

## LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DE LA ELECCIÓN Y LA INTERPRETACIÓN DE ASPASIO

### THE ARISTOTELIAN DOCTRINE OF CHOICE AND THE ASPASIUS' INTERPRETATION

**CÉSAR CASIMIRO ELENA**

Doctor en Filosofía

Profesor Adjunto

Universidad Cardenal Herrera-CEU. Instituto de Humanidades

Elche (Alicante)/ España

ccasimiro.el@uchceu.es

Recibido: 30/04/2019

Revisado: 5/06/2019

Aceptado: 18/09/2019

*Resumen:* La doctrina aristotélica de la elección desempeña un papel clave en su concepción de la virtud ética y de la praxis moral. El objeto de este artículo es analizar el planteamiento aristotélico y cómo es interpretado por Aspasio en el siglo II d.c. El hecho de que el Comentario aspasiario sea el primero conservado, nos permite rastrear su evolución, los problemas a los que responde y las consecuencias de este proceso. Siendo su interpretación fiel a la concepción aristotélica, incorpora elementos de la visión estoica de la teoría de la acción, que tiene como consecuencia una modificación de la doctrina de la voluntariedad de los actos.

*Palabras clave:* Aristóteles; Aspasio; boulêsis; estoicismo; ética; elección; voluntariedad

*Abstract:* The Aristotelian doctrine of choice plays a key role in its conception of ethical virtue and moral praxis. The object of this article is to analyze the Aristotelian approach and how it is interpreted by Aspasio in the second century A.D. The fact that the Aspasian Commentary is the first preserved allows us to trace its evolution, the problems to which it responds to and the consequences of this process. Its interpretation being faithful to the Aristotelian conception, it incorporates elements of the Stoic vision of the theory of action, which has as a consequence a modification of the doctrine of the voluntary nature of acts.

*Keywords:* Aristotle; Aspasio; boulêsis; stoicism; ethics; choice; voluntariness.

## 1. LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DE LA ΠΡΟΑΪΡΕΣΙΣ

La concepción aristotélica de la προαΐρεσις juega un papel clave en su visión de la praxis moral, en su definición de la virtud ética y, por lo tanto, también en la lectura aspasiiana<sup>1</sup>. La virtud ética es para Aristóteles un hábito electivo<sup>2</sup>, que consiste en un término medio establecido por la razón, siendo el prudente el criterio de dicha racionalidad práctica. Es en el marco de la explicación de la estructura de la acción donde Aristóteles trata la elección con más detenimiento y profundidad, conectando estrechamente dicho análisis con su concepción de la voluntariedad de la acción<sup>3</sup>. La προαΐρεσις juega un rol central en la visión aristotélica del comportamiento moral. Sin embargo, no la define en el libro tercero sino en el sexto, al tratar en el contexto de su análisis de las virtudes intelectuales la distinción entre reflexión teórica y práctica.

Además se ocupa con un cierto detalle de la προαΐρεσις, al analizar alguna de las virtudes éticas como la valentía<sup>4</sup> y al examinar el fenómeno de la debilidad moral<sup>5</sup>. Sin embargo, es destacable la ausencia de referencias más explícitas en el análisis de las distintas virtudes éticas, que no son otra cosa que hábitos electivos<sup>6</sup>.

Pasemos a ocuparnos en primer lugar de su definición.

### 1.1. DEFINICIÓN DE ΠΡΟΑΪΡΕΣΙΣ

Nuestro autor la define en el segundo capítulo del libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, dedicado al análisis de las virtudes intelectuales. Mientras que en el primer capítulo argumenta la distinción entre virtudes éticas e intelectuales, se dedica en el segundo a establecer una importante diferencia entre el entendimiento

1 Para el Comentario manejamos la edición canónica: ASPASIO. *Commentaria in Aristotelem Graeca. Voluminis XIX. Pars I. Aspasius in Ethica Nicomachea*. (Edit. Gustavus Heylbut). Berlín: Academiae Litterarum Regiae Borussicae, 1889.

2 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. 5ª Ed. (Trad. ARAUJO, M. & MARÍAS, J.) Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, II, 6, 1106 b 35-1107 a 2. La traducción de Araujo y Marías habla de hábito selectivo, pero debe ser corregido a electivo.

3 *E.N.*, III, 1-4.

4 *E.N.*, III, 6-9.

5 *E.N.*, VII, 1-6.

6 Además de la valentía (1117 a 5; 1116 a 11), aparece en el análisis de la virtud anónima de los honores (1125 b 11); en el de la amabilidad (1127 a 3) y en el de la veracidad o franqueza (1127 b 15). Se trata de referencias muy puntuales y con escasa importancia en el tratamiento de estas virtudes. En el resto ni siquiera es nombrada.

teórico y el práctico. El objeto del teórico es la verdad y la falsedad, el del práctico la verdad en conexión con el deseo recto<sup>7</sup>.

Precisamente en este contexto es en el que Aristóteles define la elección, ya que en ella se da precisamente esa vinculación entre verdad y deseo: “Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente”<sup>8</sup>. Establece esta conexión, con el objetivo de señalar que sin el deseo el intelecto no puede ser principio de acción; pero también que la elección no es una ciega expresión desiderativa, sino que está estructurada formalmente por el razonamiento práctico. Solo la virtud intelectual estrechamente vinculada con el deseo es causa eficiente de la praxis, porque dicho papel le corresponde en sentido estricto precisamente al deseo y no al intelecto, eso sí, deseo racionalizado. Argumentación que está en consonancia con la que desarrolla en *De Anima*, III, 9-10, donde establece que tanto el razonamiento práctico como el deseo son principios de acción; pero si se le atribuye al razonamiento ese papel eficiente, lo es solo en tanto que tiene una conexión esencial con el deseo: “Ahora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo: la volición (*βούλησις*) es, desde luego, un tipo de deseo (*ὄρεξις*) y cuando uno se mueve en función de la razón es que se mueve en virtud de una volición”<sup>9</sup>. Cobra todo su sentido la afirmación del principio del capítulo segundo del libro sexto, donde nuestro autor señala: “El principio de la acción es la elección”<sup>10</sup>. Principio de acción en tanto que deseo estructurado por la razón práctica.

Para entender las implicaciones de esta definición, es necesario remontarse al capítulo segundo del libro tercero. Aristóteles precisa su papel procediendo por exclusión, distinguiendo la elección de fenómenos próximos como la volición (*βούλησις*) y la opinión (*δόξα*).

## 1.2. ΠΡΟΑΪΡΕΣΙΣ, ΒΟΥΛΗΣΙΣ Υ ΔΌΞΑ

### 1.2.1. Προαΐρεσις y βούλησις

#### 1.2.1.1. Diferencias

Establece nuestro autor tres diferencias fundamentales entre ambas:

7 *E.N.*, VI, 2, 1139 a 29-30.

8 *E.N.*, VI, 2, 1139 b 4-5.

9 ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (Trad. Tomás Calvo). Madrid: Gredos, 1983, III, 10, 433 a 23-25.

10 *E.N.*, VI, 2, 1139 a 30-31

- a) Mientras que la βούλησις puede referirse a lo imposible, la προαίρεσις no: “Pues no hay elección de lo imposible, (...) mientras que el deseo (βούλησις) puede referirse a lo imposible”<sup>11</sup>. Así se podría desear la inmortalidad, pero nadie la elegiría.
- b) Mientras que la βούλησις puede tener como objeto la acción de otro, la προαίρεσις se dirige solo a lo que el sujeto puede hacer, a lo que está en su mano: “Además el deseo se refiere a lo que de ningún modo puede realizar uno mismo, por ejemplo, que triunfe un determinado atleta, pero nadie elige estas cosas, sino solo las que puede realizar uno mismo”<sup>12</sup>.
- c) Mientras que la βούλησις apunta al fin, la προαίρεσις lo hace a los medios: “El deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios que conducen al fin (ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος)”<sup>13</sup>.

La primera y la tercera diferencia hacen referencia al objeto, la segunda al agente. Mientras que la βούλησις puede referirse a lo que otros pueden realizar y a fines no realizables; la προαίρεσις apunta a lo que está en nuestra mano y es posible ejecutarlo, por lo que se centra en buena medida en las condiciones de realización de lo propuesto.

