

UNA RELECTURA DE LA PSICOLOGÍA ARISTOTÉLICA DE LA MORALIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DEL CRISTIANISMO MEDIEVAL

DANIEL TRAPANI*

Resumen: La moralidad incluye, además de juicios y prácticas, ciertas emociones morales (remordimiento, gratitud, culpa). Los cambios en las emociones morales provocan una modificación de la institución de la moralidad, y esto requiere de una crítica filosófica de la teoría interna a dicha institución. El cristianismo introduce nuevos modos en las emociones morales (pecado, arrepentimiento, conversión) que exigirán una reconsideración de la psicología moral. Durante la Baja Edad Media la psicología aristotélica fue reformulada con el fin de adecuarla a la institución de la moralidad cristiana. Desde esta reinterpretación, la voluntad, subordinada en Aristóteles al intelecto, adquiere como facultad una equiparación jerárquica con el intelecto.

Abstract: *Morality includes, besides judgments and practices, some moral emotions (remorse, gratitude, guilt). The changes in moral emotions provoke a modification of morality's institution, and this requires a philosophical criticism of the inner theory of this institution. Christianity introduces new modes into moral emotions (sin, repentance, conversion) that will require a reconsideration of moral psychology. During the Low Middle Ages Aristotelian psychology was reformed in order to adapt it to Christian morality. Within this reinterpretation, the will, which Aristotle subordinated to the intellect, is placed at the same level as the intellect.*

PALABRAS CLAVE: VOLUNTAD, MORALIDAD, PSICOLOGÍA, INTELECTO, RESPONSABILIDAD

PRESENTACIÓN

Podría caracterizarse *la institución de la moralidad* como aquella institución que incluye, mínimamente, nuestros juicios y pensamientos morales (apro-

* Profesor, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL) Rosario, Argentina, Director del Consejo Regional Santa Fe de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, danieltrapani@tower.com.ar

bación, repudio), nuestras prácticas morales (castigar, elogiar, recompensar), y nuestras emociones morales (remordimiento, gratitud, culpa). En relación con esta *institución* pueden plantearse dos cuestiones: si tiene una teoría interna (filosófica en parte), y si esa teoría interna es filosóficamente aceptable. Las confusiones reinantes en materia de moralidad y la existencia de problemas morales de difícil solución, podrían asignarse, o bien a una falla insanable de la teoría interna de la *institución* moralidad (lo que haría indefendible la misma institución), o bien a un error filosófico que, en principio, sería subsanable. Si se estimara que la falla en la institución de la moralidad es insanable, entonces habría que optar entre un escepticismo radical en lo tocante a la moralidad, o el abandono de la institución; si, en cambio, se confiara en una crítica filosófica de la teoría interna, habría que decidir cuáles son los aspectos filosóficos a modificar. Ante esta disyunción exclusiva se encontró el cristianismo medieval, y se inclinó por el segundo de los disyuntos: la posibilidad de criticar filosóficamente la teoría interna de *la institución de la moralidad*.

En este artículo me centraré en la concepción de la voluntad tal como fue tematizada por Aristóteles, con el fin de analizar el modo en que un cambio en las emociones morales, y por tanto en la *institución de la moralidad*, produjo históricamente una crítica filosófica de la teoría interna de la *institución de la moralidad*. Me referiré a la crítica efectuada sobre la psicología moral de cuño aristotélico, ínsita en la *institución de la moralidad* con la que entra en contacto el cristianismo al expandirse por Europa. Intentaré mostrar cómo ante un cambio de fenómenos de agencia no se abandonó la *institución de la moralidad* ni se abrazó el escepticismo, sino que se efectuó una crítica filosófica de la teoría interna de la psicología moral vigente, modificando ciertos aspectos con el fin de tornarla compatible con las nuevas exigencias.

Es a tenor de ciertas preguntas suscitadas por la obra ética y antropológica de Aristóteles, que desarrollaré este escrito. Centraré la atención en preguntas relativas a la *voluntad*, sin pretensión de responder de manera exhaustiva a todas las cuestiones planteadas, e intentando acercar conjeturas razonables ante esas interrogantes.

¿DE QUÉ MODO CONCIBIÓ ARISTÓTELES A LA VOLUNTAD?

Según Ingemar Düring la psicología moral aristotélica “*no tiene absolutamente ningún término para la voluntad, como se entiende este término en la psico-*

logía actual”.¹ Es cierto que Aristóteles cuenta con una serie de conceptos parciales, por ejemplo: tendencia, movimiento, deseo y decisión; sin embargo, su enfoque queda muy ligado al punto de partida mediante el cual vincula la “voluntad”² con la capacidad del alma para producir el impulso del movimiento.³ Lo volitivo aparece, de algún modo, como un engranaje que no hace vana la natural función locomotiva de los animales, como el motor que mueve moviéndose.⁴ Esta íntima correlación entre locomoción y apetito, condiciona la reflexión aristotélica, pues la “voluntad” halla su lugar en la psicología a la luz de su física y de su metafísica. Supuesta la teleología como axioma sin demostración (al igual que el principio de contradicción en la *Metafísica*), Aristóteles analiza el proceso psicológico conforme a su doctrina del movimiento: a) el origen de todo movimiento tiene que ser él mismo inmóvil, el comienzo de una acción es el fin al que se tiende, algo bueno o que aparece como bueno; b) esto pone en movimiento en el alma a la tendencia (la “voluntad”), la que resulta, al mismo tiempo, movida y motora. La “voluntad” es el mediador en el movimiento psicofísico,⁵ la “voluntad” que mueve en tanto es movida es el medio por el cual el alma mueve al cuerpo; el alma, incorpórea e inmóvil, precisa de un mediador orgánico con fuerza

