

# Voluntariedad, decisión y responsabilidad\*

## Voluntariness, Decision and Responsibility

Por: **Christof Rapp**

Institut für Philosophie

Humboldt-Universität zu Berlin

Berlin, Alemania

RappC@philosophie.hu-berlin.de

**Traducción por: Juliana Acosta López de Mesa**

Fecha de recepción: 2 de mayo de 2008

Fecha de aprobación: 16 de junio de 2008

**Resumen:** *Los conceptos de voluntariedad y decisión trabajados en la Ética Nicomaquea de Aristóteles permiten pensar bajo qué condiciones se atribuye la responsabilidad de una acción a una persona. Como primera condición para ello tal acción no se puede efectuar de una manera involuntaria (akô), donde se actúe por ignorancia o coacción. De esta forma se hace evidente que la responsabilidad recae sólo en un caso voluntario (hekôn), donde éste implica un decisión entre dos o más opciones. Así, en el presente texto se evalúa en qué consiste el concepto de decisión, siendo éste una deliberación que lleva a una determinación o juicio (Krisis), en donde solamente se delibera lo que se esté en poder de realizar. Por ello la decisión, que se da bajo una consideración voluntaria, fundamenta la acción y de esta manera ésta última se convierte en responsabilidad de la persona que decide.*

**Palabras clave:** voluntariedad, involuntariedad, decisión, acción, responsabilidad.

**Abstract:** *The concepts of voluntariness and decision which are dealt with in the "Nicomachean Ethics" of Aristotle are a source to consider under what conditions responsibility of a certain action can be attributed to a person. As a first condition for such attribution, the action cannot be made involuntarily (akô), because in such a case the person acts through ignorance or coercion. Thus it is evident that responsibility is appropriate only in the case of a voluntary action (hekôn), where a decision was made between two or more options. Therefore in this study there is a valuation and a determination of the concept of "decision", that is, a deliberation that leads to a determination or to a judgment (Krisis), in which only what is in one's power to realize is deliberated upon. So the decision, given under a voluntary consideration, bases action and action becomes a responsibility of the person that has chosen.*

**Key words:** voluntariness, involuntariness, decision, action, responsibility.

En el libro III de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles se ocupa de lo voluntario (*hekôn*) y lo involuntario (*akôn*) así como de la decisión (*prohairesis*). La investigación de estos conceptos fundamentales debe continuar y completar el debate general a cerca de la virtud, tema del libro II: "porque alabanza y censura conciernen a lo voluntario", [...] "para quien estudia la virtud, podría ser requisito investigar lo voluntario y lo involuntario"<sup>1</sup>. En efecto, ya es conocido en el libro II, que es a causa de la virtud o del vicio que llegamos a ser loados o reprobados<sup>2</sup>; las virtudes, se dice allí, son decisiones o en todo caso no suceden sin decisión. Desde este momento y en razón de estas relaciones entre la virtud y lo voluntario,

1 *Ética nicomaquea*, III 1, 1109 b 31 ss.

2 *Ética nicomaquea*, II 4, 1105 b 31 ss.

es seguramente falso decir que la diferencia entre “voluntario” e “involuntario” no juega ningún papel en la comprensión de la virtud hecha por “los antiguos”<sup>3</sup> o que las virtudes, como las menciona Aristóteles, son innatas<sup>4</sup>.

Se puede leer la investigación de Aristóteles sobre lo voluntario como fundamento de una doctrina de la responsabilidad penal<sup>5</sup>. De hecho, la mayoría de los ejemplos de este capítulo son tomados también del derecho. De manera distinta, pero semejante a Platón, quien en el libro IX de las *Nomoi* introduce expresamente lo voluntario y lo involuntario como parte de una teoría del derecho, para Aristóteles se trata, en primer lugar, de la imputabilidad de las acciones en general, de la estructura de la decisión y de la relación entre decisión y virtud.

Las explicaciones sobre este tema se descomponen esencialmente en tres partes:

1. En los cap. III 1-3<sup>6</sup> Aristóteles discute sobre lo voluntario y lo involuntario. Para ello investiga bajo qué condiciones podemos hacer a alguien responsable de una acción o cuáles razones reconocemos como excusas<sup>7</sup>.
2. En los cap. III 4-5 se desarrolla el concepto de decisión. La decisión pertenece, claro está, a lo voluntario, pero es algo más específico. Ésta exige que, con base en una deliberación, se le dé preferencia a una de por lo menos dos opciones de acción. De esta manera, el concepto de decisión debe explicar qué quiere decir que alguien sea considerado como origen de una acción.

---

3 Hume, D. An Enquiry Concerning the Principles of Morals, Appendix IV.

4 Schopenhauer, A. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, en: *Sämtliche Werke (SW)*, Vol. 3. Ed. De Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994, p.731 (Über die Grundlage der Moral).

5 Cf. Loening, R. *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Jena, 1903 (Repr. Olms, Hildesheim, 1967).

6 Los capítulos tal y como aquí se presentan corresponden a la edición alemana de Franz Dirlmeier. A continuación estableceré dichos apartados conforme a la citación de Bekker.

Capítulo 1, III: 1109 b 30-1110 b 17

Capítulo 2, III: 1110 b 18-1111 a 21

Capítulo 3, III: 1111a 22-1111b 3

Capítulo 4, III: 1111b 4- 1112 a 17

Capítulo 5, III: 1112 a 18-1113 a 14

Capítulo 6, III: 1113 a 15-1113 b 2

Capítulo 7, III: 1113 b 3-1114 b 25. N. T.

7 Cf. 6.1

3. El cap. III 7 aplica la discusión de la imputabilidad de acciones a la virtud. Porque, según Aristóteles, nosotros solamente elegimos los medios, no los fines, ya que los fines son asunto de las virtudes<sup>8</sup>, Aristóteles se pregunta si tanto los fines como las virtudes pueden estar en nuestro poder o si, en este caso, se trata simplemente de que aceptamos algo ya dado previamente en la educación<sup>9</sup>.

### **6.1 Lo voluntario y lo involuntario (III 1 - 3)**

Aristóteles se sirve de la observación como fundamento para su investigación acerca de la imputabilidad, con el fin de saber bajo qué tipo de circunstancias en general nos abstenemos de elogiar o censurar a alguien por una determinada forma de acción. Él investiga entonces las razones que estamos dispuestos a aceptar como disculpas. De este modo, dice, disculpamos una acción que ha sucedido involuntariamente y que parece ser involuntaria, la cual es producida o bien por coacción o bien por ignorancia.

Entonces se establecen claramente casos de acciones involuntarias si sobre el agente se ejerce coacción o violencia, si, más exactamente dicho, “el principio (*archê*) es externo y de tal manera que en él ni el agente ni el paciente contribuyen, como cuando el viento lo lleva a uno a cualquier lugar o cuando los hombres ejercen sobre nosotros su dominio”<sup>10</sup>. Aristóteles explica aquí las acciones como una especie de movimiento y, de esta manera, puede exponer como característica distintiva de las acciones forzadas el que la causa del movimiento sea externa a la persona afectada. En la medida en que se toma este criterio literalmente, la clase de acciones forzadas queda muy restringida. De aquí que la coacción pueda servir como excusa en situaciones tan anómalas como aquellas en las que alguien toma nuestra mano y con ella golpea a otra persona<sup>11</sup>. Pero Aristóteles no se detiene por mucho tiempo en estos ejemplos claramente indiscutibles, sino que estudia una clase más compleja de casos: “pero lo que se hace por temor a grandes males o a causa de algo noble, como cuando un tirano ordena hacer algo vergonzoso y tiene a los padres y los hijos en su poder, en donde si realiza el acto son salvados, pero si no mueren, entonces se podrían tener dudas de si el acto es voluntario o involuntario.” De manera semejante se comporta quien para salvarse en una tempestad arroja los objetos de valor<sup>12</sup>.