La tercera de las diferencias ha sido objeto de atención por la exégesis aristotélica y tiene una especial relevancia a la hora de determinar la naturaleza de la προαίρεσις. El hecho de que la elección no sea del fin sino de lo que conduce al fin, traducido habitualmente como medio, ha sido interpretado por algunos comentaristas como una rémora de la concepción técnica del razonamiento práctico<sup>14</sup>, que arruinaría precisamente la gran aportación aristotélica: el reconocimiento del valor intrínseco de lo moral, su carácter inmanente. Por el contrario, otros comentaristas consideran que la referencia a los medios, a las acciones que se hacen en vista de otra cosa<sup>15</sup>, no supone una contradicción con el carácter inmanente de la acción moral, ya que el objeto del razonamiento práctico y de la elección no es el medio instrumental sino el constituyente de la acción<sup>16</sup>. Afrontar este tema es central, pero hacerlo en profundidad se escapa a la finalidad de este trabajo.

11 E.N., III, 2, 1111 b 20-22

12 E.N., III, 2, 1111 b 23-26

13 E.N., III, 2, 1111 b 26-27

14 GAUTHIER, R. A., *La morale d'Aristote*. Paris: PUF, 1958, 93 y GAUTHIER, R. A., *L'Éthique à Nicomaque*. Tome II-Première partie. Commentaire. Louvain: Éditions Peeters, 2002, 203-204. Gauthier se apoya en la lectura que Ramsauer hace de 1112 b 33 (RAMSAUER, G., *Aristotelis Ethica Nichomachea*. Leipzig: Teubner, 1879, 156).

15 E.N., III, 3, 1112b 32-33

16 STEWART, J.A., *Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1982, 267.

Nos interesa dos cuestiones: a. En qué medida habla Aristóteles de medios y fines. b. Cuál es el papel del entendimiento práctico en la elección.

a. La reducción de la deliberación y de la προαίρεσις a un mero proceder medial, dentro de un contexto moral previamente establecido, supone minimizar su verdadero alcance. Es indudable que la deliberación no apunta a los principios de acción, 1111b 26-27, ya que de ellos se parte. Pero Sorabji<sup>17</sup> señala acertadamente, que la relación entre lo propio de la deliberación y sus fines es compleja y no puede ser interpretada solo de manera medial, aunque no se puede negar en ocasiones una cierta relación técnica<sup>18</sup>. En algunas ocasiones se señala expresamente que se busca el medio, en otras la manera de cristalizar el fin<sup>19</sup> e incluso las vías de realización<sup>20</sup>. En ninguna de estas acepciones se trata solo de un razonamiento meramente instrumental. La elección versaría sobre las condiciones concretas, en las que un fin moral toma cuerpo en una acción concreta. Este proceder tiene relevancia moral, la cuestión es determinar cuál.

Hay que advertir que las tres diferencias entre βούλησις y προαίρεσις deben leerse de manera conjunta, para entender la relación entre lo que se elige y aquello que preside o hacia lo que apunta dicha elección. Señala Rapp<sup>21</sup>, que el hecho de que la elección se dirija hacia τῶν πρὸς τὸ τέλος (1111b 25-26), no significa que los fines estén preestablecidos. No se rompe con la inmanencia de la praxis, ya que los fines no están más allá de la praxis (παρά), no son externos y asignificativos. Al contrario, son inmanentes, distintos de la praxis pero cristalizados en ella. El fin es distinto de la acción elegida, pero se hace presente en ella: “En dos sentidos, además, se dice de algo que es practicable, siendo el primero el fin por que actuamos, y el segundo los actos que ejecutamos en vista de los fines y que, por consiguiente, participan de la acción”<sup>22</sup>. Desde este punto de vista cobra plena luz la primera de las diferencias, puesto que la elección está intrínsecamente vinculada a las condiciones de realización del fin, mientras que la βούλησις no se ocupa de las mismas.

17 SORABJI, R., “The role of Intellect in Virtue”. En: RORTY, A.O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley&Los Angeles: University of Californian Press, 1980, 203.

18 Allan considera que salvo en el libro III no se puede hablar de relación medio-fin sino de instanciación de un principio. ALLAN, D.J., “Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles”. *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*. Louvain: Nauwelaerts Editions, 1953, 120-127.

19 “τὸ πῶς καὶ διὰ”. *E.N.*, III, 3, 1112b 15.

20 SORABJI, R., *op. cit.* 203.

21 RAPP, Ch., “Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1-7)”. En: HÖFFE, O., *Aristoteles Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag, 2006, 129.7

22 ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, (Trad. GÓMEZ ROBLEDO, A.). México: Unam, 1994, I, 7, 1217 a 35-37.

Si no hay una relación meramente instrumental, tampoco la vinculación de la *προαίρεσις* con lo realizable, medios, instancias o vías de concreción del fin, debe ser entendida como una simple concreción de principios generales. Esa inmanente vinculación de la labor de la deliberación y de la elección con lo realizable tiene una conexión directa con la manera de entender los fines, con el modo en que su significación ética se vuelve relevante en un contexto práctico. Por eso es necesario aclarar la labor del entendimiento práctico.

b. La labor del razonamiento práctico consta, a nuestro entender, de dos momentos interconectados pero diferenciados:

1. El reconocimiento de la significatividad moral de la situación práctica. Por ejemplo, si en una determinada situación se debe responder de manera valiente o no. Este reconocimiento es labor del *νοῦς*, de la intuición del *qué* de la acción:

“La intuición (*νοῦς*) tiene también por objeto lo extremo en dos direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento; la intuición que se ejercita en las demostraciones tiene por objeto los límites inamovibles y primeros; y la de las cosas prácticas, lo extremo, lo contingente y la segunda premisa”<sup>23</sup>.

Poco después compara esta intuición de la segunda premisa, de lo particular, con la percepción sensible<sup>24</sup>. No se trata de un texto aislado, 1141b 8-1142 a 30 desarrolla esta visión de manera más extensa y termina concluyendo: “y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible, no de las propiedades, sino una semejante a aquella por la cual vemos que este objeto particular es un triángulo; en efecto, aquí también hay un límite”<sup>25</sup>. Es decir, el reconocimiento de la significatividad moral de una situación práctica concreta.

2. Una vez captada mediante intuición la significatividad moral de una situación, se inicia la labor deliberativa, es decir, la búsqueda de las condiciones de realización del fin práctico, que culmina en un juicio práctico.

Esta concepción del razonamiento práctico la describe Price de manera precisa:

Un agente maduro lleva a una situación un patrón de conductas afectivas y cognitivas que surgen de sus hábitos y que constituyen su carácter. Arrojan una luz distintiva sobre la situación, que resaltan ciertas características de la misma y la

23 E.N., VI, 11, 1143 a 35-1143 b 2

24 E.N., VI, 11, 1143 b 2-5.

25 E.N., VI, 8, 1142 a 27-30.

convierte en relevante para un fin específico. Después delibera sobre si debe lograr ese fin y cómo en esta situación, de manera que se haga justicia a sus otros fines y preocupaciones<sup>26</sup>.

Broadie<sup>27</sup> sostiene incluso que los fines de actuación garantizados por la virtud, no lo estén de manera definitiva con anterioridad a la labor del razonamiento práctico. No solo se refiere a los fines concretos de acción, ayudar económicamente a un amigo, sino al propio fin garantizado por la configuración virtuosa: ser generoso. El único fin permanente sería la felicidad, pero cómo tome cuerpo en la praxis es tarea del entendimiento práctico. De este modo tanto razonamiento práctico como elección serían el epicentro de la ética aristotélica, ya que tienen un valor constituyente. Análisis que, como acertadamente ha señalado Natali<sup>28</sup>, se olvida del claro carácter normativo de los fines aristotélicos, como se percibe claramente en su teoría de la virtud.

Tiene especial importancia para nuestro estudio resaltar que el reconocimiento de la significatividad moral es noético, previo a la labor calculativa. Precisamente el sentido del proceso de habituación, que permite conformar los hábitos virtuosos, es el de educar la natural configuración desiderativo-racional del joven, articulando en primer lugar el reconocimiento inmediato de la relevancia ética de las situaciones concretas. No hay ninguna referencia expresa en E.N. II, 1, a que el proceso de habituación consista en primer lugar en proveer al joven de experiencia y capacidad de reconocimiento intuitivo, pero la descripción del proceso permite concluirlo. Ya en 1095b 3-8 señala que el punto de partida no

26 "A mature agents brings to a situation a pattern of habituated responses, affective and cognitive, that constitute his character. They shed a distinctive light upon the situation that makes salient for him features that invite the pursuit of some fairly specific end. He now deliberates about whether and how to achieve this ends, in this situation, in a way that does justice to his other ends and concerns". PRICE, A.W., "Aristotle on the ends of deliberation". En: PAKALUK, M & PEARSON, G (Eds.), *Moral Psychology and human action in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2011, 20. Price describe este proceder del razonamiento práctico como una sucesión de momentos. Su análisis es complejo, ya que todo el proceso es descrito como deliberación, aunque reserva a uno de los momentos también el nombre de deliberación (Deliberación=Intuición+deliberación+juicio) (PRICE, A.W., *op. cit.*, 13). Mele considera que todo el proceso cabe atribuirlo a la deliberación y no a momentos del razonamiento práctico distintos, ya que el primero correspondería al rápido reconocimiento de la situación práctica, que también es deliberativo (E.N., III, 3, 1112 b 20-23). Ver también VI, 9, 1142 a 31-b 15) (MELE, A.R., "Choice and Virtue in the *Nichomachean Ethics*". *Journal of the History of Philosophy*, 19, 1981, 420-421). Las dudas de Sorabji sobre esta inclusión parecen más que razonables, ya que la deliberación se asocia en Aristóteles con la búsqueda de los procedimientos y no con un reconocimiento inmediato (*op. cit.* 205).