¹ Düring, 1990: 902. En la nota 135, aclara Düring: “*βούλησις* no es clara en su significación, como muestran las pruebas textuales. *ὄρεξις*= tendencia, corresponde mejor a nuestro concepto de voluntad; pero falta el momento de la decisión, para la cual Aristóteles usa la palabra *προαίρεσις*. Con la expresión *τὸ ὀρεκτικόν* designa en forma colectiva las funciones de la voluntad”. Énfasis mío. Cuando Düring alude a la *psicología actual* no creo que haya que entender la expresión como extensionalmente aplicable a todas las corrientes psicológicas contemporáneas, sino a aquellas que hayan tenido una incidencia decisiva en nuestra autocomprensión moral (como es el caso de la psicología racional del cristianismo, más allá de la evaluación que sobre sus bondades o deméritos pudiera hacerse). Cuando en la nota 135, aquí referida, el autor habla de ‘nuestro concepto de voluntad’, no hace falta aclarar que no está incluyendo a los hotentotes o a los malayos.

² Cuando utilice entrecomillado el término voluntad: “voluntad”, ha de entenderse en el sentido aristotélico.

³ Cfr., Aristóteles, 1978a: 432a, 15-23.

⁴ Aristóteles, 1978a: 433b, 15-17; “*el que desea se mueve en tanto que desea, ya que el deseo constituye un movimiento o, más exactamente, un acto*”.

⁵ Para la matriz física de la psicología aristotélica, cfr., Aristóteles, 1978b: 703-705. “[...] *he ὄρεξις τό μέσον*, que corresponde al *πρότον κινούμενον*”, es decir, a la esfera celeste en la cadena cósmica del movimiento.

y vigor. La “voluntad” es el *próton kinoúmenon* que requiere el alma en tanto *akinetôs archê*. “En cualquier caso, éstos son los dos principios que aparecen como *causantes del movimiento: el deseo* y el intelecto”.⁶

Ahora bien, ¿en qué difiere esta concepción de la “voluntad” del modo ulterior de entenderla? Si bien la concepción motriz de la “voluntad”, tal como la presenta Aristóteles, encuentra un lugar en la psicología moral cotidiana, pues:

[...] es habitual comprender el concepto de voluntad tan ampliamente que abarca también los procesos de las tendencias y significa tanto como *sentir un impulso y ser dirigido hacia una finalidad por tal impulso*. Al hablar de voluntad en esta acepción nos referimos a aquella actividad desencadenada y determinada por una vivencia impulsiva propia del ser racional, es decir, por todas las vivencias tendenciales que buscan alcanzar su finalidad mediante la acción. (Lersch, 1971: 435, énfasis mío)

Cabe destacar un sentido más técnico que parece soslayado por la psicología aristotélica, y que consiste en concebir a la voluntad como: “el proceso anímico humano por el cual *se determina qué impulso debe ser realizado* y que además alcanza de este modo la meta fijada contra todas las resistencias que se oponen a su realización”.⁷

El cariz impulsor de la voluntad al que se hace referencia en primer lugar, ha quedado registrado en el discurso cotidiano mediante la expresión *fuerza de voluntad*, que pareciera coincidir con la “voluntad” aristotélica. Sin embargo, sería más apropiado hablar en términos de *capacidad de voluntad*, pues:

[...] el concepto fuerza debe comprenderse en un sentido muy modificado. Fuerza en sentido propio son, en el conjunto del proceso de la conducta volitiva, las energías corporales disponibles así como las de las vivencias instintivas. Cuando hablamos de ‘fuerza de voluntad’ podemos referirnos solamente a la *mayor o menor capacidad de organizar aquellas energías en dirección a una meta*. Lo que entonces ocurre puede explicarse por la comparación con una lente a través de la cual los rayos dispersos de la luz del sol son recogidos y dirigidos a un punto con un gran aumento de su fuerza de ignición. Tampoco

⁶ Aristóteles, 1978a: 433 a 9, énfasis mío.

⁷ Lersch, 1971: 435, énfasis mío.

esta lente es una fuerza sino un aparato que actúa según su forma, por la cual las fuerzas quedan organizadas. Sólo entendido en el sentido de esta comparación tiene la expresión ‘fuerza de voluntad’ un sentido aceptable. (Lersch, 1971: 470, énfasis mío)

La voluntad así entendida puede verse como la encargada de organizar los procesos y estados psíquicos, en el frente interno, para que no se interpongan como obstáculos en la consecución de una meta elegida; aparece entonces, la voluntad, como la que discrimina en qué grado actuarán los sentimientos, instintos, tendencias, deseos y pasiones en el comportamiento. El carácter tendencial de la “voluntad” aristotélica está presente, pero sólo parcialmente, en esta concepción, acentuándose más bien su carácter organizador de la acción humana, lo que le confiere un estatus similar al del intelecto.

¿POR QUÉ ARISTÓTELES NO CONCIBIÓ A LA “VOLUNTAD” COMO FACULTAD EQUIPARABLE AL INTELECTO? ¿POR QUÉ SE SUSCITA EL PROBLEMA CON LA “VOLUNTAD”, Y NO CON EL INTELECTO?

