

INCONTINENCIA, CARÁCTER Y RAZÓN SEGÚN ARISTÓTELES*

ALEJANDRO G. VIGO

The aim of this paper is to provide a reconstruction of Aristotle's discussion of incontinence, which stresses the relevant aspects from the point of view of a virtue ethics, focusing as a such not primarily on particular actions but on habitual dispositions of character. The paper emphasizes also the connection between Aristotle's account of incontinence and his conception of practical rationality, especially the issue concerning the temporal dimension of practical reason.

1. En el libro VII de *Ética a Nicómaco* (*EN*) Aristóteles desarrolla una discusión concisa pero detallada en torno al problema de la posibilidad de la incontinencia (ἀκρασία). Por muchas razones, esta discusión ha atraído crecientemente en los últimos treinta años el interés de los comentaristas. Ello se debe, en parte, a las dificultades inmanentes de interpretación que ofrecen algunos de los pasajes centrales en la exposición de Aristóteles, particularmente, aquellos referidos a la explicación del mecanismo de producción de la acción incontinente por recurso a la estructura formal del silogismo práctico. Pero hay también razones de tipo sistemático, vinculadas con el interés que presentan muchos aspectos de la posición elaborada aquí por Aristóteles, tanto desde el punto de vista de la ética como también desde el punto de vista de la teoría de la acción. Precisamente el creciente interés en los aspectos vinculados con la teoría de la acción, por un lado, y la dificultad de interpretación de los pasajes que apelan al silogismo práctico, por el otro, han llevado a que la discusión de la concepción aristotélica se concentre crecientemente en el aspecto relativo a la explicación de la producción de la acción incontinente.

* Este trabajo fue redactado en el marco de un proyecto de investigación realizado con subsidio del Fondecyt (Chile) (Proyecto N° 1950079).

Otros aspectos centrales dentro de la concepción de Aristóteles han tendido, en cambio, a ser relegados al trasfondo.

En lo que sigue ofreceré una interpretación de la concepción aristotélica de la incontinencia que, sin dejar de lado los problemas relativos a la explicación de la producción de la acción incontinente, busca enfatizar algunos de esos otros aspectos centrales que han recibido últimamente bastante menos atención. En particular, enfatizaré el hecho de que, pese al interés que presenta para una teoría de la acción, la concepción aristotélica de la incontinencia está estructuralmente inserta en una ética de la virtud, centrada como tal primariamente no en las acciones sino en las disposiciones habituales del sujeto de praxis. En tal sentido, mostraré que un punto central en el distanciamiento de Aristóteles respecto de Sócrates con relación al problema de la incontinencia concierne precisamente al papel que juegan en la explicación aristotélica las disposiciones habituales del carácter. Paralelamente mostraré cómo la posición de Aristóteles respecto de la incontinencia se conecta estrechamente con su peculiar concepción de la racionalidad práctica y permite poner indirectamente de manifiesto algunos aspectos estructurales de dicha concepción, en particular, con referencia a la dimensión temporal de la razón práctica.

1. El marco general del tratamiento aristotélico de la incontinencia.

2. Las motivaciones fundamentales de la posición desarrollada en *EN VII* se comprenden mejor si se atiende al modo en que Aristóteles formula y plantea el problema que pretende resolver. Una aclaración importante se deriva ya del pasaje inicial de *VII 1*. Tras el tratamiento de las virtudes intelectuales en el libro *VI*, Aristóteles introduce al comienzo de *VII* un nuevo punto de partida (*ἄλλην ἀρχήν*), pues la cuestión a tratar ya no se refiere al intelecto, como en el libro *VI*, sino al carácter o, mejor dicho, a los diferentes tipos de caracteres (*περὶ τὰ ἦθη*) (1145a15 s.), como ya antes en los libros *II-IV*. Se trata, más concretamente, de examinar y caracterizar aquellos tipos defectuosos de carácter que

constituyen, por así decir, el reverso de los diferentes tipos de caracteres virtuosos que proveen el paradigma para el obrar y la educación moral. La bajeza o el vicio (κακία), la incontinencia y la bestialidad (θηριότης), concebidas como disposiciones defectuosas encarnadas en ciertos tipos correspondientes de caracteres, se oponen así, respectivamente, a la virtud humana (ἀρετή), la continencia (ἐγκράτεια) y la virtud en grado sobrehumano o divino (cf. 1145 a15-33). En particular, se debe considerar ahora, aclara Aristóteles, disposiciones del tipo de la incontinencia y la debilidad (μολακία) o voluptuosidad (τρυφή) así como sus respectivos contrarios, la continencia y la fortaleza (καρτερία), pues el vicio en sentido propio (κακία) ya fue tratado anteriormente (cf. 1145a34-36)¹. El examen de la incontinencia aparece así enfocado desde una perspectiva que no queda limitada al plano de la teoría de la acción, sino que apunta más bien a una teoría tipológica de los caracteres, congruente con el proyecto de una ética de la virtud, centrada no en las meras acciones, sino más bien en las disposiciones habituales del carácter. Es importante retener este aspecto, pues, como se verá, la estrategia de Aristóteles para dar cuenta de la posibilidad de la acción incontinente y para responder así al desafío planteado por la tesis socrática de la

¹ No debe sorprender que Aristóteles remita aquí a un tratamiento anterior del vicio, cuando no hay en *EN* ningún tratamiento específico de la κακία. Aristóteles considera aquí, sin duda, que el tratamiento general y particular de la virtud ética por medio del esquema 'exceso-medio-defecto' en los libros II-IV constituye, a la vez, un tratamiento indirecto del vicio en sus formas fundamentales, opuestas de diferente modo a las correspondientes virtudes. Algo semejante ocurre en el caso del libro VII, pues Aristóteles no trata aquí de modo específico la continencia y la fortaleza, sino que centra el análisis en los fenómenos defectivos vinculados con la incontinencia, y alude sólo indirectamente a las disposiciones positivas opuestas. Con todo, es interesante notar que, pese a esta semejanza, respecto de la oposición virtud-vicio, por un lado, y de la oposición continencia-incontinencia, por el otro, Aristóteles adopta estrategias metodológicas opuestas: en el caso de la oposición virtud-vicio Aristóteles orienta su análisis a partir del fenómeno positivamente cualificado, la virtud, mientras que en el caso de la oposición continencia-incontinencia el análisis se centra en el fenómeno defectivo, la incontinencia.

imposibilidad de la incontinencia se basa, entre otras cosas, justamente en enfatizar el papel de las disposiciones habituales del carácter en la motivación de la acción y la conducta.

El tratamiento de la incontinencia en *EN VII* se concentra sobre dos problemas fundamentales, que Aristóteles formula claramente en VII 4, al comienzo de la parte propiamente constructiva de la investigación (cf. 1146b8-14): por un lado, el problema de la relación entre incontinencia, saber e ignorancia, que Aristóteles aborda fundamentalmente en VII 5; por otro, el problema de la determinación del ámbito de referencia de la incontinencia y, con ello, de la posible distinción de diferentes formas de incontinencia, problema al cual están dedicados fundamentalmente los capítulos VII 6-8. Los capítulos VII 9-11, que cierran la investigación, contienen, por último, importantes precisiones complementarias con referencia a la posición sistemática del incontinente (ἀκρατής) respecto del intemperante (ἀκόλαστος), del continente (ἐγκρατής), del moderado o temperante (σώφρων) y del prudente (φρόνιμος), y proveen también algunos corolarios de la caracterización de la incontinencia ofrecida en los capítulos precedentes. Como es habitual en Aristóteles, la parte constructiva de la investigación va precedida de una sección dialéctica, contenida en los capítulos VII 1-3, en la cual se introduce el tema (VII 1), se discute las opiniones habituales (VII 2) y se considera las principales dificultades (VII 3)².

² Al final de VII 1, Aristóteles enfatiza la necesidad de comenzar con un tratamiento dialéctico de los ἔνδοξα fundamentales relativos a la cuestión, el cual debe constar de dos momentos: primero se debe 'establecer los fenómenos' (τιθέντας τὰ φαινόμενα) y luego examinar las dificultades (διαπορήσαντας) (cf. 1145b2-7). G.E.L. Owen, "Tithenai tà phainόμενα", en S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, 1961, 85; ha señalado con acierto que la expresión τιθέναι τὰ φαινόμενα no alude aquí, contra lo que suele sugerirse en muchas traducciones del pasaje, a un examen empírico de "hechos observados" (así, p. ej., Ross), sino al examen de las opiniones corrientes más plausibles que sigue a continuación en VII 2. Menos plausible, en cambio, es la sugerencia de Owen p. 86 de que en el rechazo de la tesis socrática de la imposibilidad de la incontinencia por "contradecir manifiestamente los fenómenos" (ἀμφισβητεῖ τοῖς φανομένοις ἐναργῶς) en VII 3, 1145b27 s. la

Consideraré ahora brevemente el modo en que Aristóteles aborda los dos problemas principales indicados al comienzo, para pasar luego, en un tercer momento, a vincular la posición elaborada por Aristóteles en *EN VII* sobre el fenómeno de la incontinencia con algunos rasgos fundamentales de su concepción del carácter, la racionalidad práctica y la motivación de la acción.

2. Incontinencia, saber e ignorancia.

3. El contexto polémico inmediato del tratamiento aristotélico del problema de la incontinencia está dado por la posición socrática que niega la posibilidad de la acción incontinente, sobre la base de una peculiar interpretación del papel del saber en la motivación de las acciones, y de la referencia al principio de que nadie escoge lo peor voluntariamente o a sabiendas. De hecho, en el tratamiento de las dificultades Aristóteles formula la cuestión a tratar en términos que remiten de modo directo al modo en que Sócrates había dejado planteado el problema. Concretamente, Aristóteles se pregunta cómo resultaría posible atribuir a un mismo sujeto la posesión de juicios moralmente correctos –se entiende, respecto de lo mejor para él mismo– y, a la vez, conceder que pueda actuar incontinentemente –esto es, en contra de lo que juzga mejor para él mismo– (cf. VII 3, 1145 b21 s.: πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεῦται τις)³.

expresión “los fenómenos” remite una vez más meramente a las opiniones corrientes, y no a los hechos.

³ Th. Spitzley, *Handeln wider besseres Wissen*, Berlin, New York, 1992, 74 s. señala que el texto puede interpretarse de dos modos diferentes, según se refiera el adverbio πῶς 1) a la construcción participial ὑπολαμβάνων ὀρθῶς o bien 2) al verbo ἀκρατεῦται. En la interpretación 1) se pregunta por la posibilidad de la acción incontinente, dada la posesión por el sujeto de juicios correctos (así Ross); en la interpretación 2) se pregunta, en cambio, por la posibilidad de atribuir juicios correctos a alguien que obra de modo incontinente (así Chase). Spitzley se inclina por 2) por el hecho de que Aristóteles introduce a continuación una discusión de los diferentes posibles significados de ‘saber’ y ‘tener saber’. Por su parte, S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, New York-Oxford, 1991,

En VII 4 Aristóteles enfrenta el problema planteado por posiciones en la línea del socratismo, que identifican virtud y saber, por un lado, y vicio e ignorancia, por el otro, y aborda de modo expreso la cuestión de la relación entre incontinencia, saber e ignorancia. La pregunta es si el incontinente actúa a sabiendas o no (εἰδότες ἢ οὐ) y, en caso afirmativo, en qué sentido o de qué modo a sabiendas (πῶς εἰδότες) (1146b8 s.). Esto ya sugiere que la estrategia para responder al desafío de Sócrates se basará en un refinamiento de las nociones de saber e ignorancia aquí en juego, de modo de explicar satisfactoriamente la compleja conexión del fenómeno de la incontinencia con la presencia de cierto saber y, a la vez, también de cierta ignorancia en el sujeto que

309, nota 15, distingue dos posibles interpretaciones de la pregunta de Aristóteles que, en el fondo, son dos posibles modos de entender y precisar 2), a saber: a) cómo una persona puede juzgar correctamente a pesar de estar afectada de incontinencia, y b) en qué sentido o modo de 'juzgar correctamente' el incontinente juzga correctamente. A mi juicio, interpretaciones en la línea de 2) apuntan en la dirección equivocada, pues tienden a sugerir que Aristóteles admitiría hablar de incontinencia incluso en el caso de que no fuera posible atribuir al sujeto el correspondiente saber acerca de lo que es mejor para él mismo. Aristóteles no pregunta *si* es posible atribuir el correspondiente saber al incontinente, pues, de no estar dado de alguna manera un tal saber, no es posible hablar tampoco de incontinencia. La incontinencia presupone la presencia en el sujeto de un cierto saber acerca de lo que es mejor para él mismo y el contraste de su conducta concreta con el contenido de ese saber. Esto es, como veremos, parte de la lección positiva que Aristóteles extrae de la posición socrática: Sócrates negaba que el incontinente pudiera poseer un tal saber, pero por eso mismo terminaba por declarar imposible la acción incontinente. La pregunta de Aristóteles apunta a lo sumo *al modo de compatibilizar* la presencia en el incontinente de un cierto saber respecto de lo que es mejor para él mismo, por un lado, con el hecho de que el incontinente actúe efectivamente en contra del contenido de dicho saber, por el otro. Éste es, de hecho, el desafío planteado por la posición socrática, pues ésta presupone la incompatibilidad de la posesión de saber respecto de lo mejor para uno mismo y del obrar en contra del contenido del propio saber (cf. 1145b22-27). Aristóteles parte aquí expresamente del modo en que Sócrates había planteado el problema. Sólo la necesidad de dar respuesta al problema así planteado lleva luego a preguntar por la posibilidad de tener que hacer distinciones y precisiones respecto de las nociones de saber e ignorancia como tales (cf. VII 4, 1146b9: καὶ πῶς εἰδότες).

obra incontinentemente. Este abordaje del problema en VII 4 viene preparado ya, sin embargo, por la discusión dialéctica desarrollada en VII 2-3. En VII 2, con ocasión de la discusión de las opiniones, Aristóteles menciona dos aspectos contenidos en la representación habitual de la incontinencia que él mismo espera retener en su propia concepción: 1) se considera habitualmente que el incontinente sabe que realiza acciones incorrectas, pero las lleva a cabo por causa de la pasión (*διὰ πάθος*), mientras que el continente sabe que los deseos irracionales (*αἱ ἐπιθυμίαι*) son malos y no les presta asentimiento en virtud de la mediación racional (*διὰ τὸν λόγον*) (cf. 1145b12-14); por otro lado, 2) se cree habitualmente que la diferencia entre el continente y el incontinente reside precisamente en el hecho de que el primero persiste en su resolución racional (*ἔμμενετικός τῷ λογισμῷ*), mientras que el segundo no (cf. 1145b 10-12).

