

LIBERTAD Y DELIBERACIÓN EN ARISTÓTELES*

FABIO MORALES
UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR
VENEZUELA
FABIOMORALES@CANTV.NET

Resumen:

En el capítulo 5 del libro III de su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles afirma que somos moralmente responsables de nuestras acciones, pues las elegimos libremente. Pero la forma como fundamenta esta idea arroja dudas sobre la consistencia de su posición: frente a la posible objeción de que nuestras decisiones podrían estar condicionadas por nuestras disposiciones éticas y que, por lo tanto, el malo no sería responsable de sus acciones, argumenta, no que somos libres para actuar en contra de nuestros hábitos o disposiciones, sino que somos responsables del carácter que hemos ido adquiriendo a lo largo del tiempo. Con ello pareciera sugerir que las decisiones están condicionadas por el carácter, lo que lo haría incurrir en un círculo vicioso al tratar de explicar qué es lo lógicamente primario, si las acciones o el carácter. Se discutirá este problema en conexión con la tesis socrática de que se actúa siempre buscando el bien, y la concepción aristotélica de la relación entre medios y fines en la deliberación.

Palabras claves: Aristóteles, libertad de acción, deliberación, bien aparente, relación *medios-fines*.

Abstract: *Freedom and Deliberation in Aristotle*

Aristotle claims in chapter 5 of book III of the *Nicomachean Ethics* that since we choose freely we are morally responsible for our actions. However, what he has to say in support of this idea casts serious doubts on the consistency of his position: against the thesis that we might be determined in our decisions by our moral character, and that the bad person is therefore not responsible for her actions, he argues, not that we are free to act contrary to our habits and dispositions, but that we are responsible for the character that we have acquired along our lives. He thus would seem to suggest that our decisions are determined by our character, and to incur in a vicious circle while trying to explain whether actions or character are logically primary. This problem will be treated in connection with the Socratic belief that one always chooses seeking what is good, and the Aristotelian conception of the *means-end* relation.

Key words: Aristotle, freedom of the will, deliberation, apparent good, *means-end* relation.

* Este trabajo fue presentado como ponencia en el marco del "Primer Coloquio de Filosofía Clásica", que tuvo lugar en la Universidad Central de Venezuela entre el 20 y el 22 de marzo de 2002. Agradezco los comentarios de los profesores Luz Marina Barreto, Francisco Bravo, Carlos Kohn, Jean-François Nordmann y Carlos Paván, que he tratado de tomar en cuenta en lo que sigue.

Como es sabido, Aristóteles dice que generamos nuestras acciones "como a nuestros hijos", lo que implica que somos libres para tomar las decisiones que de hecho tomamos (cf. EN, III, 5, 1113b18).¹ Esto se corresponde con la noción corriente de libertad, ya que cuando deliberamos creemos que nuestra reflexión afecta de manera significativa el curso de acción que vamos a seguir. Sin embargo, en el capítulo 5 del libro III de la *Ética a Nicómaco* se justifica la responsabilidad de las acciones de manera tal, que, paradójicamente, pareciera ponerse en peligro la posibilidad misma de esa libertad.

El argumento da por sentadas varias conclusiones de los capítulos anteriores, como las siguientes: a) la decisión o elección (*prohairesis*) es el resultado una deliberación previa (cf. EN III, 2, 1112a15; 3, 1113a11); b) no se delibera propiamente sobre los fines, que son asunto de los deseos, sino sobre los medios más idóneos para alcanzarlos (cf. EN III, 2, 1111b26; 3, 1112b11), y c) la deliberación está íntimamente ligada al uso de la razón (cf. EN III, 2, 1112a15). Estas afirmaciones parecieran indicar que a la razón sólo le cabe, en la deliberación, estar al servicio de fines previamente establecidos por el deseo: si los fines son malos, entonces la decisión resultante será mala, mientras que si los fines y la deliberación son buenos, entonces las decisiones que se generen también lo serán.

Hasta aquí no pareciera haber nada qué objetar. En el capítulo 5, sin embargo, se añade que los fines se le aparecerán a cada uno de acuerdo a su respectivo carácter ético, es decir, de acuerdo a su grado de virtud, y que la causa de que el malo sea responsable de sus acciones es que también lo es del carácter que ha ido adquiriendo a lo largo del tiempo, por el tipo de acciones que ha realizado.² Si lo que se quiere decir con esto es que el verdadero origen de la decisión no está en el proceso deliberativo mismo, sino en el *carácter moral* de quien delibera, eso parecería poner en peligro la libertad de elección.