Argüiré que entre otras razones pueden darse las siguientes: a) el apetito está en toda la escala de lo existente; b) el apetito está subordinado al conocimiento.

a) Aristóteles reconoce al apetito su carácter de potencia ya que lo exige el análisis de las acciones:

Y llamábamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva. En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino también la sensitiva. Por otra parte, *al darse la sensitiva se da también en ellos la desiderativa*. En efecto: el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseo; ahora bien, todos los animales poseen una al menos de las sensaciones, el tacto, y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor —lo placentero y lo doloroso—, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito, ya que éste no es sino el deseo de lo placentero. (Aristóteles, 1978a: 414 a 31-b7, énfasis mío)

Pero de las cinco potencias correspondientes a las acciones: *nutritiva* al *nutrirse*, *sensitiva* al *sentir*, *desiderativa* al *apetecer*, *motora* al *moverse* y

discursiva al *entender*, sólo cuatro implican una diversidad de modos de vida, pues la *desiderativa* acompaña siempre a la *sensitiva*, de allí que Aristóteles:

[...] señala *cuatro modos de vida*: de los cuales *uno* es por el intelecto, el *segundo* por el sentido, el *tercero* por el movimiento local y el reposo, el *cuarto* por el movimiento de alimentación, crecimiento y disminución. De tal forma, determina cuatro modos de vida solamente, mientras que antes señalara cinco géneros de operaciones del alma, porque aquí intenta distinguir los modos de vida según los grados de vivientes que se distinguen según estos cuatro modos. En algunos vivientes se encuentran solamente la alimentación, el crecimiento y la disminución, a saber en las plantas. En otros, se encuentra el sentido sin movimiento local como en los animales imperfectos, por ejemplo: las ostras. En otros se encuentra además el movimiento conforme al lugar como en los animales perfectos que se mueven con movimiento progresivo, como la vaca y el caballo. En otros, además de todo ello, se encuentra el intelecto, a saber en los hombres. (Tomás de Aquino, 1979:165-166)

El modo aristotélico de analizar la cuestión es el siguiente: de las facultades al acto apropiado, y de éste a su objeto. Desde la perspectiva de la clarificación conceptual el camino seguido es el inverso, se comienza por el objeto (lo sensible, por ejemplo), de allí se pasa al acto (el sentir), para finalmente acceder al análisis de la facultad (sensitiva, en este caso). Pero si aplicáramos este criterio a la facultad apetitiva, y buscásemos su objeto para iniciar la tarea indagatoria, nos encontraríamos con que lo deseable (el bien) es un objeto tan amplio que no sirve para otorgar a la facultad apetitiva, autonomía alguna, resultando de ello que si bien la parte apetitiva puede distinguirse de las otras facultades, sin embargo no puede separarse. La máxima generalidad de su objeto ubica a esta facultad en un segundo plano, pues no se le reconoce carácter distintivo en la escala biológica; y no sólo lo apetitivo no constituye ningún género de vida, sino que incluso puede afirmarse que no especifica ningún género de ser, pues:

[...] hay en todas las cosas un apetito del bien, por ser el bien *lo que todas las cosas apetecen*, como enseñan los filósofos. Este apetito se llama *apetito natural* en las cosas que carecen de conocimiento, y así se dice que la piedra apetece estar abajo. (Tomás de Aquino, 1967: 522-523)

En Aristóteles y en Santo Tomás de Aquino el apetito aparece en toda la escala de la naturaleza. Un autor contemporáneo, Anthony Kenny, analiza las relaciones entre voluntariedad y conducta, no en el ámbito de la actividad, sino en el ámbito de la capacidad de actuar, y asigna esta capacidad de acción a toda la escala de lo existente, distinguiendo entre capacidad de acción voluntaria y capacidad de acción natural.⁸ Esta distinción entre *voluntario* y *natural* que especifica al género *capacidad de acción*, guarda analogía con la distinción entre *vital* y *natural* que especificaba en Aristóteles al género *apetito*. La omnipresencia del *apetito* aristotélico tiene su correlato, en Kenny, en la omnipresente *capacidad de actuar*, pues ésta “se extiende incluso más allá del reino de los seres vivos: la acción del agua regia sobre el oro, o la del ácido clorhídrico sobre el papel de tornasol son acciones auténticas, no sólo cosas que les pasan a las sustancias”.⁹ El *continuum apetitivo* aristotélico-tomista es reemplazado en Kenny por un *continuum de agencia*: “entre la capacidad natural de acción de las cosas inertes y la acción intencional de los seres humanos existe una jerarquía de capacidad de acción que se extiende hacia arriba desde las piedras, pasando por las plantas y los animales, hasta el hombre”.¹⁰ Sin embargo, ¿por qué plantear un *continuum apetitivo* o un *continuum de agencia*, y no un *continuum cognoscitivo*?, ¿por qué no extender el conocimiento a toda la escala? ¿Decir que el ácido clorhídrico *actúa*, no es análogo a sostener que un electrón *sabe* en qué momento ha de saltar de un orbital a otro?

Pareciera que en Aristóteles la extensión de la expresión *seres* resulta idéntica a la extensión de *seres que apetecen*,¹¹ esta es la razón por la cual el alma

⁸ Cfr., Kenny, 2000: 66-67.