27 BROADIE, S., *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1994, 24.

28 NATALI, C., "Les interprétations de la *Phronesis* au ours de la dernière décennie du XX siècle". En: NATALI, C., *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*. Louvain: Éditions Peeters, 2004, 229-231.

son los principios sino el qué, es decir, la situación concreta que el joven tiene que experimentar para encontrarle sentido. Solo más adelante puede preocuparse del proceso de cálculo, sin reconocimiento previo de la significatividad moral no hay a donde dirigirse<sup>29</sup>. Explicación que está en consonancia con su análisis de las causas de la ceguera voluntaria. Quien se ha dirigido mal por sus costumbres ha perdido visión y la analogía de la visión, de la captación perceptiva, aparece con frecuencia. En ningún caso hay una referencia a la pérdida de la capacidad de cálculo, de búsqueda de las condiciones de cristalización del fin<sup>30</sup>.

La educación del hábito muestra la verdadera naturaleza de la elección, revelando la complejidad del papel del razonamiento práctico y de la educación y estructuración racional del deseo. El destino del hábito, que se convierta en virtuoso, es ser electivo, es decir, un deseo racionalizado (νοῦς y βούλευσις). Este proceso educativo<sup>31</sup> no es otra cosa, que dotar al deseo de mirada moral y de capacidad de realización del fin racionalizándolo.

El análisis de las diferencias entre προαίρεσις y βούλησις ha determinado en buena medida la naturaleza específica de la elección; pero este análisis lo completa nuestro autor con el estudio de las similitudes.

29 SORABJI (*op. cit.*, 216).

30 *E.N.*, III; 4, 5. Frecuentes en ambos capítulos las referencias a la visión y a la vista.

31 El peso del proceso formativo en la atribución de los actos al sujeto es central. 1114 a 17-19 compara el fenómeno con lanzar una piedra, que solo está en nuestras manos en el momento de lanzarla. Esto ha levantado numerosas dudas en torno a la posibilidad de atribuir ciertos actos al sujeto, ya que la formación de los hábitos comienza, cuando el joven aún no ha desarrollado su capacidad electiva. En esta cuestión se centra el famoso artículo de Irwin (IRWIN, T., "Reason and Responsibility in Aristotle". En: RORTY, A.O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley&Los Angeles: University of Californian Press, 1980, 117-155), que conecta especialmente con la visión de Aspasio, al considerar que hay siempre una elección en la base de cualquier acción o en el proceso de formación hábitos, que puedan ser atribuidos al sujeto. Análisis muy certero el realizado por Donini (DONINI, P., "Voluntarietà di vizio e virtù". En: BERTI, E & NAPOLITANO, L.M., (Eds.), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*. Roma: Japadre Editore, 1989, 3-21), que critica la visión de Irwin y destaca la coherencia aristotélica, al atribuir voluntariedad a los niños. Aunque los jóvenes no disponen plenamente de racionalidad práctica, tampoco electiva, para juzgar qué tipos de actos dirigirán la formación de su carácter, los educadores, padres o legisladores (*E.N.*, V, 2, 1130b 22-23; X, 10, 1180 a 1-23), funcionan como esa racionalidad propia. Claro está, en contextos educativos bien constituidos, justo en los que está pensando nuestro autor. No sólo tiene un papel en ese proceso educativo la labor de legisladores y educadores, sino también, como señala Berti (BERTI, E., "Il método della filosofia pratica secondo Aristotele". En: ALBERTI, A., (Ed.), *Studi sull'etica di Aristotele*. Nápoles: Bibliopolis, col, Elenchos, 1990, 63), la propia filosofía práctica, que no pretende ser solo teórica sino práctica. No se resuelve definitivamente el problema, pero se aporta una lectura más compleja.



## 1.2.1.2. Similitudes

Aristóteles marca la estrecha afinidad entre Προαίρεσις y βούλησις: “Tampoco es, ciertamente, un deseo a pesar de su notoria afinidad”<sup>32</sup>. No se puede hablar, por lo tanto, de diferencias esenciales, ya que para nuestro autor tanto una como otra son ὄρεξις. Se distinguen por su objeto y por su relación con el sujeto, pero ambas son tendencias apetitivas.

Sin embargo, esta conclusión parece entrar en colisión con otros textos, en los que expresamente se señala la pertenencia de la βούλησις a la dimensión racional del alma y no a la apetitiva. Afirma en Τόpicos: “De manera semejante también, si la amistad está en lo concupiscible, no será una volición; pues toda volición está en lo racional”<sup>33</sup>. Concepción que parece mantener en ciertos pasajes del De Anima “(...), en efecto, la volición (βούλησις) se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos en la irracional”<sup>34</sup>. Visión de la βούλησις aparentemente opuesta no solo a la mantenida en su análisis comparativo con la προαίρεσις sino a la del conjunto de su reflexión ética: “El apetito (ὄρεξις) divídese a su vez en tres ramas: La voluntad (βούλησιν), el ímpetu (θυμὸν) y el deseo (ἐπιθυμίαν)”<sup>35</sup>.

Se trata de dos perspectivas analíticas perfectamente compatibles. La βούλησις es esencialmente un apetito, pero a diferencia de las otras dimensiones apetitivas, θυμός y ἐπιθυμία, tiene una relación armónica con la razón, no solo se somete a sus órdenes. Lo señala en 1102 b 29, donde describe la relación entre deseo y razón en el comportamiento del morigerado: “todo concuerda con la razón”<sup>36</sup>. Esta concordancia, esta armonía, es la que le lleva en los textos de Τόpicos y de De Anima a acentuar las diferencias que tiene con las otras dimensiones desiderativas, que mantienen una relación en el mejor de los casos de sometimiento, pero nunca de participación armónica. Solo en ese sentido puede afirmarse que la βούλησις es racional, es decir, es una tendencia apetitiva, que participa de la razón<sup>37</sup>.

32 E.N., III, 2, 1111 b 19-20

33 ARISTÓTELES, *Tópicos*, (Trad. Miguel Candel). Madrid: Gredos, 1982, IV, 5, 126 a 13-15.

34 D.A, III, 9, 432 b 6-7.

35 E.E., II, 7, 1223 a 27-28.

36 “πάντα γὰρ ὁμοφρονεῖ τῷ λόγῳ” E.N., I, 13, 1102 b 29.

37 Afirma Gauthier: “En realidad, no hay más que una parte obediente, que pueda ser considerada como irracional (lo es por esencia) sea como racional (lo es por participación)”, “En réalité, il n’y a qu’une partie <obéissante>, qui peut être considérée soit même irrationnelle (elle l’est par essence) soit comme rationnelle (elle l’est par participation)” GAUTHIER, R. A. et JOLIF, J. Y., *L’Ethique à Nicomaque*. Tome II-Première partie. Commentaire. Deuxième édition. Louvain: Éditions Peeters, 2002, 97, (traducción propia).

Por lo tanto, la proximidad entre βούλησις y προαίρεσις es evidente. Ambas son tendencias apetitivas, estructuradas por el razonamiento, que difieren por su dimensión práctica. Mientras que la elección está vinculada con las condiciones de realización de la praxis moral, la βούλησις no. Dicha proximidad esencial marca anticipadamente las profundas diferencias que mantiene con la δόξα y cuyo análisis culmina el examen de la naturaleza de la προαίρεσις.

### 1.1.2. Προαίρεσις y δόξα: *diferencias*

Aristóteles señala numerosas diferencias entre ambas; pero nos interesa especialmente dos que están interconectadas:

a- Mientras que la opinión pertenece al alma racional; la elección, como acabamos de ver, pertenece a la apetitiva.

b- Mientras que a la opinión se la califica de verdadera o falsa; a la elección de buena o mala. De ahí que: “quizá nadie diría que se identifica con la opinión; pero tampoco con alguna en particular: por elegir lo que es bueno o malo tenemos cierto carácter, pero no por opinar”<sup>38</sup>. A la estructura de nuestros hábitos desiderativos es a lo que denominamos carácter moral y dichos hábitos, en el caso de que sean virtuosos, son definidos como electivos<sup>39</sup>. Mientras que la elección nos remite al núcleo de la dimensión moral del sujeto, la opinión no. Nuestro autor describe agudamente la distancia entre opinar sobre cuestiones morales y tener un compromiso moral<sup>40</sup>.

