



.....

SOBRE LA RESPONSABILIDAD EN LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Katherine Esponda Contreras

Universidad Santiago de Cali

Resumen

Al considerar las circunstancias que definen el carácter voluntario de una acción cabe preguntarse: ¿bajo qué condiciones se puede decir que alguien es moralmente responsable cuando actúa? Para responder esta inquietud el artículo está dividido en cuatro secciones: (i) se explican las condiciones voluntaria, involuntaria y no voluntaria de la acción humana; (ii) se profundiza en la tríada deseo, deliberación y elección como parte de lo voluntario; (iii) se analiza en qué caso se reconoce responsabilidad en la acción voluntaria; (iv) se reflexiona sobre la incidencia del carácter en la responsabilidad que tiene un agente al momento de actuar. Es posible hablar de responsabilidad en la teoría aristotélica de la acción debido al vínculo que establecemos entre eso que entendemos por responsabilidad y la descripción que hace Aristóteles sobre las acciones que pueden ser elogiadas o reprochadas.

Palabras clave: *acción; lo voluntario; responsabilidad; carácter; ética.*

Recibido: febrero 21 de 2016 - Aprobado: abril 07 de 2016

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 43, julio-diciembre 2016: 129 - 154

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

On the Responsibility in Aristotelian Ethics

Abstract

If we consider the circumstances which define the voluntary in action, it is possible to ask: on what conditions we can say that someone is morally responsible when acting? To answer this, the article is divided into four sections: (i) to explain the conditions voluntary, involuntary and non-voluntary of human action; (ii) to deepen the triad 'wish, deliberation, choice' as part of the voluntary; (iii) to analyze on what case it is possible to recognize responsibility for voluntary actions; (iv) to reflect about the importance of the agent's character in the responsibility when acting. It is possible to talk about responsibility in aristotelian theory of action, by seeing the connection we can establish between our comprehension of responsibility and what Aristotle says on actions can be praised or blamed.

Palabras clave: *action; voluntary; responsibility; character; ethics.*

Katherine Esponda Contreras. Magíster en Filosofía (2014) por la Universidad del Valle. Actualmente sigue su formación académica en la Especialización *Cultura de Paz y DIH* en la Pontificia Universidad Javeriana. Se ha dedicado en los últimos años a la reflexión ética (ciudadana), específicamente en el campo aristotélico. En este año su énfasis de estudio está dirigido a la realidad nacional, específicamente el análisis sobre la construcción de memoria social en el contexto de los diálogos de paz en Colombia. Se encuentra vinculada al Departamento de Humanidades de la Universidad Santiago de Cali, como docente tiempo completo. Dentro de sus publicaciones se encuentra, entre otros, el artículo “Un sentido ético y político de ciudadanía”, en la Revista LOGOS, Universidad de la Salle, No. 20, 2011, y los capítulos de libro “La deliberación en Aristóteles: la capacidad moral y la responsabilidad política” (2012) “Agnoía y akrasía en la ética aristotélica” (2015).

Dirección postal: Calle 5 Esquina Calle 4 #62/63

Dirección electrónica: katherine.esponda00@usc.edu.co

SOBRE LA RESPONSABILIDAD EN LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Katherine Esponda Contreras
Universidad Santiago de Cali

El carácter voluntario, involuntario y no voluntario de la acción¹

En el campo de la acción humana es posible establecer una primera clasificación según la cual existen acciones que, en sentido general, o bien son voluntarias (*ἐκούσιος*) o bien son involuntarias (*ἀκούσιος*). La cualidad voluntaria o involuntaria de una acción se determina de acuerdo a las condiciones en las que ésta es realizada. Esta distinción es de vital importancia para reflexionar sobre la responsabilidad que tiene un agente por las acciones que realiza². Así mismo, abre un camino de indagación

¹ El uso del concepto “acción” en este trabajo debe ser entendido según el contexto en el que se enuncie. Es evidente la especificidad que tiene el concepto en la filosofía práctica aristotélica. No obstante, y en virtud del libre uso que me permite hacer la lengua española, usaré el concepto acción en dos sentidos: un sentido amplio para referirme a todo aquello que hace o padece el ser humano, y en tal sentido habrá alusiones del tipo “acciones involuntarias”; y un sentido restringido para referirme al uso propio de la expresión *práxis* (*πρᾶξις*) referida a los movimientos voluntarios y elegidos. Para reconocer esta diferencia ha sido útil la explicación del profesor Alejandro Vigo acerca del sentido genuino del concepto, específicamente su insistencia por reconocer un “uso singular y un uso colectivo totalizador del término *práxis*” (2008, p. 60).

² Michael Frede (2011, pp. 24-25) reconoce la distinción entre las cosas realizadas *ἐκούσιος* (*hekontes*) y *ἀκούσιος* (*akontes*), como una distinción entre las cosas por las cuales podemos ser dichos responsables y las cosas por las que no. Y respecto de las cosas por las cuales podemos ser responsables son las cosas hechas que de algún modo “reflejan nuestras motivaciones”, bien sean éstas de origen racional βούλησις (*boúlesis*) o no racional ἐπιθυμία, θυμὸς (*epithymía, thymós*).

acerca de la racionalidad práctica y el proceso deliberativo que lleva a cabo un agente al momento de actuar. Una vez que se comprende el carácter voluntario de las acciones humanas, es posible reflexionar en torno a la estructura del silogismo deliberativo, y el papel que tiene el deseo y la razón al momento de actuar.

Decimos que una acción es involuntaria en sentido general (*ἀκούσιος*) cuando se da (i) por fuerza, (ii) o por ignorancia³ (*Cfr. EN III, 1: 1109b 35*). En el primer caso, el origen de la acción es externo al agente y éste no contribuye en nada en su realización; en el segundo caso, aunque el principio de la acción está en el agente, éste desconoce las circunstancias particulares relacionadas directamente con la acción, tales como las consecuencias de la misma, a quién es dirigida, el medio con la que se realiza, entre otras. Dentro del campo de lo involuntario en sentido general encontramos las acciones ‘propiamente involuntarias’ (*ἀκούσιον*)⁴ y las acciones ‘no-voluntarias’ (*οὐχ ἐκούσιον*). Las acciones propiamente involuntarias son aquellas que se dan por fuerza, o que se dan por ignorancia de ciertas circunstancias particulares relacionadas con la acción y que una vez el agente las conoce se arrepiente de la misma. Las acciones no-voluntarias son realizadas por ignorancia y, posteriormente cuando se conoce las circunstancias particulares hasta ahora desconocidas, no generan en el agente ningún sentimiento de pena, aflicción o remordimiento (*Cfr. EN III, 1: 1110b18-24*)⁵.

³ Es pertinente subrayar la distinción que ofrece Aristóteles en *EN III, 1: 1110b 18*: una cosa es actuar *por* ignorancia (*δι' ἄγνοιαν*) y otra cosa es actuar *en* ignorancia (*ἀγνοοῦντα*). Actuar *por* ignorancia es actuar con desconocimiento de las circunstancias particulares que se relacionan directamente con la acción, aunque el agente no es responsable por esa ignorancia. Actuar *en* ignorancia es actuar deliberadamente a causa de una ignorancia auto-causada (por ejemplo la ebriedad) o actuar con desconocimiento de lo que se debe hacer o no se debe hacer, esto es, con desconocimiento de las premisas universales que rigen una acción. Las acciones viciosas son aquellas realizadas “en ignorancia”, desconociendo el principio general de una acción. Por su parte, las acciones debidas al desconocimiento de las circunstancias particulares son involuntarias.

⁴ Aristóteles utiliza el mismo concepto en griego para designar lo que es involuntario en sentido general y lo que, dentro de este mismo campo, es propiamente involuntario en un sentido específico o restringido (*Cfr. EN III, 1: 1109b 35; 1110b 18-29*).

⁵ Hay interpretaciones contrarias a la que he planteado aquí: por ejemplo, David Bostock señala que las acciones producidas debido a la ignorancia de circunstancias particulares relativas a ésta son, en cualquier caso, acciones involuntarias debido a que nunca hubo la intención de realizarlas. La categoría “no-voluntario” presentada por Aristóteles es interpretada por Bostock como un tercera categoría (o categoría intermedia) en la que las acciones pueden ser clasificadas por fuera de la categoría denominada involuntaria en sentido general. Yendo un poco más allá, Bostock considera irrelevante la distinción aristotélica entre dos formas de actuar según el arrepentimiento o dolor que la acción genere en el agente ya que, en cualquier caso, el agente nunca tuvo la intención de hacerlo (2000, p. 111).