⁹ Kenny, 2000: 67.

¹⁰ Kenny, 2000: 67.

¹¹ La teoría aristotélica de los *predicables*, presente en el capítulo IV, libro I de *Los tópicos*, puede aclarar esta identificación extensional. Los predicabilia o *kategorouména*, corresponden a *génos*, *ídion*, *symbebekós*, *hóros*, *tò tí ên êinai*, traducidos por los escolásticos como *genus*, *proprium* (o bien *differentia specifica*), *accidens*, *definitio*, *essentia*. En cada umbral de la escala entitativa hay predicados asignables a un sujeto. De estos predicados algunos son *convertibles* en sus sujetos y otros no. En una relación de *convertibilidad* si *A* es *B*, entonces todo lo que sea *B* es también *A*; pero en la predicación *no convertible*, si *A* es *B* entonces algo que sea *B* no necesariamente es *A*. Analicemos las posibles relaciones entre un género *A* (*hombre*, por ejemplo) y una propiedad *B*, en el caso en que pueda afirmarse que ‘*Todos los A son B*’, estos modos de relación son cuatro: a) Todos los

como principio vital, aun cuando las potencias reconocidas sean cinco, queda caracterizada sólo de cuatro modos:

[...] a saber por lo vegetativo que se halla en todas las plantas y en todos los vivientes, por lo sensitivo que se halla en todos los animales, lo intelectual que se halla en todos los hombres y el movimiento progresivo que se halla en todos los animales perfectos dotados de sentido o de intelecto. (Tomás de Aquino, 1979: 168)

¿Y qué ha pasado con *lo apetitivo*? La respuesta pareciera ser ésta: si el apetito está en toda la escala no contribuye entonces a la constitución de las clases naturales, si no contribuye a constituir las clases naturales entonces su aporte taxonómico es irrelevante, si su aporte taxonómico es irrelevante entonces su significatividad ontológica es nimia; luego, si el apetito está en toda la escala entonces su significatividad ontológica es nimia. Esta *nimiedad* de lo apetitivo en Aristóteles recoge dos sentidos de la expresión aparentemente con-

B son *A*, y *B* es “lo que es *A*”. En este caso *B* es la *definición* de *A*. Ejemplo tipo: El hombre es un ser sensible racional. b) Todos los *B* son *A*, pero *B* es sólo una característica. En este caso *B* es algo característico de *A*, un *proprium*. Ejemplo tipo: El hombre es un ser sensible capaz de saber (la capacidad de saber se sigue de su naturaleza racional). c) Algunos *B* no son *A*, pero *B* es “lo que es *A*”. En este caso *B* es o *género* o un *proprium* en sí = *diferencia específica*. Ejemplo tipo: El hombre es un ser sensible dócil por naturaleza. d) Algunos *B* no son *A*, y *B* no es “lo que es *A*”. En este caso *B* es una determinación accidental, algo accesorio, un *accidente*. Ejemplo tipo: El hombre es un ser sensible que pasea en el mercado.

Esencia (a) y *propiedad* (b) pertenecen al campo de los predicados *convertibles*, no siendo *convertibles* la predicación del *género* (c), la *diferencia específica* (c) o el *accidente* (d). Lo ‘característico’ (*ídon*) de una escala entitativa puede concebirse de dos modos, o como *propiedad* convertible o como *diferencia específica* no convertible. La facultad intelectual predicada del género *hombre* es una característica no convertible (*diferencia específica* o *diaforá*) aunque esencial, y si bien la facultad apetitiva se predica de lo humano también esencialmente, el modo de su predicación se asemeja a la de un género remoto. En el primer caso (*El hombre es un ser racional*) la característica no convertible se comporta como *diferencia específica*, mientras que en el segundo caso (*El hombre es un ser que apetece*) la predicación se revela como inclusión de una clase (*hombre*) en otra clase (*seres que apetece*), clase esta última que no funciona como género próximo en la definición de ninguna *esencia*.

trapuestos, *nimiedad*₁ como *exceso* o *demasia*, y *nimiedad*₂ en cuanto *pequeñez* o *insignificancia*. La síntesis de tal apertura semántica podría pensarse de este modo: la *nimiedad*₁ es la raíz de la *nimiedad*₂. En el caso que nos ocupa, la *nimiedad*₁ (*exceso* de presencia en toda la escala entitativa¹²) de lo apetitivo produce la *nimiedad*₂ (*insignificancia* ontológica) del apetito. Esta consideración ontológica del apetito signa la suerte de la “voluntad” aristotélica, apetito necesitado de racionalidad y por ello subordinado al intelecto. Veamos el modo y otras razones de tal subordinación.

b) Al analizar el concepto de voluntario, Aristóteles procede por eliminación, descartando que lo voluntario se pueda identificar con la acción de acuerdo con el deseo,¹³ o con la acción conforme a la elección,¹⁴ para concluir que lo voluntario debe concebirse como la acción acorde con el pensamiento.¹⁵ Lo apetitivo se torna “voluntad” al ser informado por el intelecto. La “voluntad”, en cuanto apetito, pareciera estar en situación obediencial respecto al intelecto, en la “voluntad” aristotélica el apetito se comporta como materia y el pensamiento como forma, sólo el que obra bien *sabe* propiamente lo que hace. El conocimiento es el que especifica los grados de vida apetitiva: a) el apetito sigue a la percepción, b) la volición en general sigue a la opinión, y c) la “voluntad” racional al conocimiento de los principios de acción. El motor principal es siempre el conocimiento, o, más propiamente, el objeto tal como es conocido. Y es que:

[...] para el sentimiento que los pensadores griegos tienen de la vida, hay siempre algo de servil y menesteroso en la voluntad, puesto que esta radica evidentemente en el apetito. La acción es exclusivamente un tránsito de la carencia al logro; el conocimiento es la plena y tranquila posesión. (Heimsöeth, 1974: 205)

Este carácter inespecificante de la “voluntad” sobrevive aún en Santo Tomás de Aquino y es que el apetito no está en el ser humano como en su casa, ya que “lo propio de la naturaleza intelectual no es el apetito, pues éste se halla en

¹² Casi al nivel de un *transcendental*; en una formulación quizás algo osada podría afirmarse que *ens et appetitus convertuntur*.

¹³ *Cfr.*, Aristóteles, 1985: cap. 7, 1223 a 22-1223 b40.

¹⁴ *Cfr.*, Aristóteles, 1985: cap. 8, 1224a 1-1225 a 35.

¹⁵ *Cfr.*, Aristóteles, 1985: 1225b, 2 ss.

todos los seres, aunque de diversa manera”.¹⁶ El intelecto es el único principio espiritual capaz de elevarse sobre lo meramente temporal. La voluntad, en cuanto especie de apetito, se dirige siempre a las realidades sensibles individuadas de manera espacio temporal. La elevación de la tendencia apetitiva sólo puede ser operada por el intelecto, ya que éste es el que imprime a la voluntad su carácter espiritual, según el Aquinate. La “voluntad” humana es caracterizada como *appetitus intellectivus*, lo apetitivo aporta el género, lo intelectual provee la diferencia específica. La misma expresión *appetitus intellectivus* conlleva la subordinación, es clara la asimetría: *intellectus altior et prior voluntate*. El influjo de la voluntad es sólo accidental, nada que pueda dar lugar a invertir la relación en un *intellectus appetitivus*,¹⁷ y es que el influjo impulsivo de la “voluntad” está sólo a nivel de causa eficiente (*per modum agentis*) y tiene, por tanto, mero valor de medio. El fin es superior al *agens* tanto en Aristóteles como en Santo Tomás de Aquino, el *objectum intellectum* es la real *causa movens volitionis*. La teleología vuelve a inclinar la balanza en favor del intelecto, es falso que a la voluntad pueda asignársele superioridad respecto al intelecto, arguyendo para ello que se comporta como su motor:

[...] pues el entendimiento, primeramente y de por sí, mueve a la voluntad; porque ésta, en cuanto tal, se mueve por su objeto, que es el bien aprehendido. La voluntad, no obstante, mueve al entendimiento de un modo como accidental, o sea, en cuanto que el entender mismo se aprehende como bien, y así es deseado por la voluntad; resultando de ello que el entendimiento pasa al acto de entender. Mas el entendimiento precede incluso en esto a la voluntad, pues nunca desearía entender la voluntad si antes el entendimiento no aprehendiera el mismo entender como un bien. Además, la voluntad mueve a manera de agente al entendimiento para que ejecute el acto, pero el entendimiento mueve a la voluntad a modo de fin, porque el bien entendido es el fin de la voluntad; y como el agente en orden a mover es posterior al fin, pues el agente sólo mueve por el fin, resulta en consecuencia que el entendimiento es en absoluto superior a la voluntad; mientras que sólo accidentalmente y en un sentido restringido, la voluntad es superior al entendimiento. (Tomás de Aquino, 1967: 158-159)

¹⁶ Tomás de Aquino, 1967: 152.

¹⁷ Recordar que Aristóteles caracteriza al *noûs* como *apathês*, como incapaz de padecer, y por tanto de ser movido.

¿QUEDAN FENÓMENOS DE AGENCIA SIN EXPLICAR CON LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA “VOLUNTAD”?

Podría suponerse que la ausencia en Aristóteles de una facultad equiparable al intelecto, debiera ocasionar inconvenientes a la hora de teorizar la acción humana, y que estos inconvenientes se centrarían en la noción de *responsabilidad moral*. Sin embargo, Aristóteles defiende la tesis de la responsabilidad oponiéndose a Sócrates y a su aserto de que la maldad es involuntaria, pues aun reconociéndole a Sócrates que la prudencia (comprensión moral o *phrónesis*) es lo más poderoso, le critica haberla concebido como ciencia,¹⁸ y no como lo que es: una virtud intelectual estrechamente unida a las virtudes éticas. Precisamente la *phrónesis* se ocupa de lo así-y-de-otra-manera, éste es su dominio, y allí el hombre es principio de movimiento, pues en todas las acciones de las que el hombre es origen y señor, cabe la posibilidad de que sucedan o de que no sucedan. Si él es personalmente el autor, en consecuencia también es responsable de todo acto cuya concreción o no depende de él. De la causalidad en el reino de lo contingente a la autoría, y de la autoría a la responsabilidad, tal parece ser la progresión argumentativa de Aristóteles.