Visión constante a lo largo de sus escritos éticos. En la formación de los hábitos una educación exclusivamente intelectual no tiene cabida, aunque la adquisición del pensamiento práctico sea un factor necesario, ya que el razonamiento no es la causa eficiente de la acción.

### 1.2.3. *Reflexiones finales sobre la προαίρεσις aristotélica*

El examen de la doctrina aristotélica de la προαίρεσις nos ha permitido determinar su naturaleza, que podríamos sintetizar de la siguiente manera:

38 E.N., III, 2, 1111 b 35-1112 a 3

39 E.N., II, 6, 1106 b 35.

40 E.N., III, 2, 1112 a 8-10.

1. La προαίρεσις es un deseo estructurado formal y armónicamente por la razón práctica (νοῦς y βούλευσις). No es lo mismo que el deseo racional, βούλησις, pero están próximos. Mientras que la βούλησις no se mueve en el ámbito de lo realizable, la προαίρεσις sí. La elección versa sobre lo que el propio sujeto puede realizar en el contexto moral. No cabe situarla en la dimensión racional, aunque la racionalidad tiene una función estructurante en ella.
2. Aristóteles desarrolla una compleja concepción del papel del razonamiento práctico (νοῦς y βούλευσις) como conformador de ese deseo, tanto en el proceso de formación del hábito que garantiza los fines más globales, como en su aplicación en el contexto del comportamiento virtuoso. Dicha labor pasa tanto por el reconocimiento intuitivo/perceptivo de la relevancia moral de una situación, como por el cálculo de las condiciones de su instanciación o realización.
3. El análisis de la προαίρεσις permite plantear organizadamente la estructura de la praxis moral del siguiente modo:
  - a) Fin garantizado por el hábito electivo virtuoso.
  - b) Actividad razonamiento práctico
    - b1. Reconocimiento intuitivo/perceptivo de la significatividad moral de una situación práctica en consonancia con el fin global.
    - b2. Posterior deliberación sobre lo que *lleva/instancia/media* el fin.
  - c) Deseo del *qué* concreto establecido previamente por el juicio final del razonamiento práctico.

El conjunto de b y c es la elección. El punto b sólo cobra sentido en el marco de referencia del punto a, la elección en el marco de referencia del deseo del fin hecho hábito electivo. El pensamiento práctico que comienza con ese νοῦς perceptivo, es un escalón intermedio de la praxis y no el inicio. El reconocimiento de una situación como susceptible de expresar un comportamiento valiente, solo tiene sentido en el marco de referencia de la virtud de la valentía, que marca la dirección moral. Es cierto que ese hábito es a su vez electivo y por lo tanto la dimensión racional ha tenido en su formación una función estructuradora.

La definición de elección de 1139 b 4-5 como inteligencia deseosa o deseo inteligente cobra todo su sentido con la determinación de las diferencias y similitudes entre προαίρεσις y βούλησις y entre προαίρεσις y δόξα. Ni es mera inteligencia, ni deseo no racionalizado. Es deseo deliberado, que tiene como objeto las condiciones concretas de realización de la praxis. Se convierte en un factor esencial

de la doctrina de la virtud moral, que es definida como hábito electivo<sup>41</sup>, clave de bóveda de la doctrina de la praxis aristotélica y, por lo tanto, de su concepción de la voluntariedad.

En qué medida y cómo el aristotelismo posterior mantuvo esta visión es de sumo interés. Abordemos para ello la visión de la elección en el *Comentario* de Aspasio.

## 2. LA ΠΡΟΑΪΡΕΣΙΣ EN ASPASIO

Aspasio analiza la doctrina aristotélica de la elección en su *Comentario*, en el capítulo segundo del libro tercero; pero no se conserva su análisis del libro sexto, donde Aristóteles define la elección<sup>42</sup>. Hay que centrarse, por lo tanto, en la lectura que Aspasio realiza de las diferencias entre προαίρεσις, βούλησις y δόξα.

### 2.1. ΠΡΟΑΪΡΕΣΙΣ, ΒΟΥΛΗΣΙΣ Υ ΔΟΞΑ

Aspasio reproduce fielmente las diferencias señaladas por Aristóteles. Mientras que la βούλησις se puede dirigir a lo imposible, al fin y a lo que no puede realizar el propio sujeto; la elección lo hace a lo posible, a lo que conduce al fin y a lo que está en su mano hacer. Sin embargo, Aspasio va más allá y señala:

Es obvio que la προαίρεσις no es apetito ni impulso. Que tampoco es deseo lo muestra a continuación. El deseo parece ser algo próximo, pero no es elección. Es próximo porque, en primer lugar, pertenece a la parte racional del alma, en la que está la parte más decisiva (τὸ κυριώτατον) de la elección, y en segundo lugar porque es una parte de la elección<sup>43</sup>.

Aunque parezca una lectura literal del texto aristotélico, no lo es. Se trata de una compleja reflexión, que merece un análisis atento. Desarrolla dos argumentos, con el objetivo de mostrar la proximidad entre βούλησις y προαίρεσις:

41 E.N., II, 6, 1106 b 35.

42 Solo se conserva el comentario de los libros 1, 2, 3, 4, 7 y 8.

43 “Ὅτι μὲν οὖν οὔτε ἐπιθυμία οὔτε ζυμός ἐστιν ἡ προαίρεσις ἄλλον· ὅτι δὲ οὔδε βούλησις ἐξῆς δαίκενυσι· σύνεγγυς μὲν γάρ τι φαίνεται ἡ βούλησις τῇ προαιρέσει, οὐκ ἔστι δὲ προαίρεσις· σύνεγγυς δὲ φαίνεται, ἐπειδὴ πρῶτον μὲν ἐν τῷ λογικῷ ἐστὶ μορίῳ τῆς ψυχῆς, ὅπου τὸ κυριώτατον τῆς προαιρέσεως, ἔπειθ’ ὅτι μέρος ἐστὶ τῆς προαιρέσεως” ASPASIO, *op. cit.*, 68 25-29, (traducción propia).

1. Son próximas porque la βούλησις pertenece a la parte racional del alma, mientras que de los dos componentes que forman la προαίρεσις, el más decisivo, el más importante (τὸ κυριώτατον), es precisamente el racional. Es decir, coinciden porque ambas son racionales<sup>44</sup>. No se limita a hacer una afirmación puntual: “De hecho estamos normalmente acostumbrados a utilizar βούλησις y προαίρεσις como si realmente fueran sinónimas”<sup>45</sup>. No se puede encontrar en la ética aristotélica un análisis de este tipo o al menos no de la misma manera, ya que en Aspasio la proximidad radica en su carácter racional y en Aristóteles en ser ambos tipos de ὄρεξις.
2. Señala en segundo lugar, que la proximidad entre ambas reside en que la βούλησις es una parte de la προαίρεσις, justo el deseo posterior a la parte racional deliberativa. La proximidad señalada en 1111 b 20 era de carácter esencial, destacaba Aristóteles que ambas eran deseos, por el contrario Aspasio señala en 68 29 que la “proximidad” es funcional<sup>46</sup>, no esencial. Su cercanía proviene precisamente de que la βούλησις acaece después de la parte fundamental, τὸ κυριώτατον, de la προαίρεσις. Se trataría del deseo que va justo después del razonamiento, en donde reside lo esencial de la elección. Pero esta afirmación aspasiiana no puede ser comprendida en su verdadera dimensión, a menos que nos ocupemos de la estructura de la προαίρεσις.

## 2.2. LA ESTRUCTURA DE LA ΠΡΟΑΪΡΕΣΙΣ

La visión aspasiiana de la estructura de la προαίρεσις se puede contemplar en su análisis de 1113 a 2-13, párrafo con el que Aristóteles culmina el capítulo tercero y donde hace un extenso examen de la deliberación comparándola con la elección. Mientras que el objeto de la deliberación no está determinado, el de la elección sí. Lo está gracias a la labor deliberativa, que entre las distintas posibilidades ha determinado una, que ha juzgado la más adecuada. Afirma Aristóteles: “El objeto de la deliberación y el de la elección es el mismo, salvo que el de la elección

44 Como hemos visto tiene una base aristotélica en los textos de *Tópicos* (IV, 5, 126 a 13-15) y *De Anima* (III, 9, 432 b 6-7); sin embargo, ya hemos dado cuenta de que debe ser interpretado en la dirección de los textos éticos (*E.E.*, II, 7, 1223 a 27-28), es decir, como tendencia apetitiva. Nunca sitúa Aristóteles a la βούλησις en su reflexión ética como una actividad racional.