Sobre esta base, Aristóteles discute en VII 3 algunos argumentos de inspiración socrática. El primero de ellos refleja una posición extrema, que, a juicio de Aristóteles, es la del propio Sócrates: quien posee genuino saber acerca de cómo debe actuar no puede actuar de modo incontinente, pues nada es tan poderoso como para someter a la ciencia y arrastrarla en cualquier dirección; la incontinencia es imposible, pues nadie obra por convicción en contra de lo que es mejor, sino que en tal caso lo hace sólo por ignorancia (*δι' ἄγνοιαν*) (cf. 1145b21-27). Aristóteles rechaza este argumento, justamente, por no hacer justicia a las marcas estructurales de la incontinencia relevadas ya en las opiniones corrientes. A juicio de Aristóteles, no se trata aquí de negar la posibilidad de la incontinencia por medio de este tipo de argumentaciones, sino que es preciso más bien indagar qué tipo de afección o estado disposicional (*πάθος*) subyace a ella, y, en el caso de ser éste ignorancia, indagar de qué tipo de ignorancia se trata (cf. 1145b27-30). El hecho manifiesto del que debe partirse aquí es el de que el incontinente se distancia de aquello que él mismo hace, salvo allí donde se encuentra bajo el influjo de la pasión (cf. 1145b30 s.). El hecho de que el incontinente se distancie de lo que él mismo hace cuando se halla en el estado propio de la incontinencia habla *prima facie* en favor de la suposición habitual

según la cual no es posible atribuirle una ignorancia general respecto de lo que es moralmente correcto o mejor. Un segundo argumento refleja una posición más débil en la línea del socratismo. Esta posición se mantiene, por un lado, en el principio socrático de que la ciencia o el genuino saber es lo más poderoso también respecto de la motivación de la acción, pero, por otro, concede la posibilidad de la incontinencia y la explica apelando a la distinción entre ciencia y opinión: el incontinente puede obrar contra sus propias convicciones bajo el influjo de la pasión, pero sólo porque, en su caso, dichas convicciones se fundan en mera opinión, y no en ciencia (cf. 1145b31-35). Aristóteles desestima este recurso a la oposición ciencia-opinión como un modo adecuado de dar cuenta de la posibilidad de la incontinencia. La razón es, en principio, que se habla de incontinencia allí donde el sujeto obra en contra de sus convicciones más firmes, y no de las más débiles. Tales convicciones deben basarse o bien en ciencia —lo cual queda excluido por hipótesis en este argumento— o bien en φρόνησις. Pero sería absurdo suponer que un individuo que posee φρόνησις pueda ser incontinente y obrar mal de modo voluntario (cf. 1145b36-1146a7)⁴. En VII 5 Aristóteles agrega otra razón contra la apelación a la oposición ciencia-opinión, a saber: las convicciones basadas en mera opinión no necesariamente son más débiles que las que se fundan en ciencia (cf. 1146b24-31).

4. Veamos ahora al modo en que Aristóteles intenta dar cuenta en concreto de la relación entre incontinencia, saber e ignorancia. En VII 3 Aristóteles da un primer paso en la explicación de la posibilidad de la acción incontinente, el cual se basa en el recurso a su clásica distinción entre saber potencial y saber actual (cf. 1146b31-1147a 10)⁵. Según esto, hay una diferencia esencial se-

⁴ Como ejemplo de un estado disposicional de convicción débil Aristóteles menciona la duda. Pero cuando quien duda obra en contra de sus propias 'convicciones' no se habla de incontinencia. En tal caso, además, no se censura al agente del mismo modo, sino que más bien se lo perdona. Cf. 1145b36-1146a3.

⁵ El ejemplo a partir del cual se orienta la discusión es aquí, como en *De anima*, el de la doble aplicación de ἐπίστασθαι tanto para saber potencial como para

gún esté el que obra incorrectamente en posesión de un saber meramente potencial y no actualizado o bien de un saber actual: sólo en el segundo caso parece ser imposible en el sentido indicado por Sócrates, pero no el primero (cf. 1146b33-35)⁶. De este modo, Aristóteles desplaza el eje de la discusión: la posibilidad de la incontinencia no remite, como Sócrates creía, a la oposición entre saber genuino y mera ignorancia, sino más bien a la diferencia entre saber actual o explícito y saber potencial o latente. Desde esta perspectiva, Aristóteles puede desarrollar una argumentación que le permite hacer justicia a la opinión habitual dominante, según la cual el incontinente obra en contra de sus propias convicciones morales. La incontinencia no puede ser reducida a mera ignorancia moral, sino que presupone más bien la posesión de cierto saber moral y se explica, según se verá, como resultado de la no adecuada actualización de dicho saber en la situación concreta de acción. Una explicación adecuada de la posibilidad de la acción incontinente deberá dar cuenta de estas conexiones de modo más preciso.

5. En un segundo paso, ya en VII 4, Aristóteles intenta complementar la explicación bosquejada por medio de la anterior distinción a través de la descripción del mecanismo que subyace a la no-actualización del saber potencial que tiene lugar en el caso

saber actual (cf. 1146b31-33). Para esto véase también Th. Spitzley, 77 ss. Por su parte, A.R. Mele, "Aristotle on *Akrasia* and Knowledge", *The Modern Schoolman*, 1981 (58), cuestiona algunos aspectos de la interpretación tradicional más difundida del alcance de esta distinción, y ofrece una interpretación que intenta corregir algunas insuficiencias en el modo habitual de entender su aplicación al caso de la incontinencia.

⁶ El primer caso corresponde a la concepción socrática de lo que implicaría una acción por incontinencia, en caso de que existiera tal cosa. A juicio de Aristóteles, Sócrates negó la posibilidad de la incontinencia por no ser compatible con su concepción de la virtud como ciencia. Aristóteles no discute aquí la cuestión de si la virtud puede o no concebirse realmente como ciencia, cosa que él mismo naturalmente rechaza. Aristóteles se contenta aquí simplemente con mostrar cómo por recurso a la distinción acto-potencia puede resolverse la dificultad observada por Sócrates, sin tener que negar la posibilidad de la incontinencia.

de la acción incontinente. Aristóteles intenta entonces explicar cómo surge o se produce la acción incontinente. Para ello apela a su concepción del silogismo práctico, el cual le provee un esquema formal para la explicación de la producción de la acción en general. Como veremos, Aristóteles proporciona dos descripciones complementarias del 'mecanismo' de producción de la acción incontinente: 1) primeramente (cf. 1146b35-1147a10) proporciona una suerte de explicación negativa, que presenta la acción incontinente como el resultado de la no-actualización del saber moral relevante para la situación concreta de acción del caso; 2) posteriormente (cf. 1147a 29-35) complementa y precisa esta primera descripción poniendo de relieve que la acción incontinente no debe verse meramente como la consecuencia de la no-actualización de las premisas del silogismo práctico correcto, sino a la vez como el resultado positivo de la actualización de una combinación de premisas que, desde el punto de vista de la evaluación moral, debe considerarse 'falsa' o 'incorrecta', por cuanto el contenido de una de las premisas allí intervinientes viene dado por un deseo irracional, es decir, no justificable en términos genuinamente racionales. Esta segunda descripción pone en juego el contraste entre dos tipos de silogismo práctico, materialmente diferentes, a saber, los llamados posteriormente 'silogismo de la templanza (o moderación)' y 'silogismo del placer (o de la concupiscencia)'. Veamos brevemente estos pasajes, que han sido objeto de una amplísima discusión en la literatura más reciente. Me limito aquí tan sólo a los aspectos esenciales para comprender lo que, a mi juicio, constituye el núcleo de la posición de Aristóteles.

1) En su explicación negativa de la producción de la acción incontinente Aristóteles opera con dos casos modelo. El primer caso, apenas esbozado y no directamente ejemplificado en el texto, está referido a la no-actualización de la premisa menor en un silogismo práctico elemental. En general, puede describirse la situación que Aristóteles tiene aquí en vista del siguiente modo: el agente posee el conocimiento moral relevante para la situación del caso, es decir, la correspondiente premisa mayor del silogismo práctico 'correcto', pero obra, sin embargo, contra ese saber,

porque no actualiza del modo adecuado la premisa menor que posibilita la aplicación de dicho saber a la situación concreta del caso (cf. 1146b35-1147a 3). El agente no subsume el caso concreto dado bajo la correspondiente regla general. Esto explica que la acción no resulte conforme a dicha regla, pues el obrar permanece referido, como tal, a lo particular (cf. 1147a3 s.).

Para comprender adecuadamente la posición de Aristóteles es aquí de central importancia precisar cómo debe entenderse realmente la explicación según la cual a la producción de la acción incontinente subyace una no-actualización de la premisa menor del silogismo práctico 'correcto'. Contra lo que pudiera suponerse a primera vista, esta no-actualización de la premisa menor no puede consistir en el hecho de que el agente no conozca su contenido de modo actual. Esto es imposible ya por el mero hecho de que la premisa menor que Aristóteles tiene aquí en vista es un enunciado particular cuyo contenido proposicional procede inmediatamente de la percepción sensible. Precisamente, la acción incontinente sólo se pone en marcha allí donde están dados actualmente los correspondientes contenidos perceptivos y, por ende, los presupone de hecho. La no-actualización de la premisa menor aludida aquí por Aristóteles debe consistir más bien en el hecho de que ésta, aunque conocida actualmente desde el punto de vista del contenido, no es empleada, sin embargo, como premisa para producir el silogismo práctico correcto. El agente no conecta aquí la premisa menor con la premisa mayor que contiene la regla moral relevante para el caso, es decir, no emplea su contenido perceptivo referido a la situación para producir el silogismo práctico correcto. En este sentido, puede decirse que no actualiza sus contenidos perceptivos en la forma de una premisa para el correspondiente silogismo práctico, y entonces tampoco deriva la conclusión (acción) que está potencialmente contenida en ambas premisas⁷. Como se verá, el punto central en la explicación de Aristóteles reside, en con-

⁷ Para la interpretación del pasaje 1147a2-3 con relación al problema de la no-actualización de la premisa menor véase *infra* Apéndice I.

traposición con el intelectualismo socrático, en el hecho de que tal no-actualización no puede explicarse por razones meramente cognitivas, es decir, por causa de error meramente intelectual, sino que resulta más bien del influjo perturbador de las pasiones y deseos irracionales sobre la capacidad intelectual de evaluación de la situación de acción.

El segundo ejemplo es algo más complejo. Se trata de un silogismo a partir de más de dos premisas, que involucra la concretización de una regla general por referencia no sólo a la situación particular de acción, sino también al agente individual mismo (cf. 1147a4-7)⁸. Si se deja de lado esta dificultad adicional, la explica-

⁸ El silogismo es: 1) 'alimentos secos son buenos para el hombre', 2) 'este alimento es seco', 3) 'yo soy un hombre', 4) 'este alimento es bueno para mí' (lo como). Para la interpretación del ejemplo véase H.H. Joachim, *Aristotle, The Nichomachean Ethics*, Oxford, 1951, 225; D. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, Ithaca, 1984, 126 nota 22. La premisa 3) expresa la concretización de la regla por referencia al sujeto individual del caso. R.A. Gauthier / J.Y. Jolif, *Aristote. L'Ethique à Nicomaque*, Louvain-Paris, 2 vols., 1958-59, v. II, 606 *ad loc.* afirman que el paso expresado en 3) no resulta problemático por cuanto la concretización por referencia al sujeto mismo se produce de modo inmediato y sin error posible. Gauthier-Jolif remiten como apoyo de esta interpretación a *EN* III 5, 1112b26 s. y *De motu animalium*, 7, 701a7-33. Pero estos pasajes no dicen nada contra la posibilidad de error en la aplicación de una regla al sujeto individual del caso, sino que establecen tan sólo que la conclusión sigue inmediatamente de las premisas, si nada lo impide. En el tratamiento de lo involuntario por ignorancia Aristóteles excluye la posibilidad de que el agente no logre identificarse a sí mismo como autor de su propia acción (cf. *EN* III 2, 1111a7 s.). Pero se trata allí de otro tipo de caso, que no pone en juego el problema de subsunción avistado por Aristóteles en 1147a4-7: aquí no se trata de la auto-identificación del agente como agente, sino de su capacidad para subsumirse a sí mismo bajo el ámbito de aplicación de una regla o prescripción general, por medio de una determinada descripción. No hay, pues, razón para suponer que Aristóteles excluye por principio la posibilidad de error en la concretización de las reglas generales por referencia al sujeto individual del caso. Naturalmente, la cuestión es aquí bajo qué descripción debe el agente subsumirse en cada caso. El ejemplo de 1147a4-7 es trivial en este sentido, pues la autosubsunción del agente bajo la descripción específica 'hombre' no puede, de hecho, fracasar. Pero es fácil construir otros ejemplos que muestran la posibilidad de error en la subsunción del agente particular bajo una regla general dada. Así, por ejemplo,

ción de Aristóteles no varía en lo esencial: a la producción de acciones incontinentes subyace una cierto 'error' referido a la premisa menor, que consiste en el hecho de que en la situación concreta de acción dicha premisa no es puesta en conexión con la regla general relevante para el caso y, así, no es empleada o actualizada *como premisa* para el correspondiente razonamiento práctico (cf. 1147a7: ἀλλ' εἰ τόδε τοιόνδε, ἢ οὐκ ἔχει ἢ οὐκ ἐνεργεῖ)⁹.

el siguiente silogismo: 1) 'el consumo de alcohol es dañino para los alcohólicos y deber ser evitado completamente por ellos', 2) 'esta bebida contiene alcohol', 3) 'yo soy alcohólico', 4) 'yo debo evitar esta bebida' (no bebo). Aquí, la sub-sunción expresada en 3) puede muy bien fracasar, pues el agente, aun siendo realmente 'alcohólico', podría no estar dispuesto a conceder que él mismo caiga bajo esa descripción.