Aristóteles define que las acciones voluntarias deben cumplir tres condiciones para que sean consideradas como tales: primero, que el origen del movimiento de la acción se encuentre en el agente (Cfr: *EN III*, 1: 1110a 15), segundo, que dependa del agente mismo realizar o no dicha acción (Cfr: *EN III*, 1: 1110a 17) y, tercero que el agente conozca las circunstancias particulares de la acción que lleva a cabo (Cfr: *EN V*, 8: 1135a 23). Clasifica, igualmente, las acciones voluntarias (*ἐκούσιος*) en dos grupos: aquellas que pueden ser (i) elegidas, o (ii) no elegidas. Las acciones voluntarias que son elegidas y deseadas expresan las disposiciones virtuosas o viciosas propias de cada ser humano. Existen también acciones que siendo voluntarias y elegidas son de carácter mixto, puesto que se realizan voluntariamente aunque por necesidad, a fin de evitar perjuicios futuros; esto quiere decir que las acciones mixtas son voluntarias porque el origen de la acción recae en el agente, se desean racionalmente pero no son placenteras (Cfr: *EN III*, 1: 1110a 11 y 16)⁶. Si bien Aristóteles reconoce en *Ética Nicomaquea* que las acciones mixtas son voluntarias porque el principio que mueve el cuerpo está en el agente, y éste tiene el poder o no de realizar la acción, en el contexto de la *Ética Eudemia*⁷ reconoce que muchas situaciones pueden estar fuera del umbral de aceptación o resistencia de un agente, lo cual hace que sus acciones sean más involuntarias que voluntarias, todo ello dependiendo de las circunstancias con las que se le presiona o el perjuicio que quiere evitar, así como el carácter mismo del agente. Por su parte, las acciones voluntarias no elegidas son producto de una pasión muy fuerte (por ejemplo: la ira), se realizan voluntariamente aunque sin ser elegidas a causa de su rapidez e ímpetu.

Sobre el ámbito de lo voluntario

Como vemos en el ámbito de lo voluntario encontramos distintas expresiones de la acción humana: algunas veces se trata de un movimiento voluntario que es elegido o preferido sobre un número múltiple de posibilidades, y otras veces es un movimiento que se sigue directamente del deseo; así, estudiar para un examen es algo tan voluntario como lo es

⁶ Sobre este punto en particular, comparto la explicación ofrecida por David Bostock según la cual la acción denominada mixta es una acción voluntaria porque se elige aunque sea con vistas a otro fin; de este modo, lo que es mixto no es la acción en sí misma sino los deseos que están detrás de ella (Bostock, 2000, p. 111). En el mismo sentido, Vigo aduce que este conflicto se da porque el fin propuesto no es un reflejo directo de sus propósitos e iniciativas originales, sino que es un propósito que está en “conformidad con la situación actual” (Vigo, 2008, p. 76).

⁷ Para ver un matiz sobre el carácter posiblemente involuntario de una acción mixta ver *EE II*, 8: 1225a 2-28.

tomar agua debido a la sed, leer un libro en las noches o, incluso, planear el asesinato de un vecino por razones racistas. En cualquier caso, la acción es voluntaria porque el agente puede o no realizar la acción, constituye el principio de la misma y conoce las circunstancias particulares que la definen. Ahora bien, dentro del grupo de las acciones que llamamos voluntarias, según hemos dicho, algunas de ellas son elegidas. Estas últimas son de carácter preferible (se prefieren), y propongo ahora analizar los tres elementos de los que se compone, a saber, el deseo racional (*ἡ βούλησις*), la deliberación (*ἡ βούλευσις*) y la elección (*ἡ προαίρεσις*), cuyo funcionamiento es expresado por Aristóteles en los siguientes términos:

Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es tema de deliberación y deseable, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance; porque cuando decidimos después de deliberar deseamos de acuerdo con la deliberación (1949: *EN* III, 3: 1113 a 9-14).

Aristóteles define el alma como “entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (1978: *DA* II, 7: 419a 19); enfatiza la composición del alma según ciertas facultades, la relación que se da entre dichas facultades, y cómo el alma se define a través de aquellas⁸. En este sentido, si bien el alma es una entera, conceptualmente las facultades del alma son discernibles entre sí. Esto es evidente por dos razones: la primera, porque las acciones que se desprenden de las facultades anímicas se diferencian entre sí (así, la facultad de sentir difiere de la facultad de opinar, tal como sentir y opinar difieren entre sí); la segunda, porque los seres animados tienen distintas facultades anímicas dando lugar a formas diversas de vida, así en unos seres se presentan todas las facultades, en otros solo algunas y en otros solo una. En *DA* II, 3 Aristóteles enfatiza sobre estas facultades anímicas, mencionando las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva. No es de mi interés describir aquí cada una de estas funciones anímicas, no obstante me detendré en una de ellas, a saber la facultad desiderativa (*τὸ ὀρετικόν*)⁹, por ser un elemento constitutivo de la acción que es voluntaria y elegida: el deseo es el fenómeno general de la atracción y la repulsión, aquello que Aristóteles ha dicho

⁸ Los argumentos son presentados en *DA* II, 2: 413b 11; *DA* II, 3: 414b 20.

⁹ Hacer referencia a la facultad desiderativa implica hacer referencia a la facultad sensitiva. Estas facultades se encuentran ligadas del siguiente modo: cuando se da el tacto, que es la mínima sensación que se requiere para ser animal, se da el placer y el dolor; si se da lo placentero y lo doloroso, se da el apetito que se define precisamente por buscar el placer y evitar el dolor. Luego, de acuerdo con Aristóteles, el deseo es intrínseco al ser que tiene sensibilidad (*Cfr.* *DA* II, 3: 414b 1; 414b 4-6; 414b 15).

consistentemente en términos de “la búsqueda o huida de lo placentero o doloroso”, respectivamente; y se presenta de tres formas distintas¹⁰: el apetito (*ἡ ἐπιθυμία*), que es un deseo irracional que busca el goce de lo agradable, y no tiene otro objetivo que alcanzar el objeto que simplemente se cree es placentero. El deseo impulsivo (*ὁ θυμὸς*) es un deseo irracional de cosas que no son solo placenteras, sino que aparecen como buenas; a pesar de ser un deseo no racional algunas veces escucha a la razón cuando se trata de una reacción irritada frente a una situación de ultraje o desprecio y que debido a su precipitación e impetuosidad no alcanza a reconocer lo que le dicta la razón (*Cfr. EN VII, 6: 1149a 24-35*)¹¹. Finalmente, el deseo racional (*ἡ βούλησις*) es el deseo que se encuentra imbuido por la razón y se da sobre un objeto que se considera como algo bueno.

En los primeros capítulos del libro tercero de *Ética Nicomaquea*, Aristóteles definió que el deseo racional (*ἡ βούλησις*) se relaciona con el fin que se propone un agente al momento de actuar (*Cfr. EN III, 3: 1113a 14-15*). El fin, siendo un objeto de deseo, puede ser interpretado de dos formas: por un lado, hay quienes identifican el fin con el bien, esto es, el objeto de deseo como lo bueno. Por otro lado, hay quienes identifican el fin con un bien aparente, aquello que parece ser bueno pero que no lo es. En un caso hipotético en el que se da la primera situación, explica Aristóteles, cuando el agente desea incorrectamente, su objeto de deseo no es en realidad un objeto de deseo ya que éste se define por ser bueno en sí mismo y un deseo de lo que no es bueno no puede identificarse con un deseo de lo bueno. Si, por el contrario, se da el segundo caso, cuando el agente desea un bien aparente su deseo no es del objeto de deseo en sí mismo y por naturaleza, y cada persona habría de tener su propio objeto de deseo siendo todos estos opuestos. No obstante, es claro que los movimientos voluntarios tienen por origen un objeto de deseo que desencadena una serie causal para producirlos, y que en el caso de las acciones humanas este objeto de deseo representa

¹⁰ Creo que esas tres expresiones del deseo tienen estrecha relación con los tres objetos de preferencia que Aristóteles ha reconocido en distintos lugares de sus tratados éticos: “[...] son tres los objetos de preferencia y tres los de aversión –lo hermoso, lo conveniente y lo agradable, sus contrarios, lo feo, lo perjudicial y lo penoso” (1949: *EN II, 3: 1104b 30-32*). Podríamos hablar de apetito de lo agradable, de impulso hacia lo conveniente, y del deseo racional hacia lo hermoso.

¹¹ En su comprensión de las tres formas del deseo, Terence Irwin reconoce el deseo impulsivo *ὁ θυμὸς* como: “the self-assertive feelings involved with pride and (when frustrated) with anger” (Irwin, 1999, 323). Esta interpretación es útil para entender de qué modo Aristóteles piensa este tipo de deseo como un deseo impulsivo relacionado con pasiones fuertes como la ira. Vigo lo entiende como una reacción emocional-afectiva también ejemplificada con la ira o la cólera (Vigo, 2006, 345).

el bien. En el caso de los animales, estos también se mueven con vistas a un fin, un objeto de deseo que no es en términos morales lo bueno, pero sí representa lo mejor según cada naturaleza.