Se ha observado que el Estagirita habría desconocido el problema de la libertad, y que por ello no tiene sentido plantear si su teoría de la acción garantiza o no la libertad de acción. Sin embargo, la libertad es una noción del sentido común, que todos damos por sentada cuando deliberamos, por lo que es de suponer que Aristóteles también tenía una opinión al respecto. De hecho, Aristóteles trata el problema de la libertad bajo el concepto de la voluntariedad (cf. EN III, 1).

¹Emplearé la numeración de los capítulos que es habitual en el ámbito anglosajón.

²"Pero si alguien dijera que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero no controlan este parecer (*tês de phantasias ou kyrioi*), sino que según la índole de cada uno así se les aparece el fin, [habría que responderle que] si cada uno es en cierta manera el causante de su propio hábito, también será el causante de su parecer." (EN III, 5, 1114a31)

He aquí algunas de las dificultades a las que tendría que enfrentarse quien sostuviera que nuestras decisiones están *únicamente* basadas en el carácter:

1) Si nuestras decisiones estuvieran condicionadas por nuestro carácter, y si éste se ha formado desde la niñez por medio de la repetición de cierto tipo de acciones, entonces el carácter no podría ser de la entera responsabilidad del sujeto, ya que: a) nacemos con cierto temperamento, genéticamente dado, que nos *inclina* a actuar de determinada manera;³ y b) la educación que hemos recibido y el medio social en el que hemos crecido influyen también en lo que hacemos cuando somos pequeños; pero como no somos responsables de nuestro temperamento, ni de nuestra educación o nuestro entorno, tampoco lo seremos de las acciones que realicemos en nuestra infancia ni, por lo tanto, de los hábitos que más tarde se deriven de éstas.

2) Si los fines de nuestras deliberaciones están condicionados por el carácter que tenemos en el momento de decidir, entonces se elimina la libertad, pues, aún cuando hubiéramos sido libres cuando comenzamos a formar nuestro carácter, ya no lo seríamos *ahora* que nuestro carácter está consolidado.

3) Pero ello implica, si se lleva este razonamiento hasta el absurdo, que tampoco somos responsables de nuestro carácter presente, ya que éste es el fruto, no sólo de las primeras decisiones que tomamos, sino de todas las acciones que vinieron después y de las que, por el punto 2, no podríamos ser responsables.⁴

¿Cómo se explica, a la luz de lo anterior, que Aristóteles diga que la razón de que seamos responsables de nuestras acciones es que lo somos de nuestro carácter? El hilo conductor del capítulo pareciera ser una sentencia citada hacia el comienzo del mismo, de fuerte tinte socrático, según la cual escogeríamos voluntariamente la virtud y la felicidad, mas no la desdicha y los vicios, pues nadie desea ser desgraciado: "Decir que 'nadie es malo voluntariamente, ni venturoso involuntariamente' parece a medias falso y verdadero; en efecto, nadie es venturoso involuntariamente, pero la maldad es algo voluntario" (EN III, 5, 1113b14).

Sócrates creía que todos los hombres eligen de acuerdo a "lo que les parece bueno", porque nadie busca *voluntariamente* su propio mal; habría, según esto, que clasificar las acciones malvadas como casos de ignorancia. Dado que las acciones realizadas por ignorancia *parecen*.

³ Esto lo reconoce Aristóteles tácitamente al hablar de la "virtud natural" en EN VI, 13.

⁴ El tema de la formación de los hábitos a partir de acciones semejantes es uno de los tratados en EN II, 1, 2; pero es retomado enfáticamente en EN III, 5, 1114a4-31.

ser involuntarias, es natural que alguien haya extraído (erradamente) la conclusión de que nadie es responsable por el mal que hace.

Aunque a primera vista resulte extraño, Aristóteles no intenta eludir esta conclusión poniendo en duda la afirmación de que el malo ignora lo que está bien, sino tratando de mostrar que es responsable de su ignorancia. Al considerar las causas de involuntariedad en el capítulo 1 del libro III, había admitido que el malo posee cierto tipo de ignorancia, pero no una ignorancia de las circunstancias particulares, que sería la única que, según él, eventualmente lo podría eximir de culpa.⁵ El malo obraría *en un estado de ignorancia*, pero no obraría *por ignorancia*, y su caso sería asimilable, *mutatis mutandis*, al de quien comete un delito estando ebrio, o infringe las leyes por desconocerlas.⁶ La ignorancia general del malo es un fruto de sus vicios, que habrían distorsionado su afectividad y su razón práctica; pero como, según Aristóteles, los vicios dependen de acciones similares previamente realizadas, y somos responsables de éstas, entonces también el malo sería responsable de sus vicios y de la "ignorancia" derivada de ellos; tanto más, cuanto que siempre supo, como todo el mundo, que el carácter es un resultado de las costumbres (*cf.* EN III, 5, 1114a9).