⁹ D. Charles, 126 nota 23, propone dejar de lado con Kb y Mb el primer ἢ y leer el segundo en sentido rectificativo (= 'mejor dicho'). La razón es que Aristóteles no cree que el incontinente no posea o no conozca la premisa menor. Esto es cierto. Pero tampoco sería necesariamente incompatible con la posición de Aristóteles decir que *en cierto sentido* el incontinente no posee la premisa menor, a saber, en la medida en que de hecho no la actualiza *como premisa* para el correspondiente silogismo práctico. En este sentido, Aristóteles explica en 1147a12 s. que el incontinente *en cierto sentido* (πῶς) posee y no posee los contenidos cognitivos relevantes para la situación de acción. Véase también S. Broadie, 296 nota 29. Tampoco puedo seguir a Charles cuando afirma que la incontinencia concierne ante todo a la conclusión del silogismo práctico, y no a la premisa menor. En 1147a8 s. encuentra Charles una segunda forma de incontinencia, en la cual el agente extrae la conclusión contenida en ambas premisas del silogismo práctico, pero sólo de un modo confuso. Esto, a lo sumo, podría querer decir que el agente actualiza aquí las premisas del silogismo práctico y su conclusión sólo en el sentido débil de actualización que implica tomarlas en consideración puramente teórico-intelectual, sin consecuencias prácticas. Pero en ese caso ya no se estaría hablando de un genuino silogismo práctico, cuya conclusión, en cuanto práctico, es siempre una acción, y no una mera proposición referida a posibles acciones. Aristóteles enfatiza en reiteradas ocasiones que la conclusión del silogismo práctico es una acción, y no una proposición (cf. p. ej. *De motu animalium*, 7, 701a11-13, 701a22 s.). Como señala acertadamente M.C. Nussbaum, *Aristotle's 'De motu animalium'*, Princeton (N.J.), 1978, 186, la eventual verbalización de la conclusión es aquí inesencial, pues en la apelación aristotélica al modelo formal del silogismo práctico el *explanan-*

2) Mayor distancia respecto de la posición socrática logra Aristóteles por medio de su explicación positiva del modo en que se produce la acción incontinente. Pues de este modo pone de manifiesto que la acción incontinente no resulta de la ignorancia en el sentido de absoluta ausencia de saber, ni tampoco del mero error intelectual. El error o engaño cognitivo que subyace a la acción incontinente tiene él mismo, según Aristóteles, causas de índole no-cognitiva, más concretamente, resulta de la influencia negativa de las pasiones y deseos irracionales sobre la capacidad intelectual de evaluación de la situación de acción. A la explicación de este punto dedica Aristóteles los dos pasajes centrales de VII 5 (cf. 1147a10-24 y 1147a24-b5)¹⁰. Aristóteles recurre aquí en pri-

dum es la acción misma, y no el mero pensamiento o el mero discurso verbal sobre la acción. Uno de los objetivos importantes de la comparación del incontinente con el ebrio y el dormido (cf. *EN* VII 11, 1152a18-19, 28-29) consiste, precisamente, en enfatizar que la mera consideración teórico-intelectual y la mera verbalización de los contenidos de saber relevantes para la situación de acción del caso no permiten hablar todavía de genuina actualización de esos contenidos desde el punto de vista práctico. Para defender su interpretación, D. Charles, 120 nota 13, se ve obligado, además, a leer la expresión ἡ τελευταία πρότασις en 1147b9 como designación de la conclusión, y no de la premisa menor (así también Th. Spitzley, 89 s., quien, sin embargo, no considera el libro de Charles). Pero esto es innecesario, y muy poco plausible, si se tiene en cuenta el modo en que Aristóteles se vale habitualmente de dicha expresión. Aquí sigue siendo preferible la interpretación tradicional que refiere la expresión a la premisa menor (véase también S. Broadie, 300 nota 37; A.R. Mele, 144 nota 8). También los ejemplos de 1147a 24-b5 pueden interpretarse sin dificultades en el sentido de la no-actualización de la premisa menor. Este tipo de error vinculado con la no-actualización de la premisa menor no puede interpretarse en términos de (estricta) ignorancia. Como explica Joachim, que parte de la concepción del error en *Anal. Priora*, II 21, 66b18-67b26, no se trata aquí de simple ἄγνοια, sino más bien de ἀπάτη.

¹⁰ La primera de las dos secciones mencionadas trae argumentos de tipo más general, que se sitúan básicamente en un plano puramente conceptual. La segunda, en cambio, provee argumentos más específicos que penetran más profundamente en la naturaleza del fenómeno a explicar (cf. 1147a24: φυσικῶς; para el significado de esta expresión en el pasaje véase R.A. Gauthier / J.Y. Jolif, II, 609 *ad loc.*; H.H. Joachim, 226 *ad* 1147a24-b9; D. Charles, 128 nota 28).

mer término a los ejemplos del que duerme, del que ha enloquecido y del que está ebrio. En un estado comparable al de éstos se halla aquél que es presa de pasiones violentas como la ira y el deseo sexual, y tal es también el caso del incontinente (cf. 1147a10-18). La implicación es que tales estados afectan negativamente la capacidad del sujeto de controlar su acción de modo consciente de acuerdo con sus propios estándares de racionalidad. Los ejemplos introducidos avalan la sospecha de que Aristóteles asimila aquí las acciones del incontinente a las que en el tratamiento de lo involuntario por ignorancia en *EN* III 2 denomina acciones *en* ignorancia (ἀγνοῶν), por oposición a las acciones *por* ignorancia (δι' ἀγνοίας) (cf. III 2, 1110b24-27). Lo propio de dichas acciones *en* ignorancia reside en el hecho de que en ellas el agente ya no sabe propiamente lo que está haciendo, por haber perdido total o parcialmente el control consciente sobre sus actos, a causa de la influencia de determinados estados de alteración emocional o mental. Según Aristóteles, sin embargo, las acciones *en* ignorancia no son sin más involuntarias, pues la ignorancia fáctica referida a la situación y las circunstancias de la acción sólo constituye un causal de involuntariedad allí donde el agente no puede ser hecho directa o indirectamente responsable de su propia ignorancia. En cambio, si el agente resulta de algún modo responsable de hallarse o precipitarse en dichos estados de alteración, entonces será también indirectamente responsable de la ignorancia total o parcial que ellos le provocan en la situación concreta de acción y, con ello, de las acciones producidas en tal estado de ignorancia¹¹.

¹¹ Para una discusión más amplia de la concepción aristotélica de lo involuntario por ignorancia véase A.G. Vigo, *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, Freiburg-München, 1996, 119 ss. Aristóteles distingue entre acciones *por* ignorancia y *en* ignorancia. Sólo las primeras cuentan, en principio, como involuntarias. A causa de pasar por alto esta distinción, muchas veces se ha tildado erróneamente de inconsistente la concepción aristotélica de la incontinencia, por el hecho de que Aristóteles consideraría al incontinente al mismo tiempo ignorante de lo que está haciendo y responsable por ello (así L. Robin, *Aristotle*, Paris, 1944, 267; citado por R.A. Gauthier / J.Y. Jolif, II, 615 *ad* 1147b9-17). Sócrates creía que el incontinente actúa de ese modo *por* ignorancia (δι' ἀγνοίας) (cf. *EN* VII 3, 1145b27). Aristóteles, en cambio, concede tan sólo que lo hace *en* ignorancia.

Hay, entonces, al menos dos aspectos en la concepción de Aristóteles que resultan decisivos contra la posición de Sócrates: en primer lugar, el hecho de que en el caso de la incontinencia no se trata de una ignorancia general de parte del agente respecto de las normas de acción, sino sólo de una peculiar ignorancia fáctica que impide la adecuada aplicación de las normas a la situación concreta de acción; en segundo lugar, el hecho de que esta ignorancia fáctica no procede de causas meramente cognitivas, sino más bien de la influencia perturbadora de factores emocionales y desiderativos sobre la capacidad de evaluación de la situación de acción. Aristóteles apela aquí a un nuevo ejemplo para ilustrar el estado disposicional interno característico del incontinente: se trata de un estado de desactivación parcial del control consciente sobre el propio obrar semejante al de aquellos que, por ejemplo, en estado de anormal alteración emocional o mental pueden, sin embargo, referir verbalmente demostraciones matemáticas o versos de Empédocles (cf. VII 5, 1147a18-20). En tal caso, el agente realiza de modo cuasi-mecánico las correspondientes operaciones intelectuales, pero no comprende realmente su alcance y significado. Es muy instructivo el hecho de que Aristóteles recurra aquí también al ejemplo del aprendiz, pues pone de manifiesto que está apuntando, ante todo, también a la importancia del proceso de formación y consolidación de disposiciones habituales que respalden la realización de determinadas acciones u operaciones: el principiante puede ir conectando entre sí las proposiciones matemáticas o los versos que debe aprender, pero todavía no comprende realmente lo que significan, pues para ello éstos deben

Lo decisivo aquí es que el incontinente sigue siendo para Aristóteles indirectamente responsable de sus acciones, pues es directamente responsable del origen de los estados emocionales y mentales que llevan a su producción. Precisamente en atención a la cuestión de la atribución de responsabilidad resulta importante para Aristóteles mostrar *cómo* se produce el peculiar tipo de ignorancia que subyace y acompaña a la acción incontinente (cf. 1145b28 s.). De este modo se muestra que el agente es, en principio, responsable de dicha ignorancia. También Th. Spitzley, 103 ss. concluye que, según Aristóteles, el incontinente no actúa *por* ignorancia sino *en* ignorancia, y que aquí ha de verse un punto central de la respuesta de Aristóteles a Sócrates.

hacérsele primero connaturales (συμφυῆναι), lo cual requiere tiempo (cf. 1147a21 s.). Algo análogo vale para el incontinente: éste habla sobre lo que debe hacer de modo semejante al modo como los actores pronuncian las palabras de su personaje, es decir, sin identificarse realmente con lo que está diciendo (cf. 1147a22 s.). La importancia de esta referencia al proceso de formación de disposiciones habituales (ἔξεις), contenida en la noción de connaturalidad, no siempre es adecuadamente enfatizada por los intérpretes, pues muy a menudo se tiende a perder de vista la conexión interna de la concepción aristotélica de la incontinencia con el proyecto más comprensivo de una ética de la virtud, orientada primariamente a partir de las disposiciones habituales del carácter, y no a partir de las acciones particulares como tales¹².