Cuando Aristóteles describe el movimiento de locomoción tiene claro que el punto de inicio de la cadena causal de movimiento es el objeto de deseo y éste es “específicamente uno” pero “numéricamente múltiple”, es decir, el objeto de deseo puede ser deseado en tres modos distintos según cualquiera de las expresiones de la facultad desiderativa (*DA* III, 10: 433b 11-13 y *DA* III, 11: 434a 14-16). No obstante, aquello que inicia cualquier acción voluntaria elegida es el deseo de lo bueno, sea éste el bien o el bien aparente. Esto significa que una acción voluntaria es producida cuando hay un fin que se identifica con lo que representa lo bueno. Aristóteles propone una alternativa de interpretación frente a las situaciones hipotéticas: en términos absolutos y sin cualificación el objeto de deseo (fin) es lo bueno, mientras que en términos individuales el objeto de deseo (fin) es el bien aparente. Si esto es así, la persona virtuosa tendrá por objeto de deseo en términos individuales y en términos absolutos el mismo; la persona viciosa tendrá por objeto de deseo en términos individuales alguno distinto al objeto de deseo en términos absolutos. De lo anterior se sigue que la persona virtuosa deseará el fin en términos absolutos, lo bueno, porque su objeto de deseo individual es el mismo, mientras que la persona viciosa deseará cosas distintas al bien en términos absolutos. Aristóteles ha insistido a lo largo de la *Ética Nicomaquea* sobre una tesis importante que puede ser deducida de las anteriores consideraciones. El hombre bueno juzga las cosas rectamente y por ello la verdad se manifiesta a través de sus acciones y decisiones. En ese sentido, el hombre virtuoso constituye la norma o medida, el punto de referencia sobre aquello que es noble y placentero, el cual usualmente difiere de la opinión común. El hombre común es engañado por las cosas placenteras porque confunde el bien individual relativo a cada uno y el bien en términos absolutos, lo bueno.

El deseo racional es el origen o la fuente de la acción que siendo voluntaria es elegida. El objeto del deseo representa un bien, independientemente de cómo a cada quien le parece lo que constituye dicho bien. Al decir esto, siguiendo a Aristóteles, estamos señalando que el objeto del deseo racional es el fin propuesto y que la deliberación y la elección tienen por objeto aquello que permite lograr dicho fin (*Cfr. EN* III, 5: 1113b 4-5). Sin embargo, como ya ha sido señalado, el deseo racional es ineficaz si se presenta individualmente, pues necesita de la deliberación para que la acción logre realizarse. De este modo, aquello que mueve a este tipo de acciones es el fin que es deseado y razonado. Cuando el deseo entra en relación con la

deliberación se logra promover la acción voluntaria elegida, en el sentido en que la elección preferencial es un deseo deliberado. Nuevamente en este contexto cabe la descripción que ofrece Aristóteles en *De Anima* al explicar la producción del movimiento locativo:

Así pues, uno y otro –es decir, intelecto y deseo– son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico. Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta. (1978: *DA* III, 10: 433a 13-17).

El segundo elemento constitutivo de la acción voluntaria elegida es la deliberación (*ἡ βούλευσις*), y Aristóteles procura definir su objeto apelando a los que no lo son, por lo que señala las cosas sobre las cuales no puede haber deliberación: no se delibera sobre lo eterno, aquello que siempre se da de una misma manera (sea por naturaleza o por necesidad), no se delibera sobre lo necesario e inmutable, lo que depende del azar o lo espontáneo. Tampoco se delibera sobre lo que está fuera de la intervención del hombre, ni sobre aquello que no tiene un efecto sobre el agente. En general, no es posible deliberar sobre las cosas que no dependen de nuestros propios esfuerzos, ya que deliberamos acerca de las cosas que están en nuestro poder y pueden ser realizadas por nosotros mismos (*Cfr. EN* III, 3: 1112a 29-31).

Ahora bien, para definir cuándo podemos deliberar o no, Aristóteles afirma que realizamos una acción del conocimiento previa al ejercicio mismo de la deliberación, a saber, la especulación (*ἡ σκοπή*). Así, especulamos o examinamos hasta el instante en que descubrimos si tales cosas podemos hacerlas por nosotros mismos (*Cfr. Rh.* I, 4: 1359b 1). Es apropiado hablar de deliberación cuando ésta se encuentra referida a *aquello* que nos conduce a un fin propuesto¹². Este objeto de la deliberación tiene tres características

¹² Aristóteles insiste en que deseamos el fin y deliberamos y elegimos lo que contribuye para lograr dicho fin: *ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος* (1949: *EN* III, 2: 1111b 27). Este pasaje se traduce en la versión del Centro de Estudios Constitucionales como “la elección a los medios que conducen al fin” (1949: María Araujo, Julián Marías), no obstante, la traducción de Ross (1984), un poco más apegada al texto, señala “choice [relates] to what contributes to the end”. Así mismo, hay un pasaje en el cual se define cuál es el objeto de la deliberación: *βουλευόμεθα δ’ οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη* (1949: *EN* III, 3: 1112b 11-12). Suele entenderse que la deliberación no versa sobre fines sino sobre aquello que nos lleva hacia el fin (*πρὸς τὸ τέλος*). Explícitamente el pasaje no dice que el objeto de la deliberación sean solamente los medios que nos conducen al fin último. Irwin señala que la traducción de *πρὸς τὸ τέλος* como “lo que contribuye a” permite incluir en la concepción

esenciales: (i) es algo que se encuentra al alcance del sujeto y es realizable por él mismo, o lo que se realiza por su propia mediación; (ii) versa sobre aquello que desconocemos más que sobre lo exacto; (iii) está relacionada con las cosas que generalmente se dan de algún modo con cierta regularidad, pero que no están determinadas.

Respecto a las cosas que nos conducen al fin último, Aristóteles considera dos posibles situaciones: por un lado, en la que teniendo el fin planteado existen distintos cursos de acción para lograrlo y, por el otro, ante el fin determinado un único modo de alcanzarlo. Frente a distintas opciones para lograr un fin, se deliberará sobre cuál es el mejor camino por el que se alcanzaría más fácilmente y mejor dicho objetivo. Frente a una única opción, se deliberará sobre el modo en que ésta sirve para lograr tal fin, y cuál es la causa primera que permite la consecución del fin propuesto. En cualquiera de los dos casos, se comprende la deliberación como un proceso de investigación en el que se analiza cómo lograr un fin previamente establecido.

En efecto, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin; sino que, dando por sentado el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran por cuál se alcanzaría más fácilmente y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará mediante éste, y éste a su vez mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera, que es la última que se encuentra. (1949: *EN* III, 3: 1112b 12-20).

La deliberación se entiende, desde esta perspectiva, como un paso intermedio pero necesario en la acción que siendo voluntaria se elige: sucede al deseo y precede a la elección preferencial. Es la deliberación por medio de la cual el deseo de lo bueno encuentra el modo adecuado de

del proceso deliberativo la deliberación instrumental de medios como la deliberación de los componentes del fin último, esto es, de fines intermedios que contribuyen a especificar en qué consiste el fin último (*Cfr.* Irwin, 1975, 570). A partir de este análisis, sigo la interpretación ofrecida por Wiggins, según la cual hay dos formas de llevar a cabo procesos deliberativos: (i) deliberación como “especificación de un fin” ya que tenemos el fin de ser felices, por ejemplo, pero es necesario especificar en qué consiste esa vida buena a la que aspiramos. (ii) deliberación de los medios materiales requeridos para llevar a cabo un fin específico (Wiggins, 1975). Esta discusión también ha sido señalada por Martha Nussbaum (1978, p. 170), y más recientemente por Alejandro Vigo quien explícitamente señala distintas formas de deliberación: procesos deliberativos que se orientan “hacia arriba”; balances en los que se conectan fines particulares de distinto orden en una comprensión general del sentido de la vida; y procesos deliberativos que se orientan “hacia abajo”; deliberaciones que apuntan a la definición de medios para conseguir fines particulares (Vigo, 2010, p. 12).

realización. Teniendo en cuenta que dentro del conjunto de las acciones que son voluntarias hay algunas que son preferidas y otras que no, la elección preferencial (*ἡ προαίρεσις*), al ser el tercer elemento de la acción voluntaria elegida, es parte fundamental de lo voluntario, sin embargo no lo abarca puesto que éste último es más extenso.