El ser humano está en condiciones de responder por sus acciones, de no mediar ignorancia o ser forzado a actuar, “pues todo lo que un hombre hace –estando en su poder no hacerlo– sin estar en la ignorancia y por su propio esfuerzo, es necesariamente voluntario, y en esto consiste lo voluntario”.¹⁹ La teoría de las causas está presente en la aclaración de la responsabilidad moral, ya que:

[...] es evidente que las acciones de las cuales el hombre es el principio y dueño, pueden suceder o no, y que de él depende que se produzcan o no, al menos aquellas de cuya existencia o no es soberano. Así, de cuantas cosas están en su poder hacerlas o no, él mismo es la causa, y aquello de lo que es la causa depende de él. (Aristóteles, 1985: 1223a, 3-7)²⁰

¹⁸ Cfr., Aristóteles, 1985: 1246b, 34-38.

¹⁹ Aristóteles, 1985: 1225b, 8-13.

²⁰ Von Wright plantea las relaciones entre causalidad y acción bajo la forma de un triple condicional contrafáctico: a) Si hubiéramos producido p, entonces habría ocurrido q, b) Si no hubiéramos producido p, tampoco habría ocurrido q, y c) Si no hubiéramos producido p, p no habría ocurrido. Este último contrafáctico pertenece a una clase especial pues “este condicional contrafáctico no

La alabanza o la censura sólo corresponden allí donde nosotros somos la causa, es la causa (el ser humano) el que recibe la alabanza y la censura, no se alaba lo que existe por necesidad, por suerte o por don natural, sino sólo aquello en lo que un agente se muestra como principio causal,²¹ y a este lote pertenecen la acción virtuosa o viciosa.

Tal como parece, de acuerdo con esta exposición, el fenómeno de agencia de la responsabilidad encuentra en la racionalización del apetito una clave que da cuenta de los fenómenos que exige la *institución moralidad* del *ethos* aristotélico. Sin embargo, la irrupción histórica de un fenómeno de agencia desconocido para el mundo griego: *el pecado*, impulsaría en la alta Edad Media y en la Escolástica de sesgo franciscano, la reconsideración de la “voluntad” aristotélica. La idea del *hombre pecador* en la concepción cristiana representó una novedad respecto del *hombre vicioso* (*akólastos*), y el ideal del *hombre santo* exigió un plus respecto del *hombre virtuoso* (*spoudaios*). Y en este plus reside la recategorización de la voluntad.

Las éticas filosóficas sólo podían indicar el camino correcto, mas eran impotentes cuando alguien se desbarrancaba por no haber seguido las señales correctas. El cristianismo, en cambio, no sólo pretendía indicar el camino correcto, sino que también podía auxiliar al desbarrancado. No sólo era posible el consejo preventivo, sino también el rescate subsecuente, y este rescate se hace manifiesto bajo la figura de la *conversión*, un tipo de cambio connotado habitualmente de modo positivo, mas no hay que soslayar que el cambio no tiene una única vía: de la caída al rescate, sino también otra vía negativa de conversión que puede llevar al rescatado (converso) a una nueva caída. Nadie está confirmado en el rescate, “*quien está de pie debe cuidarse de no caer*”.²²

asevera una relación condicional ni una conexión causal”. Von Wright, 1979: 95. La relación del agente con su volición, según Von Wright, no ha de entenderse en términos causales. La concepción aristotélica es compatible con los dos primeros condicionales, respecto al tercero, puede plantearse si Aristóteles concibió al agente como causa de la volición. Pero esto excede los límites del presente trabajo. Para una aclaración de las diversas teorías contemporáneas en filosofía de la mente acerca de la *voluntad*, *cfr.*, Lowe, 2000: 201-228.

²¹ *Cfr.*, Aristóteles, 1985: 1223a, 8-15.

²² *1 Corintios*, 10, 12. Todas las citas bíblicas han sido sacadas de la *Biblia de Jerusalén*.

La dependencia causal (de principio) que permitía justificar para Aristóteles la responsabilidad, se centra en un tipo de responsabilidad antecedente,²³ pues si bien un agente es responsable por estar situado donde está, una vez que se encuentra ya siendo virtuoso o vicioso, su situación se asemeja a una cierta fijación. Una vez que la piedra ha sido arrojada, el proceso es irreversible,²⁴ y así: “en el caso del justo y del 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 les es posible no serlo”.²⁵

En el cristianismo, en cambio, además de la responsabilidad antecedente opera un tipo de responsabilidad concomitante a la situación de gracia o de pecado, la oferta del auxilio y la posibilidad de conversión se dan precisamente por la debilidad humana, son los enfermos los que requieren medicina y los que pueden rechazarla, siendo responsables de forma concomitante del posible rechazo, no sólo por haber desencadenado el proceso que culminó en el estado gripal (por ejemplo, al haberse desabrigado de manera irresponsable), sino también concomitantemente al negarse al rescate “porque viendo no ven, y oyendo no oyen ni entienden”.²⁶ No es sólo la responsabilidad por no haber visto, sino por no ver aun mirando.

Pero la posibilidad de ver al mirar o de escuchar y entender al oír, aparece como una posibilidad que no requiere de un largo proceso. Sea el camino de Damasco en el que Saulo halló su caída en tierra,²⁷ sea el eunuco funcionario de la reina de Etiopía en su peregrinación a Jerusalén,²⁸ sea la pecadora pública que irrumpe en casa de Simón con un frasco de perfume,²⁹ sea el rico publicano llamado Zaqueo donando sus bienes y reparando sus fraudes;³⁰ todos y cada uno se muestran como episodios de conversión, como instantáneas sin largos procesos. La gradualidad aristotélica de adquisición de vicios y virtudes, y la consecuente

²³ Cfr., Aristóteles, 1985:1114b, 31-33: “de nuestros modos de ser somos dueños sólo del principio, pero su incremento no es perceptible, como en el caso de las dolencias”.