¹² En 1147a21-22 todo el vocabulario alude unívocamente al proceso de formación de las ἔξεις y al carácter de connaturalidad (συμφυῆναι) de las ἔξεις ya consolidadas (para la connaturalidad de las ἔξεις véase A.G. Vigo, 173 ss., 178 ss., 189 ss.). H.H. Joachim, 225 s. advierte esta conexión y expone con claridad las diferentes fases en el proceso de formación de las ἔξεις. Para la adecuada comprensión del ejemplo de la demostración matemática o geométrica es importante tener en cuenta, sobre todo, la diferencia entre la adquisición original de un nuevo conocimiento matemático o geométrico, por un lado, y la formación y consolidación de las ἔξεις que hacen posible su dominio activo, por el otro: quien puede seguir y comprender de modo pasivo una determinada demostración geométrica adquiere de ese modo un nuevo conocimiento geométrico, pero no por ello está todavía en condiciones de realizar exitosamente por sí mismo demostraciones similares. Para ello debe primero desarrollar y consolidar las correspondientes habilidades a través de ejercitación adecuada. En la concepción aristotélica del conocimiento, sin embargo, sólo cuenta como genuino poseedor de una ciencia deductiva como la geometría aquel que está en condiciones no sólo de formular las correspondientes proposiciones o teoremas, sino también –y sobre todo– de producir por sí mismo las correspondientes demostraciones. En tal sentido, Aristóteles caracteriza la ciencia como una ἔξις ἀποδεικτική (cf. *EN* VI 3, 1139b31 s.). La teoría del aprendizaje que subyace al ejemplo del principiante en 1147a21-22 es, en este aspecto, paralela a la que Aristóteles asume expresamente también respecto a la adquisición de otras disposiciones habituales como las disposiciones éticas o del carácter. Pero, bien entendido, este paralelismo se refiere tan sólo al hecho de que en *EN* VI Aristóteles enfatiza, sobre todo, el aspecto práctico-disposicional del conocimiento, y

Con esto Aristóteles ha dado algunas indicaciones más concretas acerca de las causas positivas de la producción de la acción incontinente. El punto de fondo es aquí el de la influencia perturbadora de los factores emocionales y desiderativos no racionales sobre la capacidad de evaluación de la situación concreta de acción. En el caso del incontinente esta influencia perturbadora lleva a acciones contrarias a las propias convicciones racionales acerca de lo que es mejor para él mismo, por cuanto el incontinente no ha logrado compensar la fuerza motivadora de tales impulsos y deseos irracionales a través de la formación y consolidación de disposiciones habituales del carácter que estén en conformidad con sus propios estándares de racionalidad. Dicho de otro modo: el incontinente no ha logrado transformar su ideal de vida en un ἦθος, sino que carácter e ideal de vida permanecen en él ampliamente disociados. Tal disociación se expresa externamente a través de acciones que no están en correspondencia con el ideal de vida que el propio agente asume como deseable y correcto, sino que más bien lo contradicen. En atención a tal disociación de ἦθος e ideal de vida la acción incontinente aparece, en definitiva, como el emergente de un conflicto interior entre los deseos de la parte racional y de la parte irracional del alma, conflicto en el cual la motivación racional cede ante la fuerza de los deseos no-racionales. Desde el punto de vista del modelo formal provisto por el silogismo práctico, tal conflicto entre la motivación racional y la motivación irracional puede explicarse por el hecho de que una misma premisa menor de contenido perceptivo puede ser subsumida, en principio, bajo dos premisas mayores incompatibles, de las cuales una contiene una regla de acción conforme a la motivación racional y la otra una regla de acción cuyo contenido viene dado por las exigencias del deseo no-racional. Es decir: una y la misma situación concreta de acción puede ser interpretada a la luz de dos reglas de acción opuestas. Dada esta posibilidad, el error del incontinente consiste precisamente en que, a pesar de conocer la norma de acción correcta relevante para el caso, no la aplica al

trata entonces la ciencia fundamentalmente como un hábito intelectual del sujeto.

caso concreto que tiene frente a sí, sino que se orienta a partir de las exigencias del deseo no-racional, con el resultado de que su acción responde en definitiva a tales exigencias, y no a lo que prescribe la norma en cuestión¹³. Frente a la situación concreta de acción, el incontinente no logra poner de modo prácticamente efectivo el contenido inmediato de la percepción en la correspondiente relación de subsunción con la norma de acción relevante para el caso, y, de este modo, no logra constituir a partir de ambas premisas una unidad significativa que se exprese en la correspondiente conclusión práctica (acción)¹⁴. Contra la posición de Só-

¹³ En 1147a29-35 Aristóteles explica el punto del siguiente modo: con referencia a una misma situación de acción es posible producir dos silogismos prácticos diferentes que llevan a conclusiones (acciones) opuestas, pues uno de ellos parte de un deseo racional y el otro de un deseo irracional. El primero de estos dos silogismos es el llamado tradicionalmente 'silogismo de la templanza (o moderación)', y tiene como premisa mayor un deseo racional, p. ej.: 1) 'lo dulce es dañino para la salud y debe ser evitado'. El segundo silogismo, tradicionalmente denominado 'silogismo del placer', tiene, en cambio, como premisa mayor un deseo irracional, p. ej.: 2) 'lo dulce es placentero y debe ser degustado'. Ambos silogismos tienen en común una misma premisa menor de contenido perceptivo, que corresponde a la percepción inmediata de la situación particular de acción, p. ej.: 3) 'esto es dulce'. Según se conecte la premisa menor 3) con la mayor 1) o bien con la mayor 2) se producirá una acción propia de la moderación, es decir: 4) 'no comer el dulce' o bien una acción propia de la incontinencia, es decir: 5) 'comer el dulce'. (Para la interpretación del pasaje véase R.A. Gauthier / J.Y. Jolif, II, 611 ss.; D. Charles, 119 s., 131 s.; S. Broadie, 304 ss.).

¹⁴ En 1147a25-29 explica Aristóteles que la conclusión del silogismo práctico (acción) sólo se sigue allí donde se vincula ambas premisas en una unidad significativa. Esto es lo que significa, en sentido estricto, actualizar las premisas como premisas. Dicho de otro modo: el agente debe subsumir efectivamente la situación concreta de acción bajo la correspondiente norma e interpretarla así a la luz del contenido de dicha norma, a fin de producir realmente la acción correspondiente. El agente puede muy bien estar en posesión de ambas premisas y, sin embargo, no actualizarlas del modo requerido: en tal caso, simplemente no se vale de ellas como premisas para extraer la conclusión correspondiente. La conclusión, es decir, la acción se produce de modo inmediato sólo si nada lo impide. Pero en el caso del incontinente son los deseos irracionales y las pasiones los que le impiden conectar las dos premisas del silogismo práctico correcto en la forma requerida, hacer así de ellas una unidad significativa y producir enton-

crates, el punto de fondo de la concepción aristotélica es que esta incapacidad para realizar en concreto las normas aplicándolas la situación de acción, que es característica del incontinente, no se funda en la simple ignorancia intelectual, sino que procede más bien de una falta de armonía entre sus emociones y deseos no racionales, por un lado, y sus motivaciones racionales, por el otro. Es claro que aquí no puede tratarse de la simple ignorancia intelectual relativa a las normas generales de acción, pues la incontinencia presupone el conocimiento de dichas normas, y, de hecho, sólo resulta posible como tal a través del contraste con un *background* de normas que el agente conoce y asume como correctas, pero que, sin embargo, no logra traducir del modo requerido en acciones correspondientes. En tal sentido, señala Aristóteles, que en cierto modo ($\pi\omega\varsigma$) se es incontinente por causa del juicio intelectual y la opinión ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \delta\acute{o}\xi\eta\varsigma$) (cf. 1147a35 s.). La acción incontinente está esencialmente caracterizada por el hecho de que se produce contra las propias convicciones racionales del agente respecto de lo que es mejor tanto en general como para él mismo. Por el contrario, si se diera en el agente una completa ignorancia respecto de las normas morales, entonces la incontinencia sería imposible para él: quien no conoce las normas no puede en sentido estricto actuar contra ellas. Esto explica por qué la incontinencia sólo es posible en el hombre, pero no en los animales, ya que éstos sólo pueden acceder cognitivamente a lo particular a través de facultades como la percepción, la imaginación y la memoria, pero no acceden intelectualmente a lo universal (cf. 1147b3-5). Como Sócrates ya había visto, la ignorancia moral no explica la incontinencia, sino que la hace imposible. Con las precisiones del caso, Aristóteles coincide en este punto

ces la conclusión (acción) correspondiente. La no producción de la acción moderada es, desde este punto de vista, el reverso negativo de la producción de la acción incontinente. El modelo explicativo por medio de dos silogismos contrapuestos de los cuales sólo uno resulta efectivamente actualizado en la correspondiente conclusión conecta, así, en una concepción unitaria los aspectos sucesivamente destacados por Aristóteles en la explicación negativa y en la explicación positiva de la producción de la acción incontinente.

con la posición socrática. Por otra parte, la acción incontinente tampoco puede ser explicada por referencia a meros factores cognitivos, esto es, por referencia a una supuesta incongruencia entre el saber moral universal, por un lado, y el contenido particular fácticamente determinado del conocimiento perceptivo, por el otro. El contenido cognitivo de la percepción, explica Aristóteles, no es *por sí mismo* (καθ' αὐτήν) incompatible con las normas morales que el incontinente no aplica en la situación concreta, sino sólo *por accidente* (κατὰ συμβεβηκός), es decir, sólo en la medida en que es puesto efectivamente en conexión con una exigencia del deseo no-racional, la cual está en contradicción con lo que determina la *recta ratio* (ὀρθὸς λόγος) (cf. 1147b1-3).

La incapacidad de adecuada realización en concreto de las normas morales por él conocidas y asumidas, característica del incontinente, no es, en tal sentido, expresión de ignorancia moral general, sino más bien de un peculiar conflicto motivacional, que se funda en una inarmónica disociación entre la parte racional e irracional del alma. Esta disociación se explica, a su vez, por el hecho de que el incontinente no ha logrado desarrollar y consolidar las disposiciones habituales del carácter que le facilitarían un trato adecuado con sus pasiones y deseos no-racionales, y lo pondrían así en condiciones de realizar en la acción concreta los principios morales reconocidos por él mismo. En tal sentido, el incontinente no está en condiciones de realizar en el obrar concreto su propio ideal de vida¹⁵. Frente a los estímulos sensibles presentes

¹⁵ En el caso del incontinente el problema no reside en la equivocada orientación a partir de una representación fundamentalmente incorrecta de la vida buena, sino más bien en el hecho de no poder reflejar en su propia praxis el ideal de vida asumido por él mismo, el cual es en lo esencial correcto. La incontinencia es, en tal sentido, un problema de incapacidad de realización o concreción. En cambio, la intemperancia (ἀκολασία) no es un problema de incapacidad de realización, sino de orientación a partir de una representación fundamentalmente incorrecta de la buena vida. El intemperante (ἀκόλαστος) está perfectamente en condiciones de realizar sus intenciones referidas a lo que considera mejor para él mismo, pero son precisamente esas intenciones así como las convicciones que expresan las que deben verse como malas o perversas desde el punto de vista de la evaluación moral.

en la situación particular de acción el saber moral general del incontinente queda, como quería Sócrates, intacto, pero, a la vez, sin efectividad práctica, por cuanto no es actualizado y realizado en concreto a través de la acción. Y ello porque el conocimiento perceptivo referido a la particularidad de la situación es arrastrado por las pasiones en la dirección equivocada (cf. 1149b9-17).

3. El ámbito de referencia de la incontinencia. Diferentes formas de incontinencia.

6. Junto a la relación entre incontinencia, saber e ignorancia, el segundo problema fundamental planteado por Aristóteles en VII 4 es el del ámbito de referencia de la incontinencia y, con ello, el de la posible distinción de diferentes formas de incontinencia, referidas cada una de ellas a diferentes tipos de cosas o bienes. Aristóteles aborda esta cuestión en VII 6-8 de modo bastante detallado. En VII 6 plantea Aristóteles en primer término la pregunta por la delimitación del ámbito de referencia de la incontinencia (περὶ ποῖά ἐστι) (cf. 1147b21). Con esta pregunta se conecta estrechamente otra, a saber, la de si hay una incontinencia a secas o en sentido absoluto (ἀπλῶς ἀκρατής) o bien debe hablarse de incontinencia siempre en un respecto particular (κατὰ μέρος) (cf. 1147b20 s.)¹⁶. Ambas preguntas apuntan, en primera instancia, al uso habitual del lenguaje. En VII 2 Aristóteles había ya consignado que habitualmente no se habla de incontinencia tan sólo en un sentido general o absoluto, sino que se habla también de incontinencia respecto de la ira (θυμοῦ), del honor (τιμῆς) y del lucro (κέρδους) (cf. 1145b19 s.). En la discusión de la última dificultad de VII 3 Aristóteles había planteado también la pregunta de si es posible la incontinencia respecto de cualquier cosa, y de quién ha de considerarse que es el incontinente en sentido absoluto (cf. 1146b2-5). Como es lo habitual, Aristóteles no pregun-

¹⁶ Aristóteles distingue aquí entre incontinencia ἀπλῶς y κατὰ μέρος. Pero evidentemente esta clasificación no es completa y requiere precisiones. Véase *infra* nota 20.

ta aquí simplemente para clarificar el uso cotidiano del lenguaje, sino, a la vez, para obtener a partir de él indicios para la identificación de una forma fundamental de la incontinencia, a la cual todas las demás quedan referidas.

En VII 4 Aristóteles hace una primera constatación positiva: en sentido estricto, no hay incontinencia respecto de cualquier cosa, sino que la incontinencia en sentido absoluto es aquella que posee el mismo ámbito de referencia que la intemperancia (cf. 1146b18-20). En VII 6 el punto se aclara un poco más. Aristóteles parte allí de una distinción según la cual hay dos tipos de cosas que producen placer: 1) aquellas que son necesarias para la satisfacción de necesidades corpóreas, y 2) aquellas que son deseables como tales o por sí mismas (cf. 1147b23-31)¹⁷. En referencia a ambos tipos de cosas es posible el exceso¹⁸. En referencia a cosas del tipo 2) no se habla de incontinencia en sentido absoluto, sino sólo en sentido relativo o de modo cualificado. Ello ocurre allí donde se da un exceso en la búsqueda de tales bienes que contraviene lo que determina la *recta ratio*. Así, por ejemplo, se habla de 'incontinencia respecto del dinero' o 'del lucro', o de 'incontinencia respecto del honor' o 'respecto de la ira' (cf. 1147b31-34). Tal modo de hablar por medio de expresiones cualificadas implica que se trata aquí de formas derivativas de incontinencia, que reciben el nombre de 'incontinencia' precisamente en razón de una cierta semejanza estructural (*καθ' ὁμοιότητα*) con la incontinencia en sentido propio¹⁹. Un signo de esto es el hecho de

¹⁷ Ejemplos del tipo 1) son los alimentos y la actividad sexual; ejemplos del tipo 2) son la victoria, el honor, la riqueza, etc. Esta clasificación recurre con algunas modificaciones en 1148a22-26 y 1148b15 ss. Para la correspondencia entre estos textos véase R.A. Gauthier / J.Y. Jolif, II, 626 *ad* 1148b15-31.