Pero, ¿es verdad que el malo no *sabe* que es malo lo que hace? ¿Cuál es el sentido exacto de su supuesta "ignorancia"? ¿No implicaría esto que no se puede actuar sino como de hecho se actúa? Según Aristóteles, la "ignorancia" del malo consistiría en su incapacidad para "ver" la bondad de los fines verdaderamente buenos:

Pero si alguien dijera que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero no controlan su parecer (*tês de phantasias ou kyrioi*), sino que según la índole de cada uno así se le aparece el fin; [habría que responderle que] si cada uno es en cierta manera el causante de su propio hábito, también será el causante de su parecer. De lo contrario, nadie sería el causante de su propio obrar mal, sino que obraría por ignorancia del fin, creyendo que con ello se está procurando lo mejor para sí. (EN III, 5, 1114a31)

Se suscribe en este pasaje de manera tácita la tesis socrática de que todo el que obra lo hace buscando su propio bien;⁷ pero también se avala, y explícitamente, el complemento de esta tesis, en mi opinión no menos socrático, según el cual tenemos la capacidad y la obligación de *informarnos* adecuadamente acerca del bien, ya sea escuchando los

⁵ "Pues todo malo desconoce lo que debe hacer y aquello de que debe apartarse, y por tal falta son injustos y en general malos" (EN III, 1, 1110b27).

⁶ Las comparaciones son del propio Aristóteles, *cf.* EN III, 1, 1110b24 ss; 5, 1113b30-1114a7.

⁷ El testimonio más fehaciente de su adhesión a la tesis socrática lo da en EN III, 4.

consejos de nuestros maestros, obedeciendo las leyes de la ciudad, o examinando filosóficamente nuestras propias vidas. Así pues, el hecho de que "nadie haga voluntariamente el mal" no nos exime de responsabilidad por nuestras acciones, porque todos tenemos la posibilidad y la obligación de aprender cuáles son nuestros deberes.

La versión aristotélica de la tesis socrática se resume, pues, en la expresión: "según la índole de cada uno, así se le aparece el fin". Ahora bien, es preciso relacionar esta tesis con aquella otra citada al comienzo, de acuerdo con la cual no se delibera sobre los fines, sino sólo sobre los medios eventuales para alcanzarlos. Si se unen ambas proposiciones, ¿no resultará comprometida la libertad de elección, porque sólo se podrá decidir acerca de los medios más idóneos para lograr el fin que se desea, pero no se estará en capacidad de cambiar éste? Al fin y al cabo, como reconoce Aristóteles, la índole o el carácter no es algo que se pueda transformar instantáneamente en el momento de la decisión.⁸

Antes de proponer una solución a esta dificultad, conviene tomar en cuenta lo que pudiera estar detrás de la idea de que los fines de la deliberación los "fija" el carácter. Lo que Aristóteles sin duda tiene en mente es que ningún razonamiento va a mover a un sujeto a actuar, si éste no desea el fin correspondiente; y este deseo, así como el conocimiento práctico del fin respectivo, estarán "prefigurados" por el carácter: "Para cada disposición (*hexin*) hay cosas nobles y placenteras peculiares, y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, y ser, por decirlo así, el canon y medida de ellas" (EN III, 4, 1113a29).

Así pues, los hábitos que forman el carácter son importantes porque predisponen al sujeto para *desear* y *reconocer* las acciones buenas. Pero, ¿puede el sujeto sustraerse a esta orientación, sea en sentido positivo o negativo? Es obvio que sí. Un caso, tipificado por Aristóteles, donde esto sucede es el de la continencia (*enkrateia*); el continente es capaz de sobreponerse a los deseos que le han sido dados por sus hábitos y suscitados por las circunstancias particulares en las que se desenvuelve la acción. A pesar de las apariencias, la continencia no consiste en oponer la razón a los deseos, sino en sustituir un deseo (y su creencia correspondiente) por otro deseo.⁹ Si no fuera así, habría que sostener la extraña tesis de que el continente *no ha deseado* lo que, gracias a su fuerza de voluntad, al fin logró hacer.¹⁰

⁸ "Si alguien comete a sabiendas acciones a consecuencia de las cuales se hará injusto, será injusto voluntariamente; pero no por quererlo dejará de ser injusto y se volverá justo". (EN III, 5, 1114a12)

⁹ Lo mismo vale respecto de la incontinencia, en la que el apetito desplaza al deseo que se orienta hacia la recta razón, cf. EN VII, 3, 1147b1.