45 “καὶ μὴν συνήθως εἰώθαμεν χρῆσθαι τῷ βούλεσθαι καὶ τῷ προαιρείσθαι ὡς ταῦτὸν σημαίνοντι” ASPASIO, *op. cit.*, 68 31-32

46 Lo señala Alberti (ALBERTI, A. *Il volontario e la scelta in Aspasio*. En: ALBERTI, A & SHARPLES, R. W., (Eds.) *Aspasius: The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999, 125-126).

es algo ya determinado, puesto que lo juzgado (προκριθὲν) por la deliberación es lo que se elige<sup>47</sup>. Lo que es comentado por Aspasio del siguiente modo:

Es por lo que Aristóteles dice que el objeto de la elección (τὸ προαιρετὸν) está previamente determinado, porque en tanto que deliberamos sobre un objeto estamos en lo indeterminado respecto del mismo, pero cuando lo elegimos (προελώμεθα), determinamos que hay que hacerlo y ponemos fin a la deliberación. Aristóteles afirma que todos dejan de inquirir como actuar desde el momento en que retrotraen el principio a ellos mismos, es decir, cuando se ven capaces de llegar a ser ellos mismos causa, cuando se ven a sí mismos capaces de ser responsables y que depende de ellos hacerlo; y no se trata de que refieran el principio sin más a ellos mismos, sino a la parte de ellos mismos que manda, que es el intelecto. Efectivamente, cuando uno piensa (νοήσῃ) que hay que hacer lo que el intelecto (νοῦς) ha deliberado (ἐβουλευσατο) y escogido (εἵλετο). Acaba el examen (παύεται τῆς σκέψεως), mientras que el deseo se lanza junto con la razón (συνεξορμώσης τῷ λογισμῷ καὶ τῆς ὀρέξεως)<sup>48</sup>.

Para Aristóteles la estructura de la elección, como hemos visto, tiene dos momentos: 1- Reconocimiento noético por parte del razonamiento práctico de la significatividad moral de una situación y determinación de su posibilidad de realización. Actividad del razonamiento práctico inserta en la tendencia intencional del fin presidido virtud, primer escalón de la praxis moral. 2- Tendencia desiderativa que se une a lo juzgado por la razón. Así lo interpreta Santo Tomás: “La determinación del consejo precede a la elección, porque corresponde que, después de la búsqueda del consejo, siga el juicio acerca de lo encontrado por aquel y, entonces,

47 E.N., III, 3, 1113 a 2-4. En este caso he utilizado la traducción de Gómez Robledo (*Ética Nicomáquea*. 2ª Ed. (Trad. GOMEZ ROBLEDO, A.). Mexico: UAM, 2012). Araujo y Marías traducen: “pues se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación”, en vez de προκριθὲν, optan por la variante κριθὲν. Muy semejante es la traducción de Joachim (*The Nicomachean Ethics*. (Com. H.H. Joachim). Oxford: Clarendon Press 1951); Rackam (*The Nicomachean Ethics*. 7ª Ed. (Trad. H. Rackam). Londres: William Heinemann, 1962), que utiliza προκριθὲν; Dirlmeier (*Nikomachische Ethik*. 10ª Ed. (Trad. F. Dirlmeier). Berlín: Akademie Verlag, 1999.) y Wolf (*Nikomachische Ethik*. 3ª Ed. (Trad. U. Wolf). Hamburgo: Rowohlt Verlag, 2011). Sin embargo, tanto Gauthier (*L'Éthique à Nicomaque*. 2ª Ed. (Trad. R.A. Gauthier. Lovaina: Éditions Peeters, 2002); Natali (*Ética Nicomachea*. 8ª Ed. (Trad. C. Natali). Bari: Editori Laterza, 2012) e Irwin (*Nicomachean Ethics*. 2ª Ed. (Trad. T. Irwin). Indianapolis: Hackett, 1999), traducen como Robledo. Stewart no lo traduce directamente, pero deja bien claro la distinción entre el momento deliberativo y el electivo y aplica “chosen” solo al segundo (*op. cit.* 268). En realidad, el término griego permite una traducción u otra. Optar por la versión de Robledo o Gauthier está en consonancia con la interpretación de la elección aristotélica, que sostenemos en este artículo, en la que en la parte deliberativa de la elección no se hace presente ninguna dimensión apetitiva.

48 “διό φησι τὸ προαιρετὸν ἀφορισμένον ἤδη εἶναι. μέχρι μὲν γὰρ βουλευόμεθα περὶ τινος ἀοριστοῦμεν περὶ αὐτοῦ, ὅταν δὲ προελώμεθα, ὀρίζομεν ὅτι πρακτέον ἐστὶ καὶ παυόμεθα τῆς βουλῆς. παύεται γὰρ φησιν ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, τούτεστιν ὅταν εὕρῃ ἑαυτὸν δυνάμενον αἴτιον αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον, τούτεστιν εἰς τὸν νοῦν. ὅταν γὰρ νοήσῃ ὅτι πρακτέον, ὅπερ ὁ νοῦς ἐβουλευσατο καὶ εἵλετο, παύεται τῆς σκέψεως συνεξορμώσης τῷ λογισμῷ καὶ τῆς ὀρέξεως” ASPASIO, 74 26-34.

primero se elige lo que antes ha sido juzgado”<sup>49</sup>. Y señala poco después: “Pues la elección no es otra cosa que el apetito racional, que se llama voluntad. Por eso, dije que la elección es el deseo sujeto a deliberación, porque el hombre, por deliberación, llega a juzgar sobre lo que encontró por su deliberación; el cual deseo es la elección”<sup>50</sup>. Tanto para Aristóteles como para Santo Tomás hasta que no acaece el deseo subsecuente, no tiene lugar el momento central de la elección.

Sin embargo, la estructura aspasiana de la προαίρεσις es la siguiente:

1. El νοῦς práctico, que ha deliberado y elegido (ἐβουλεύσατο y εἴλετω), es el primer escalón de la elección, su núcleo, lo *hegemónico*. Este νοῦς práctico evidentemente delibera, ἐβουλεύσατο, pero también elige, εἴλετω. Lo que está en plena consonancia con la previa afirmación de que “cuando lo elegimos (προελώμεθα), determinamos que hay que hacerlo y ponemos fin a la deliberación”, por lo que la elección se sitúa fundamentalmente en el ámbito del razonamiento práctico y no de la unión del mismo con el deseo posterior. Es ante todo razón práctica, pertenece a la parte racional y no es esencialmente hábito desiderativo con forma racional. Esta reflexión está en plena consonancia con la lectura que ha hecho de su comparación con la βούλησις en 68 25-29.
2. Una vez acabada la tarea racional, acabado el examen (παύεται τῆς σκέψεως), el deseo se lanza con la razón. Aspasio utiliza el término ὁρμή para este deseo final, concretamente emplea el término “συνεξορμάω”<sup>51</sup>, en el que en ningún caso descansaría “lo principal” de la elección.

El hecho de que Aspasio considere que en el razonamiento práctico se juega lo esencial de la elección, le parece a algunos autores<sup>52</sup> la más correcta interpretación del planteamiento aristotélico. Al considerar al νοῦς como la parte dirigente, τὸ κυριώτατον, habría explicitado la clave de la visión aristotélica de la elección. Otros autores, por el contrario, consideran precisamente que evidencia

49 SANTO TOMÁS, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 2000, libro III, lección IX, 316.

50 SANTO TOMÁS, *op. cit.*, libro III, lección IX, 318.

51 Para algunos autores como Alberti (*op. cit.*, 128) la utilización de este término es significativo, ya que revelaría que se trata de un deseo que se añade a un deseo previo, συν-ορμή, a un impulso desiderativo que solo podría surgir del razonamiento práctico, que le precede. Nos ocuparemos de esta cuestión más tarde.

52 “(...) el juicio determina la decisión (προαίρεσις). O más bien, (...), es la elección misma”. “(...) le jugement détermine la décision (προαίρεσις), ou plutôt, (...), c’est la décision même”. GAUTHIER, R.A., *op. cit.*, 204. Señala que se trata de una clara influencia del intelectualismo socrático.

la evolución del concepto de elección, ya que éste bascularía hacia un evidente intelectualismo, que no estaría presente en Aristóteles<sup>53</sup>.