Aristóteles define la elección preferencial a partir del análisis de la siguiente opinión reputada: “Algunos identifican la elección con un apetito o impulso o deseo o una cierta opinión, sin embargo no parecen hablar acertadamente” (1949: *EN* III, 2: 1111b 11). A partir de ciertas distinciones, Aristóteles define qué es la elección preferencial del siguiente modo: la elección no es un apetito (*ἡ ἐπιθυμία*), dado que un apetito hace parte del elemento irracional del alma, mientras que la elección pareciera ser un asunto exclusivo de lo racional; en este sentido, Aristóteles afirma que la elección puede ir incluso en dirección opuesta al apetito, el cual es irracional. Tampoco es un impulso (*ὁ θυμὸς*), puesto que las acciones procedentes de una pasión irracional no son premeditadas mientras que la elección supone reflexión. No constituye tampoco un deseo racional (*ἡ βούλησις*) puesto que sus objetos son distintos: no se elige lo imposible aunque sí es posible desearlo, además, se desea un fin determinado y se elige el modo adecuado de lograrlo. Finalmente, mientras que la opinión (*ἡ δόξα*) se refiere a lo verdadero o falso, la elección es buena o mala, da cuenta del carácter que tenemos y expresamos a través de ella; además, elegimos aquello de lo cual estamos seguros o tenemos cierta idea, mientras que opinamos sobre lo que no sabemos o conocemos.

Ahora bien, dado que la elección no es apetito, impulso, deseo u opinión, ¿cómo definirla? Es así como Aristóteles nos lleva a considerar la elección como “lo que ha sido objeto de una deliberación previa” (1949: *EN* III, 2: 1112a 15). Por ello, la elección implica la razón y la reflexión, y su nombre indica que se prefiere algo antes de cualquier cosa. La deliberación y la elección preferencial tienen un mismo objeto, se elige aquello que se ha preferido con la deliberación, y constituye el punto de partida de la acción que es voluntaria y elegida.

Responsabilidad causal y responsabilidad moral

Una vez logramos comprender los diferentes tipos de acciones que podemos tener los seres humanos, y sabemos que algunas de ellas las llevamos a cabo voluntariamente y otras no, cabe hacernos la siguiente pregunta ¿somos siempre responsables de nuestros actos? No hay una definición explícita en Aristóteles sobre lo que es la responsabilidad, ni cuáles son las condiciones que se deben tener en cuenta para decir que

un agente es moralmente responsable por sus acciones. A pesar de esto, considero que el tema de la responsabilidad es de vital importancia en los desarrollos argumentativos presentados por Aristóteles en sus tratados éticos, pues su interés de reflexión está puesto en el elogio y el reproche. Para evaluar si somos responsables de todas nuestras acciones y de qué modo lo somos, debo definir qué entiendo por responsabilidad. Puedo ofrecer una definición de *responsabilidad* según la cual, en sus aspectos más generales, es la deuda u obligación que adquiere todo agente por las acciones que realiza y que pueden ser elogiadas o reprochadas. Esto significa que un agente es responsable de las acciones sobre las cuales cabe hacer elogios o reproches. Como vemos ésta es una definición que apela al modo en que la acción es juzgada por los demás. Ahora bien, como lo muestro más adelante, aunque el sentido general de la responsabilidad se identifica con la noción de lo voluntario explicada por Aristóteles en el libro tercero de la *Ética Nicomaquea*, la distinción entre distintos tipos de agentes voluntarios nos permite diferenciar a su vez dos formas de responsabilidad, según sea el caso: *responsabilidad en sentido causal* y *responsabilidad en sentido moral*.

Sobre la base de esta definición puedo hacer un primer acercamiento a las explicaciones dadas por Aristóteles sobre la acción humana: un agente no puede ser responsable de las acciones realizadas involuntariamente por cuanto éstas tienen lugar o bien por fuerza externa, cuando el principio que origina el movimiento no es intrínseco al agente y éste no es causa de su acción, o bien porque desconoce circunstancias que son particulares y específicas de la acción misma. De este modo, no se puede elogiar o reprochar acciones cuyo principio no está en el agente, o cuando desconoce sus aspectos definitorios, en últimas, no se elogia o reprocha a ningún agente por las acciones que lleva a cabo involuntariamente, acciones en las que el agente no es causa directa en la producción y no depende de su agencia la ejecución de la misma, por tanto, acciones sobre las cuales no se puede adjudicar responsabilidad.

No obstante, parece que la situación cambia respecto a las acciones que son voluntarias. Considero que Aristóteles tiene un interés manifiesto sobre la responsabilidad y por ello habla acerca de lo voluntario¹³: esta categoría es la clave para saber en qué condiciones se puede afirmar que un agente es responsable de sus actos. Llevar a cabo una acción voluntaria significa que el principio moviente que inicia la cadena causal del movimiento está en el agente mismo, es decir, el agente es causa u origen de la acción;

¹³ Sigo en este punto la tesis defendida por Susan Meyer quien se esfuerza en argumentar que la incursión aristotélica en la explicación de lo voluntario es precisamente porque hay una teoría de la responsabilidad moral cuyas condiciones busca definir (Meyer, 2011, p. 5).

asimismo, implica que el agente conozca las circunstancias particulares de la acción y, finalmente, que dependa de éste su realización o no. Un agente es responsable por sus acciones voluntarias ya que éstas pueden ser objeto de elogio o reproche, teniendo en cuenta que existen expectativas acerca de cómo esperamos que el agente actúe¹⁴. Lo anterior se debe, principalmente, a las características que definen la misma acción voluntaria: el hecho de que el agente sea el principio causal del movimiento voluntario, que conozca todas las circunstancias relativas a la acción, pero sobre todo que dependa de su agencia realizarla o no, hace del agente un sujeto de responsabilidad. En otras palabras, un agente es responsable de las acciones sobre las cuales cabe hacer elogios y reproches, esto es, acciones sobre las cuales hay una cierta expectativa acerca del modo en que deben ser realizadas. Dado que cabe hacer elogios y reproches solamente sobre las acciones realizadas voluntariamente porque el agente tiene control sobre la producción o no de éstas, un agente es responsable de lo que hace voluntariamente.

Sabemos que el agente que actúa voluntariamente es responsable de sus acciones pues éstas son objeto de elogio o reproche. Ahora bien, tomar agua es una acción voluntaria y, con todo, parece no ser el tipo de acción sobre la que emitimos un juicio de elogio o reproche. La pregunta subsecuente es acerca de las circunstancias en las que cabe que se elogie o se reproche una acción voluntaria. Podría afirmar que se reprocha o elogia una acción cuando ésta va en contra o en conformidad, respectivamente, con lo que cabe esperar que sea realizado. La expectativa en el modo de realizar una acción pone en evidencia que existen cursos de acción que son deseables de ser realizados o de ver realizados y otros que no lo son. Esto significa que las acciones no pueden ser juzgadas en términos absolutos, y que están circunscritas a contextos específicos en los cuales se producen. Así, la acción de beber agua en sí misma no es ni elogiable ni reprochable, aunque sí lo es beber agua cuando una persona la tiene contraindicada, por ejemplo, antes de una cirugía. Esta expectativa que tenemos en relación a las acciones de

¹⁴Peter Strawson (1963) señala que existen actitudes reactivas personales e impersonales ante la forma en que los demás actúan o manifiestan sus intereses e intenciones. El resentimiento ejemplifica una actitud reactiva que se da en el orden de lo personal pues se trata de una reacción ante el hecho de que mi dignidad se vea comprometida por una ofensa, mientras que el reproche es ejemplo de las reacciones impersonales pues reaccionamos ante una ofensa que alguien más hace a un tercero, la reacción se da en nombre de otro afectado. En cualquier caso, la actitud reactiva tiene lugar porque hay ciertas expectativas: esperamos que en el trato con los demás hayan ciertas actitudes positivas relacionadas con el buen trato y el reconocimiento de la dignidad propia o de terceros. De acuerdo con Strawson se trata de actitudes ‘naturales’ que definen lo propiamente humano y sin las cuales la vida en sociedad sería casi imposible.

los demás está marcada por lo que racionalmente cabe esperar y, de acuerdo con Aristóteles, por la perspectiva del hombre prudente pues es él quien sirve de regla o medida para las acciones que vamos a realizar (Cfr. *EN* III, 4: 1113a 29-32). En otras palabras, Aristóteles señala que nuestro curso de acción será elogiado o reprochado según el modo en que éste se dirija, ya que si la acción va de acuerdo a la recta razón será una acción virtuosa y por lo tanto elogiada, mientras que si la acción se desvía del justo medio será una acción viciosa y por tanto reprochable.