¹⁰ Aristóteles define la decisión (*prohairesis*) como un "deseo deliberativo" (*orexis bouleutikê*, EN III, 3, 1113a10) o "deseo racionante" (*orexis dianoêtikê*, EN VI, 2,

De acuerdo con la interpretación propuesta aquí, sería falso afirmar que los fines que nos son "presentados" por nuestro carácter en una situación dada no puedan ser cambiados. Si nuestras acciones fueran exclusivamente el resultado de nuestros hábitos, nos veríamos encerrados, como dije al comienzo de este trabajo, en un círculo vicioso, pues los hábitos se adquieren únicamente por la repetición de acciones buenas, y para realizar éstas habría que ser previamente virtuoso. Aristóteles analiza esta aporía en EN II, 4, y su solución, para decirlo brevemente, es que la única manera de llegar a ser buenos es "imitando" a través de ciertos actos, los deseos y las ideas de los hombres virtuosos.¹¹ Quien desee hacerse bueno necesitará primero cambiar sus hábitos, y como los hábitos son disposiciones para elegir y desear, el sujeto tendrá necesariamente, al principio, que "contrariar", por medio de sus decisiones y actos, algunos de los deseos y concepciones que tenía hasta ese momento. Esto sólo lo podrá lograr a través de la continencia, que, por lo tanto, podría caracterizarse como uno de los recursos de que disponemos para aprender la virtud.¹²

Pero, ¿cómo se realiza este "cambio de rumbo" que consiste en oponerse a las propias inclinaciones, y guiarse por lo que se supone que haría un hombre virtuoso si estuviera en el lugar del agente (o dicho de otro modo, guiarse por el sentido del deber)? A través de la deliberación. Sólo quien delibera cuenta con un margen de tiempo, una especie de paréntesis en su trajinar, para tomar distancia frente a los propios deseos y concepciones previas del bien, y actuar, si cabe, de manera diferente de como lo haría si obrase impulsivamente. Es decir, la deliberación es uno de los espacios de la libertad, quizás el más destacado. Incluso quien actúa sin deliberar, deja de deliberar *voluntariamente*,

1139b5); pero lo que defiendo aquí es la tesis de que algunos deseos son resultado de la *enkrateia*, y no de la *aretê*.

¹¹ La "imitación" de los actos virtuosos es necesariamente imperfecta al comienzo, pues el aprendiz no posee ni la prudencia, ni el carácter que serían necesarios para convertir a sus actos en verdaderamente buenos; cf. EN II, 4, 1105b5 ss. Esto no presenta, sin embargo, una dificultad insuperable, como lo demuestra el caso análogo de las artes: también quien aprende a tocar un instrumento lo hace por imitación, y su ejecución es torpe al principio.

¹² Otros recursos son la educación, el respeto que sentimos hacia las personas que admiramos o, incluso, el miedo a ser castigados en caso de que infringiéramos las leyes. La posibilidad de una regeneración del malo, o una corrupción del bueno, está reconocida explícitamente en *Categorías*, 13a22: "[...] un bueno puede transformarse en malo, y un malo en bueno. Pues un hombre malo, una vez que ha sido iniciado en nuevos modos de vivir y de pensar (*daitribas kai logous*), puede mejorarse y ser menos malo. Y si ese hombre mejora una vez, aunque sea solamente un poco, es evidente que podrá cambiar por completo, o al menos realizar un gran progreso. Pues por muy pequeña que sea la mejora al principio, ésta lo hará cada vez más receptivo hacia la virtud, por lo que es muy probable que los avances sean cada vez mayores. Y prosiguiendo siempre así, cambiará a la disposición contraria, siempre que el tiempo se lo permita" [traducción mía]

porque la deliberación, o sea, el guiar las acciones de acuerdo con la razón, es para Aristóteles la condición *natural* de la acción humana.¹³ Ciertamente, no deliberamos sobre la mayoría de las acciones que realizamos, sino que las hacemos dejándonos llevar por nuestros deseos o primeras impresiones; según Aristóteles, también estas acciones son libres y voluntarias; pero podríamos deliberar sobre ellas, si así lo quisiéramos.¹⁴