---

8 *Ética nicomaquea*, 1144 a 7 ss.

9 Cf. *Ética nicomaquea*, 6.3.

10 *Ibid.*, 1110 a 1- 4.

11 *Ibid.*, V 10, 1135 a 27.

12 *Ibid.*, 8 ss.

La clasificación de tales casos plantea el siguiente problema: Por una parte, alguien que, bajo semejantes circunstancias, comete una mala acción, no es señalado como un hombre malo. Por otra parte, tampoco es el caso que en semejantes situaciones el comportamiento de un hombre pueda ser eximido simplemente de ser juzgado moralmente. La manera como se comporta la persona implicada y aquello por lo cual se decide pueden ser claramente objeto de loa o reprobación<sup>13</sup>.

Por el contrario, no hay nada que juzgar ante el comportamiento de alguien que ha sido llevado por el viento a cualquier sitio. De manera similar, Aristóteles llega a un resultado ponderado. Tales acciones serían, según él, mixtas<sup>14</sup>, las cuales se parecen, antes bien, a las acciones voluntarias, pues nadie, por cierto, elegiría algo así por sí mismo (*kath' auto*) (por ejemplo arrojar los objetos de valor), pero uno se ha decidido por ello y actúa voluntariamente en el momento en que lo realizó<sup>15</sup>. En ese momento recae en el agente mismo actuar o no de esta manera<sup>16</sup>.

Por tanto, las acciones mixtas son para Aristóteles, en principio, voluntarias, aunque con una parte involuntaria. Pero ¿Cómo se entiende pues cuando Aristóteles tan insistentemente describe esta parte involuntaria, de tal manera, que nadie elegiría simplemente (*haplôs*) o por sí misma una acción de tal índole? Es evidente que Aristóteles ve el aspecto involuntario de las acciones mixtas como tratándose de tipos de acción a las cuales, por cierto, ningún ser virtuoso aspiraría, (como por ejemplo arrojar los objetos de valor o actuar injustamente, etc.) pero las cuales éste prefiere bajo circunstancias concretas a cualquier otra opción (como por ejemplo un mal mayor). Por esto, podemos encontrar por lo menos los siguientes aspectos en el “en sí”: Así como Aristóteles habla de bienes que se eligen por sí mismos (*di' auto*)<sup>17</sup>, se trata aquí sobre tipos de acción que por sí mismos serían evitados. Además, se evita un determinado tipo de acción virtuosa en tanto ésta es considerada en sí, es decir, haciendo abstracción de las circunstancias concretas bajo las cuales ésta se produce en cada situación. Finalmente, esto pudiera significar, que la acción en tanto que acción, es decir, que la acción en su resultado observable y sin consideración de la decisión que la fundamenta, es vista como involuntaria.

Mientras que en este caso la acción mixta es, en su aspecto general, algo que ningún hombre virtuoso elegiría y en este sentido es algo involuntario; la acción individual concreta de este tipo es voluntaria (como cuando por ejemplo alguien

---

13 *Ibid.*, 1110 a 19 – b 1.

14 *Ibid.*, 1110 a 11

15 *Ibid.*, 12-15 y 19

16 *Ibid.*, 17 ss.

17 *V. gr. Ibid.*, I, 5 1097 a 30 ss.

en una tormenta determinada arroja sus cosas de valor). Aristóteles justifica esto de dos modos diferentes: primero<sup>18</sup>, explica que lo que es en sí involuntario se vuelve voluntario cuando se elige una posibilidad en lugar de otra bajo determinadas circunstancias (*anti tōnde hairēta*). Elegir algo en lugar de otra cosa (*anti-/prohairesin*), describe entonces precisamente el proceso de la *prohairesis*, lo que nosotros traducimos como “decisión” o “elección” o algo parecido. El argumento para lo voluntario versa allí simplemente en que en un caso tal, de hecho, una decisión ha tenido lugar. La manera de actuar que se evita por sí misma llega de este modo a ser preferida en un caso concreto. En segundo lugar, Aristóteles explica con ello lo voluntario de una acción concreta: tal que el principio (*archē*) del movimiento de la parte instrumental está en el agente mismo<sup>19</sup> y por ello recae sobre él el actuar o no actuar. “Las partes instrumentales” (*organika merē*) pudieran ser los miembros utilizados como herramienta. Al parecer, Aristóteles quiere excluir con estas formulaciones otros tipos de causas. Luego, rechaza la opinión de que lo noble y lo agradable, por los cuales hacemos algo, hacen que nuestra acción sea algo forzado<sup>20</sup>. Los objetivos o las causas finales, como aquí lo noble y lo agradable, no podrían ser mencionados como respuesta a la pregunta por quien sería la causa de una acción<sup>21</sup>.

No obstante, la causa del movimiento define únicamente un criterio débil, que realmente implica, sobre todo, la realización del movimiento y la ausencia de coacción exterior. En este sentido, nosotros también somos causa de los comportamientos supuestamente involuntarios, como cuando alguien se acaricia la barba incidentalmente. Para completar la exposición de la causalidad del movimiento se proponen dos explicaciones: primero se explica que la cláusula adicional “los miembros *utilizados como herramientas*” significa que el movimiento correspondiente siempre sirve a un fin diferente del mero movimiento. Ciertamente, el criterio sigue siendo la causa del movimiento<sup>22</sup>, pero solamente en tanto que el movimiento causado se encuentre bajo un fin. También es probable que la expresión “tener la causa en sí mismo” se entienda en el sentido de una formulación utilizada posteriormente: quien ha tomado una decisión, dice Aristóteles aquí<sup>23</sup> conduce el origen de la acción hacia sí mismo y la acción se explica como debida a su parte directiva (*hēgoumenon*)<sup>24</sup>. En todo caso, la causalidad de esta parte directiva del alma no ha sido considerada exclusivamente con relación al movimiento y en ningún caso como causa libre del movimiento.

---

18 *Ibid.*, 1110 b 3 ss. y 5

19 *Ibid.*, 1110 a 15 ss.

20 *Ibid.*, 1110 b 9-15

21 *Ibid.*, VI 2, 1139 a 32

22 O causa eficiente, como le ha denominado la tradición.

23 *Ibid.*, III 5, 1113 a 5 y ss.

24 Dicha parte directiva corresponde a la parte racional del alma. N. T.

La investigación de las acciones mixtas conduce a Aristóteles a formular como criterio positivo de su teoría de la causa de la acción, el que ya estaba negativamente implícito en su definición de la coacción, el cual aplica a la descripción de las acciones mixtas. Sin embargo, a partir de la idea de causalidad, surge un problema en la descripción aplicada de la acción mixta: si el agente manifiestamente es la causa de la acción, ¿cómo se explica la participación de lo voluntario en las acciones mixtas? El concepto aristotélico de causa accidental promete una explicación<sup>25</sup>. Aristóteles dice del cocinero, quien se muestra solícito ante la preparación de deliciosos platos, que éste ciertamente causa el placer por excelencia pero es causa de la salud solamente en sentido accidental<sup>26</sup>. Lo que Aristóteles quiere mostrar también es un modo de efecto secundario. Esta idea explica igualmente las acciones mixtas: por ejemplo, quien hace algo reprobable para salvar los parientes no elige la acción reprobable como tal, sino la salvación de los parientes. Luego, ciertamente él es causa de la acción, pues causa la acción reprobable, pero solamente en sentido accidental. Así, quien actúa de modo reprobable pero solamente por accidente, puede por ello no llegar a ser visto como un hombre malo en sí mismo<sup>27</sup>.