Ahora bien, como hemos visto no todas las acciones voluntarias son iguales: hay acciones que son elegidas, acciones que pasan por un proceso deliberativo y se llevan a cabo luego de ser preferidas sobre una multiplicidad de opciones; así como hay acciones que aun siendo voluntarias no se eligen, entre las que encontramos las acciones derivadas de pasiones, sentimientos o apetitos muy fuertes. Por ejemplo, un agente que lleva a cabo un asesinato movido por la ira y el dolor circunstancial de un engaño no es igualmente responsable al agente que reflexiona y planea cómo asesinar a alguien. Creo que la distinción entre estas dos formas de responsabilidad puede hallar mayor claridad en la consideración moral de la acción, pero especialmente del agente.

Teniendo en cuenta la diferencia que existe entre las acciones que siendo voluntarias son elegidas o no, cabe preguntarnos si los agentes que las llevan a cabo son igualmente responsables. Creo que Aristóteles introduce la distinción entre lo voluntario general y lo voluntario elegido con el fin de diferenciar, entre otras cosas, el tipo de agente que está detrás de la acción: un agente que actúa voluntariamente lleva a cabo acciones que cumplen las tres condiciones mencionadas. Por su parte, el agente capaz de elección es un agente que, además de actuar voluntariamente, tiene una jerarquía de fines propuestos los cuales evalúa para actuar según su mejor juicio le indica, es decir, es un agente que delibera y elige. Esta capacidad deliberativa y la consecuente capacidad de elección hacen que el agente sea capaz de actuar moralmente¹⁵. Aun así, cabe señalar que, por el hecho de que el agente tenga esta capacidad de elegir, no todas sus acciones son acciones elegidas. De ahí que un agente con capacidad de elección pueda tener responsabilidad

¹⁵ Para esclarecer este punto ha sido útil la explicación que da Alejandro Vigo sobre dos dimensiones de los conceptos *praxis* y *proairesis*: estos conceptos, vistos desde un punto de vista “colectivo-totalizador”, dan cuenta de que Aristóteles no solo describe las condiciones requeridas para que una acción se considere en cuanto tal, sino que detrás de esta intención está la preocupación por parte de Aristóteles por describir las condiciones en las cuales el agente participa en el *ámbito de la praxis* (Cfr. Vigo, 2008, pp. 57-ss). Participar en este ámbito significa, entre otras cosas, actuar voluntariamente pero con intervención de procesos deliberativos y elecciones preferenciales a mediano y largo plazo.

moral aun cuando su acción no es producto de una elección deliberada. Lo anterior se debe a que sus acciones están ya referidas a un cierto modo de vida que ha sido deliberado y elegido con anterioridad. La tesis que quiero defender es la siguiente: si bien un agente es *responsable en sentido causal* por las acciones que voluntariamente realiza, el agente capaz de deliberar y elegir es además susceptible de ser juzgado moralmente en virtud de las expectativas que tenemos acerca de su comportamiento, expectativas que están vinculadas al hecho de que se trata de un agente racional, capaz de elegir un curso de acción moralmente aceptable. Esto significa que un agente que actuando voluntariamente tiene la capacidad de elegir es responsable de forma distinta al que no la tiene, es *responsable en sentido moral*.

Quiero señalar en primera instancia que no todas las acciones voluntarias muestran de la misma manera el carácter que tiene el agente que las lleva a cabo. Esto se explica porque, según Aristóteles ha afirmado, la elección es mejor criterio que la acción misma para decir algo acerca del carácter del agente (*Cfr. EN III, 2: 1111b 5-6*). Con lo anterior quiero enfatizar que una acción voluntaria elegida manifiesta las disposiciones del carácter a partir de las cuales el agente actúa, específicamente muestra las disposiciones virtuosas o viciosas que tiene el agente al momento de actuar, ya que hace evidente el tipo de fin que éste se propone y el modo en que razona para elegir realizar una acción determinada. No obstante, creo que la acción voluntaria no elegida, por ejemplo proveniente de un impulso de ira, también nos dice algo del carácter de su agente: si bien no permite conocer con claridad las disposiciones del carácter que tiene el agente, sí muestra lo precipitado e irreflexivo que puede llegar a ser su carácter.

En segunda instancia, es necesario precisar que si bien las acciones voluntarias pueden ser objeto de elogio o reproche, lo que explica la responsabilidad que adquiere un agente cuando las realiza, no todas las acciones voluntarias son iguales, por tanto, no todas pueden ser evaluadas de la misma manera. Con la distinción entre lo elegido y lo impetuoso, Aristóteles reconoce que dentro del universo de posibles agentes voluntarios, hay un grupo de ellos que se caracteriza por estar compuesto de agentes morales; estos son los que cumplen con las condiciones requeridas para llevar a cabo acciones que además de voluntarias son elegidas, esto es, elecciones preferenciales que ponen de manifiesto las disposiciones virtuosas o viciosas de su agente en relación con una particular concepción de felicidad. Por tal motivo, a partir de la distinción aristotélica entre dos tipos de agentes voluntarios, es posible diferenciar dos formas de responsabilidad: *responsabilidad en sentido causal* y *responsabilidad en sentido moral*. Como lo he señalado anteriormente, las condiciones de la responsabilidad

en sentido causal se identifican con la noción de lo voluntario. Ahora bien, tal como lo explico a continuación, la responsabilidad en sentido moral está ligada necesariamente al agente moral.

Una acción es moral cuando es realizada por un agente moral y sobre ella emitimos juicios morales. El juicio moral recae no sólo sobre la acción realizada sino y, especialmente, sobre el carácter desde el cual esa acción se lleva a cabo. Este tipo de acciones son susceptibles de ser elogiadas o reprochadas moralmente en virtud de que muestran el carácter que tiene el agente que las lleva a cabo, al expresar cuáles son las disposiciones a partir de las que éste actúa. De acuerdo con esto, hay elogio y reproche moral de las acciones que se eligen realizar porque además de elogiar o reprochar la acción puedo juzgar moralmente el carácter desde el cual éstas proceden. Pero también hay elogio y reproche de acciones que no son elegidas pero que son realizadas por agentes morales, esto es, agentes que son capaces de elegir preferencialmente. Esto se debe precisamente a que además de que son acciones que también nos dicen algo del carácter de su agente, hay unas ciertas expectativas respecto de cómo el agente actúa.

144

En el ámbito de lo voluntario cabe el elogio y el reproche de la acción, por tanto, el agente que actúa voluntariamente es sujeto de responsabilidad. Esto quiere decir que somos *responsables en sentido causal* de las acciones que llevamos a cabo voluntariamente porque sobre ellas cabe el elogio o el reproche según las expectativas que normalmente se tienen en un contexto social. No obstante, cuando se elogia o se reprocha no sólo la acción realizada sino el carácter desde el cual ésta procede estamos frente a una forma distinta de comprender la responsabilidad, esta es, *responsabilidad en sentido moral*. En consecuencia, la responsabilidad que tiene un agente cuando actúa voluntariamente varía teniendo en cuenta si este agente es capaz de elegir o no el tipo de acción que quiere llevar a cabo, según el carácter que ha formado. Todo agente es responsable de las acciones que realiza voluntariamente, por cuanto este agente tiene un control absoluto en la realización de sus actos. Apelo aquí a un sentido *causal* de la responsabilidad en el que cabe incluso las acciones que no han sido deliberadas o preferidas. No obstante, el agente moral que puede elegir preferencialmente un curso de acción determinado es susceptible de reproche o elogio moral pues su acción es acción moral por dos razones: (i) porque su acción es valorada moralmente de acuerdo a las expectativas que se tienen; (ii) porque es el tipo de agente que tiene los elementos necesarios para elegir a partir de un carácter formado, ya que sus acciones –sean éstas elegidas o no– surgen a partir de su carácter. En este caso, un agente es *moralmente* responsable de las acciones que realiza en cuanto agente moral, es decir, de las acciones

que realiza a partir de un carácter específico. Así, la consideración moral de la responsabilidad está relacionada directamente con el carácter del agente: si el agente es virtuoso elegirá un curso de acción conforme a lo que la recta razón le indica y actuará virtuosamente. Si, por el contrario, el agente tiene un carácter vicioso, elegirá el curso de acción que lo lleva a actuar viciosamente. Del mismo modo, si es un agente continente o incontinente, actuará según su disposición moral le incline. Por lo tanto, la responsabilidad que tiene el agente por una acción voluntaria y elegida se traslada al ámbito moral y es proporcional a la responsabilidad que tiene el agente en la configuración de su propio carácter¹⁶. En este contexto cabe una definición de responsabilidad, esta vez en términos morales: la *responsabilidad moral* es la deuda u obligación *moral* que adquiere un agente por las acciones que realiza a partir de su carácter, caso en el cual el agente puede ser elogiado o reprochado no sólo por su acción sino también por el carácter del cual ésta procede. Una persona tiene una deuda u obligación moral cuando actúa en contra de lo que dicta la recta razón y contradice lo que cabe esperar que realice en tanto agente racional, así como una persona tiene un reconocimiento moral cuando actúa conforme a ésta. Por tal motivo se elogia al virtuoso y se reprocha al vicioso, y éste último queda en deuda por haber elegido mal y actuado conforme al vicio.