Volviendo al tema de los fines y los medios, quizás se objete que Aristóteles afirma en repetidas ocasiones que no se delibera sobre los fines, sino sólo sobre los medios; y que cambiar los fines de nuestras deliberaciones equivale de algún modo a deliberar sobre ellos. La tesis de que no se delibera sobre los fines, sino únicamente sobre los medios, se ha tratado de explicar diciendo que en la ética aristotélica, el fin es puesto por la virtud, mientras que la razón tendría por única finalidad la de buscar los medios más idóneos para lograr los fines deseados por el carácter del virtuoso. Tanto EN III, 2 y 3, como VI, 2, parecieran apoyar esta tesis. Sin embargo, si se toma en cuenta que el fin de la deliberación es conducir a la elección del bien concreto práctico, la interpretación anterior conduciría a la absurda consecuencia que quien, en el momento de decidir, no tenga de antemano la virtud, no podrá nunca llegar a deliberar bien. Pero entonces, ¿cómo podría jamás el malo darse cuenta de que obra mal y corregirse?

Una solución a esta dificultad sería asumir que lo que Aristóteles quiere decir es que el fin de la acción lo pone *generalmente* el carácter moral, pero no siempre éste. Existiría, pues, la *posibilidad* de que el sujeto tomara distancia frente a los fines que le son dados por su carácter.

Ciertamente, Aristóteles parece dar a entender que usualmente es un deseo (*boulêsis*), proveniente del carácter moral del sujeto en la situación en que se encuentra, lo que determina el fin de la deliberación, o sea, el denominado "bien aparente" (*to phainomenon agathon*, EN III, 4). Pero poco antes (EN III, 2) se había insistido en que no todos los

¹³ Ni siquiera cuando el sujeto se deja arrastrar por sus apetitos, su acción es menos voluntaria que cuando ha deliberado; pues pudo haberse resistido a ellos, y no lo hizo. (cf. EN III, 2, 1111b12; VI, 2, 1139a19)

¹⁴ Aristóteles reconoce en EN III 1 sólo dos excepciones a la libertad de acción: que el agente haya sido forzado (físicamente) a actuar como lo hizo; o que haya desconocido, por una causa de la que no puede hacerse responsable, alguna(s) de las circunstancias particulares de la acción. Eso no quiere decir, sin embargo que los agentes sean *igualmente* responsables de todas las acciones de las que son responsables. Un caso paradigmático lo ofrecen las llamadas "acciones mixtas": son aquellas realizadas bajo fuertes presiones (por ejemplo, bajo amenazas). Incluso estas acciones son consideradas por Aristóteles como libres, aunque a veces no se nos pueda hacer totalmente responsables de ellas, porque sobrepasan los límites de lo que humanamente se podría esperar de alguien. En este caso, merced perdón o lástima (como en el ejemplo de los personajes de las tragedias).

deseos llegan a concretarse en decisiones. Esto coincide con nuestra experiencia cotidiana de los procesos deliberativos, primero porque en el momento de actuar nos vemos confrontados, por lo general, no con un único deseo, sino con una multiplicidad de ellos, cuya satisfacción simultánea es incompatible; y segundo, porque a menudo cambiamos nuestros objetivos durante el proceso mismo de la deliberación práctica, y, por lo tanto, privilegiamos algunos deseos que inicialmente no estábamos dispuestos a satisfacer.

Posiblemente, cuando Aristóteles habla del fin (*telos*) de la deliberación, se está refiriendo a aquél que finalmente ha servido de guía en el razonamiento práctico que ha conducido a la decisión definitiva. Hasta llegar a ese momento, los deseos (*boulêseis*) no habrían sido sino fines potenciales. En otras palabras, mientras que tener o no deseos es algo que escapa de nuestras manos, tomar a alguno de ellos como norte de nuestras acciones *supondría un momento voluntativo irreductible*. Un deseo no se convertiría, pues, en verdadero fin hasta tanto no se concretara a través de una elección.¹⁵

Si esta interpretación es correcta, se deliberaría ciertamente sobre los medios, pero a lo largo de una deliberación podría llegarse a la conclusión de que es necesario abandonar el fin inicialmente propuesto, e iniciar otra deliberación con un nuevo fin.¹⁶ Y podrían ocurrir sucesivamente varias deliberaciones "interrumpidas", antes de poder arribar finalmente a una decisión. El cambio de fines al que me estoy refiriendo, que se produciría durante el proceso deliberativo, no sería equiparable a la deliberación sobre los medios, tal como este proceso es descrito en EN III, 3. Según este capítulo, la deliberación consistiría únicamente en determinar los medios instrumentales para lograr un fin dado de antemano.

