjado por la maldad, no obstante, nunca sede ante los pretextos de involuntariedad e invoca una responsabilidad basada en unas capacidades innatas, en un λογος que reconoce las profundas contradicciones de la vida moral puesta en situación, que ha tratado de ahondar en las distinciones del deseo y se ha propuesto clarificar el significado de una acción responsable ◊



## Referencias

- Allan, D.J, (1970). *The philosophy of Aristotle*. Oxford, Univerity press.
- Arangueren L. José Luis (1985). *Ética y Política*. Madrid, Ed. Orbis.
- Aristóteles (1994). *Ética Eudemia*. México, UNAM, versión de Antonio Gómez Robledo.
- Aristóteles. (1959). *Ética A Nicómaco*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos. Edición Bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías.
- Aristóteles. (1982). *Obras*. Madrid, Edit. Aguilar. Traducción del griego, estudios preliminares, preámbulo y notas por Francisco de P. Samaranch.
- Aristóteles. (1993). *Ética Nicomaquéa*. Madrid, Edit. Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Acerca Del Alma*. Madrid, Edit. Gredos. Introducción, traducción y notas por Tomás Calvo Martínez.
- Aristóteles. (1999). *Retórica*. Madrid, Ed. Gredos. Introducción, Traducción y Notas por Quintín Racionero.
- Aristóteles. (2000). *Ética Nicomáquea, Política*. México, Ed. Porrúa. Versión española e introuducción de Antonio Gómez Robledo.
- Aristóteles. (2000). *Política*. Mexico, UNAM. Versión de A. Gomez Robledo.
- Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Edit. Gredos. 1994.. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por Antonio Tovar, Madrid, Instituto de estudios Políticos, 1971.
- Brun Jean (1985). *Aristóteles y el Liceo*. Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Traducción Abelardo Maljuri.
- Castoriadis Cornelius (2006). *Lo que Hace a Grecia: 1. De Homero a Heráclito, Seminarios 1982-1983. La Creación Humana II*. Ed. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Ciceron (2001). *Marco Tulio. Sobre los Deberes*. Madrid, Alianza Editorial.
- Ciceron Marco Tulio. (1996). *La Vejez, La Amistad*. Colombia, Colección Milenio.
- Copleston Frederick (2001). *Historia de la Filosofía: 1. Grecia y Roma*. Barcelona, Ed. Ariel.



- During, I. (1976). Aristotile. Milano, Mursia Editore.
- Esquilo. (1992). Siete Tragedias. México, editores Mexicanos Unidos S.A.
- Guthrie W. K. C. (1993). Historia de la Filosofía Griega VI Introducción a Aristóteles. Madrid, Ed. Gredos, Versión Española de Alberto Medina González.
- Hoyos Luis Eduardo (2003). Lecciones de Filosofía. Colombia, Ed. Universidad Externado de Colombia, Editor Luis Eduardo Hoyos.
- Irwin Terence (2000). La Ética de Platón. México, Ed. Universidad Autónoma de México, Traducción Ana Isabel Stellino.
- Jaeger Werner (1957). Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega. México, Ed. FCE, Traductores: Joaquín Xirau y Wencelao Roces.
- Jaeger Werner (1995). Aristóteles. México, Ed. FCE, Traductor José Gaos.
- las Pasiones al Entinema. Bogotá, Colombia, Ed. Universidad Pedagógica Nacional y Universidad del Antioquia.
- Lledó Emilio (1994). Memoria de la Ética. Una reflexión sobre los Orígenes de la *Theoría* Moral en Aristóteles. Madrid, Ed. Taurus.
- Moreau. Joseph. (1972). Aristóteles y su Escuela. Buenos Aires, Eudeba Editorial Universitaria.
- Plácido Domingo (1997). La sociedad Ateniense. La Evolución Social en Atenas durante la Guerra del Peloponeso. Barcelona, Ed. Crítica.
- Platon. (1995). República. Argentina, Ed. Planeta DeAgostini. Traducción y notas Conrado Eggers Lan.
- Reale Giovanni (1985). Introducción a Aristóteles. Barcelona, Editorial Herder, Versión Castellana Víctor Bazterrica.
- Rohde Erwin (2006). La Idea del Alma y la Inmortalidad entre los Griegos. México, Ed. FCE.
- Ross W.D (1981). Aristóteles. Buenos Aires, Ed. Charcas, Traducción del Inglés Diego F. Pró.





Séneca. (2000). De La Cólera. Madrid, Ed. Alianza. Introducción, Traducción y Notas de Enrique Otón Sobrino.

Tomás De Aquino (2001). Comentario A La Ética Nicómaco De Aristóteles. España, Ed.

Tugendhat (1997). Ernst. Lecciones De Ética. Barcelona, Gedisa.

Universidad de Navarra, Traducción Ana Mallea. Estudio preliminar y notas Celina A. Lértora Mendoza.

Vargas Guillén Germán, Cárdenas Mejía Luz Gloria. (2005). Retórica, Poética y Formación:  
De

Victoria Camps (2002). Historia de la Ética 1: De los Griegos al Renacimiento. Barcelona,  
Ed. Crítica.