### Actuar por ignorancia

Según Aristóteles, lo involuntario en una acción llega a ser no solamente a través de la coacción (*bia(i)*), sino también a través de la ignorancia (*di'agnoian*). De hecho, es para nosotros muy familiar una disculpa del tipo “eso yo no lo sabía”; el feligrés que olvida quitarse el sombrero y es por ello censurado, puede disculparse con esta excusa, arguyendo no tener conocimiento del reglamento correspondiente. Ahora bien, cabe anotar que Aristóteles quiere, por una parte, excluir aquellos casos en los que la característica de la ignorancia se cumple claramente, mientras que, por otra parte, menciona los casos en los que la acción no lleva realmente la marca de un déficit de conocimiento. Observemos en primera instancia, los ejemplos que Aristóteles mismo menciona. Cuando alguien cuenta algo sin saber que es un secreto<sup>28</sup> entonces éste actúa involuntariamente, en la medida en que ciertamente cuenta algo, pero no deseaba con ello revelar ningún secreto. Igualmente en los otros ejemplos: cuando se golpea a alguien y no se sabe que éste a quien se golpea

---

25 Cf. Sauvé - Méyer, S. *Aristotle on Moral Responsibility*. Character and Cause, Oxford, 1993, pp. 93 – 121.

26 Met. VI 2, 1027 a 3 ss.

27 *Ética nicomaquéa*, 1135 b 2-5

28 *Ibid.*, 1111 a 8 ss.

es el padre<sup>29</sup>; cuando alguien quiere mostrar una catapulta y ésta se dispara; cuando alguien por defenderse golpea a otro y sin querer lo mata, etc<sup>30</sup>.

En los dos primeros casos, de hecho se presenta una falta de conocimiento. Cuando se golpea a alguien y se desconoce que éste es su propio padre, entonces se dirá con razón que “eso yo no lo sabía”; igualmente sería apropiado decir “eso no era lo que yo quería”. En los demás casos, por el contrario, —por ejemplo, cuando simplemente una persona quiere golpear a alguien, pero lo mata—, se puede objetar ciertamente no haber deseado tal hecho, pero esto no tiene nada que ver con un déficit de conocimiento. Ambos tipos de casos tienen en común el que la acción no corresponde con el resultado que el agente tenía como intención. La diferencia reside en que en el segundo tipo de caso no se puede hablar realmente de ignorancia o de un déficit de conocimiento<sup>31</sup>. ¿Cómo llega entonces finalmente Aristóteles a esto, a emplear el criterio de ignorancia en estos casos? Lo involuntario, dice Aristóteles, ocurre únicamente a partir del desconocimiento de los factores particulares de las circunstancias; en esto cuenta, quién actúa y qué es, a cerca de qué, en qué, con qué, para qué y cómo se comporta<sup>32</sup>. Si se toma, por ejemplo, el *qué* de un tipo de acción, entonces se observa que generalmente el resultado de la acción no se separa del tipo de acción y que una acción con otro fin es un tipo de acción diferente: Cuando alguien ya está muerto solamente se puede hablar de un homicidio, pero cuando la persona implicada es simplemente herida, entonces es un tipo diferente de acción, más exactamente una lesión. Quien cuando queriendo herir a alguien lo mata, éste, como diría Aristóteles, no conoce el *qué* de la acción y en este sentido actúa por ignorancia y; por tanto involuntariamente.

Esta explicación establece la relación entre los ejemplos de los casos del primer y el segundo grupo: quien desea golpear a alguien pero lo mata, se encuentra en desconocimiento de una de las características de la acción, como el hombre quien sin saberlo golpea a su propio padre. Empero, existen buenas razones para que la particularidad del conjunto de estos casos, que son tomados como ejemplo, sea vista en algo distinto a una carencia cognitiva. Para juzgar al agente, es decisiva la discrepancia entre la intención y el resultado de la acción, y únicamente en el primer grupo de casos viene de suyo el que esta discrepancia sea causada a través de una forma de carencia cognitiva. En el segundo grupo de casos, la persona implicada no puede disculparse diciendo que no *sabía* que la

---

29 *Ibid.*, 1135 a 10 ss.

30 *Ibid.*, 1111 a 10 ss.

31 El agente puede alegar que su intención no era matar, pero este no puede alegar desconocimiento sobre lo que hizo, es decir, que su acción es un homicidio, como se verá más adelante. N. T.

32 *Ibid.*, 1111 a 2 ss.

acción que efectuó es un homicidio, sino porque no *tenía la intención* de cometer homicidio. Por consiguiente, el criterio de ignorancia de Aristóteles comprende al mismo tiempo un criterio de intencionalidad: una acción es involuntaria o una de sus características, en tanto no fueron objeto de intención; cuando una acción es involuntaria de este modo, siempre hay simultáneamente una acción de otro tipo que es voluntaria. Como cuando alguien, por ejemplo, cuenta algo sin saber que es un secreto, entonces ciertamente éste no quería revelar un secreto, pero sí quería contar algo.

Desde otro punto de vista, el criterio de ignorancia que propone Aristóteles es tan estrecho como nuestro tipo de disculpa “eso yo no lo sabía”, sobre todo cuando se trata de la ignorancia en la pregunta sobre lo que es bueno o lo que se debe hacer. En principio, es por ello importante establecer la siguiente distinción: Quien actúa de determinada manera debido a la ebriedad o la ira, actúa a veces *ignorantemente*, pero no *por* ignorancia<sup>33</sup>. Es decisivo, como se dice después<sup>34</sup>, que la persona implicada tenía en su poder el no embriagarse, y ella misma tiene la responsabilidad sobre su ignorancia. Así, la ignorancia puede servir de disculpa solamente cuando uno mismo no tiene responsabilidad. El corazón de estos argumentos parece ser ahora que esto solamente puede corresponder a proposiciones descriptivas sobre juicios de valor particulares, pero nunca a juicios de valor generales, prescripciones, etc.: “Así, todo hombre malvado es ignorante de lo que debe hacer o dejar de hacer, y en razón de tal error se obra mal y se llega a ser generalmente malvado. Pero “involuntario” no debe querer decir que uno no conoce lo beneficioso. La ignorancia en la elección no es realmente una razón para lo involuntario, sino para el vicio, como tampoco lo es la ignorancia de lo universal...”<sup>35</sup>. Aquí se excluye el desconocimiento de tales factores, cuyo conocimiento es evidente para el hombre virtuoso y los cuales cualquiera podría conocer si solamente fuese virtuoso. Luego, no saber o no tener conocimiento de lo que se debe o no hacer no tendría para Aristóteles en general ninguna excusa. Cuando nombra la ignorancia de lo provechoso y de lo universal así como la ignorancia en la decisión (y por consiguiente, claro está, del objetivo que se persigue con la decisión respectiva) es claro que se trata de afirmaciones corrientes sobre lo bueno y lo malo para nosotros. Como en el primer ejemplo mencionado de la ebriedad y la cólera, la ignorancia se remonta a la mala acción de alguien. El argumento implícito parece ser que, quien actúa en ignorancia pero no *por* ignorancia es él mismo responsable de tal estado y no puede disculparse con su ignorancia.