Los fines de nuestras deliberaciones, empero, no son otra cosa que proyectos de acciones, y como para Aristóteles toda acción (*praxis*), a diferencia de una simple "producción" (*poiêsis*), es un fin intrínseco, por definición no puede existir un fin superior a las acciones, del que éstas sean meros instrumentos.¹⁷ La felicidad constituye ciertamente

¹⁵ Esta es la única manera que tengo de explicar el hecho innegable de que muchos de nuestros deseos (especialmente los deseos imposibles, pero no sólo éstos) nunca se conviertan en fines de nuestras acciones (cf. EN III, 2).

¹⁶ La posibilidad en cuestión es contemplada por Aristóteles cuando, durante una deliberación, se descubre que no se cuenta con los medios adecuados para lograr el fin propuesto (cf. EN III 3, 1112b24 ss.); pero lo mismo podría suceder si se constata, al reflexionar, que alguna de las consecuencias del fin propuesto son perjudiciales o moralmente inaceptables (cf. en 1110a26 ss. la afirmación de que algunas acciones son tan indignas, que nunca se deben realizar, ni aun para evitar los mayores males).

¹⁷ Para la distinción entre *praxis* y *poiêsis* cf. por ejemplo, EN I, 1, 1094a4 (tácita); VI, 2, 1139b2; 4, 1140a5; 5, 1140b6.

un "fin superior" a las acciones particulares, pero, como ha mostrado Ackrill,¹⁸ las acciones no se encontrarían respecto de ella en una relación instrumental, sino más bien serían partes con respecto a un todo (ser feliz no es algo que se añada, como una especie de premio, a la realización de las acciones buenas, sino algo que se realiza parcialmente en cada una de ellas). De ahí que los fines se deseen y se "comparen" unos con otros, pero no en cuanto a su efectividad para lograr un fin superior independiente de ellos, sino precisamente en su calidad de fines últimos.¹⁹

¿Qué sentido tiene, entonces, afirmar que los fines que se fija un sujeto "dependen" de su carácter? Aristóteles, sin duda, quiere hacer justicia al hecho incontestable de que *solemos* comportarnos según nuestros hábitos y que ello se debe a que todo carácter va acompañado de una configuración específica de deseos y concepciones del bien. Llamamos mentiroso a alguien, porque *suele* mentir cuando tiene la oportunidad de hacerlo y cree que ello le reportará beneficios; pudiera ocurrir que, en una situación dada, el mentiroso no mienta (si experimenta, por ejemplo, remordimientos por su conducta pasada y desea enmendarse); pero lo normal es que lo haga. Y si preguntamos por qué, la respuesta será: porque el mentiroso experimenta placer al mentir, y porque, en el fondo, no concibe la mentira como algo malo. La indiferencia frente a la posibilidad de realizar acciones nobles la explica Aristóteles, como vimos, diciendo que al malo "no se le aparece el fin"; y sin duda hay que darle la razón en este punto, pues el malo, *por lo general*, no siente el menor deseo de realizar acciones nobles. Pero *pudiera* llegar a sentirlo, si se detiene a reflexionar sobre sus deberes y alberga el propósito firme de enmendarse. Normalmente, nuestras decisiones se guían por nuestros deseos habituales y nuestras concepciones previas sobre el bien, pero esto no significa que estén *condicionadas* por ellos. Podemos siempre tomar distancia frente a nuestros deseos e ideas, y transformarlos de acuerdo con nuestras reflexiones. El deseo y la noción del bien que se impongan en cada deliberación dependerán, como es natural, de la decisión que se adopte.

En suma, la posición de Aristóteles es perfectamente compatible con una defensa de la libertad de acción, y pudiera resumirse en las tesis siguientes:

¹⁸ Sigo aquí la interpretación de J. L. Ackrill de la felicidad como fin inclusivo de las acciones intrínsecamente buenas (cf. Ackrill 1980).

¹⁹ Esta interpretación está reforzada por el hecho de que los ejemplos de deliberación que da Aristóteles proceden muchas veces del campo de las artes, y no de las acciones; como cuando menciona la curación como fin del hombre común (EN, 1111b27) o del médico (Id., 1112b13); la persuasión, como fin del orador (Id., 1112b13); o el orden social, como fin del político (Id., 1112b14). En otras palabras, Aristóteles tomaría prestado un esquema de las artes productivas para aplicarlo como modelo a la deliberación en los asuntos prácticos.

1) Los fines, en el momento de *comenzar* nuestras deliberaciones, nos vienen dados por nuestras disposiciones estables, a través de la forma habitual que tenemos de reaccionar afectivamente ante las situaciones en que nos encontramos, y los deseos que estas reacciones propician. Desarrollar buenos hábitos es favorecer nuestras oportunidades para tomar las decisiones acertadas.