¹⁸ Aristóteles habla aquí expresamente de la posibilidad de exceso sólo con referencia a 2), pues justamente este caso no es evidente de suyo. En cambio, no menciona el hecho de que hay posibilidad de exceso respecto de 1), ya que eso es obvio. Toda la discusión posterior gira precisamente en torno al exceso respecto de cosas del tipo 1) (cf. p. ej. 1148a4 ss., 1148b14 ss.).

¹⁹ Se trata aquí de una transposición metafórica o analógica de la denominación 'incontinencia', semejante a la que tiene lugar con las formas derivativas de la valentía (cf. III 9, 1115a15: ἀνδρείον κατὰ μεταφοράν; 1115a19: καθ' ὁ-

que tales formas de incontinencia, a diferencia de la incontinencia en sentido propio, no son vistas tanto como especies peculiares de vicio o la maldad (κακία τις), sino más bien sólo como formas del error (ἀμαρτία) (cf. 1148a2-4)²⁰. Aquí no se reprocha al su-

μοιότητα). El modelo lógico aquí subyacente tiene que ser una forma de homonimia no-accidental, es decir, o bien una unidad *per analogiam* o bien, lo que es más probable, una unidad πρὸς ἓν. Es decir: los términos ἀκρασία y ἀκρατής se aplican a las formas derivativas de incontinencia en un sentido translaticio, pero no de modo meramente equívoco. Pues también las formas derivativas de incontinencia presentan ciertas características que son propias de la incontinencia en el sentido primario. Aquí hay que remitir, por ejemplo, al hecho de que también en las formas derivativas de incontinencia los bienes en cuestión tales como honor, dinero etc. son perseguidos de un modo tal que contraviene hasta cierto punto las propias convicciones racionales del sujeto acerca del modo, la medida y la oportunidad correctos en que dichos bienes deben ser apetecidos y buscados. Dudoso es, en cambio, si Aristóteles tiene aquí en vista, además de la relación lógica así establecida, también algún tipo de conexión real de fundamentación entre la forma primaria y las formas derivativas de incontinencia. Una estrategia para desarrollar una interpretación fuerte en esa dirección podría consistir en argumentar que el tipo de exceso en la búsqueda de bienes como el honor y el dinero, característico de las formas derivativas de incontinencia, apunta, en definitiva, a la vida de placer y constituye, por tanto, una epifenómeno de una actitud incontinente respecto del placer corpóreo. Algo así parece querer sugerir Platón cuando reduce la vida del lucro a la vida del placer (cf. *Rep.* IX. 580d-581a). Pero Aristóteles no comparte este punto de vista, y mantiene la distinción entre una y otra forma de vida (cf. *EN* I 3, 1095b14 ss.). Por lo demás, una argumentación como la bosquejada parece, desde el punto motivacional, muy poco plausible. Por último, en el caso de cosas como el honor y la ira, que dan nombre a otras formas derivativas de incontinencia, no puede establecerse tan fácilmente una conexión semejante con el placer meramente corpóreo.

²⁰ Este pasaje supone una precisión de la clasificación de formas de incontinencia introducida en 1147b20. En 1147b34 s. se introdujo la incontinencia καθ' ὁμοιότητα, en contraste con la incontinencia ἀπλῶς. Ahora, en 1148a2-4, se presupone que la forma de incontinencia que en 1147b20 se había llamado incontinencia ἀπλῶς puede dividirse, a su vez, nuevamente en ἀπλῶς y κατὰ μέρος (!). Todo indica que aquí se superponen dos clasificaciones diferentes, como parece haber advertido ya J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, New Hampshire, 1988, London, 1900, 307 *ad loc.* Según esto, el esquema completo debería ser como sigue:

jeto el que desee y anhele tales cosas por sí mismas, sino sólo el que lo haga de un modo inmoderado y caiga en el exceso (cf. 1148a26-28)²¹. En la medida en que se trata aquí de cosas que, como la victoria y el honor, son deseables por naturaleza, no hay realmente vicio respecto de ellas, sino que lo que se reprocha y debe evitarse es tan sólo el exceso (cf. 1148b2-4). Por esta razón, tampoco hay aquí incontinencia en sentido estricto, la cual es algo reprochable y que debe ser evitado de modo análogo al vicio. En el caso de las formas derivativas de incontinencia se habla de incontinencia tan sólo en razón de la semejanza de la disposición afectivo-emocional que les subyace respecto de aquella que subyace a la incontinencia en sentido propio. Pero, a la vez, se precisa la expresión ‘incontinencia’ indicando explícitamente el ámbito de referencia del caso (cf. 1148b4-7). Así, se habla de modo analógico (καθ’ ὁμοιότητα) de ‘incontinencia respecto de la ira’, ‘respecto del honor’ o ‘respecto del lucro’ (cf. 1148b12-14).

El ámbito de referencia de la incontinencia en sentido absoluto queda entonces limitado a cosas del tipo 1), y coincide, como

A) incontinencia respecto del placer corpóreo (ἀκρασία ἀπλῶς) (ἐπιθυμία)	{ 1) ἀπλῶς } { 2) κατὰ μέρος
B) incontinencia respecto de bienes deseables por sí mismos (ἀκρασία καθ’ ὁμοιότητα) (θυμός)	{ 1) ἀπλῶς } { 2) κατὰ μέρος

A) es un cuasi-vicio, y no meramente error, no importa si en referencia a todo placer corpóreo (=A1) o bien sólo al algunas de sus formas (=A2). B) no es un cuasi-vicio, sino una forma de error, no importa si en referencia a todos (=B1) o bien a sólo algunos de los bienes deseables por sí mismos (=B2). En 1148b15-1149a20 se alude, a su vez, a otra forma καθ’ ὁμοιότητα de A), que se diferencia de A) por el hecho de alcanzar grado patológico o bestial. Cf. *infra* nota 22; véase también H.H. Joachim, 230 s.

²¹ Este tipo de exceso concierne incluso a cosas que son por naturaleza bellas y nobles, en la medida en que sean perseguidas παρά τὸν λόγον. Así, p. ej., se puede ser excesivo en el amor a los propios hijos o en la veneración por los propios padres (cf. 1148a28-b2).

Aristóteles anticipó en VII 4, con el ámbito de referencia de la templanza (moderación) y de la intemperancia. Las tres disposiciones habituales del carácter se refieren estructuralmente al placer corpóreo. ‘Incontinente’ en sentido propio es aquel que persigue habitualmente de modo excesivo el placer corpóreo (o bien, del otro lado del esquema, evita habitualmente de modo excesivo el dolor corpóreo), y ello no en virtud de su elección deliberada (*προαίρεσις*), sino contra ésta y contra su propia reflexión racional (*διάνοια*) (cf. 1148a4-11). Una última restricción concierne al grado o la medida del exceso aquí involucrado. No todo exceso con relación a la búsqueda de placer corpóreo, explica Aristóteles, merece el nombre de ‘incontinencia’, sino sólo aquellos que quedan enmarcados dentro de los límites que habitualmente se consideran propios de lo humano, pero no a aquellos excesos que alcanzan un grado patológico o bestial²².

²² En 1148b15-1149a20 Aristóteles trata las formas de incontinencia consideradas ‘bestiales’ o ‘enfermizas’, las cuales pueden constituir estados pasajeros o crónicos. En el caso de ser crónicos, entonces se aplica la denominación correspondiente también a los sujetos que padecen dichos estados. Así, p. ej. se habla de individuos bestial o patológicamente incontinentes. Se trata en estos casos de formas derivativas de la incontinencia, y no de incontinencia en sentido propio o primario, como lo muestra ya el hecho de que sea necesario aquí precisar el empleo del término ‘incontinencia’ a través del agregado del adjetivo correspondiente (*i. e.* ‘bestial’ o ‘enfermiza’). La incontinencia bestial o enfermiza no es, en el fondo, una forma propiamente humana de incontinencia, pues implica un tipo de exceso que va más allá de los límites habituales de lo que se considera genuinamente ‘humano’. Del mismo modo, tampoco puede hablarse de incontinencia en sentido propio respecto de los animales. La incontinencia en sentido propio permanece siempre dentro de los límites de lo humano, pues presupone la presencia de *προαίρεσις* y de *λόγος* (cf. VII 7, 1149b27-1150a1; véase también VII 1, 1145a15-25, 25-33). La incontinencia en grado bestial, es decir, la bestialidad (*θηριότης*) es, por cierto, más temible que la perversión (*κακία*) propiamente humana, pero, vista desde el punto de vista moral, menos mala, pues no se funda en la corrupción de lo que es mejor (*i. e.* el principio racional), sino en su simple ausencia: desde este punto de vista, un hombre perverso puede incluso ser mucho más dañino que una bestia (cf. VII 7, 1150a1-8).

7. En VII 7 Aristóteles compara la forma primaria de incontinencia, denominada aquí ‘incontinencia δι’ ἐπιθυμίαν’ con las formas derivadas referidas a bienes deseables por sí mismos, las cuales quedan aquí agrupadas genéricamente bajo la denominación de ‘incontinencia διὰ θυμόν’²³. Aristóteles desarrolla aquí varios argumentos con el fin de mostrar que la reacción emocional de la ira, incluso allí donde resulta excesiva y sobrepasa límites razonables, guarda más proximidad a los motivos y fines racionales del obrar que el mero deseo no-racional de placer corpóreo. El argumento fundamental parece ser que una reacción de ira, aun si fuera excesiva, puede muy bien estar respondiendo a motivos racionales. Como lo formula Aristóteles, la ira ‘oye’ a la razón, aun cuando en ocasiones oye mal y produce por ello reacciones excesivas: incluso una ira excesiva puede seguir siendo todavía una ira ‘justa’, al menos desde el punto de vista de la motivación, en la medida en que constituya una reacción defensiva frente a la lesión de determinados principios morales básicos²⁴. En tal sentido, la reacción emocional-afectiva de la ira, que es propia del θυμός, puede acompañar a la razón, mientras que los deseos irracionales que impulsan la búsqueda de placer corpóreo, propios de la ἐπιθυμία, no la siguen (cf. 1149b1 s.). La consecuencia es que la incontinencia respecto de la ira no es tan mala desde el punto de vista moral como la incontinencia en sentido propio, pues el incontinente respecto de la ira permanece de algún

²³ En el tratamiento aristotélico de esta forma de incontinencia se pone de manifiesto de modo especialmente claro una cierta ambivalencia que es característica la concepción aristotélica, y también platónica, del θυμός: θυμός designa, por una parte, una determinada reacción emocional-afectiva, esto es, la de la ira o cólera; por otro lado, θυμός se emplea además como designación de la parte intermedia del alma, que constituye la esfera de los afectos y emociones en general, es decir, como designación de la sede de todos los πάθη.

²⁴ Esto se deriva del argumento de Aristóteles en VII 7, 1149a25-b1, aunque se formula el punto de otra manera. Aristóteles compara el θυμός con un servidor celoso que, en su prisa, oye mal las ordenes de su amo y las ejecuta entonces de modo defectuoso. La metáfora del ‘oír’ u ‘obedecer’ alude a la caracterización de la parte intermedia del alma como aquella que puede ‘oír’, ‘obedecer’ o ‘seguir’ a la razón (cf. *EN* I 13, 1102a26 ss.)

modo situado en el ámbito de la acción motivada racionalmente (τοῦ λόγου πῶς ἡτῶται), mientras que el incontinente respecto del placer corpóreo habitualmente ha abandonado por completo dicho ámbito (cf. 1149b2 s.)²⁵. Lo mismo vale para las demás formas derivativas de la incontinencia: moralmente no son tan perversas como la incontinencia en sentido estricto. La razón es, como se vio, que tales formas derivativas de la incontinencia están referidas a cosas o bienes que son en sí mismos deseables, es decir, racionalmente elegibles, aun cuando no pueda excluirse por principio la posibilidad de exceso en su búsqueda. Se trata aquí de bienes o fines a los cuales el agente aspira o debe aspirar justificadamente por sí mismos, ya que están en principio en correspondencia con deseos conformes a la razón²⁶.

²⁵ Aristóteles agrega aquí todavía otros tres argumentos, a saber: 1) reacciones de ira frente a injurias parecen ser comunes a todos los hombres y, con ello, más naturales que deseos innecesarios y desmedidos de placer corpóreo (cf. 1149b4-13); 2) el θυμός no es tan insidioso (ἐπιβουλος) como la ἐπιθυμία (cf. 1149b13-18); 3) en los actos de ira no hay intención de agravio, y en el estado de ira no se actúa con gusto, sino a disgusto (vgl. 1149b20-23).

²⁶ Para Aristóteles, desde luego, el placer corpóreo también forma parte de una vida racionalmente configurada, pero no a la manera de un genuino fin buscado por sí mismo. El punto se conecta con la clasificación de los bienes o fines ofrecida en *EN* I 5, 1097a25-34, según la cual hay tres tipos de bienes o fines: 1) fines de tipo instrumental, 2) fines buscados por sí mismos, pero a la vez también en función de otra cosa, y 3) fines buscados siempre tan sólo por sí mismos. A juicio de Aristóteles el placer corpóreo pertenece, a lo sumo, a un nivel bajo dentro de la jerarquía de fines del tipo 2), pues si bien puede ser elegido por sí mismo, debe estar siempre puesto al servicio de una vida buena, que no consiste, desde luego, en la vida del mero placer corpóreo. No sólo las formas de placer sensible vinculadas con la satisfacción inmediata de necesidades vitales corpóreas se eligen también como medios para la vida buena, sino también aquellas otras que se buscan a los fines de la diversión o el esparcimiento: éstas sirven como medios para la distensión y la recuperación de las fuerzas necesarias para las actividades verdaderamente serias (cf. *EN* X 6, 1176b16-1177a11). Para la función del placer en el modelo ético de Aristóteles véase R. Kraut, *Aristotle on Human Good*, Princeton (N.J.), 1989, 236 s.