---

33 *Ibid.*, 1110 b 24 - 27

34 *Ibid.*, III 7, 1113 b 24 - 27

35 *Ibid.*, 28-32



En el libro VII se subdivide la reflexión sobre el resultado de una acción en dos pasos<sup>36</sup>. En el así llamado “silogismo práctico” una proposición general normativa hace las veces de premisa mayor (por ejemplo: vivir saludablemente es bueno/es ordenado), y una proposición singular constituye la premisa menor, la cual, en un caso dado, está subsumida bajo el concepto general de la premisa mayor. Si ahora la ignorancia de las proposiciones universales y normativas no produce involuntariedad, entonces parece que con la ignorancia de lo particular, que puede generar involuntariedad, se nombra un error con respecto a la premisa menor del silogismo práctico.

El tipo de ignorancia, que hace involuntaria una acción, es por consiguiente un error en la identificación de un caso particular (como cuando este preciso modo de acción no resulta ser saludable). Esta descripción aplica al primer grupo de casos de ejemplos aristotélicos (como golpear al propio padre por error), el segundo grupo (matar sin intención) puede ser apenas interpretado como un error en la premisa menor; sin embargo, fue señalado cómo se produce la relación entre los distintos ejemplos de casos en el concepto de la intención de la acción<sup>37</sup>.

### **Algunos problemas de interpretación**

Hasta ahora habíamos partido de que Aristóteles, en III 1-3, pone condiciones necesarias bajo las cuales nosotros imputamos acciones a alguien o lo podemos hacer moralmente responsable de una acción. El texto contiene, no obstante, una serie de particularidades, las cuales hicieron concluir a distintos intérpretes que la investigación no trata en general sobre la responsabilidad moral<sup>38</sup>. Trataremos de manera sucinta las objeciones más importantes.

1. La involuntariedad puede producirse por ignorancia, por consiguiente, la sola ignorancia no representa ningún criterio suficiente. De hecho, quien hace algo por ignorancia y no experimenta en ello ninguna pena, dice Aristóteles<sup>39</sup>, ciertamente no se comporta voluntariamente, para ello le falta el conocimiento necesario, pero tampoco involuntariamente, pues no experimenta ningún arrepentimiento. Aristóteles toma tales acciones como la clase autónoma de las acciones no-voluntarias (*ouch hekôn*) donde sucede a la vez que ciertamente no son voluntarias, pero tampoco tiene lugar lo involuntario.

---

36 *Ibid.*, 1147 a 25 ss.

37 El término empleado en alemán es *Handlungsansicht*. N.T.

38 Cf. Sauv e - Meyer, S., *Op. cit.*, pp. 1-3.

39 * tica nicomaquea*, 1110 b 19-22.

Que Aristóteles relacione la pregunta en juego, sobre cuál sentimiento experimenta el agente posterior a la acción, con lo voluntario, se considera ampliamente como error<sup>40</sup>. Para la voluntariedad de una acción los sentimientos que precedieron a esta acción podrían jugar un papel, en tanto ellos menoscaban la elección libre y deliberada; ¿pero cómo deberían tener importancia los sentimientos posteriores? O tiene Aristóteles un concepto erróneo de lo voluntario. Este punto es mucho menos desconcertante, cuando uno piensa que las explicaciones sobre lo voluntario completan el tratado general sobre la virtud. En adelante, Aristóteles plantea también la decisión como lo más característico de la virtud y más aun, que las acciones permiten esclarecer lo que es propio de las virtudes<sup>41</sup>. Pero en el juicio de las virtudes del agente los sentimientos que acompañan una acción juegan un papel realmente considerable<sup>42</sup>: por ejemplo, solamente quien se abstiene del gozo con alegría es prudente, sin embargo, quien por ello siente pena no es considerado en este sentido como virtuoso. A partir de esto se esclarece cuál función satisface la diferencia entre acciones no-voluntarias e involuntarias. La acción que en sentido estricto es involuntaria no permite, por demás, sacar conclusiones sobre el carácter virtuoso del agente. Lo contrario ocurre en el caso de la acción no-voluntaria: la acción concerniente no es por lo menos contraria al carácter del agente o incluso encontró posteriormente su aprobación.

Una razón para el amplio rechazo de esta diferencia debió residir en la siguiente suposición. Con la exigencia del sentimiento de dolor, Aristóteles atribuye todavía un tipo de responsabilidad al agente de una acción involuntaria. Sin embargo no existe ninguna indicación de que él pudiera haber pensado algo así —a no ser que nosotros identifiquemos cada tipo de emoción negativa que sigue a una acción con el sentimiento de culpa. Podríamos exigir algo semejante solamente a quien es responsable de la acción correspondiente. Pero parece que Aristóteles quiere señalar otro tipo de sentimiento: el sentimiento de dolor es la reacción al hecho de que el implicado hubiera deseado que la acción no hubiera sucedido como efectivamente se llevo a cabo. La situación producida sin intención se encuentra en oposición con lo que el implicado dispuso o con lo que constituye su carácter; esto se sentirá con dolor, sin sufrir por ello algo comparable al sentimiento de culpa.

1. Aristóteles se refiere siempre una y otra vez en el curso de su investigación a si una acción merece loa (*epainos*) o censura (*psogos*) o si es excusable o suscita piedad<sup>43</sup>. Al criterio de que algo merece ser loado o censurado

40 Cf. Kenny, A. *Aristotle's Theory of the Will*. Duckworth, London, 1979, p. 169.

41 *Ética nicomaquea*, III 4, 1111 b 5 y ss.

42 *Ibid.*, II 2, 1104 b 3 ss.

43 *Ibid.*, 1109 b 3 ss.

bajo determinadas condiciones históricas y sociales, se le puede objetar que nada tiene que ver con la pregunta acerca de la responsabilidad; o mejor dicho, aquí se señala que Aristóteles acepta el *ethos*<sup>44</sup> como medida del comportamiento respectivamente predominante en una polis. Esta objeción es debilitada cuando se observa el papel que realmente juega en Aristóteles la referencia a la loa y el reproche: Aristóteles diferencia lo voluntario y lo involuntario no porque encuentre loa o reproche en uno y en el otro no; antes bien, investiga bajo cuáles condiciones realmente nosotros estamos dispuestos a atribuir responsabilidad a una persona por sus acciones. Ahora se puede señalar que Aristóteles nunca se detiene en la mera percepción de estas condiciones, sino que pregunta por sus razones y las pone en una relación coherente. El reconocimiento o la reprobación moral, que las personas o sus acciones reciben, constituyen por ello solamente el hilo conductor para la pregunta por bajo cuáles condiciones es conveniente atribuirle responsabilidad a las personas. Entonces, por ejemplo, la observación del elogio y la censura, en las llamadas acciones mixtas, no proporciona ningún esclarecimiento directo sobre lo voluntario. Sólo cuando Aristóteles designa el acaecimiento de una decisión como condición para que nosotros elogiemos o reprobemos una acción de manera adecuada, él puede apreciar que las acciones mixtas se parecen más bien a lo voluntario. Por lo tanto, el tratamiento de las acciones mixtas en relación con las acciones forzadas prueba prima facie, el que más bien se tenga la tendencia a incluir las acciones mixtas entre lo involuntario, este resultado representa en cierta manera la corrección de una propagada precomprensión.

2. Aristóteles determina lo voluntario en III 1-3 solamente ex-negativo mediante casos flagrantes de involuntariedad. Por esto se supuso que Aristóteles considerara como inútil o imposible una definición positiva de lo voluntario y la responsabilidad. Todo lo que resta por decirse sobre este tema se halla más bien en la investigación de las posibles excusas<sup>45</sup>. Contrariamente a esta opinión, las explicaciones de la decisión mostrarán que Aristóteles sigue bien de cerca una parte del tema, en el cual muestra de hecho en qué medida somos “origen” de nuestras acciones.
3. La definición puramente negativa de lo voluntario por la ausencia de coacción e ignorancia conduce a un concepto muy amplio de lo

---

44 El *ethos* constituye el conjunto de reglas y de deberes que rigen las relaciones que se dan al interior de una polis.