Indudablemente la afirmación aspasiana de que “cuando uno piensa (νοήση) que hay que hacer lo que el intelecto (νοῦς) ha deliberado (ἐβουλεύσατο) y escogido (εἴλετο)”<sup>54</sup> parece representar una variación respecto a la formulación aristotélica, donde la labor intelectual acaba con el juicio moral y luego se agrega el deseo con el que culmina la elección; pero no se da un εἴλετο, un tipo de preferencia electiva. ¿En qué medida el razonamiento práctico *elige*, previo al deseo que se le añade? ¿Por qué necesita establecer en el momento intelectual algún tipo de elección, si luego nombra al deseo final y expresamente afirma que la προαίρεσις es la unión de actividad racional y deseo subsecuente?<sup>55</sup>

El análisis de este texto aislado no permite contestar a ambas preguntas, ni sacar conclusiones firmes. Para aclarar la visión aspasiana, es necesario ocuparse de dos cuestiones de manera previa: a-Qué papel tiene realmente el razonamiento práctico en la elección. b-Qué papel tiene el hábito que garantiza el fin más general, el de la premisa mayor. Pasemos a analizarlas:

- a) Quienes sostienen que Aspasio ha variado la concepción de la elección, consideran que atribuye a la deliberación la determinación de lo que es moralmente deseable o no, de lo que es, en definitiva, un comportamiento virtuoso. Consideran<sup>56</sup> que la deliberación aspasiana determina el sentido moral de una determinada situación, el carácter moral de una acción, que la convierte en elegible (ὡς αἰρετῆ)<sup>57</sup>. Sería la δόξα quien asumiría esta función, 69 35-70 1, a diferencia de la reflexión práctica aristotélica que no se ocuparía de lo “que debe ser elegido” sino de los medios conducentes al fin, previamente determinado por la virtud ética. Esta lectura es deudora de la visión del razonamiento práctico aristotélico<sup>58</sup>, que anteriormente hemos cuestionado<sup>59</sup>. Supone atribuir a nuestro autor una concepción instrumental del mismo, que se limitaría a establecer los medios de realización de un fin previamente establecido.

53 Entre estas se encuentran Merker (MERKER, A., *Le principe de l'action humaine selon Démosthène et Aristote. Hairesis-Prohairesis*. Paris: Belles Lettres, 2016, 396-399) y Alberti (*op. cit.*, 137-138)

54 ASPASIO, *op. cit.*, 74 33-34

55 ASPASIO, *op. cit.*, 71 6-10.

56 Coinciden Merker (*op. cit.* 392-393) y Alberti (*op. cit.* 137-138) en su análisis.

57 ASPASIO, *op. cit.*, 70, 30-31

58 Como hemos visto nace de Ramsauer y Gauthier (n.14), aunque ambos lo presentan como una contradicción con el sentido de la praxis moral, mientras que Alberti y Merker (nota 56) como una nota distintiva del mismo, que no parece llevar implícita contradicción alguna.

59 Apartado 1.2.1.1.



El análisis del razonamiento práctico aristotélico, realizado anteriormente, permite establecer que la lectura aspasiana en este tema es plenamente aristotélica. En ambos casos el νοῦς y la βούλευσις perciben la significatividad moral del qué concreto y establecen las condiciones para su cristalización en la realidad, para su elegibilidad. Desde esta perspectiva analítica no nos parece la apreciación de que “el juicio determina la decisión”<sup>60</sup> incorrecta, si por ello se entiende que la determina formalmente y que el juicio del razonamiento práctico establece aquello, a lo que la dimensión desiderativa se va a unir culminando la elección. Pero con ello no quedan aclaradas ninguna de las cuestiones planteadas anteriormente. No se ve la necesidad de atribuir a la deliberación la elección y no se termina de entender el deseo que se añade posteriormente. Para ello nos tenemos que ocupar del papel que Aspasio atribuye al hábito virtuoso en la determinación del fin.

- b) Establecer que el razonamiento práctico se ocupa del significado moral del qué práctico, no supone concluir que la praxis moral se inicia con dicho razonamiento. Como hemos visto en nuestro análisis de la προαίρεσις aristotélica<sup>61</sup>, la elección se enmarca en la previa asunción del fin por el hábito virtuoso<sup>62</sup>. La cuestión clave es si Aspasio varía esa concepción, es decir, si enmarca la actividad deliberativa en la previa dirección moral señalada por la virtud o si considera la reflexión práctica fundante no solo en el sentido formal sino también temporal, es decir, si con ella se inicia el proceder de la praxis.

En numerosos pasajes Aspasio<sup>63</sup> repite casi textualmente el planteamiento aristotélico y, por lo tanto, la misma estructura de la acción. Sin embargo, hay

60 GAUTHIER, R.A. *op. cit.*, 204. en su interpretación de 1103 a 6-7 hace referencia expresa a la lectura de Aspasio, que establece que lo hegemónico es el razonamiento práctico. Merker (*op. cit.* 397-398) por el contrario cree que 1113 a 6 no autoriza a Aspasio a hacer esa lectura, ya que Aristóteles se estaría refiriendo al conjunto de razonamiento práctico y deseo, es decir, a la elección en su conjunto. Solo señalar que si a lo que se está haciendo referencia es a la prioridad formal, sin duda esa le corresponde al razonamiento práctico. Si nuestra perspectiva es la de la causa eficiente de la acción, la dimensión desiderativa de la acción es la prioritaria.

61 Apartado 1.2.3.

62 Es lo que afirma precisamente Gauthier en el párrafo mencionado, justo después de señalar que el razonamiento práctico es la parte hegemónica de la elección: “La decisión es por lo tanto sin ninguna duda para Aristóteles la obra del intelecto, pero del intelecto puesto en funcionamiento por el deseo del fin (...) y animado por ese deseo, porque *el intelecto práctico* no es otra cosa que ese intelecto penetrado por el deseo”. “La decisión est donc sans aucun doute pour Aristote l’oeuvre de l’intellect (...), mais de l’intellect mis en branle par le désir de la fin qu’est le souhait et animé par ce désir, car *l’intellect pratique* n’est rien d’autre que cet intellect pénétré de désir” (*op.cit.*, 205).

63 Un buen ejemplo es el extenso pasaje del *Comentario* de 71 a 74, donde comenta todo el capítulo tercero del libro tercero de la *E.N.*, precisamente el capítulo donde se analiza la deliberación.

otros textos, glosas más extensas del Comentario, en los que se puede percibir el pensamiento propio de Aspasio<sup>64</sup> y en los que parece haber una clara variación en el papel atribuido a la virtud. Supone, a nuestro entender, un cambio en la estructura de la elección y de la acción.

Hemos visto como 74 26-34 marca una variación en la estructura de la elección. Atribuye a la intelección tanto la deliberación (ἐβουλευσατο) como algún tipo de elección (εἴλετω) y dicha atribución resulta llamativa, ya que no va implícita en el hecho de que sea la parte más importante de la elección. Pero no se trata de una referencia aislada, sino que responde a una visión constante.

No se limita a atribuir algún tipo de elección al razonamiento práctico, sino introduce un elemento nuevo en la estructura de la elección, entre deliberación y deseo final, el asentimiento. Afirma Aspasio: “Quien ha deliberado (βουλευσάμενος) en torno a algo, y ha asentido (συνκαταθέμενος) a lo que es elegible (ὡς αἰρετῶ), añade consecuentemente el deseo, (...)”<sup>65</sup>. Previamente<sup>66</sup> ya había introducido el asentimiento con otro término, συναινέση, que sustituye aquí por συγκατατίθεμαι<sup>67</sup>. Tanto en este texto como en 71 6-10 se percibe que el asentimiento sustituye al juicio aristotélico, que culminaba la deliberación<sup>68</sup>. No se añade al proceso deliberativo como un fenómeno externo. La cuestión clave radica, no obstante, en si el asentimiento implica ya un fenómeno oréctico o no, en si se trata de una tendencia desiderativa que emerge del propio razonamiento práctico y a la que se añadiría el deseo final o simplemente en si se trata de un fenómeno intelectual. Si optamos por la primera interpretación, supondría una variación significativa de la estructura de la elección aristotélica, en la que solo cabe identificar el momento intelectual y el desiderativo; si, por el contrario, optamos por la segunda, sería una lectura totalmente aristotélica.

64 Donini (DONINI, P.L. *Tre Studi sull'aristotelismo nel II Secolo dc.* Torino: Paravia, 1974) hace referencia a que precisamente en esos escasos párrafos es donde se puede encontrar el verdadero pensamiento de Aspasio.