2) En toda deliberación podemos sustituir los fines "inmediatos" (los que nos vienen sugeridos por los hábitos) por otros diferentes, si tomamos en consideración aspectos inicialmente no percibidos, como las consecuencias de la acción que íbamos a realizar, lo que haría una persona virtuosa si estuviera en nuestro lugar, lo que ordenan las leyes, etc.

3) Cuando "cambiamos" un fin por otro, no deliberamos acerca de los fines, si por deliberar se entiende comparar dos fines con respecto a su efectividad para producir un fin superior. Pues los fines son bienes intrínsecos y, por lo tanto, no existe un "bien superior" que nos permita estimar su valor relativo. De ahí que, propiamente hablando, no se delibere sobre los fines, sino se los desee.

Pero se preguntará, ¿está limitada o no la libertad del malo por el carácter moral que éste ha venido formando a lo largo de su vida? Si por libertad se entiende "libertad de indiferencia", es decir, que tomar cualquier decisión le cueste al agente el mismo esfuerzo que tomar cualquier otra, el malo no será, ciertamente, tan libre como el bueno para realizar el bien; entre otras cosas, porque siempre se actúa dentro de una determinada situación, con ciertas posibilidades fácticas, etc. Es con respecto a éstas que se abre un espectro de posibilidades, donde se extiende la libertad del agente.

Ahora bien, el carácter del agente es ciertamente un factor de predisposición, pero no algo que, de suyo, no pueda cambiarse. El sujeto puede tomar distancia frente a sus propios deseos y decidirse por algo que vaya en contra de ellos, guiado por una concepción del bien o por la reflexión acerca de las consecuencias posibles de su acción.

También la capacidad para discernir lo correcto puede estar hasta cierto punto comprometida por la experiencia práctica pasada, la educación recibida, etc. Pero tanto Sócrates como Platón y Aristóteles opinan que, en términos generales, los hombres han sido provistos, a través de la educación y las leyes, de un conocimiento práctico lo suficientemente completo para identificar, en la inmensa mayoría de los casos, sus deberes.²⁰ Esto explica que también se

²⁰ Estos deberes no serían, sin embargo, iguales para los hombres libres que para los esclavos, las mujeres, [etc.].

pueda censurar al malo y castigarlo cuando comete algún delito, independientemente de la educación que éste haya recibido o el entorno social en el que haya crecido.²¹

Ciertamente, es extraño que Sócrates y Aristóteles afirmen que el malo se encuentra en un estado de "ignorancia" moral. Pero esto se debe a que, para ellos, *conocer* verdaderamente la bondad de una acción implica realizarla cada vez que se presenten las condiciones físicas para hacerlo (si no media el fenómeno de la *akrasia* o incontinencia);²² por lo tanto, nuestras *auténticas* creencias prácticas se reflejan en lo que hacemos. Si alguien declarase estar convencido de que algo está bien, pero, disponiendo de los medios para realizarlo, decidiera *fríamente* no llevarlo a efecto, no se podría decir que cree realmente en lo que dice.

Quisiera terminar este artículo con una cita de Viktor Frankl, tomada de su libro autobiográfico sobre las condiciones extremas a las que estaban sometidos los prisioneros de los campos de concentración nazis:

¿Es verdad que el hombre es sólo el resultado casual de su constitución física, de su disposición de carácter y de su situación social? Y, en especial, ¿pueden sus reacciones psíquicas ante el entorno característico y socialmente constituido de la vida en el campo de concentración demostrar que no puede sustraerse a las condiciones de esta forma de vida, que le han sido impuestas sin su consentimiento; que debe sucumbir ante ellas; y que, "forzado por las circunstancias", "no podía obrar de otra manera"? Pues bien, estamos en capacidad de responder a esta pregunta tanto basados en nuestra experiencia como de un modo directo. Basados en la experiencia, porque la vida en el campo de concentración nos enseñó personalmente que el hombre sí puede "obrar de otra manera". Habría suficientes ejemplos, a menudo heroicos, para demostrar que se puede superar la apatía y vencer la irritación; y que, por lo tanto, perdura un resto de libertad espiritual, de actitud libre del Yo hacia su entorno,

²¹ "[...] las acciones cuyos principios están en nosotros dependerán también de nosotros y serán voluntarias. De esto parecen dar testimonio tanto cada persona en particular como los propios legisladores: efectivamente, imponen castigos y represalias a todos los que han cometido malas acciones sin haber sido llevados por la fuerza o por una ignorancia de la que ellos mismos no son responsables, y en cambio honran a los que hacen el bien, para estimular a éstos e impedir obrar a los otros" (EN III, 5, 1113b20 ss). Quizás habría que moderar este juicio, y decir que todas las acciones malas han de ser castigadas, pero no castigadas con la misma severidad. Son las circunstancias empíricas las que determinarán el *grado* de responsabilidad que se tenga en cada caso por la acción realizada.