Sobre la responsabilidad moral: carácter y acción

Dado que cabe responsabilidad moral en las acciones voluntarias que son realizadas por agentes capaces de elegir –sean éstas elegidas o no–, la pregunta consecuente es ¿de qué modo un agente es responsable por las disposiciones del carácter que tiene y a partir de las cuales actúa? Responder esta pregunta supone, entre otras cosas, saber cómo funciona el proceso educativo para el desarrollo de las disposiciones morales. Las disposiciones del carácter, según ha dicho Aristóteles, son disposiciones que no se dan

¹⁶ Una interpretación contraria a esta idea en particular es la de Susan Meyer, quien sostiene que el carácter voluntario de la disposición no es condición necesaria para su elogio o reproche. Insiste en que la cualidad elogiada de la virtud y la cualidad reprochable del vicio tienen lugar por el tipo de cosas que producen; la virtud es elogiada, explica Meyer, por sus poderes causales y no de dónde proviene. Por tanto, la virtud no es elogiada porque sea voluntaria y el agente sea su origen, sino por el tipo de acciones o sentimientos que produce (Meyer, 2011, p. 45). De cualquier modo, estaríamos de acuerdo en afirmar que la responsabilidad moral implica evaluación moral de la acción y de la disposición de la cual proceden. No obstante, la interpretación de Meyer no define la responsabilidad moral apelando a la responsabilidad que tiene un agente por su carácter, sino que lo hace en razón de una concepción particular del agente como causa: una causa eficiente no accidental (Cfr. Meyer, 2011, pp. 149-167).

en nosotros *por naturaleza* (Cfr. EN II, 1: 1103a 19) lo cual explica por qué no todos los caracteres son iguales, así como de qué modo el carácter puede ser consolidado a partir de acciones semejantes o modificado por un cambio en lo que acostumbramos a hacer. Tampoco son *contrarias a la naturaleza* (Cfr. EN II, 1: 1103a 25) porque las disposiciones se logran a partir del perfeccionamiento que se da en la ejecución de una capacidad que sí es natural. Esta consideración acerca de las disposiciones del carácter pone en evidencia que el proceso de habituación está relacionado con las capacidades que por naturaleza tenemos los seres humanos y el modo en que a lo largo de nuestra vida las ejecutamos, dando lugar a distintas disposiciones del carácter.

Ahora bien, respecto a la educación, el desarrollo argumentativo que encontramos por parte de Aristóteles tanto en las *Éticas* como en la *Política* es escaso y, frente a la mayoría de las expectativas, insuficiente. Excepto por la formalización educativa que Aristóteles describe en la *Política*, no es evidente cómo funciona el proceso de habituación en el contexto de las *Éticas*, ni mucho menos el papel que tiene el agente en la construcción de su propio carácter. No obstante, sí hay algunas alusiones explícitas e implícitas que permiten acercarnos: es posible establecer que el proceso de habituación del que todo ser humano participa se divide en dos etapas principales: (i) una primera etapa de *habituación* que consiste en la consolidación de hábitos a partir de la repetición contante de acciones en un mismo sentido; (ii) una segunda etapa de *afirmación* en la que se consolidan los primeros principios a partir de los cuales dichos hábitos se eligen seguir realizando. Estas dos etapas de la que podríamos denominar educación moral están relacionadas necesariamente con el placer y el dolor que encontramos al momento de actuar¹⁷.

Es claro que para Aristóteles la virtud y el vicio tienen que ver con los placeres y dolores, pues en nombre de estos actuamos o dejamos de actuar en circunstancias particulares. Por tal motivo, la primera etapa educativa propende porque desde muy jóvenes sepamos cuál es el modo adecuado de complacerse y dolerse. Las conductas que llevamos a cabo a lo largo de

¹⁷ Sobre este asunto particular me parece apropiada la tesis de Leonardo Ramos-Umaña (2012), según la cual el proceso educativo que se lleva a cabo para formar el carácter de una persona depende de la educación que reciben las partes racional e irracional de las que se compone el alma. Un proceso que se lleva a cabo en etapas (propone tres en total), aunque las dos primeras se deben dar de forma simultánea. Por su parte, Ricardo Salles reconoce una manera similar de entender el proceso educativo: identifica igualmente dos etapas educativas, la primera relativa a que el agente se abstenga de buscar ciertos placeres inmediatos, mientras que la segunda está relacionada con que el agente encuentre placer en la realización de acciones virtuosas (Cfr. Salles, 2000, p. 329).

nuestra vida influyen directamente en el modo de ser que adquirimos puesto que éste, el carácter, se establece a partir de la repetición de acciones en un mismo sentido. Así, el carácter virtuoso se da a partir de la realización constante de acciones virtuosas, y el carácter vicioso se da a partir de las acciones viciosas realizadas repetidamente (*Cfr: EN II, 1: 1103b 21-25*). En esta primera etapa, cuando somos jóvenes, las acciones se realizan por indicación expresa de las personas que se encuentran a nuestro cargo. Por ejemplo, cuando somos niños nuestros padres nos enseñan a ser generosos y nos mandan a realizar acciones generosas, las cuales llevamos a cabo aún si no sabemos de qué modo ésa constituye una acción generosa o por qué se debe llevar a cabo. Se trata de la educación de las pasiones, educación de la parte irracional del alma que es capaz de obedecer a la razón (en este caso externa) que le indica mediante la enseñanza de sus padres o maestros cuál es el modo adecuado de comportamiento y le hace habituarse a éste. Ahora bien, parece ser que esta etapa de habituación se repite de forma constante a lo largo de la vida y que en la formación del hábito el mismo agente participa: Aristóteles afirma que nuestra naturaleza siempre nos lleva a uno de los extremos viciosos y que para alcanzar el término medio virtuoso debemos tirar “de nosotros mismos” en un sentido opuesto de tal modo que las dos fuerzas que tiren hacia los extremos nos lleven a alcanzar el término medio (*Cfr: EN II, 9: 1109a 29 – b 7*).

Una vez que se crea el hábito, podemos hablar de la segunda etapa en el proceso educativo. Cuando actuamos por hábito no necesariamente tenemos conciencia de las razones por las cuales ejercitamos ciertas disposiciones a través de las acciones que llevamos a cabo. En esta segunda etapa del proceso el agente afirma los principios a partir de los cuales lleva a cabo sus acciones habituales. Se trata de la educación de la parte racional del alma pues apela a las razones que justifican nuestra acción. Si seguimos con el ejemplo propuesto, la repetición constante de este tipo de acciones nos lleva a desarrollar en un momento posterior una idea clara de lo que es el término medio relativo a nosotros en el que consiste la generosidad como virtud, de acuerdo a las indicaciones de la recta razón. Una vez que la parte racional del alma aprende cuál es dicho término medio, las acciones que a partir de ésta se llevan a cabo son virtuosas pues se eligen por ellas mismas, la razón que manda es interna y el agente es principio y causa. El orden adecuado de esta dinámica es expresada por Aristóteles de este modo:

El razonamiento y la instrucción quizá no tienen fuerza en todos los casos, sino que requieren que el alma del discípulo haya sido trabajada de antemano por los hábitos, como tierra destinada a alimentar la semilla, para

deleitarse y aborrecer debidamente, pues el que vive según sus pasiones no prestará oídos a la razón que intente disuadirle, ni aun la comprenderá. (1949: *EN X*, 9: 1179b 21-26)¹⁸.

Primero se crea el hábito por imposición externa, lo que significa una preparación del alma irracional, aquella relacionada con las pasiones, luego se educa la razón acerca de lo verdaderamente placentero para que su acción tenga lugar por disposición interna. Así, la disposición se crea cuando, una vez habituado a realizar un curso de acción determinado, el agente realiza la acción ya no por coacción, fuerza o imposición externa, sino porque la elige realizar a partir de su propia razón, en el marco de una comprensión general de que las acciones de un mismo tipo lo llevarán a ser de un modo u otro. Este orden se justifica porque se educa la parte irracional y la parte de racional para que la primera aprenda a obedecer a la segunda cuando llega el momento en que ésta gobierne, tal como en una etapa temprana obedeció a la razón externa.