65 “ὁ δὲ βουλευσάμενος περὶ τινος καὶ συγκαταθέμενος ὡς αἰρετῶ συνακολουθοῦσης καὶ τῆς ὀρέξεως”. ASPASIO, 70, 30-31.

66 ASPASIO, *op. cit.*, 68 29-20.

67 Este es el término que los estoicos utilizan para describir el asentimiento a una representación Julia Annas sostiene (ANNAS, J. *Hellenistic Philosophy of Mind.* London: University of Californiam Press, 1982, 75) que el papel del asentimiento en la percepción no es pasivo sino activo para los estoicos: “El asentimiento es un evento en el alma, en el que el alma reacciona más bien que ser simplemente afectado”; “Assent is an event in the soul also, in which the soul reacts rather than just being affected”.

68 1113 a 2-4. Texto al que hicimos referencia en la nota 47. Tanto Gauthier (*op. cit.*, Tome I- Première partie, Introduction, 250) como Alberti (*op. cit.*, 131) mantienen esta opinión, aunque el primero afirma que lo identifica y la segunda que lo sustituye. La diferencia es importante, ya que en el primer caso se trataría solo de una actividad intelectual mientras que, en el segundo, como veremos, lleva aparejado una dimensión desiderativa.

Hay buenas razones para sostener la primera de las opciones. Esquemáticamente podríamos aducir tres:

- a) En primer lugar, conectaría con el uso estoico del término asentimiento y de su noción de impulso. Como acabamos de señalar<sup>69</sup> el asentimiento es un momento activo. Aunque no hay una definición explícita de asentimiento entre los estoicos<sup>70</sup>, supone un momento claramente tendencial, que surge de la actividad racional<sup>71</sup>.
- b) En segundo lugar, el deseo final con el que concluye la elección es nombrado como συν-ορμή, es decir, un deseo que necesariamente debe unirse a una tendencia desiderativa previa, si no, no se entiende el prefijo συν-. Sería precisamente el deseo que estaría presente en el asentimiento. Aspasio emplea συν-ορμή frecuentemente, precisamente en aquellos pasajes en los que describe la estructura de la elección<sup>72</sup>.
- c) En tercer lugar, Aspasio expresamente señala la presencia de una dimensión desiderativa en la actividad racional:

“por ejemplo, una persona que afirma que la justicia es algo noble no es ya noble. Porque es posible que no escoja la justicia, sino más bien, después de haber opinado (δοξάσαι), si escoge (ἐληται) y tiende (ἀποκλίνει) a lo mismo y además (ἔτι) la desea (ὀρεχθῆ)”<sup>73</sup>.

De la dimensión intelectual práctica, donde radica lo principal de la elección, surge un tender, no identificable con el deseo final, ya que los distingue expresamente. Por un lado, está el tender (ἀποκλίνει) y por otro el desear (ὀρεχθῆ). Señala la existencia de dos momentos apetitivos diversos, uno propio del νοῦς,

69 Nota 67.

70 Solo se puede encontrar una metáfora en Zenón: “Y esto, por cierto, Zenón lo llevaba a cabo con el gesto. Pues, mostrando la mano opuesta con los dedos extendidos, decía: “Así es la representación”. Después, contrayendo un tanto los dedos: “Así es el asentimiento”. (CICERÓN, “Académicos primeros II 144”. En: VON ARNIM, H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Oregón: Wipf&Stock, 2016, I, 66. El asentimiento estoico es claramente una reacción a la verdad o falsedad de un estado, labor racional que tiene un claro componente intencional.

71 Así lo afirma Frede: “Los estoicos insisten, sin embargo, en que la impresión no es más que la causa antecedente del impulso, de la inclinación o de la aversión. El hecho de que haya realmente un impulso, una inclinación o una aversión, depende, en cada caso, de la mente” (FREDE, M., “Los afectos del alma”. En: SCHOFIELD, M. & STRIKER, G., (Comps.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*. Buenos Aires: Manatíal, 1986, 113-114.

72 ASPASIO, *op. cit.*, 68 27-30; 71 6-10; 74 26-34; 75 4.

73 “οἷον ο δοξάζων ὅτι καλὸν ἢ δικαιοσύνην, ἀλλὰ μετὰ τὸ δοξάσαι ἂν καὶ ἐληται καὶ ἀποκλίνει πρὸς αὐτὴν καὶ ἔτι ὀρεχθῆ” ASPASIO., *op. cit.* 69 31-33.

“ἀποκλίνη”, otro propio del deseo final, (ὄρεχθῆ), que se corresponde con la συνορμή final<sup>74</sup>.

Establecido el carácter racional y desiderativo del primer elemento de la deliberación, considerado por Aspasio como lo hegemónico de la elección<sup>75</sup>, cabe volver a formular la pregunta por el papel del deseo inicial del fin. Aspasio no hace referencia alguna al rol que juega ese deseo inicial. Es decir, en el comentario literal aparece de manera clara, pero en los pasajes propios de Aspasio la estructura de la elección es la descrita y en ella no hay ninguna referencia a un hábito virtuoso que garantice el fin. No se trata solo de una ausencia. El análisis de la estructura de la elección muestra claramente, que esa primera conexión con el fin acaece en la actividad de la deliberación/asentimiento, conexión intelectivo-desiderativa. Si no, no se entiende la necesidad de señalar ese tender propio, ἀποκλίνη, de la deliberación y la caracterización del deseo que culmina la elección como συνορμή. Si existiera la conexión desiderativa inicial con el fin, garantizada por el hábito virtuoso, la presencia del ἀποκλίνη sería redundante. Por otra parte, así se explicaría la presencia y la influencia en Aspasio de la visión estoica del asentimiento.

La concepción aspasiana revela una modificación en la estructura de la elección, que aún los menos partidarios de reconocer una evolución constatan<sup>76</sup>. El hábito electivo no es el punto inicial de la praxis, ya que ésta se inicia con la parte hegemónica de la elección, con la deliberación/asentimiento, con la reflexión

74 Esto es lo que señala Alberti (*op. cit.*, 128) y matiza Gauthier (*op. cit.* 251-252, para el que el asentimiento tendría solo dimensión intelectual y la elección se identificaría con el deseo final. Gauthier se apoya en un controvertido texto de Aspasio: “ya que la creencia, de hecho, sucede antes de la elección, pero “antes” de la siguiente manera, asintiendo primero el razonamiento a algo como digno de ser elegido, persiguiéndolo después el deseo, y de esta manera tiene lugar la elección”; “ἐπεὶ προγίνεται γὰρ ἡ δόξα, προγίνεται δὲ οὕτως, τῷ πρώτῳ τὸν λογισμὸν συγκατατίθεσθαι ὡς αἰρετῶ τι, μετὰ δὲ ταῦτα τὴν ὄρεξιν παρακολουθεῖν τοῦ αὐτοῦ καὶ οὕτω γίνεσθαι προαίρεσιν”. ASPASIO, 70 16-19. Gauthier (*op. cit.*, p. 251 (n. 20)) lo considera una muestra de la identificación de la elección con el deseo final, mientras que Alberti (*op. cit.* 132-134) considera que está haciendo referencia al conjunto de razonamiento práctico y deseo final, es decir a la προαίρεσις en conjunto. Nos parece esta última opción más razonable con el conjunto de la argumentación de Aspasio, siendo 71 7-9 una buena muestra.

75 Alberti (*op. cit.*, 127-128) hace una importante apreciación, ya que señala que Aspasio utiliza el término αἵρεσις para referirse a la parte hegemónica de la elección, al núcleo de deliberación y asentimiento; mientras que para el conjunto de dicha parte más la συνορμή reserva el término προαίρεσις. Podría decirse que la parte esencial de la προαίρεσις, reside en su αἵρεσις.

76 Gauthier (*op. cit.*, 252): “Porque en Aristóteles, la elección es la penetración en el juicio que cierra la deliberación de un deseo previo que lo convierte en un imperativo, mientras que para ellos es la eclosión a la luz de este juicio de un deseo posterior que le debe su libertad”; “Car chez Aristote la décision est la pénétration dans le jugement qui clôt la délibération d’un désir antérieure qui en fait un impératif, tandis que chez eux elle est l’éclosion sous la lumière de ce jugement d’un désir postérieur qui lui doit sa liberté”. Solo que, como acabamos de explicar, mientras que consideramos que ese deseo surge del razonamiento; Gauthier, aun reconociendo ese momento inicial intelectual, identifica el deseo con el deseo final.

práctica de la que surge una tendencia desiderativa, que luego se verá acompañada por la *συννομή* final.