4. Incontinencia, razón práctica y tiempo. La incontinencia como caída en el presente.

8. La posición de Aristóteles respecto de la incontinencia en sentido estricto así como respecto de sus formas derivativas puede comprenderse de un modo más apropiado si se la considera desde el punto de vista de sus implicaciones temporales. Esto permite, a su vez, conectar la consideración aristotélica de la incontinencia con el modo general en que Aristóteles concibe la racionalidad práctica y su peculiar apertura a la dimensión del tiempo.

Un aspecto fundamental del modo en que Aristóteles concibe la racionalidad constitutiva del agente de praxis reside, justamente, en el énfasis puesto en la peculiar apertura a la temporalidad que caracteriza a los agentes racionales de praxis, precisamente en cuanto racionales²⁷. En particular, es la apertura al horizonte temporal del futuro la que juega aquí un papel especialmente relevante. Los agentes racionales están caracterizados como tales por el hecho de estar siempre ya referidos, más allá de la situación presente inmediata del caso, también al propio horizonte futuro de posibilidades. Tal apertura al tiempo constituye, a la vez, una peculiar pre-comprensión de la propia temporalidad, que está en estrecha conexión con los fenómenos y estructuras vinculados a lo que modernamente se denomina 'auto-referencialidad práctica'²⁸. En esta apertura al propio horizonte futuro de posibilidades

²⁷ Para un desarrollo extenso de estas conexiones y de su papel en la concepción aristotélica de la racionalidad práctica véase A.G. Vigo, 249 ss.

²⁸ Para esto en general véase D. Sturma, "Person und Zeit", en *Förm für Philosophie Bad Homburg* (ed.), *Zeiterfahrung und Personalität*, Frankfurt a.M., 1992, autor que toma en cuenta, sobre todo, desarrollos recientes en la filosofía analítica de la persona. La importancia de esta peculiar apertura a la temporalidad como una característica constitutiva de los agentes racionales de praxis ha comenzado a ser tenida en cuenta también en la investigación aristotélica. Véase T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, 1988, 338 s., 344 ss.; N. Sherman, *The Fabric of Character*, Oxford, 1989, 75 ss.; C.D.C. Reeve, *Practices of Reason*, Oxford, 1992, 91 ss. Para la estructura de la apertura temporal propia del 'sujeto' de praxis y, en particular, para el papel de la referencia anticipativa al futuro como estructura fundamental de la comprensión práctica

juegan un papel fundamental los deseos y expectativas racionales. Por medio de ellos, el agente racional de praxis está siempre ya en posesión de una cierta representación global de sí mismo y de su propia vida como totalidades temporalmente extendidas. Tal representación global –que no necesita ser temática ni especialmente articulada– está de algún modo presupuesta en cada situación de acción, y codetermina el modo en que el sujeto se comporta respecto de ella. El agente racional ilumina el presente inmediato de su praxis a partir de un cierto proyecto total de sí mismo y de su propia vida.

En el breve, pero muy importante pasaje de *De anima* III 10, 433b5-10 Aristóteles muestra una especial sensibilidad con relación al alcance sistemático de estas conexiones. El pasaje, inserto en una discusión acerca de la participación de las diferentes partes del alma en la producción del movimiento animal y la acción humana, está, además, en conexión directa con aspectos centrales en la discusión del fenómeno de la incontinencia. Aristóteles enfatiza allí el hecho de que, a diferencia de los animales, los agentes racionales de praxis están en condiciones de distanciarse de los deseos inmediatos de placer corpóreo, y ello a través de la mediación racional que toma en consideración también la perspectiva de futuro de mediano y largo plazo. En el caso de los agentes racionales, explica Aristóteles, puede ocurrir que surjan deseos opuestos entre sí, a saber, allí donde el principio racional (ὁ λόγος) y los deseos irracionales (αἱ ἐπιθυμίαι) se oponen (cf. 433b5 s.)²⁹. Aristóteles remite de este modo a la posibilidad de conflicto entre dos formas diferentes de deseo, la ἐπιθυμία como forma noracional y la βούλησις como forma racional de la ὄρεξις³⁰. Importante es aquí el hecho de que Aristóteles pone en co-

véase los desarrollos de M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, ⁷1953, 142-152; 336-339.

²⁹ Esta posibilidad de conflicto entre el principio racional (λόγος, νοῦς) y la ἐπιθυμία no se da en sujetos que no son capaces de προαίρεσις como los niños, por ejemplo. Véase *Ética a Eudemo* (EE), VII 6, 1240b33 s.

³⁰ El término ὄρεξις designa el deseo en su sentido más general, es decir, el género dentro del cual se distinguen tres especies, a saber: βούλησις, θυμός y

nexión la posibilidad de tal conflicto de deseos con la peculiar apertura a la temporalidad propia de los agentes racionales, pues afirma expresamente que el conflicto de deseos sólo puede darse en seres que poseen una capacidad especial de captación o percepción del tiempo (χρόνου αἴσθησιν) (cf. 433b6 s.)³¹. Aristóteles apunta aquí, ante todo, a la capacidad de los agentes racionales de referirse de un modo peculiar a su propio horizonte de futuro. El conflicto de deseos tiene lugar allí donde, por un lado, el intelecto (νοῦς) ordena renunciar a un placer inmediato bajo consideración de las consecuencias *futuras* (διὰ τὸ μέλλον), mientras que, por el otro, el deseo irracional, que permanece como tal fijado exclusivamente *al presente inmediato* (διὰ τὸ ἤδη), exige la acción contraria (cf. 433b7 s.). En tal sentido, el conflicto de deseos expresa de peculiar manera la nueva apertura al horizonte del futuro posibilitada por las capacidades intelectuales del agente

ἐπιθυμία (cf. *EE* II 7, 1223a26 s.; véase también *De anima* II 3, 414b2; *EN* III 4, 1111b10 ss.). Cada una de esas especies de deseo están en correlación con una de las partes del alma: la βούλησις con la parte racional, la ἐπιθυμία con la parte irracional y el θυμός con la parte que no es racional, pero puede obedecer a la razón (cf. *De anima*, III 9, 432b5-7; para las tres partes del alma véase *EN* I 13, 1102a26 s.). Aunque este esquema tripartito es el más preciso, Aristóteles opera a menudo con la mera oposición entre el deseo racional propio de la βούλησις y el deseo irracional propio de la ἐπιθυμία (cf. *De anima*, I 5, 411a28; *Retórica*, I 10, 1369a1-4).

³¹ Se trata aquí de la conciencia del tiempo específicamente característica del hombre, aunque, lamentablemente, Aristóteles no elabora de modo suficientemente explícito sus rasgos diferenciales. En *De memoria*, I, 450a15-22 se atribuye cierto sentido o percepción del tiempo no sólo al hombre, sino también los animales que poseen memoria. Pero en *Física*, IV 14, 222b25-29 se sugiere que el acto de la posición del 'ahora', que es constitutivo de la actividad de medición del tiempo, es producto de la intervención del νοῦς. Más allá de la cuestión de cómo haya que representarse la percepción del tiempo propia de los animales dotados de memoria, lo decisivo es que ellos no son capaces del mismo tipo de retención del pasado y, más importante aún, tampoco del mismo tipo de anticipación del futuro que el hombre. La existencia de una diferencia cualitativa entre ambos tipos de anticipación de futuro está presupuesta como parte esencial del argumento de Aristóteles justamente en el pasaje de *De anima* que alude al conflicto de deseos como característico exclusivamente del hombre.

racional de praxis, en la medida en que dichas capacidades intelectuales pueden orientar intencionalmente las correspondientes formas del deseo. Sobre la base de tal mediación racional, el agente racional de praxis está en condiciones de proyectarse más allá de la situación de acción inmediatamente presente en cada caso, distanciarse así de lo inmediatamente dado y considerarlo desde la perspectiva abierta por una cierta representación de la propia vida como un todo. Sobre la base del intelecto práctico y de los deseos racionales se le abre al agente racional la posibilidad de acceder a un horizonte de fines o bienes que no quedan referidos meramente a la situación presente del caso, sino, además, también a la propia vida en su conjunto, como una cierta totalidad de sentido. En cambio, si el agente fuera capaz tan sólo de deseos irracionales y apetitos inmediatos en el sentido de la ἐπιθυμία, entonces le quedaría por principio vedado el acceso a tales fines o bienes, ya que, bajo exclusión de la perspectiva de futuro abierta por el intelecto y los deseos racionales, todo lo que se le mostrara como placentero o bueno en el presente inmediato, debería también aparecerse como irrestricta o absolutamente (ἀπλῶς) bueno (cf. 433 b8-10). La capacidad, en principio negativa, de renunciar al placer inmediato es, pues, al mismo tiempo expresión positiva del estar referido al propio horizonte de futuro que caracteriza esencialmente al agente racional de praxis, en la medida en que éste pone de alguna manera en juego en cada contexto particular de acción también su propio ser total.

Las conexiones puestas de relieve en este importante pasaje de *De anima* III 10 permiten iluminar aspectos importantes de la concepción aristotélica de la racionalidad práctica, y también del fenómeno de la incontinencia, en cuanto éste representa una peculiar forma deficiente de realización de la racionalidad constitutiva de los agentes de praxis. Y, de hecho, algunas escuetas, pero importantes observaciones de Aristóteles con referencia a la peculiar estructura temporal del fenómeno de la incontinencia en *EN* VII están en relación directa con los aspectos puestos de relieve en el pasaje citado de *De anima* III 10. En tal sentido, Aristóteles llama la atención sobre el hecho de que la incontinencia en sentido propio, es decir, la incontinencia respecto del placer cor-

póreo tiene, desde el punto de vista de su peculiar estructura temporal, el carácter de lo que podría denominarse una 'caída en el presente'. Los agentes racionales se caracterizan en cuanto racionales precisamente por su peculiar apertura a la temporalidad y, en particular, al horizonte del futuro. Esto les facilita la posibilidad de integrar la perspectiva de medio y largo plazo en la toma de decisiones, y de configurar su praxis de acuerdo con un cierto proyecto total de la propia vida. En el caso del incontinente respecto del placer corpóreo, sin embargo, tiene lugar una peculiar concentración sobre el presente inmediato, que, en la situación concreta de acción, produce una cierta oclusión de la perspectiva de medio o largo plazo sobre el futuro. Esto, a su vez, dificulta o incluso impide la efectiva realización en concreto de aquellos deseos y expectativas en los cuales se expresa el ideal de vida racionalmente deseable que el agente asume como propio. Bien entendido, no se trata de que el incontinente no esté en condiciones de proponerse fines conformes a la razón. Por el contrario, el incontinente está en posesión de un ideal de vida en principio 'correcto', desde el punto de vista de la conformidad con la exigencias de la racionalidad. A diferencia del intemperante, el incontinente no está convencido de que el placer corpóreo inmediato sea lo mejor de todo o lo bueno en sentido absoluto, sino que busca habitualmente el placer corpóreo inmediato, pero sin estar convencido de estar obrando bien al actuar de ese modo (cf. *EN* VII 4, 1146b22-24). Cuando no se encuentra bajo la influencia de las pasiones, el incontinente sabe que no debería hacer lo que hace (cf. VII 3, 1145b30 s.). En el caso del incontinente el problema reside más bien en el hecho de que, frente a los estímulos sensibles presentes de modo inmediato en la situación concreta de acción, sus convicciones de largo plazo se toman difusas y pierden su fuerza motivadora. Respecto de la cualidad moral de sus convicciones básicas, en cambio, el incontinente no se diferencia esencialmente del continente y del temperante. La diferencia respecto de éstos reside más bien en la capacidad de realización en concreto de tales convicciones morales básicas: a la hora de decidir y actuar, el incontinente se muestra incapaz de mantenerse en sus propias convicciones racionales (cf. VII 2, 1145b10-12). En

virtud de tal incapacidad de realización, el incontinente deja de lado en la situación concreta de acción la perspectiva de futuro abierta por los deseos racionales, en favor de la satisfacción del deseo inmediato de placer corpóreo. Tiene expectativas y fines racionales, pero no puede actuar en conformidad con ellos, pues los deseos irracionales de placer corpóreo tienen en él una fuerza motivadora tal, que lo hacen incapaz de configurar exitosamente su actuación en conformidad con su propio ideal de vida. El incontinente permanece habitualmente concentrado en la búsqueda de placer corpóreo y disperso en la multiplicidad de los estímulos sensibles presentes en cada caso, sin poder trascenderlos en dirección de su propio horizonte futuro de posibilidades. En tal sentido, puede decirse, el incontinente 'cae' desde sí mismo hacia las cosas exteriores que se le presentan en cada caso como objetos de posible gozo sensible³².