²⁴ Cfr., Aristóteles, 1985: 1114a, 16-17.

²⁵ Aristóteles, 1985: 1114a, 18-22.

²⁶ Cfr., *Mateo* 13, 13.

²⁷ Cfr., *Hechos* 9, 1-9.

²⁸ Cfr., *Hechos* 8, 26-39.

²⁹ Cfr., *Lucas* 7, 36-50.

³⁰ Cfr., *Lucas* 19, 1-10.

fijación en el correspondiente estado vicioso o virtuoso, no son aptas para comprender los nuevos fenómenos de la psicología moral cristiana como son el pecado, el arrepentimiento y la conversión. Entre el vicio y la virtud aristotélicas hay un hiato extremo, este hiato pronunciado es reservado en el judeo-cristianismo sólo para instancias escatológicas,³¹ no para la situación del *homo viator*.

El hombre virtuoso aristotélico (*spoudaîos*) se caracteriza por la coherencia propia de su misma situación virtuosa, y desde esa coherencia “siempre las mismas cosas le son penosas y placenteras y no unas veces unas cosas y otras veces otras, ya que por así decirlo, *no puede arrepentirse de nada*”;³² en cambio el santo cristiano tiene a la contrición y al arrepentimiento como aliados de su debilidad.³³ Y es que el *spoudaîos* es el canon de la moralidad,³⁴ en cambio, el hombre santo aspira a imitar un canon que lo trasciende, un canon legislador que impera como Señor, un amor mutuo del que Él es medida.³⁵

Este marco de contrastación entre la perspectiva aristotélica y la cristiana permite comprender la insuficiencia de la “voluntad” aristotélica, y la necesidad de que adquiriera nuevos caracteres. La ética aristotélica exigía una psicología moral gradualista, en la cual los procesos de intelección y de reiterada ejercitación configuraran al *spoudaîos*. En cambio, el cristianismo muestra la posibilidad de un cambio súbito, de un hombre santo sin procesos de intelección prolongados ni lugar para la generación de una segunda naturaleza mediante un reiterado ejercicio. No parece haber tenido el buen ladrón demasiada oportunidad para ejercitarse en su agonía.³⁶ Y si la segunda naturaleza aristotélica, la adquisición de las virtudes éticas, podía prescindir de la voluntad como facultad categórica equiparable al intelecto, el hombre nuevo del cristianismo, revestido de virtudes teologales,

³¹ *Lucas* 16, 26: “Y además, entre nosotros y vosotros se interpone un gran abismo, de modo que los que quieren pasar de aquí a vosotros, no puedan; ni de ahí puedan pasar donde nosotros”.

³² Aristóteles, 1985: 1166 a 27-29, énfasis mío.

³³ *Lucas* 22, 61-62.

³⁴ *Cfr.*, Aristóteles, 1985: 1113a 30-33: “en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas”. En Aristóteles, 1985: 1166a, 12ss: “la virtud y el hombre bueno son la medida de todas las cosas” (*métron hexástou he areté*). El hombre virtuoso sabe reconocer el bien en sí, lo realmente bueno: “para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien”, en Aristóteles, 1985: 1113a, 25.

³⁵ *Cfr.*, *Juan* 13, 34.

³⁶ *Cfr.*, *Lucas* 23, 39-43.

requería una facultad en condiciones de seguir a un principio rector superior al intelecto, a un principio legislador trascendente. La mutación del principio rector: del intelecto aristotélico al Señor de la historia, eleva la condición del principio regido: de “voluntad” como apetito informado racionalmente a voluntad-guía del recto camino.

El pecado no es ignorancia, sino desobediencia, y este fenómeno agentivo del pecado exige un nuevo papel de la voluntad. El saber se limita a un papel de intermediario entre el mandato divino y la respuesta de la voluntad humana. La conversión es el retorno de la voluntad hacia Dios, y así como la “voluntad” aristotélica era apetito de lo aún no alcanzado y siempre secuela de un conocimiento anterior, la voluntad recategorizada por el cristianismo invierte la relación con el conocimiento, éste no es ya antecedente, sino fruto de un corazón puro. La vía de la comprensión es la obediencia; la llave de la comprensión, una disposición amorosa.³⁷

La incontinencia, que en la perspectiva griega revelaba una lucha entre un conocimiento turbado por la sensibilidad y el puro conocimiento racional, es entendida desde la nueva perspectiva como pugna entre dos voluntades, una obediente y otra rebelde. La dirección al bien no es obra de un hábito intelectual que se imponga a la voluntad, sino un *propio* de la vida volitiva sujeta, por tanto, a leyes específicas:

La voluntad no es solo anterior y superior a todo lo demás que el alma encierra y realiza, sino que está implicada en todo esto, siendo el verdadero factor psíquico activo en ello. Toda actividad del yo y espontaneidad, todo lo que podemos atribuirnos o imputarnos en sentido propio a nosotros mismos, es en el fondo, para San Agustín, una acción de la voluntad. La voluntad obra en todas las facultades del alma. Voluntas es quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. En los afectos vive la dinámica de la voluntad y el conocimiento mismo depende en todos sus grados de ésta. Se invierte pues el orden. En el acto voluntario existe siempre, es cierto, una referencia a