45 Cf. Austin, J. L. “A Plea for Excuses”, en: *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford, 1961.

voluntario. En este sentido, nosotros podríamos hablar también de acciones voluntarias en los animales y los niños.<sup>46</sup> Se objetará con razón que no se puede hablar de responsabilidad en sentido estricto en el caso de los niños y de los animales. Por esto debe venir a agregarse un momento posterior para la completa comprensión de la responsabilidad moral, que diferencia una acción plenamente responsable de la acción de los menores o de los animales. Ahora, las siguientes explicaciones deben mostrar que el concepto aristotélico de la decisión cierra esta laguna.

## 6.2. Decisión (III 4-5)

Como ya hemos visto, la decisión (*prohairesis*) tiene la estructura de una elección preferencial: se prefiere una posibilidad a otra posibilidad. Aquí, Aristóteles delimita la decisión en dos direcciones, por una parte, contra el mero apetito (*epithymia*) y el querer (*boulêsis*)<sup>47</sup> y por otra, contra la mera opinión (*doxa*). Ya en este punto se hace explícito que Aristóteles atribuye en cierto modo una doble naturaleza a la decisión. Por consiguiente, la decisión intenta alcanzar algo como pasa con el apetito y el querer y juzga algo como correcto tal como la opinión. En efecto, una decisión también puede ser *correcta*, aunque la opinión sólo tiene que ver con “lo verdadero” y “lo falso”<sup>48</sup>. De manera distinta, pero similar a la decisión, la opinión permite juzgar las cosas como correctas, como ellas son; pues, en la opinión no se trata de perseguir o evitar algo<sup>49</sup>. De aquí que a la opinión le falte un momento de apetito o de querer, y en el caso del mero apetito o el mero querer falta el aspecto del juicio. Por esto no se considera más el apetito que se da también en los animales. Pero también el querer se comporta de manera diferente a la decisión. Pues deseamos también cosas por las que uno no se puede decidir, pues estas son inalcanzables o porque no está en nosotros alcanzarlas. Como la inmortalidad o la victoria en el campo de batalla<sup>50</sup>. El tipo de reflexión, que satisface este tipo de características, la encuentra Aristóteles en la *bolulesis* o la *boule*, una forma de consideración, ponderación o planeación dirigida a una posible acción.

El concepto de consideración o planeación permite a Aristóteles determinar más precisamente hacia qué se dirige la decisión —a diferencia del deseo racional: el objeto de la decisión es exactamente sobre el cual podemos hacer consideraciones

46 *Ética nicomaquea*, 1111 b 8 ss.

47 *Ibid.*, 1111 b 10 ss.

48 *Cf. Ibid.*, 1111 b 33 ss.

49 *Ibid.*, 1112 a 5

50 *Ibid.*, 1111 b 22 ss.

o deliberaciones de si debemos llevarlo a cabo o no. En principio, de esto resulta, sobre cuáles cosas no hacemos *ninguna* consideración planeada; en efecto, esto es así sobre lo que es eterno o que por necesidad natural se comporta siempre igual. Tampoco sometemos a consideración lo que se comporta siempre de otra manera, como el clima o lo meramente fortuito, cual es el caso de encontrar un tesoro<sup>51</sup>. Tampoco sometemos a consideración lo pasado, por ejemplo la destrucción de Troya<sup>52</sup>, del mismo modo sobre lo futuro y lo posible no consideramos todo: Ningún espartano delibera sobre cuál es el mejor modo en el que los escitas deben ordenar su estado<sup>53</sup>. Se concluye que consideramos las cosas que se encuentran en nuestro poder o que son realizables<sup>54</sup>. Esto tiene una importante consecuencia para el campo de aplicación de la decisión: Así, cuando deseamos la salud o la suerte, no podemos sin embargo decidirnos por ellas, parece que en general el querer hace referencia a los fines y la decisión más bien al medio para alcanzar estos fines<sup>55</sup>. En general, para nosotros los fines no están disponibles, sino lo que nos lleva a éstos. Dado un fin, nosotros deliberamos sobre cuál sería el camino más apropiado para llegar a él, o deliberamos sobre cómo se obtiene el medio para alcanzar el fin y cómo es obtenido este medio por otra vía, hasta estar convencidos de encontrar lo que está en nuestro poder<sup>56</sup>.

Con esto están completamente desarrollados todos los momentos del concepto aristotélico de la decisión. La decisión es una deliberación que lleva a una determinación o a un juicio (*krisis*)<sup>57</sup>. Por consiguiente, es elegida la manera de actuar “de la que sabemos con mayor seguridad que es buena”<sup>58</sup>; a través de este proceso son descartadas opciones alternativas. Solamente se considera lo que uno mismo puede realizar. Al mismo tiempo la decisión presenta un deseo (*orexis*) en conformidad con la precedente deliberación. Ella se sigue del deseo de un fin, pero tiene en sí misma por objeto lo que lleva al fin (*ta pros ta telos*). Por ello, Aristóteles define también la decisión como “el deseo que se alía con la deliberación de lo que está en nuestro poder”<sup>59</sup>.

¿En qué medida contribuye en algo el concepto de la decisión a la pregunta por lo que significa atribuirle una acción a alguien? Lo que se requiere, más allá de

---

51 *Ibid.*, 1112 a 21-27

52 *Ibid.*, VI 2, 1139 b 6 ss.

53 *Ibid.*, 1112 a 28 ss.

54 *Ibid.*, 30 ss.

55 *Ibid.*, 1111 b 26 ss.

56 *Ibid.*, 1112 b 15-20 y *Met.* VII 7, 1032 b 18-26.

57 *Ibid.*, 1113 a 4 y 12

58 *Ibid.*, 1112 a 7 ss.

59 *Ibid.*, 10 ss.

la mera ausencia de coacción e ignorancia, para hacer responsable a alguien de una acción, ya lo ha mencionado Aristóteles en la disertación acerca de lo voluntario: La persona implicada debe ser principio (*archê*) de una acción. Esta formulación es recogida por Aristóteles luego de haber deducido las características particulares de la decisión<sup>60</sup>. Es claro que el concepto de decisión debe mostrar en qué medida las personas son origen de sus acciones. Con este fin, Aristóteles presenta el siguiente argumento: Quien continuamente emplea la deliberación debería avanzar hasta el infinito. Lo que se delibera y lo que se decide, es realmente lo mismo —sólo que por lo que se decide está ya determinado (*apôrismenon*). A diferencia de la deliberación, la decisión contiene ya una determinación<sup>61</sup>. Él continúa: “De hecho alguien cesa de preguntarse cómo debe actuar cuando ha reconducido el origen hacia sí mismo y en sí mismo hacia la parte directiva. Luego, es así que toma las decisiones”<sup>62</sup>. Estas explicaciones resultan muy sucintas para esclarecer exhaustivamente la relación entre la decisión y la responsabilidad. Pero de todos modos, la comprensión es facilitada por el hecho de que Aristóteles principalmente se apoya en un tipo de argumentación, que presenta más detalladamente en muchos otros lugares, a saber, la elusión de un regreso al infinito. En este punto no es completamente claro qué forma tendría este regreso. Relacionado con la pregunta ¿Cómo debo actuar? es posible el regreso “¿cómo debo hacer A? En tanto tú haces B ¿Cómo debo hacer B? En tanto tú haces C, etc.” Con una mirada a la solución, el agente mismo sería el origen de la acción, pero más bien se esperaría un regreso en la justificación de la forma “¿por qué A? Porque B. ¿por qué B? Porque C, etc. ¿Pero qué tiene que ver un tal regreso en la justificación con la deliberación práctica sobre las opciones de acción? Es posible pensar la siguiente aclaración: sea A una manera de actuar aún no realizada, la cual está en nuestro poder. Ahora podríamos preguntar “¿Qué sería una razón para A?” en el sentido de “¿Qué sería una razón suficiente para la realización de A?”. En relación con esta pregunta, parece que Aristóteles quisiera decir que se daría el siguiente regreso: “¿Cuál sería la razón para A?” B. “¿Cuál sería la razón para B? C, etc.”, y esto se daría mientras no se reconozca que solamente la persona misma que actúa debe ser considerada como origen de la realización de A en la pregunta, en tanto elige esta manera de actuar en vez de otra. Porque para A ahora se trata de la pregunta por la forma de acción, la repetición de la pregunta por la razón para esta forma de acción llevaría a que permaneciera indeterminada la manera como de hecho uno debe actuar en tanto no se encuentre una razón suficiente, es decir, que nunca tendría lugar ninguna acción<sup>63</sup>.