5. Incontinencia, ideal de vida y carácter.

9. En la medida en que el incontinente resulta incapaz de realizar en concreto su propio ideal de vida, queda en la misma me-

³² En otro contexto, Aristóteles llama la atención sobre el hecho de que el placer produce una suerte de concentración en la actividad que lo produce e impide así la realización simultánea de otras actividades. Así, p. ej., aquel que experimenta un especial gozo al oír música de flauta no puede seguir adecuadamente una discusión filosófica si en ese momento oye sonar una melodía de flauta (cf. *EN* X 5, 1175b2-14). En la medida en que el placer hace más vívida, más duradera y más perfecta la actividad que acompaña, en esa misma medida impide aquellas otras actividades que no está conectadas con él. En tal sentido, el placer de una actividad opera un impedimento respecto de las demás actividades comparable al producido por el dolor: es tan difícil concentrarse en pensar o escribir bajo la influencia de un placer intenso ajeno a tales actividades como bajo la influencia de un dolor (cf. 1175b14-20; 20-35). Esto vale, en principio, para toda forma de placer. Pero el punto es especialmente relevante en el caso del placer corpóreo, pues éste distrae precisamente de aquellas actividades que, como el pensamiento, constituyen la realización de la naturaleza racional del agente de praxis.

didada también 'en deuda' ante sí mismo. Es decir: el incontinente fracasa en la realización de sus propias posibilidades esenciales. Independientemente de las eventuales diferencias de grado, este 'quedar en deuda ante sí mismo' constituye un rasgo estructural del fenómeno de la incontinencia, que se expresa ante todo en el hecho de que el incontinente, a diferencia del intemperante, tiende siempre a sentir y mostrar arrepentimiento. Aunque ambos actúan de modo inmoderado respecto del placer corpóreo, el incontinente se diferencia esencialmente del intemperante por el hecho de que el incontinente no actúa de ese modo en razón de su decisión deliberada respecto de lo que es mejor para él mismo. El intemperante, en cambio, considera al placer corpóreo no sólo como algo deseable, sino también como el fin último de su praxis, y lo persigue entonces por propia convicción acerca de lo que es mejor para él mismo. Por ello, tampoco experimenta arrepentimiento al obrar de ese modo. Esto, como explica Aristóteles, lo hace, por así decir, incurable, pues sólo puede modificar su conducta habitual aquel que es capaz de distanciarse de ella a través del arrepentimiento (cf. VII 8, 1150a19-22). En tal sentido, Aristóteles afirma que el intemperante es 'peor' (χείρων) que el incontinente (cf. 1150a30 s.)³³. El intemperante es incapaz de arrepentimiento, pues en el obrar no se aparta de sus propias convicciones, sino que permanece en ellas (cf. VII 9, 1150b29 s.). Lo

³³ En apoyo de esta afirmación Aristóteles plantea aquí una pregunta retórica: si el intemperante actúa como actúa sin hallarse bajo la influencia de pasiones descontroladas, ¿qué no haría entonces en caso de estar entregado a tales pasiones? (cf. 1150a27-30). De este modo Aristóteles rechaza la opinión según la cual el incontinente es peor que el intemperante, pues éste, al menos, actúa por convicción, de modo que bastaría con hacerlo cambiar de convicciones para que estuviera en condiciones de actuar, sin más, de otra manera. Esta opinión expresa una posición intelectualista que no considera el hecho de que las ἐξεις ya consolidadas no pueden removerse a través de mera argumentación, sino sólo por medio de la formación y consolidación de otras ἐξεις diferentes. De hecho, se puede suponer, al menos de modo teórico, que el camino que lleva de la intemperancia a la continencia o bien a la templanza es normalmente más largo que el que lleva de la incontinencia hasta esas mismas virtudes. Para esto véase *infra* Apéndice II.

característico del incontinente es, en cambio, el hecho de que se aparta de su propia resolución racional y obra en contra de ella. Tiende al arrepentimiento, porque queda siempre ‘en deuda’ ante sí mismo (cf. 1150b30 s.). En la incapacidad de realización del propio ideal de vida característica del incontinente se funda, pues, un peculiar modo del ‘quedar en deuda ante sí mismo’³⁴. En este ‘quedar en deuda ante sí mismo’ se expresa la disociación interior entre la parte emocional-afectiva y la parte racional del alma, que subyace, como se vio, al fenómeno de la incontinencia. El incontinente produce habitualmente acciones no conformes con su propio ideal de vida, porque no ha logrado transformar dicho ideal en un ἦθος. ἦθος e ideal de vida permanecen en él ampliamente disociados.

10. Las características relevadas en el análisis anterior –tales como concentración sobre el presente inmediato, oclusión de la perspectiva de futuro, incapacidad de realización del propio ideal de vida y quedar en deuda ante sí mismo– permiten hacer más nítida la diferencia estructural entre la forma fundamental y las formas derivativas de la incontinencia. Pues dichas características, constitutivas de la incontinencia en sentido propio, no se dan del mismo modo en formas derivativas como la incontinencia respecto del dinero, la victoria, el honor o la ira. Como Aristóteles explica, se trata en estos casos de bienes que, desde el punto de vista de un proyecto racional de vida, resultan deseables por sí mismos. Quien se comporta de modo excesivo respecto de ellos no ha abandonado completamente todavía el ámbito de la acción racionalmente motivada. La persecución de bienes como el dinero, la

³⁴ De este aspecto da cuenta también el curioso argumento sofístico referido por Aristóteles en VII 3, 1146a21-31. El argumento puede resumirse en la fórmula ἀφροσύνη + ἀκρασία = ἀρετή. Esto es: alguien que 1) quisiera voluntariamente obrar mal, pero al mismo tiempo 2) fuera incontinente produciría finalmente acciones conformes a la virtud. Naturalmente, Aristóteles no puede aceptar un argumento semejante, puesto que éste presenta la virtud ética como un resultado accidental de la concurrencia de dos disposiciones viciosas. Pero el argumento resulta instructivo en la medida en que llama la atención sobre la peculiar incapacidad de realización producida por la incontinencia.

victoria o el honor, incluso allí donde resulte excesiva y unilateral, no provoca una concentración sobre el presente inmediato comparable a la que trae consigo la búsqueda incontrolada de placer sensible. Por el contrario, el éxito en la persecución de cosas como el dinero, la victoria o el honor presupone muy a menudo un alto grado de planificación racional estratégica y, con ello, también la correspondiente capacidad de renunciar a la satisfacción inmediata de aquellos deseos que no queden referidos de modo directo al fin buscado. La capacidad de control voluntario sobre el obrar y de configuración de la vida con arreglo a objetivos de largo plazo queda muy a menudo intacta en estas formas derivativas de incontinencia. Por lo mismo, no tiene lugar en ellas tampoco una incapacidad de realización comparable ni un comparable quedar en deuda ante sí mismo. El exceso en la persecución de bienes como el dinero, la victoria o el honor puede tener en ocasiones consecuencias fácticas tan o más graves que las de la incontinencia respecto del placer corpóreo. Hay importantes ejemplos de esto en Homero y la tragedia, y Aristóteles no los pierde nunca de vista en su reflexión ética³⁵. Pero, a juicio de Aristóteles, se trata aquí de errores que resultan comprensibles desde el punto de vista humano, y que no implican una deshonra tan grande como la que trae consigo la completa sujeción a los deseos irracionales. Como se vio, Aristóteles señala expresamente que las formas derivativas de incontinencia constituyen errores más bien que vicios. El error reside aquí en el hecho de que tales formas de incontinencia alteran la jerarquía óptima de fines, pues llevan a subordinar todo lo demás a cosas que como el dinero, el honor o la victoria no pueden desempeñar la función de fines últimos en un proyecto de vida que guarde genuina conformidad con la posibilidades esenciales del agente racional de la praxis. Con todo, quien se orienta en su actuación a partir de tales representaciones erróneas del fin último de la praxis no ha abandonado el

³⁵ En VII 6, 1148a33 s. Aristóteles menciona como ejemplo el caso de Níobe, quien estaba tan orgullosa de sus seis hijas y sus seis hijos que creyó ser más feliz que Leto. Apolo y Artemisa, los hijos de Leto, montaron en cólera por ello y asesinaron a los hijos de Níobe (cf. *Iliada*, XXIV 602-617).

ámbito de la acción racionalmente motivada de un modo tan decidido como aquel que sacrifica todos los objetivos de largo plazo en favor de la satisfacción inmediata de sus deseos de placer corpóreo. Aquí reside, indudablemente, un aspecto fundamental para comprender la posición de Aristóteles respecto de la diferencia entre la forma fundamental y las formas derivativas de incontinencia. Y, como se ve, el punto está directamente conectado con la peculiar estructura temporal de la incontinencia en sentido primario.

11. La disociación interior de ἦθος e ideal de vida característica del incontinente procede, en el fondo, de que el incontinente no ha logrado transformar su ideal de vida en un ἦθος, a través del correspondiente proceso de habituación. En la medida en que el ἦθος constituye la realidad de un determinado proyecto de vida, puede decirse que el incontinente provee un ejemplo especialmente nítido de un proyecto de vida deficientemente realizado. El incontinente posee un ideal de vida conforme a razón, pero sólo al modo de una representación sin real inserción en su realidad personal, pues dicho ideal no se apoya en un conjunto consolidado de disposiciones habituales del carácter. Librada a sí misma, una representación de este tipo no puede, a juicio de Aristóteles, tener la suficiente fuerza motivadora para regular efectivamente el obrar concreto.

En atención a esta peculiar disociación interior, puede decirse que el incontinente ocupa, desde el punto de vista sistemático, una suerte de posición intermedia entre el temperante y el intemperante. Tanto el temperante como, paradójicamente, también el intemperante revelan, cada uno a su manera, una integración unitaria de ἦθος e ideal de vida, que en el caso del incontinente y, en cierta medida, también del continente todavía no ha sido lograda. Tanto el temperante como el intemperante obran según προαίρεσις, aun cuando ésta es conforme a la virtud en el caso del primero, y conforme al vicio en el caso del segundo. El intemperante no obra sin intervención de προαίρεσις o en contra de ella, sino que persigue determinados fines de un modo deliberado, pero no justificable desde el punto de vista de un proyecto de

vida conforme a las exigencias de la razón³⁶. Tanto el incontinente como, de un modo no tan extremo, el continente carecen de una tal integración de ἦθος e ideal de vida: el incontinente produce de hecho el mismo tipo de acciones que el intemperante, es decir, persigue desmesuradamente el placer corpóreo, pero lo hace en contra de su propia προαίρεσις; el continente, por su parte, actúa del mismo modo que el temperante, es decir, evita el exceso en el trato con el placer corpóreo, pero para ello debe vencer una y otra vez sus tendencias irracionales a buscar excesivamente el placer.

La diferencia entre el continente y el incontinente concierne al grado en que uno y otro han logrado producir una integración armónica de ἦθος y λόγος, es decir, de carácter y racionalidad. En el caso del continente la determinación racional es lo suficientemente fuerte como para determinar efectivamente el comportamiento concreto, aun cuando le sea necesario todavía esforzarse en someter las pasiones, por no haber logrado aún una completa integración de λόγος y ἦθος³⁷. En tal sentido, el continente tiene

³⁶ No sólo el σώφρων sino también el ἀκόλαστος obran κατὰ τὴν προαίρεσιν, aunque sólo el primero lo hace de acuerdo con los estándares de racionalidad propios de la virtud. Independientemente de ello, el ἀκόλαστος obra como lo hace sin estar sujeto a la influencia del πάθος, sino, por así decir, 'a sangre fría' (vgl. VII 6, 1148a17-22). Precisamente por ello es moralmente peor que el incontinente. Véase *supra* nota 33.

³⁷ El continente actúa de modo correcto, pero para ello debe imponerse a sus pasiones. En tal sentido, no ha logrado aún una completa unidad de λόγος y ἦθος. Aristóteles señala las diferencias entre el continente y el incontinente: 1) el incontinente no se mantiene en su resolución racional, el continente sí (cf. VII 2, 1145b10-12); el incontinente actúa mal al ser dominado por la pasión, el continente sabe que el deseo irracional conduce a acciones incorrectas y obedece al λόγος (cf. 1145b12-14). En el caso del continente la unidad armónica de λόγος y ἦθος es, pues, mayor que en el caso del incontinente, pero no tan completa como en el caso del temperante. En el temperante la unidad de λόγος y ἦθος es completa, en la medida en que no experimenta ya lucha interior. En tal sentido, Aristóteles rechaza como inapropiada la expresión ἐγκράτεια τοῦ σώφρονος, pues el temperante ya no necesita, en rigor, de ningún tipo de continencia (cf. VII 11, 1151b32-1152a6).

más éxito en la realización de su propio ideal de vida, pues ha logrado transformarlo en una medida mayor en un cierto ἦθος y puede, por tanto, realizarlo en concreto a través de su obrar³⁸. En lo que concierne a las acciones efectivamente producidas por uno y otro, no hay, de hecho, diferencia esencial entre el incontinente y el intemperante, por un lado, y el continente y el temperante, por el otro. En cambio, hay sí una diferencia esencial respecto de la disposición interior del sujeto en cada caso. Esta diferencia resulta decisiva para una ética de las ἐξεις como la de Aristóteles. Desde el punto de vista de su disposición interior, el incontinente es moralmente mejor que el intemperante, aun cuando ambos produzcan habitualmente el mismo tipo de acciones, pues en el caso del incontinente tales acciones no reflejan su decisión deliberada respecto de lo que es mejor para él mismo³⁹. Por ello, Aristóteles insiste en que la incontinencia no representa, en sentido estricto, un caso de maldad moral, pues el vicio o la perversidad moral presuponen conformidad con la προαίρεσις (cf. VII 9, 1151a5-7)⁴⁰. La perversidad moral en relación con el placer corpóreo no es la incontinencia sino la intemperancia. La oposi-

³⁸ Para mayores precisiones acerca de la posición sistemática del incontinente véase *infra* Apéndice II.

³⁹ En VII 6, 1148a13-17 Aristóteles llama la atención sobre el hecho de que existen diferencias moralmente relevantes entre el intemperante y el incontinente así como entre el temperante y el continente. El comportamiento exterior resulta idéntico tanto entre los dos primeros como entre los dos últimos. Pero la diferencia relativa a la disposición interior del sujeto sigue siendo decisiva para Aristóteles. Así, mientras el intemperante obra κατὰ τὴν προαίρεσιν, el incontinente lo hace παρὰ τὴν προαίρεσιν, lo cual habla en este caso en favor del segundo, pues se trata aquí de acciones moralmente incorrectas. Aristóteles parte en general del principio de que una acción moralmente mala resultante de προαίρεσις es peor que una acción exteriormente idéntica producida por influencia del πάθος. En tal sentido, el intemperante es moralmente peor que el incontinente, aun cuando sus acciones son exteriormente idénticas, pues obra 'a sangre fría' y según προαίρεσις. Cf. VII 8, 1150a27-31.