148

Hay quienes afirman que nuestro carácter depende exclusivamente de la educación que nos han dado a lo largo de nuestro desarrollo moral. Si esto fuese así, un agente no sería responsable moralmente por las acciones que realiza deliberadamente ya que éstas proceden de un carácter del que el agente no es dueño y, por lo tanto, no cabría el elogio y el reproche. Esta afirmación significaría que, siguiendo el ejemplo propuesto líneas más arriba, el agente que asesina a alguien premeditadamente (elige su acción) no puede ser objeto de elogio o reproche pues su acción procede de un carácter del que no fue dueño en su proceso de formación. Esto equivaldría a afirmar que, en consecuencia, este agente no tiene responsabilidad alguna por su acción. No obstante, no creo que ésta sea una correcta lectura del proceso de habituación señalado por Aristóteles, mucho menos una correcta deducción para la preocupación acerca de la responsabilidad moral. Que nuestro carácter esté influenciado por el tipo de educación que hemos recibido desde jóvenes y el modo en que nos hemos acostumbrado a llevar a cabo nuestras acciones, no significa que el carácter de un agente está necesariamente determinado por elementos externos. Esto se debe a que el carácter se forma a partir de acciones repetidas en un mismo sentido que proceden de procesos deliberativos, procesos en los cuales claramente el agente está implicado según su particular concepción de vida buena, y la jerarquía de fines que está detrás de ella. Este matiz interpretativo pone en evidencia uno de los mayores temas de reflexión en la filosofía contemporánea, a

¹⁸El orden de las etapas en este proceso educativo se evidencia también en *Pol. IV* (VII), 15: 1334b 25-28 y *Pol. V* (VIII), 3: 1338b 4-5.

saber, la discusión determinismo–indeterminismo en relación al papel que tiene el agente en la producción y ejecución de sus acciones, así como en la consolidación de su carácter¹⁹.

Además de conocer en qué consiste el proceso de educación moral, esto es, la formación del carácter, la pregunta que nos orienta en esta discusión final (acerca de la responsabilidad que tiene el agente por las disposiciones del carácter que tiene y a partir de las cuales actúa) nos lleva a considerar también la posibilidad de su reeducación, esto es, la posibilidad de modificar las disposiciones del carácter a partir de las cuales actuamos. En el *corpus* aristotélico podemos encontrar pasajes que nos permiten contestar afirmativa y negativamente frente a esta posibilidad, de ahí que la discusión esté drásticamente demarcada. No obstante, mi intención está en mostrar que hay argumentos a favor de esta posibilidad a partir del especial interés que tiene Aristóteles en el sistema de premios y castigos como correctivos eficaces en la reformatión del carácter del ser humano.

Aristóteles manifiesta en la *Ética Nicomaquea* que las disposiciones morales de la virtud y el vicio son disposiciones estables (*Cfr. EN I, 10: 1100b 11-17*), e insiste en la imposibilidad de modificar la disposición viciosa del hombre intemperante debido a su falta de arrepentimiento (*Cfr. EN VII, 7: 1150a 18-22*), así como que el hombre virtuoso no se olvida fácilmente de cómo y por qué actuar virtuosamente (*Cfr. EN I, 10: 1100b 17*). Además de los anteriores, el argumento que suele citarse para dar cuenta de la firme convicción aristotélica acerca de la imposibilidad del cambio de carácter es el siguiente pasaje:

[...] como tampoco el que ha arrojado una piedra puede ya recobrarla; sin embargo, estaba en su mano lanzarla, porque el principio estaba en él. Así también el injusto y el licencioso podían en un principio no llegar a serlo, y por eso lo son voluntariamente; pero una vez que han llegado a serlo, ya no está en su mano no serlo (1949: *EN III, 5: 1114a 19-22*).

De acuerdo a este pasaje, en un principio un agente tiene control de sus disposiciones morales pues puede elegir qué curso de acción tomar; sin embargo, una vez la disposición se consolida es imposible volver atrás y modificar dicha disposición. No obstante, si esto fuese así, tendríamos

¹⁹ Comparto la interpretación que tiene Susan Meyer a este respecto: teniendo en cuenta las dos etapas de formación del carácter, Aristóteles está pensando en un tipo de responsabilidad cualificada o parcial, y no total, en virtud de que la participación del agente en la construcción de su carácter se da en la segunda etapa. Sin embargo, cabe agregar que no sólo participa de esta forma, sino y con especial injerencia en la reformatión de algunas disposiciones (*Cfr. Meyer, 2011, pp. 126-127*).

igualmente que afirmar que si desde joven un agente es educado a partir de la repetición constante de acciones viciosas, la disposición viciosa que se establece en el alma y que define su carácter no depende del agente, sino de las influencias externas que hayan participado en el proceso de habituación. Lo que significa una carencia inminente del control que tiene un agente sobre su propio carácter. Sostener esto es afirmar que el agente no tiene responsabilidad alguna en la consolidación de su carácter y, por tanto, no tiene responsabilidad moral por las acciones que deliberadamente realiza.

Dado que mi interés es mostrar que las acciones voluntarias llevadas a cabo por un agente moral muestran los rasgos de su carácter y por tanto pueden ser objeto de reproches y elogios morales (por la acción y por el carácter a partir del cual se desprenden), exploro a continuación un pasaje de *Categorías* (*Cat.*) que es célebre por poner de manifiesto de forma explícita esta posibilidad:

Además, en el caso de los contrarios, es posible que se produzca, mientras haya algo que sea susceptible de recibirlos, un cambio de uno en otro, a menos que uno de ellos le pertenezca por naturaleza a algo, como por ejemplo, al fuego el ser caliente; efectivamente, es posible que lo sano enferme, que lo blanco se torne negro y lo frío caliente; y de lo honesto puede resultar lo depravado y de lo depravado lo honesto. (Ciertamente el depravado, conducido hacia formas de vida y razonamiento mejores, avanzaría, por poco que fuera, hacia el ser mejor; y una vez que consiga hacer un progreso, aunque pequeño, es evidente que podría cambiar del todo, o conseguir hacer un progreso ciertamente mayor; efectivamente, sea cual sea el progreso conseguido desde el principio, cada vez se vuelve uno más fácil de dirigirse hacia la virtud, de modo que es probable que consiga cada vez más progresos; y si esto se mantiene, a uno se le conduce, siempre que haya tiempo suficiente, al hábito contrario) (2012: *Cat.* I, 10: 13a 19 - 31).

De acuerdo con Aristóteles, un hombre puede cambiar sus disposiciones viciosas a partir de cambios individuales pero presentes de forma sistemática a lo largo del tiempo. Esto se explica porque cada vez que se realiza una acción virtuosa será mucho más fácil para el agente llevar a cabo nuevas acciones en este mismo sentido, lo anterior teniendo en cuenta la insistencia aristotélica sobre la facilidad que se adquiere para realizar acciones de cierto tipo a partir de múltiples ejecuciones semejantes (*Cfr.* *EN* II, 2: 1104a 32 – 1104b 4). Ahora bien, si asumimos la tesis según la cual sí es posible modificar las disposiciones del carácter que un agente tiene, debemos afirmar igualmente que éste tiene injerencia en la consolidación del mismo y, por tanto, tiene responsabilidad sobre las disposiciones morales que definen

su carácter e igualmente sobre las acciones que de allí se desprenden²⁰. La pregunta que queda pendiente es ¿de qué modo esto es posible? Sugiero que asumamos el proceso de educación moral que he descrito líneas más arriba como un proceso que sirve para la educación temprana de niños y jóvenes en sus primeras etapas de habituación, así como para el proceso de re-habituación de nuevas disposiciones morales. De este modo, para modificar las disposiciones del carácter se requiere una nueva primera etapa de habituación en la que nuevas acciones llevan al agente a consolidar nuevos hábitos y una nueva etapa de afirmación en la cual las acciones ahora habituales se eligen porque hay una comprensión del principio a partir del cual se realizan y una inclinación hacia éste. En este contexto, las alusiones constantes que hace Aristóteles a los premios y castigos²¹ hacen evidente que este autor sí piensa, incluso en el contexto de la *Ética Nicomaquea*, en la posibilidad de modificar, al menos, algunas disposiciones del carácter²².

Este proceso de habituación descrito líneas más arriba está pensado para que la primera etapa de re-habituación en la que se consolidan nuevos hábitos de comportamiento esté referida a agentes educadores externos (padres, maestros, amigos, leyes) quienes son los que influyen directamente en la corrección del hábito vicioso y la redirección hacia nuevos hábitos virtuosos. Las actividades habituales ahora logradas se llevan a cabo por indicaciones expresas de agentes externos y, a través de los castigos se busca que el agente asocie el acto vicioso con lo doloroso y lo rehúya. El proceso se complementa cuando el agente pasa de “evitar lo doloroso” a “disfrutar lo placentero” de las nuevas actividades virtuosas. Con lo anterior, el inicio

²⁰ Sigo la tesis principal de Bondeson, según la cual en *EN III*, 1 Aristóteles aborda la discusión de lo voluntario no solo en la acción sino en las disposiciones del carácter (*Cfr.*: *EN III*, 1: 1109b 31-35). Éstas son voluntarias, por lo cual, el agente tiene responsabilidad tanto en su construcción como en su modificación. Esta tesis se sustenta no solo en el pasaje de *Categorías* (*Cat.* I, 10: 13a 19-31) sino en el pasaje 1114a 4-11 de la *Ética Nicomaquea* III, 5 que hace referencia a una verdad que es evidente para todo agente moral: a saber, que las acciones repetidas en un mismo sentido nos llevan a consolidar disposiciones correspondientes. Saber esto es condición necesaria para adjudicar responsabilidad a un agente por su propio carácter (*Cfr.* Bondeson, 1974).