³⁷ Cabe recordar aquí el poema *Comprensión* de Amado Nervo, que ilustra este sentido: “¿Por qué empeñarse en saber/cuando es más fácil amar?/Dios no te manda entender:/no pretende que su mar/sin playas, pueda caber/en tu mínimo pensar.//¡Dios sólo te pide amor./Dáale todo el tuyo y más/siempre más...con más ardor,/con más ímpetu...y verás/como amándole mejor/mejor le comprenderás!”

algo conocido, dado, pero es más importante el influjo de la voluntad sobre la dirección y la facultad de elección del conocimiento para el desarrollo de la vida, incluso de la vida cognoscitiva. Como la gravedad determina el movimiento y la dirección de los cuerpos, así determina a su modo la voluntad la dirección y las revoluciones de los procesos espirituales, no solo respecto del bien y el mal, sino en la formación y el desarrollo ya del más simple conocimiento. No se ama lo que se reconoce justo, sino que se busca conocer aquello a que se propende íntimamente. (Heimöeth, 1974: 211, énfasis mío)

¿Pero qué decir, entonces, de la primacía del intelecto defendida por Aristóteles? ¿No es ciega acaso la “voluntad” y necesitada por ello de un lazarillo que la guíe? Desde la irrupción del cristianismo, estas tesis de la psicología filosófica entran en crisis, ya que lo menesteroso pasa a ser propio del intelecto el cual está siempre compelido a reconocer lo dado pues no está sino determinado ante su objeto, en cambio, la voluntad es vista como la que permanece siempre en una cierta indeterminación, aun ante el bien.

El saber le da solamente las posibles direcciones de su acción, le posibilita la elección; pero no le impone una de estas direcciones. El impulso decisivo lo toma la voluntad siempre de sí misma. El intelecto no es la causa total, ni siquiera parcial de los movimientos de la voluntad, que es una actividad espiritual del alma, superior al *appetitus sensitivus*; sino tan solo una *conditio sine que non*, que aquella puede dirigir a su vez. *El intelecto precede a la voluntad como un servidor con la antorcha. Sin ésta, el señor no podría ver ni avanzar; pero la elección del camino y las direcciones en que se debe alumbrar y otear pertenece al señor, a la voluntad.* Antes es la voluntad, como *primus motor in regno animae*, la causa de la ceguera y del error, de la defectuosa iluminación y exploración, que el saber y la ignorancia causa de la buena o mala voluntad. (Heimsöeth, 1974: 217-218)

Si la voluntad puede quedar indeterminada y por tanto libre ante el bien, mucho más podrá estarlo ante el juicio del intelecto, y esto le garantiza su preeminencia, o al menos, el papel no subsidiario que ha adquirido en la *psicología filosófica de la moral* forjada a instancias del cristianismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Annas, Julia, (1993), *The Morality of Happiness*, Nueva York, Oxford University Press.
- Aristóteles, (1978a), *Acerca del alma*, Madrid, Gredos.
- _____, (1978b), *De motu animalium*, edición y compilación M. Craven Nussbaum, Princeton, University Press.
- _____, (1985), *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, Madrid, Gredos.
- Castañeda, Héctor-Neri, (1993), *Pensar y hacer*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Charles, David, (2001), *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford, Oxford University Press.
- Collado, Jesús Antonio, (1992), *Naturaleza y moralidad*, Barcelona, Pomares-Corredor.
- Cooper, John, (1999), *Reason and Emotion*, Princeton, Princeton University Press.
- Dahl, Norman, (1984), *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of Will*, Minnesota, University of Minnesota Press.
- Dennet, Daniel, (1996), *Contenido y conciencia*, Barcelona, Gedisa.
- _____, (1998), *La actitud intencional*, Barcelona, Gedisa.
- Düring, Ingemar, (1990), *Aristóteles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Frede, Michael y Striker, Gisela, (1999), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press.
- Heimsöeth, Heinz, (1974), *Los seis grandes temas de la Metafísica*, Madrid, Revista de Occidente.
- Irwin, Terence, (1991), "Aristotle's philosophy of mind", en Stephen Everson (ed.), *Psychology*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 56-83.
- Kenny, Anthony, (2000), *Metafísica de la mente*, Barcelona, Paidós.
- Lersch, Philipp, (1971), *La estructura de la personalidad*, Barcelona, Scientia.
- Lowe, Jonathan, (2000), *Filosofía de la mente*, Barcelona, Idea Universitaria.
- Meyer, Susan, (1993), *Aristotle on Moral Responsibility*, Oxford, Oxford University Press.
- Platts, Mark, (1998), *Realidades morales*, México, Paidós.
- Rabossi, Eduardo, (1995), *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Barcelona, Paidós.
- Santas, Gerasimos, (2001), *Goodness and Justice. Plato, Aristotle, and the Moderns*, Malden, Blackwell Publishers.
- Biblia de Jerusalén*, (1975), editada por Santiago García, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Tomás de Aquino (Santo), (1979), *Comentario al 'libro del alma' de Aristóteles*, Buenos Aires, Fundación Arché.
- _____, (1967), *Suma contra gentiles*, 2 tomos, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Von Wright, Georg Henrik, (1979), *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza Universidad.