60 *Ibid.*, 1112 b 31 ss.

61 *Ibid.*, 1113 a 2-5

62 *Ibid.*, 5-7

63 Para otra interpretación Cf. Dirlmeier, ad loc.

Un regreso infinito de causas o de justificaciones es evitado solamente a partir de una primera causa, la cual no es causada en sí misma de la misma manera, o una primera razón que no debe, ni siquiera en primer lugar, ser justificada. Aristóteles hace uso de esta figura argumentativa todo el tiempo; ejemplos conocidos son el motor inmóvil, los axiomas y principios indemostrables. Análogamente debe ser válido para la causalidad de la acción, es decir, el agente debe ser una primera causa para la acción. Mientras alguien causa también una acción, no es en sí mismo únicamente el miembro de una cadena de causas, sino que se pone en el principio de esta causalidad. Aquí se presenta en efecto una forma distinta de la relación causal, como sólo puede existir entre el hombre y sus acciones<sup>64</sup>. Cuando Aristóteles dice además que el agente reconduce el origen hacia la facultad directiva en sí mismo, entonces la causalidad primera quiere decir que, en esta facultad, la decisión tomada no puede, por su parte, ser causada por los impulsos de otra facultad del alma.

¿Pero cómo puede llegar a ser exactamente el agente un origen tal de la acción? La respuesta de Aristóteles a esta pregunta parece estar contenida sólo en la estructura de la decisión: alguien causa una acción en tanto prefiera esta acción a otra acción. Ahora podemos establecer por lo menos cuatro condiciones, que deben ser cumplidas para que la preferencia de una opción de acción conduzca realmente hacia la acción correspondiente. Como veremos, efectivamente Aristóteles tiene en cuenta todas estas condiciones.

1. Preferir un modo de actuar significa en Aristóteles que, en vista de un fin determinado, la realización de una acción A se considera mejor que la realización de la acción B. Este considerar-mejor solamente da lugar a la acción correspondiente si incluye que se quiere o desea la realización de A, en mayor medida que la realización de B, esta condición la toma en consideración Aristóteles, en tanto determina la decisión como un tipo de deliberación (*bouleusis*) práctica que, a diferencia de la pura opinión, siempre está dirigida a evitar o asir el objeto de su valoración<sup>65</sup>. El considerar-mejor, que procede de la deliberación práctica, comprende por eso directamente una aspiración.
2. El que se quiera o desee en mayor medida la realización de A que la realización de B, no debe estar atado a ningunas otras condiciones. Este sería mas o menos el caso sólo si en general se prefiere A en vez de B, lo que no excluiría que bajo determinadas condiciones deba preferirse B. Las afirmaciones de preferencia de la forma “A es para mí en **general**

---

64 Cf. *EE*, II 6, 1222 b 16 ss.

65 *Ibid.*, III 4, 1112 a 5

preferible que B” o “A es bajo determinadas condiciones mejor que B” no tienen por ello el carácter de una recomendación para la acción. Quien reflexiona a cerca de cómo debe actuar en una determinada situación, busca una afirmación de la forma “A es mejor que B y punto”. Aristóteles subraya entonces, que con la decisión, a diferencia de la mera deliberación, algo ya está definido<sup>66</sup>. Con esto, la deliberación encuentra un fin definitivo, pues la forma de acción correspondiente es expresamente elegida “en lugar de otras” (*anti tónde*)<sup>67</sup> y por lo tanto a partir de la exclusión de otras opciones.

3. Con A y B, debería querer nombrarse formas de acción, cuya ejecución en una situación determinada convienen directamente y las cuales el agente, en esta situación, también puede llevar a cabo. Cómo hemos visto, Aristóteles analiza esta condición a partir de su definición de la deliberación práctica.
4. Que se quiera o desee en mayor medida la realización de A que la realización de B, debe implicar sin problemas la realización de A, en tanto no se manifieste ningún obstáculo. De esta condición da cuenta Aristóteles con su concepto del deseo (*orexis*): cuando uno dirige el pensamiento o la facultad de representar hacia lo que uno desea, dice Aristóteles (*De motu animalium*),<sup>68</sup> uno lo hace inmediatamente. Por el contrario, pensar no mueve nada<sup>69</sup>. De este modo, en la decisión se llega a un fin, el cual se considera como deseable, una opinión sobre la manera como puede alcanzarse el fin a través de esta acción, de tal suerte que la aspiración hacia el fin pone en marcha la acción sin problemas, en tanto no se presente ningún obstáculo.<sup>70</sup> El papel del deseo queda aquí estrictamente delimitado: Que una determinada acción sea realizada se remonta a la decisión y no al deseo.

Bajo tales condiciones, se hace claro en qué medida el agente se convierte en el origen de una acción a través de la decisión. Porque a través de la decisión el agente se convierte en la primera causa de una acción. Se hace claro además, que para Aristóteles la decisión no puede ser por su parte un producto de los determinantes de la decisión. En tanto que alguien se decide por una determinada

---

66 *Ibid.*, III 5, 1113 a 3 ss.

67 *Ibid.*, 1110 b 4

68 *Ibid.*, 701 a 29 ss.

69 *Ibid.*, VI 2, 1139 a 35

70 *Cf. Ibid.*, VII 5, 1147 a 30 ss.



acción, él es responsable de llevar a cabo esta acción en el pleno sentido. Para poder juzgar de esta manera el carácter, la actitud y la virtuosidad de una acción, se debe observar la decisión y no solamente la acción exterior o su resultado;<sup>71</sup> es decir, se debe observar si realmente ha tenido lugar una decisión y qué fin fue perseguido con esta. Sin embargo varias acciones de los hombres se siguen espontáneamente o sin estar precedidas de deliberación o decisión.<sup>72</sup> Como hemos visto, también se puede llegar ser loado o censurado por tales acciones, bajo la condición de que estas no hayan sido producidas involuntariamente.

### **6.3 ¿Están las virtudes en nuestro poder?**

En este punto, se puede formular una grave objeción: en todo esto se olvida que Aristóteles siempre habla de la elección del medio, pero nunca sobre los fines en sí mismos. Por consiguiente, los fines deberían estar preestablecidos. Exactamente esto quiere decir Aristóteles, cuando dice que los fines correctos serían objeto de la virtud<sup>73</sup> y la virtud surge de un hábito permanente. Lo que veíamos como una contribución al concepto de la responsabilidad moral, se reduciría a algo poco llamativo: la responsabilidad por la elección del camino a través del cual alcanzamos fines preestablecidos. Pero aquello de lo cual realmente se trataría en la praxis moral, los fines perseguidos y las virtudes correspondientes, quedaría excluido de la influencia del agente. El siguiente pasaje debe reunir algunos aspectos, los cuales muestran finalmente en qué medida esta objeción es inapropiada.