²¹ Aristóteles enfatiza el papel de los premios y castigos en la educación en los siguientes pasajes: *EN III*, 5: 1113b 24 – 1114a 3; *EN X*, 9: 1179b 11-13; *EN X*, 9: 1180a 4-5. El castigo permite un tipo de cura (*ἡ ἰατρεία*) pues permite que el agente asocie el acto malo con el dolor que genera el castigo y, dado que por dolor dejamos de hacer muchas cosas, un agente evita realizar el acto vicioso al evitar sentir el dolor.

²² En este contexto, legítimamente cabe preguntarse si todas las disposiciones del carácter son modificables o algunas lo son y otras no, según el grado de estabilidad y, por tanto, de irreversibilidad que éstas manifiesten. Dado que éste no es mi interés, simplemente me limito a sostener que, en efecto, Aristóteles considera la posibilidad de cambios en las disposiciones del carácter sin especificar cuáles son.

del proceso re-educativo propio de la modificación del carácter es, en la mayoría de los casos, externo (castigos, reproches) y por tanto, en principio involuntario. El elogio y el reproche pueden ser considerados, igualmente, como agentes que ratifican y modifican los hábitos respectivamente, a la par de los premios y los castigos mencionados anteriormente. Esto se debe, entre otras cosas, a la importancia que le damos a los juicios de valor que emiten los demás sobre nuestro comportamiento²³.

Ahora bien, Aristóteles ha insistido en que hay casos específicos en que las disposiciones del carácter pueden ser modificadas en virtud del arrepentimiento (*Cfr.* EN VII, 7: 1150a 18-22 y EN VII, 8: 1150b 30). El arrepentimiento abre la posibilidad para que el agente modifique un curso de acción determinado, y tiene lugar porque la acción realizada no se corresponde con el deseo a partir del cual se quiere actuar. En este sentido, el arrepentimiento podría constituir una forma de auto-reproche, o más bien, viene acompañado del auto-reproche, por lo que puede ser considerado como agente modificador del hábito. Con lo anterior, si bien el inicio del proceso re-educativo propio de la modificación del carácter es en la mayoría de los casos externo, también puede ser interno, lo que nos lleva a afirmar dicho principio como algo voluntario atendiendo a una de las características de lo voluntario expuesta por Aristóteles.

A manera de conclusión

He de insistir en que un agente es *responsable en sentido causal* por las acciones que realiza voluntariamente, aún si no las elige, pues el agente es principio y causa de su acción. No obstante, solamente algunas de las acciones voluntarias expresan las disposiciones del carácter a partir de las cuales el agente las realiza. Éstas en su mayoría son las acciones elegidas, pues a través de la elección preferencial reconocemos el tipo de fin que se propone el agente al momento de actuar. Pero también las acciones que aunque no son elegidas son llevadas a cabo por un agente capaz de elección, esto es, un agente moral. Así pues, el reproche o elogio de la acción voluntaria y elegida es una valoración moral puesto que ésta expresa el tipo de carácter que tiene el agente. Así, somos *moralmente responsables* por las acciones que llevamos a cabo en cuanto agentes morales sean éstas elegidas o no, pues se elogia o reprocha no solo la acción realizada sino que cabe elogiar o reprochar el carácter a partir del cual ésta procede. La razón de esto es que el agente es causa no solo de su acción sino de su modo de ser. De este modo, el agente es responsable no solo por la acción llevada a cabo, sino –y

²³ Strawson, 1963, p. 75.

con igual importancia— por el carácter del cual ésta se desprende. En otros términos, el agente es moralmente responsable por este tipo de acciones voluntarias porque es también responsable del carácter que ha forjado y que sirve de trasfondo para la acción que lleva a cabo.

Referencias bibliográficas:

- ARISTÓTELES, [Cat] (1938). *Categories* (Trad. H. Cooke), (Loeb Classical Library No. 325). Harvard: Harvard University Press.
- 1984). *Categories* (Trad. J. L. Ackrill). Barnes, J. (Ed.) The Complete Works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press.
- (2012). *Categorías* (Trad. M. Garrido). Colección Los esenciales de la filosofía, Madrid: Ed. Tecnos.
- [DA] (1978). *Acerca del alma* (Trad. T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- (1984). *On the Soul* (Trad. J. A. Smith). Barnes, J. (Ed.) The Complete Works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press.
- [EE] (1935). *Eudemian Ethics* (Trad. H. Rackham), (Loeb Classical Library No. 285). Harvard: Harvard University Press.
- (1984). *Eudemian Ethics* (Trad. J. Solomon). Barnes, J. (Ed.) The Complete Works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press.
- (1994). *Ética Eudemia* (Trad. A. Gómez Robledo). México, UNAM.
- [EN] (1926). *The Nichomachean Ethics* (Trad. H. Rackham), (Loeb Classical Library No. 73). Harvard: Harvard University Press.
- (1949). *Ética a Nicómaco* (Trad. J. Marías & M. Araújo). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1984). *Nicomachean Ethics* (Trad. W. D. Ross). Barnes, J. (Ed.) The Complete Works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press.
- [MA] (1937). *Movement of Animals* (Trad. E.S. Forster), (Loeb Classical Library No. 323). Harvard: Harvard University Press.
- (1984). *Movement of Animals* (Trad. A. S. L. Farquharson). Barnes, J. (Ed.) The Complete Works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press.
- (1985). *De Motu Animalium* (Trad. M. C. Nussbaum). Princeton: Princeton University Press.
- [MM] (1935). *Magna Moralia* (Trad. C. Armstrong), (Loeb Classical Library No. 287). Harvard: Harvard University Press.
- (2004). *Magna Moralia* (Trad. P. de Azcárate), Buenos Aires: Losada.
- [Pol] (1950). *Politics* (Trad. H. Rackham), (Loeb Classical Library No. 264). Harvard: Harvard University Press.
- (1951). *Política* (Trad. J. Marías & M. Araújo), Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1963). *Política* (Trad. A. Gómez Robledo). México: UNAM.
- (1984). *Politics* (Trad. B. Jowett). Barnes, J. (Ed.) The Complete Works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press.
- (1988). *Política* (Trad. M. García Valdés). Madrid: Gredos.

- [Rh] (1984). *Rhetoric* (Trad. W. Rhys Roberts). Barnes, J. (Ed.) The Complete Works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press.
- (1990). *Retórica* (Trad. A. Tovar). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1998). *Retórica* (Trad. A. Bernabé). Madrid: Alianza Editorial.
- BONDESON, WILLIAM (1974). "Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change". *Phronesis*, 19 (1), 59-65.
- BOSTOCK, DAVID (2000). Responsibility III. 1, 5. *Aristotle's Ethics*. New York: Oxford University Press.
- FREDE, MICHAEL (2011). "Aristotle on Choice without a Will". *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, pp. 19-30. California: University of California Press.
- IRWIN, TERENCE (1975). "Aristotle on Reason, Desire, and Virtue". *The Journal of Philosophy*, 72 (17), 567-578.
- (1999). *Aristotle Nicomachean Ethics* (2nd Ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- MEYER, SUSAN (2011). *Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause*. Oxford: Oxford University Press.
- NUSSBAUM, Martha (1978). "Practical syllogisms and practical science". *Aristotle's De Motu Animalium*, pp. 165-220. Princeton: Princeton University Press.
- 154 RAMOS-UMAÑA, LEONARDO (2012). *Sobre la formación del carácter en Aristóteles* (Tesis de maestría inédita). Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.
- SALLES, RICARDO (2000). "Akrasía, identidad personal y responsabilidad en Aristóteles". *Jornadas Filológicas. Memoria*, pp. 321-346. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- STRAWSON, PETER (1963). "Freedom and Resentment". En: Watson, G. (Ed.) [2005] *Free Will*, pp. 72-93. Oxford: Oxford University Press.
- VIGO, Alejandro (2006). "Incontinencia, carácter y razón". *Estudios Aristotélicos*, pp. 325-362. Pamplona: EUNSA.
- (2008). "Práxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional". En: Leyva, G. (Ed.) *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, pp. 53-86. Madrid: Editorial Síntesis S.A.
- WIGGINS, DAVID (1975). "Deliberation and Practical Reason". En: Rorty, A. *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 221-240. California: University of California Press.