²² No es posible aquí, por razones de espacio, discutir las complicaciones adicionales que el fenómeno de la incontinencia introduce en la explicación aristotélica de la acción.

incluso bajo una situación como ésta que pareciera ser, tanto desde el punto de vista externo como del interno, absolutamente coercitiva [...] A los hombres se les puede arrebatar todo en el campo de concentración, excepto el último resto de libertad humana para reaccionar "de una u otra forma" ante las circunstancias dadas. ¡Y existió este "de una u otra forma"! (Frankl 1991: 107s)

Lo que Frankl reivindica y exalta aquí es la capacidad humana para elegir libremente, no solamente frente a circunstancias externas sumamente adversas, sino incluso frente a los estados de ánimo que esas mismas circunstancias generan en la psique del individuo. Se trata, sin duda alguna, de un caso extremo; pero lo que vale para este caso dramático debiera tener también vigencia en relación con los hábitos. El malo, por haber adquirido el carácter que tiene, ha estrechado sin duda el espectro de sus posibilidades. Pero aun él dispone de la capacidad deliberativa suficiente para vislumbrar fines distintos de aquellos que espontáneamente se sentiría inclinado a perseguir, y por lo tanto, tiene cierta libertad de acción, siempre que no esté constreñido físicamente, o que no haya caído en un estado patológico de total indiferencia. Ciertamente, nuestras opciones reales para actuar bien se incrementarán en la medida en que adquiramos las virtudes éticas, no tengamos que luchar constantemente contra nuestras inclinaciones negativas, y las posibilidades fácticas que ofrezca la situación en que nos encontremos sean más ricas; además, seremos más felices si nuestras acciones están motivadas por nuestras virtudes, pues podremos experimentar el placer que, según el Estagirita, acompaña naturalmente a las acciones nobles. Pero, seamos o no virtuosos, la razón nos ofrece casi siempre un cierto margen de elección para tomar distancia frente a nuestros deseos y elegir un curso de acción mejor del que tomaríamos si hubiésemos seguido nuestro primer impulso. Por eso, la mayoría de nuestras acciones son voluntarias, y Aristóteles tiene razón al decir que las generamos "como a nuestros hijos" (EN III 5, 1113b18).²³

²³ Hay un oscuro pasaje de EN III, 5, que puede ser iluminado, según creo, por medio de la interpretación que he propuesto en este trabajo: "Tanto, pues, si el fin no se le apareciera por naturaleza a cada uno de la manera que fuese, sino que en parte dependiera de él; como si el fin fuera natural, pero la virtud resultase voluntaria porque el hombre bueno hiciera el resto de las cosas voluntariamente, el vicio no sería menos voluntario [que la virtud]; porque aunque el malo no pudiera controlar el fin, al menos si podría controlar las acciones. Por consiguiente, si, como se ha dicho, las virtudes son voluntarias (en efecto, somos en cierto modo concausa de nuestros hábitos, y por ser como somos nos proponemos un fin determinado), también los vicios serán voluntarios, pues lo mismo ocurre con ellos" (EN 1114b16). No es que Aristóteles diga que los fines nos son dados por naturaleza; no podría hacerlo, pues afirma que los hábitos se adquieren por ejercicio (cf. EN II, 1, 2), y que la manera en que se nos aparecen los fines depende en

Bibliografía

- Ackrill, J. L. (1980). "Aristotle on *Eudaimonia*". En: Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: California U P: 15-33.
- Aristóteles. [EN] (1970). *Ética a Nicómaco* (trad. M. Araujo - J. Marías). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Frankl, V. (1991). [...] *trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. München: Deutscher Taschenbuch.

gran medida de nuestros hábitos; la primera parte de este argumento ha de considerarse, por lo tanto, como la concesión de la premisa (que él no suscribe) de que los fines son dados por naturaleza, para demostrar luego que, ni aún así, serían más voluntarias las virtudes que los vicios (contra la sentencia citada al comienzo del capítulo). La segunda parte del argumento, en cambio, considera el caso de un sujeto que tiene inicialmente ciertos fines malos que le vienen dados por su carácter, pero que aun así los abandona durante su deliberación para elegir acciones que son buenas.