De hecho, raramente habla Aristóteles de un establecimiento de fines. Los fines son asunto del carácter y la virtud procura que los fines sean buenos. Concluir de esto que nosotros no seríamos responsables de los fines que perseguimos, reposa sobre varios malentendidos. En primer lugar, la objeción parte de que para Aristóteles el mundo se divide en fines y medios, con lo cual, la clase de los fines queda excluida de la disposición del agente. Pero para Aristóteles no se trata de semejante división rígida; la diferencia entre medios y fines tiene otras razones: Ante todo ésta es la estructura de la decisión, la cual exige que se dé algo que esté en nuestro poder, el medio, y algo que no esté en nuestro poder para la respectiva decisión, a saber, el fin, en relación con el cual son juzgadas las opciones de acción disponibles. Luego, sólo con miras a un fin determinado se pueden encontrar razones para la elección de una opción de acción determinada. Además, si debiéramos sopesar los fines en una decisión, así como los medios con miras a un fin, esto

---

71 *Ibid.*, III 4, 1111 b 5 ss.

72 *Ibid.*, III 4, 1111 b 8 ss.; V 10, 1135 b 8 - 11

73 *V. gr. Ibid.*, VI 13, 1144 a 7 ss.

conduciría a un regreso y no sabríamos nunca cómo deberíamos actuar entonces. Con esto, no se ha excluido que el fin de una decisión sea elegido como medio en otra decisión; así como en principio, podemos considerar cada fin de elección como un camino hacia una vida lograda; Aristóteles habla también por ejemplo de la elección de una forma de vida determinada<sup>74</sup>.

Un fin no es por principio algo de lo que no podamos disponer, sino que es aquello que no es elegible en una decisión. Un fin determinado no es algo disponible, en la medida en que le da expresión a nuestros deseos y a nuestras representaciones de vida feliz a largo plazo, y estos no dejan sustituirse caprichosamente (exactamente en *este* sentido los fines son también asunto de la virtud). Tales fines pueden cambiar progresivamente o ser derogados en determinadas situaciones. En las acciones mixtas por ejemplo, el fin aparece en un instante<sup>75</sup>. Y también en el caso de la incontinencia (*akrasia*) estos fines a largo plazo son puestos de lado, en el fondo, en provecho de deseos que surgen repentinamente.

La razón por la cual la decisión debe referirse al medio, es porque nosotros solamente nos podemos decidir por las cosas que se encuentran en nuestro poder. Pero esto no quiere decir en lo absoluto que los fines simplemente estarían preestablecidos para nosotros. De hecho, el argumento se apoya sólo en que los fines que queremos alcanzar están asociados a un criterio de éxito, y que esto no depende únicamente de nosotros, en el sentido de ser exitosos en la acción; ciertamente, nosotros no podemos decidir atrapar peces, pero sí decidimos, a pesar de todo, ir de pesca. Lo que aquí diferencia el fin del camino es únicamente el aspecto del éxito, y a excepción del éxito, todo en esta acción está en nuestro poder. Pero solamente porque el éxito de una acción no dependa únicamente de nosotros, no se disminuye la responsabilidad de una elección.

La objeción de que Aristóteles trata los fines como algo simplemente preestablecido, supone la completa autonomía de los fines de lo que está disponible en la decisión. El ejemplo del último apartado, mostró, sin embargo, que el discurso sobre los fines en Aristóteles en ningún caso implica que haya algo más allá (*para*) de la acción designada como medio. Ciertamente, las acciones se producen por otra cosa (*alio ti*)<sup>76</sup>, pero de ninguna manera por cualquier fin. A este respecto, el mal entendido también se remonta al papel de los fines y también a una dificultad de la teoría de la acción: Si las acciones se producen por otra cosa, ¿cómo puede entonces afirmar Aristóteles, 1. Que a diferencia de la producción en la acción no

---

74 *Ibid.*, I 3, 1095 b 20

75 *Ibid.*, 1110 a 13 ss.

76 *Ibid.*, 1112 b 33

haya ningún fin ubicado por fuera de sí mismo<sup>77</sup> y 2. que las acciones virtuosas se realicen por sí mismas<sup>78</sup>? Ciertamente, Aristóteles debería tomar los fines como algo distinto (*allo*) de lo que son las acciones, pero no están más allá, ni al lado (*para*) de ellas. Efectivamente, Aristóteles llama la atención sobre una importante ambigüedad<sup>79</sup>: “acción” (*to prakton*) significa tanto el resultado como las acciones que realizamos para alcanzarlo<sup>80</sup>. El resultado difiere (*allo*) también de la verdadera acción, ya porque —el primer significado de “acción correspondiente” designa un tipo de situación. Ahora, el resultado puede ser un estado inmanente (*hexis enhyparchousa*)<sup>81</sup>, que hace que la acción llegue a ser lo que es, así como la percepción es un estado necesario e inmanente del percibir. De esta manera, ya en cada acción existe un fin<sup>82</sup>. Por eso se diferencia la acción de la producción (*poiesis*), aunque la acción se produce por otra cosa, el fin de la producción se encuentra más allá de la actividad. Una acción virtuosa se produce por sí misma, por esto es elegida por un fin inmanente o por los fines tales que son realizados por medio de la realización de la acción misma. Con la mirada sobre tales fines inmanentes resultaría ahora manifiestamente extraño hacer responsable a alguien solamente por la acción pero no por el fin.

Por lo demás, incluso si la cantidad de fines que están disponibles para el virtuoso es limitada, en una polis determinada, entonces cada decisión representa, para una determinada manera de actuar, por lo menos una afirmación del carácter deseable de sus fines inmanentes. Así, la objeción de que Aristóteles ve los fines como preestablecidos se basa también en una adaptación inapropiada de los fines de la acción a los resultados externos de la actividad productiva.

Cuando Aristóteles dice que la acción virtuosa es elegida por sí misma, quiere decir además con esto, justamente, que excluye todos los motivos ajenos a la acción. Hemos visto que quien elige una acción virtuosa solamente por temor, lo hace por analogía, la acción virtuosa sería causada sólo accidentalmente, de tal suerte que el hecho no podría dar ninguna claridad sobre el carácter del agente. La diferencia entre fines inmanentes a una acción y fines meramente accidentales juegan aquí también un papel para el juicio de la responsabilidad. Solamente quien elige una acción por sus fines inmanentes da un ejemplo de su virtuosa o mala actitud. Ahora, la libertad de elección respecto del modo de acción, sin la cual no hay ninguna

---

77 *Ibid.*, I 1, 1094 a 4 ss.

78 *Ibid.*, II 3, 1105 a 32 ss.

79 Cf. Charles, D. “Aristotle: Ontology and Moral Reasoning”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4, Oxford, 1986, pp. 119-144.

80 *Ética nicomaquea*, EE. I 7, 1217 a 35 ss.

81 *Ética nicomaquea*, X 4, 1174 b 31 ss.