Esta nueva visión tiene su reflejo en la explicación de la voluntariedad de la acción<sup>77</sup>. Mantiene Aspasio la concepción aristotélica de la voluntariedad de la acción para los animales no racionales. El comportamiento de los animales es involuntario si la causa eficiente es externa al agente, la fuerza, y si el agente desconoce las circunstancias de la acción. Pero en el caso de los seres racionales una acción es voluntaria, solo si en su origen se da de facto una elección, como se ve claramente en 60 18-22 y en 61 13-17. Tiene que haber, por lo tanto, un reconocimiento intelectual de las diversas opciones, de las diferentes posibilidades de acción: 65 19-21. Este tipo de lectura de la voluntariedad se encuentra en Irwin<sup>78</sup>. Aspasio e Irwin tienen la misma preocupación, la de que el agente racional tenga en su mano la posibilidad de juzgar racionalmente, de optar, radicando en ello el núcleo de la responsabilidad. Esto no significa reconocer la libertad de elección por encima de lo que la razón diga, sino solo reconocer al agente la posibilidad de elegir entre dos cursos de acción presentados por el razonamiento<sup>79</sup>. Sin embargo, al hombre aristotélico no se le presenta la evaluación racional de dos cursos de acción sino solo uno, el que enmarca el hábito virtuoso o vicioso. Dentro hay diversas posibilidades de realización, pero no cursos opuestos de acción. El vicioso<sup>80</sup> en Aspasio tiene en su mano elegir acciones que moldeen su carácter, el aristotélico no, o al menos en la configuración de su hábito la elección no juega ningún papel<sup>81</sup>.

## CONCLUSIONES

El análisis de la concepción aristotélica de la *προαίρεσις* y su lectura aspasiiana, puede ser sintetizado en los siguientes puntos:

1. La lectura aspasiiana es plenamente aristotélica, en cuanto que reconoce el papel de sus dos elementos interconectados: razonamiento práctico y deseo final.

77 Alberti lo analiza detalladamente (*op. cit.*, 107-123). Especialmente 115-116.

78 Irwin (*op. cit.*).

79 Gauthier (*op. cit.* 252) habla de libertad precisamente porque ha hecho descansar la elección aspasiiana en el deseo final, Alberti por el contrario ilustra la posición que mantenemos aquí (*op. cit.* 139). Sería la misma visión de los estoicos según Sharples (SHARPLES, R.W. *Alexander of Aphrodisias. On Fate*. London: Duckworth, 1983, 143).

80 ASPASIO, *op. cit.*, 64 13-15.

81 Nota 31. El análisis de Donini es ilustrativo.

2. Mantiene la visión aristotélica del razonamiento moral. Este consta del reconocimiento intuitivo de la relevancia moral de una situación práctica concreta y del cálculo de las condiciones de realización de la acción.
3. Sostiene también el papel central de la *προαίρεσις* en la doctrina de la virtud ética<sup>82</sup>.
4. Supone una evolución, ya que el papel del hábito como garante del fin queda reasumido por la actividad intelectual deliberativa, de la que surge un impulso desiderativo propio.
5. Como consecuencia se produce un cambio en la noción de voluntariedad de la acción. Mientras que para Aristóteles el comportamiento electivo es un subconjunto del comportamiento voluntario, para Aspasio son coextensivos: no hay voluntariedad al margen de la *προαίρεσις* en el caso del comportamiento humano.
6. Este giro aspasiano ha sido visto por algunos analistas como una clara influencia estoica<sup>83</sup>, mientras que ha sido matizada <sup>84</sup>, pero es tema de otro estudio.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. FUENTES

#### 1.1. *Edición griega de la ética a Nicómaco*

BYWATER, I. *Aristotelis Ethica Nocomachea*. Oxford: Oxford Classical Text, 1986.

#### 1.2. *Traducciones de la ética a Nicómaco*

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. 5ª Ed. (Trad. ARAUJO, M. & MARÍAS, J.). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, 10ª Ed. (Trad. y Com. DIRLMEIER, F.). Berlín: Akademie Verlag, 1999.

ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*. 2ª Ed. (Trad. GAUTHIER, R.A, y JOLIF, J.Y.). Lovaina: Éditions Peeters, 2002.

82 Aspasio, *op. cit.*, 3 23-29.

83 Alberti (*op. cit.*) y Merker (*op. cit.*)

84 Gauthier (*op. cit.*).

- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 3ª Ed. (Trad. GÓMEZ ROBLEDOS, A.). México: UNAM, 2012.
- ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*. 2ª Ed. (Trad. IRWIN, T.). Indianapolis: Hackett, 1999
- ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*, (Trad. y Com. JOACHIM, H.H.). Oxford. Clarendon Press 1951.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*. (Trad. NATALI, C.). Bari: Editori Laterza, 2012.
- ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*, 7ª Ed. (Trad. RACKAM, H.). Londres: William Heinemann, 1962.
- ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, 3ª Ed. (Trad. WOLF, U.). Hamburgo: Rowohlt Verlag, 2011

### 1.3. Otras obras de Aristóteles

- ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (Trad. Tomás Calvo). Madrid: Gredos, 1983.
- , *Ética Eudemia*, (Trad. GÓMEZ ROBLEDOS, A.). México: Unam, 1994.
- , *Tópicos*, (Trad. Miguel Candel). Madrid: Gredos, 1982.

### 1.4. Edición griega del comentario a la ética a Nicómaco de Aspasio

- ASPASIO, *Commentaria in Aristotelem Graeca. Voluminis XIX. Pars I. Aspasius in Ethica Nicomachea*. (Edit. Gustavus Heylbut). Berlín: Academiae Litterarum Regiae Borussiae, 1889.

### 1.5. Fuentes estoicas

- VON ARNIM, H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Oregón: Wipf&Stock, 2016.

## 2. BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

- ALBERTI, A. *Il volontario e la scelta in Aspasio*. En: ALBERTI, A & SHARPLES, R.W., (Eds.) *Aspasius: The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999, 108-141.
- ALLAN, D.J., "Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles". *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*. Louvain: Nauwelaerts Editions, 1953, 120-127.
- ANNAS, J. *Hellenistic Philosophy of Mind*. London: University of Californiam Press, 1982.

- BERTI, E., "Il método della filosofia pratica secondo Aristotele". En: ALBERTI, A., (Ed.), *Studi sull'etica di Aristotele*. Nápoles: Bibliopolis, col. Elenchos, 1990, 23-63.
- BROADIE, S., *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1994.
- DONINI, P.L. *Tre Studi sull'aristotelismo nel II Secolo dc*. Torino: Paravia, 1974.
- , "Voluntarietà di vizio e virtù". En: BERTI, E & NAPOLITANO, L.M., (Eds.), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*. Roma: Japadre Editore, 1989, 3-20.
- FREDE, M., "Los afectos del alma". En: SCHOFIELD, M. & STRIKER, G., (Comps.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*. Buenos Aires: Manatíal, 1986, 101-117.
- GAUTHIER, R.A., *L'Ethique à Nicomaque. Tome II-Première partie. Commentaire*. Louvain: Éditions Peeters, 2002.
- GAUTHIER, R.A et Jolif, J.Y. *L'Ethique à Nicomaque. Tome II-Première partie. Commentaire. Deuxième édition*. Louvain: Éditions Peeters, 2002.
- GAUTHIER, R.A., *La morale d'Aristote*. Paris: PUF, 1958.
- IRWIN, T., "Reason and Responsibility in Aristotle". En: Rorty, A.O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley&Los Angeles: University of Californian Press, 1980, 117-155
- MELE, A.R., "Choice and Virtue in the *Nichomachean Ethics*". *Journal of the History of Philosophy*, 19, 1981, 405-423.
- MERKER, A., *Le principe de l'action humaine selon Démosthène et Aristote. Hairesis-Prohairesis*. Paris: Belles Lettres, 2016.
- NATALI, C., "Les interprétations de la *Phronesis* au ours de la dernière décennie du XX siècle". En: NATALI, C., *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*. Louvain: Éditions Peeters, 2004, 219-234.
- PRICE, A.W. "Aristotle on the ends of deliberation". En: PAKALUK, M & PEARSON, G (Eds.), *Moral Psychology and human action in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2011, 1-21.
- RAMSAUER, G., *Aristotelis Ethica Nichomachea*. Leipzig: Teubner, 1879.
- RAPP, Ch., "Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1-7)". En: Höffe, O., *Aristoteles Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag, 2006, 109-133.
- SANTO TOMÁS, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 2000.
- SHARPLES, R.W. *Alexander of Aphrodisias. On Fate*. London: Duckworth, 1983.
- SORABJI, R., "The role of Intellect in Virtue". En: RORTY, A.O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley&Los Angeles: University of Californian Press, 1980, 201-219.
- STEWART, J.A., *Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1982.