⁴⁰ Explica Aristóteles que el incontinente no es moralmente 'malo', aunque actúa como si lo fuera (cf. 1151a7-10). La incontinencia en sentido estricto (ἀπλῶς) es maldad moral sólo en cierto modo (πῶς) (cf. VII 7, 1149b18-20).

ción entre la intemperancia y la temperancia concierne, a su vez, a la cualidad moral de la προαίρεσις: en el caso del temperante, los fines de su acción están en conformidad con la virtud; en el caso de intemperante, en cambio, el principio del obrar moralmente correcto ha sido corrompido por el vicio (cf. VII 9, 1151a15-20).

El hecho de que el incontinente no obre como lo hace a partir de una convicción correspondiente, sino más bien sin estar convencido de la corrección de sus actos, hace que sea más fácil llevarlo a actuar correctamente (cf. VII 9, 1151a11-14). El incontinente es dominado por sus pasiones al punto de obrar en contra de sus propias convicciones racionales, pero no por ello deja de reconocer la corrección de tales convicciones (cf. 1151a20-24). En tal sentido, es moralmente mejor que el intemperante, y no puede ser considerado como moralmente 'malo' o perverso, en el sentido estricto del término (cf. 1151a24 s.). Es a lo sumo, explica Aristóteles, 'malo a medias' (ήμιπόνηρος), pues su προαίρεσις es buena (cf. VII 11, 1152a15-18)⁴¹. En el caso del incontinente lo mejor, es decir, el principio racional queda todavía preservado (cf. VII 9, 1151a25 s.), aun cuando no tenga el papel dominante en la motivación de la conducta, por no estar convenientemente respaldado por un conjunto consolidado de hábitos virtuosos del carácter.

A diferencia del hombre virtuoso, el incontinente no logra configurar su obrar concreto en conformidad con su propia representación ideal de la vida buena. La razón fundamental de ello reside en que no ha desarrollado y consolidado suficientemente, a través del requerido proceso de habituación, las correspondientes disposiciones habituales del carácter. En la medida en que no ha realizado la unidad de λόγος y ἦθος característica de la virtud, el incontinente no puede alcanzar plenamente el ámbito de la φρό-

⁴¹ Aristóteles aclara aquí dos puntos importantes: 1) el incontinente actúa voluntariamente (έκόν), pues sabe qué hace y para qué lo hace, pero no es moralmente malo porque su προαίρεσις es buena: a lo sumo es 'malo a medias' (ήμιπόνηρος) (1152a15-17); 2) el incontinente no es tampoco injusto (άδικος), pues no actúa de modo insidioso (έπίβουλος) (1152a17 s.).

νησις. La unidad funcional de intelecto práctico y ἦθος caracteriza justamente al hombre que ha alcanzado la prudencia o sabiduría práctica (φρόνιμος). Para Aristóteles no hay ni φρόνησις sin virtud ética ni virtud ética sin φρόνησις (cf. VI 13, 1144a24-b32). Ésta es la razón por la cual Aristóteles afirma expresamente que el incontinente no puede ser ‘prudente’, sino a lo sumo ‘astuto’ (cf. VII 11, 1152a6-14)⁴². En tal sentido, el incontinente ejemplifica un proyecto de vida deficientemente realizado, por cuanto su ideal de vida no está adecuadamente enraizado en su ἦθος y permanece así incapaz de regular efectivamente su actuación en concreto.

Apéndice I: La no-actualización de la premisa menor según 1147a2-3.

12. La explicación de la producción del acto incontinente basada en la referencia a la no-actualización de la premisa menor del silogismo práctico plantea importantes dificultades de interpretación, tanto desde el punto de vista textual como desde el punto de vista sistemático.

Como advierte Joachim⁴³, el caso del incontinente reside en que éste, a pesar de conocer y poseer tanto la premisa mayor (p. ej. ‘lo dulce es dañino para la salud y deber ser evitado’) como la premisa menor (aquí p. ej. ‘esto es dulce’) del silogismo práctico correcto, no deriva, sin embargo, la con-

⁴² Aristóteles menciona dos razones por las cuales el incontinente no puede ser φρόνιμος, a saber: 1) el φρόνιμος tiene siempre un carácter virtuoso (σπουδαῖος τὸ ἦθος) (1152a7 s.); por lo mismo, 2) el φρόνιμος no sólo posee conocimiento de las normas del obrar correcto, sino que está además en condiciones de realizarlas a través de su praxis (πρακτικός), mientras que el incontinente no logra actualizar convenientemente su conocimiento moral potencial en la situación concreta de acción (1152a8 s., 14 s.). Con esto Aristóteles responde a la pregunta acerca de la relación entre incontinencia y φρόνησις planteada en VII 2, 1145b17-19.

⁴³ Véase H.H. Joachim, 224 *ad* 1147a1-2. Para una reconstrucción parcialmente distinta del ejemplo presupuesto en 1147a1-3 véase Th. Spitzley, 83 ss.

clusión (acción) contenida implícitamente en ellas (es decir: come, en vez de abstenerse de hacerlo). Lo que el incontinente no hace es, como explica Joachim, poner ambas premisas en conexión del modo requerido para producir la acción correcta. Dicho de otro modo, no emplea la premisa menor para el razonamiento práctico correcto. Por tanto, no considera la situación concreta de acción como un caso que debe ser subsumido bajo la regla general correspondiente.

Si esto es así, una correcta interpretación de la fórmula $\chi\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota\ \tau\eta\ \kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \mu\eta\ \tau\eta\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ en 1147a2-3 implica la siguiente reconstrucción:

- a) el incontinente conoce la menor, pero no la emplea como premisa y en tal sentido 'no se vale de ella', tal como lo formula Aristóteles;
- b) el incontinente conoce también la mayor e incluso puede tomarla en consideración actualmente de un modo puramente teórico, razón por la cual Aristóteles concede que, en este sentido débil, la emplea, es decir, como objeto de mera consideración intelectual, pero en el sentido fuerte aquí relevante no se vale de ella, pues no la emplea como premisa mayor del silogismo práctico que conduciría a la acción correcta;
- c) lo indicado en b) ocurre presumiblemente por el hecho de que la actualización en sentido fuerte de la premisa mayor del silogismo sólo puede tener lugar por medio de su conexión efectiva con la premisa menor en un silogismo práctico: las prescripciones generales sólo pueden ser realizadas de modo práctico a través de su aplicación en la situación concreta de acción, pues, como enfatiza Aristóteles en 1147a2 s., el obrar está esencialmente referido a lo particular.

A. Mele ha mostrado convincentemente que al apelar a nociones como 'actualizar' ($\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$), 'valerse de' ($\chi\rho\eta\sigma\theta\alpha\iota$) o 'considerar' ($\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$) un cierto contenido cognitivo Aristóteles tiene en vista en ocasiones un tipo de empleo de dichos contenidos que

va más allá del mero ‘tener consciencia de que *p*’: en determinados contextos, relevantes para el tratamiento aristotélico de la incontinencia, la noción de conocimiento actual o, mejor dicho, de actualización del conocimiento refiere más bien al hecho de hacer efectivamente algo con y a partir de dichos contenidos cognitivos, como por ejemplo, derivar consecuencias explícitas de ellos⁴⁴. Mele apoya su argumento fundamentalmente en la referencia a *De memoria* 1, 449b15-23, y también en una interpretación de *EN VII* 11, 1152a18-19, 28-29, donde Aristóteles compara el caso del incontinente con el de quien, como el dormido o el ebrio, de algún modo contempla una cierta verdad, pero no comprende lo que está contemplando⁴⁵.

Ahora bien, concedido esto, hay que admitir entonces que en la sentencia de 1147a2 s.: *χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος* están presentes al mismo tiempo el sentido débil y el fuerte de actualización en un mismo desarrollo de ideas. La sentencia debe ser interpretada en el sentido de que:

- a) el incontinente puede actualizar *en sentido débil* la premisa mayor, pues puede contemplarla o tener consciencia de ella en un modo puramente teórico, sin aplicarla a la situación concreta de acción (es decir: sin actualizarla *en sentido fuerte*); y, a la vez,
- b) no actualiza *en sentido fuerte* la premisa menor, pues no la emplea para producir el silogismo práctico correcto, aunque necesariamente la actualiza *en sentido débil*, ya que toma nota de los correspondientes contenidos perceptivos.

Este último aspecto dentro de b), en rigor, sólo es válido dentro del marco de la explicación negativa de la acción incontinente, es decir, dentro de la explicación que no da cuenta tanto de cómo surge la acción incontinente misma, sino más bien de por qué no surge la correspondiente acción continente o moderada. Si se vinculara el punto con la posterior explicación positiva de la produc-

⁴⁴ Véase A.R. Mele, 137 ss.

⁴⁵ Véase A.R. Mele, 141.

ción de la acción incontinente, entonces habría que decir más bien que el incontinente sí actualiza la premisa menor *en sentido fuerte*, pero que lo hace en el modo equivocado, al conectarla con la premisa mayor incorrecta, cuyo contenido viene dado por el deseo irracional.

Esta interpretación del pasaje 1147a2-3, la cual implica atribuir significados distintos a *χρώμενον* en el primer y el segundo miembro de la sentencia, es indudablemente *lectio difficilior*. Pero ofrece, a mi juicio, la versión más consistente con el sentido general de la posición de Aristóteles en *EN VII 3-4*.

Apéndice II: La posición sistemática de la incontinencia.

13. De las indicaciones de Aristóteles en *EN VII 8*, 1150a16-27 pueden derivarse importantes precisiones respecto de la posición sistemática de la incontinencia respecto de la temperancia y de la intemperancia. El esquema resultante puede reconstruirse como sigue:



A representa el término medio virtuoso en el trato con el placer y el dolor corpóreos, B representa el extremo vicioso por exceso, y C el extremo vicioso por defecto, para el cual no hay un nombre específico, sino que Aristóteles lo designa simplemente por medio de la expresión “el opuesto”. A, B y C obran *κατὰ τὴν προαίρεσιν*, pero de ellos sólo A produce acciones conformes a la virtud. C es el extremo opuesto a la intemperancia –y a la incontinencia– consistente en abstenerse excesivamente del

placer corpóreo y exponerse excesivamente al dolor. A diferencia de A, B y C, D obra διὰ πάθος y παρὰ τὴν προαίρεσιν, mientras que E, a su vez, lo hace κατὰ τὴν προαίρεσιν y, por así decir, παρὰ τὸ πάθος (cf. VII 6, 1148a13-17; VII 11, 1151b23-32). D, es decir, el incontinente representa un caso especial dentro del esquema, en cuanto es el único que obra en contra de su propia προαίρεσις. El segmento DA representa el camino que debe recorrer normalmente el proceso de reeducación del incontinente. Se trata de un proceso de creciente integración armónica de λόγος y ἦθος, que en el caso ideal desemboca en la perfecta unidad interior propia de la virtud de la σωφροσύνη. En cambio, el segmento BD representa el paso de una unidad de λόγος y ἦθος moralmente mala, en cuanto expresa un ideal de vida no aceptable racionalmente, a la adquisición de nuevas convicciones morales, que, sin embargo, todavía no se apoyan en las correspondientes ἔξεις del carácter. Del otro lado del esquema, correspondiente al vicio por defecto, el sistema podría completarse introduciendo formas análogas de la continencia y la incontinencia, referidas precisamente al vicio por defecto en relación con el placer y el dolor⁴⁶.

Este esquema representa, por supuesto, tan sólo un caso ideal, que, por lo demás, sólo parece aplicable al caso de la reeducación de individuos adultos. En el caso de los niños, en cambio, la formación de disposiciones del carácter acompaña o incluso en buena medida precede a la adquisición de las convicciones morales expresadas que guardan correspondencia con dichas disposiciones. Hecha esta salvedad, el esquema puede aplicarse, sin embargo, incluso más allá del ámbito de las disposiciones referidas al placer y dolor corpóreos, ya que podría extenderse de manera análoga a cada una de las diferentes virtudes éticas con sus ámbitos de

⁴⁶ De hecho, Aristóteles considera en VII 11, 1151b23-32 la forma análoga de incontinencia relativa al extremo vicioso por defecto en el trato con placer y dolor. Como señala S. Broadie, 268, nota 3, faltaría tan sólo la introducción de la correlativa forma de continencia respecto de ese mismo extremo vicioso, que Aristóteles, sin embargo, no menciona. Con todo, no hay ninguna razón sistemática que impida restituirla.

referencia específicos. En la medida en que cada virtud ética representa una cierta integración armónica de λόγος y ἦθος con referencia a un determinado ámbito de la praxis y a los πάθη correspondientes, podría extenderse analógicamente la denominación de 'incontinencia' a cada una de las formas defectivas análogas de la unidad de λόγος y ἦθος, situadas entre el término medio representado por la virtud del caso y el vicio por exceso correspondiente. Y, de hecho, el propio Aristóteles procede de este modo cuando considera formas derivativas de incontinencia como la incontinencia respecto del dinero, del honor y de la ira.

Alejandro G. Vigo
Instituto de Filosofía
Universidad de los Andes
San Carlos de Apoquindo 2200
Las Condes, Santiago, Chile