82 *Met.* IX 6, 1048 b 22 ss.

acción responsable, es irreconciliable con la preexistencia de fines inmanentes, pues cada modo de actuar tiene distintos fines inmanentes. Entonces, también debe ser posible —por lo menos indirectamente, a través de la elección del modo de actuar— una elección entre fines inmanentes; pero, en todo caso, somos responsables de tales fines. Además, si elegimos las acciones por sí mismas, entonces se excluye justamente el que nosotros las elijamos *porque* haya para nosotros determinados fines preestablecidos. En consecuencia efectivamente, nosotros no elegiríamos las acciones por sí mismas sino que las elegiríamos por la preexistencia de los fines. Elegir una acción por sí misma quiere decir exactamente que nosotros consideramos esta acción y sus fines inmanentes como dignos de nuestra aprobación. Pero en la medida en que también podríamos no dar esta aprobación<sup>83</sup>, somos completamente responsables de las acciones que elegimos.

Finalmente, a esto se añade que, según Aristóteles, también somos responsables de la virtud del carácter, la cual debemos a los fines, y de este modo también tenemos influencia, indirectamente y a largo plazo, sobre los fines que se nos presentan como no disponibles en la decisión particular. La virtud, como el vicio, está en nuestro poder<sup>84</sup>. En esta constatación, se podría ver un apoyo a favor de la objeción según la cual cada concepto sobre la responsabilidad moral supone la posibilidad de un libre establecimiento de los fines, en tanto que depende de nosotros ser virtuosos, los fines se encuentran en nuestro poder. De hecho, Aristóteles no introduce en ninguna parte la responsabilidad que tenemos por nuestra virtuosidad como condición para la imputabilidad de las acciones. El argumento de que la virtud o el vicio dependen de nosotros (*eph'hêmin*), juega con mucho un papel más modesto: Nosotros no podemos disculpar las malas acciones aduciendo una mala disposición (*hexis*), pues entonces, primero, donde el actuar está en nuestro poder (en el caso de una disposición dada), está también en nuestro poder el no actuar<sup>85</sup>, y segundo, una disposición está en nuestro poder por lo menos en el comienzo<sup>86</sup>. El papel limitado del argumento se muestra en que Aristóteles señala, en múltiples ocasiones, que en todo caso el vicio no es menos voluntario que la virtud<sup>87</sup> por lo tanto, la voluntariedad de la virtud o el vicio juega el mismo papel que el del argumento sobre la ebriedad. Quien comete una acción ebrio e ignorando las circunstancias relevantes de la acción, no puede excusarse detrás de su ignorancia, porque él mismo ha causado el estado que provocó su ignorancia.

---

83 *Ibid.*, III 7, 113 b 7 ss.

84 *Ibid.*, III 7, 1113 b 6 ss.

85 *Ibid.*, 1113 a 7 ss.

86 *Ibid.*, 1114 b 32 ss.

87 *Ibid.*, 1114 b 12 s. y 19 ss.

El papel limitado de este argumento hace claro por qué es suficiente para Aristóteles una misma causalidad<sup>88</sup> con el fin de justificar la disposición virtuosa o viciosa. El dice expresamente que *de cualquier manera*<sup>89</sup> nosotros somos responsables de las disposiciones del carácter, aunque no del mismo modo como lo somos de las acciones, porque en el caso de las disposiciones sólo somos dueños del comienzo, pero no lo somos del fin<sup>90</sup>. Pero ¿cómo podemos también influenciar únicamente el comienzo de una disposición, si ésta es creada a través de un largo hábito desde la más temprana edad? Así como cada uno se comporta, del mismo modo llegará a ser también<sup>91</sup>.

Llega a ser virtuoso el que toma decisiones virtuosas, pero sin elección no hay virtud<sup>92</sup>. Por tanto, el niño puede a lo sumo acostumbrarse a realizar acciones virtuosas por analogía; la disposición virtuosa se origina primero a través de las decisiones tomadas responsablemente. Cuando Aristóteles dice que nosotros somos *con* causa de nuestra virtud o vicio, con esto quiere decir lo siguiente, que nuestras decisiones son condiciones necesarias, pero no suficientes para las disposiciones correspondientes<sup>93</sup> y que no podemos producir determinadas disposiciones de carácter del mismo modo en que tampoco podemos producir los fines de la acción. Por tanto, si las virtudes o disposiciones son determinantes para nuestros fines, entonces esto quiere decir solamente que nosotros no podemos disponer la orientación fundamental de nuestra acción, como sí podemos disponer sobre la *intentione recta* de los intereses cotidianos; no obstante, esto no significa que estos fines estén preestablecidos sin nuestra participación.

Resumamos. En el capítulo III 1-7, Aristóteles investiga bajo qué condiciones podemos imputar a alguien una acción y cuándo es compatible una acción censurable con una disposición virtuosa del agente. Es condición necesaria para la imputabilidad de una acción, que ésta no se efectúe involuntariamente. La ausencia de coacción e ignorancia define un concepto amplio de lo voluntario, porque no todo lo que no es involuntario se debe a una elección. Por el contrario, en un sentido más restringido una acción intencional es debida a una decisión; a través de ésta el agente llega a ser origen de una acción. En caso de duda también (como en el caso de las acciones “mixtas”) lo voluntario de una acción se reconoce únicamente en que el agente se pudo decidir entre dos opciones. Una acción que es debida a una decisión, es

---

88 *Ibíd.*, 1114 b 22 ss.

89 *Ibíd.*, 1114 b 1

90 *Ibíd.*, 1114 b 30 ss.

91 *Ibíd.*, 1114 a 7

92 *Ibíd.*, II 4, 1106 a 3 ss.

93 *Cf. Met.* V 5, 1015 a 20 ss.

imputada por completo al agente (Pero una acción también es reprochable, si alguien no toma ninguna decisión deliberada —como el incontinente—, cuando podía y debía). La decisión particular se dirige siempre al camino para alcanzar un fin determinado, pero esto no quiere decir, que los fines estarían sustraídos a nuestra responsabilidad; pues lo que una vez está preestablecido como fin, puede ser en otra ocasión objeto de nuestra decisión —como camino a un fin superior—. Por otra parte, nosotros somos también co-responsables de las disposiciones duraderas, de las cuales proceden los fines.

### **Bibliografía**

1. AUSTIN, J. L. “A Plea for Excuses”, en: *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford 1961.
2. CHARLES, D. “Aristotle: Ontology and Moral Reasoning”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4, Oxford, 1986, pp.119-144.
3. HUME, D. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Appendix IV.
4. HURSTHOUSE, R. “Acting and Feeling in Character: Nichomachean Ethics 3.i”, en: *Phronesis Assen*, Vol. 29, N° 3, 1984, pp. 252-266.
5. IRWIN, T. “Aristotle’s on Reason, Desire and Virtue”, en: *Journal of Philosophy*, Vol. 72, 1975, pp. 567-578.
6. IRWIN, T. “Reason and Responsibility in Aristotle”, en: Amélie Rorty (Hrsg.) *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley, 1980, pp.117-155.
7. KENNY, A. *Aristotle’s Theory of the Will*, London, Duckworth, 1979.
8. KUHN, H. “Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik”, en: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Festschrift für H. G. Gadamer, Tübingen, 1960, pp. 123-140.
9. LOENING, R. *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Jena, 1903 (Repr. Olms, Hildesheim, 1967).
10. MOLINE, J. N. “Aristotle on Praise and Blame”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 71, N° 3, 1989, pp.283-302.

11. SAUVÉ MÉYER, S. Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause, Oxford, 1993.
12. SCHOPENHAUER, A. Die beiden Grundprobleme der Ethik, en: Sämtliche Werke (SW), Vol. 3. Ed. de Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994.
13. SORABJI, R. Necessity, Cause and Blame. Duckworth and Cornell University Press, Ithaca, 1980.