

*Thémata. Revista de Filosofía. Número 43. 2010*

## ‘EL LÓGOS DEBE SER VERDADERO’.

Sobre el componente cognitivo del mecanismo motivacional de la acción según Aristóteles<sup>1</sup>

Andrés Santa-María. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

**Resumen:** A partir de la relación entre el llamado modelo del ‘silogismo práctico’ y el pasaje en el que Aristóteles introduce el concepto de ‘verdad práctica’, se procederá a mostrar cómo –según el Estagirita– la razón no cumple sólo el papel de determinar los medios conducentes al fin de la acción intencional, sino que se encuentra también directamente involucrada en el establecimiento del fin de la misma.

**Abstract:** From the relation between the model of the so-called ‘practical syllogism’ and the passage in which Aristotle introduces the concept of ‘practical truth’, I will proceed to show how – according to him – reason does not play only the role of determining the means towards the end of the intentional action, but it is also directly involved in the setting of its very end.

### 1. Razón, deseo y ‘verdad práctica’

Pese a que, como pretendo mostrar en este artículo, el concepto de ‘verdad práctica’ desempeña un papel de vital importancia en la filosofía aristotélica de la acción, no deja de llamar la atención que éste aparezca explícitamente mencionado en un sólo pasaje del corpus aristotelicum. Sin embargo, si se revisa con detención, se pueden establecer numerosas referencias más o menos implícitas, a este concepto acuñado por Aristóteles en *Ética a Nicómaco* VI 2, 1139a22-31. Por lo pronto, ya el análisis de

---

<sup>1</sup> Este artículo fue elaborado en el marco del Proyecto FIL 003-02 del Fondo de Investigación Científica de la Universidad de los Andes, a cargo del prof. Dr. Marcelo D. Boeri, a quien expreso mi agradecimiento por su invitación a participar en el proyecto, por el apoyo que brindó a mi investigación y por poner a mi disposición numerosas traducciones, la mayoría inéditas, de los textos de Aristóteles. Una versión preliminar de este trabajo fue leída en el Congreso Internacional “La filosofía práctica de Aristóteles”, realizado en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, el 28 de mayo de 2008. Agradezco también al prof. Dr. Fabio Morales, de la Universidad Simón Bolívar (Venezuela) por sus valiosos comentarios, que me permitieron evitar ciertos errores y fortalecer algunos argumentos.

ese texto puede revelar aspectos muy relevantes de su teoría de la acción:

“Así pues, dado que la virtud del carácter es una disposición habitual electiva (héxis proairetiké), y dado que la elección es un deseo deliberado (órexis bouleutiké), por eso la razón tiene que ser verdadera (tòn lógon alethé) y el deseo recto (tèn órexin orthén), si es que, precisamente la elección es buena y va a ser lo mismo (tà autà) lo que la razón afirme y lo que el deseo persiga. Consiguientemente, este tipo de pensamiento y de verdad son prácticos (haúte mèn oûn he diánoia kai he alétheia praktiké). El bien y el mal del pensamiento teórico, y no del práctico ni del productivo, son la verdad y la falsedad “respectivamente”, pues ésa es la función de todo lo relacionado con el pensamiento. “El bien” de lo que es práctico e intelectual (toû dè praktikoû kai dianoetikoû), en cambio, es la verdad que está de acuerdo (homólogos échousa) con el deseo recto” (Trad. M.D. Boeri; las cursivas son mías).

Este breve pasaje que introduce el análisis de las virtudes intelectuales en *Ética a Nicómaco* bien podría considerarse como una suerte de resumen condensado de la teoría de la acción de Aristóteles, pues abre el camino para su explicación de la concurrencia de los distintos aspectos que desencadenan la acción intencional. Por ahora, me interesa fijarme, en primer lugar, en lo que este texto manifiesta acerca de la psicología moral de Aristóteles (más ampliamente expuesta en *De Anima* y *Retórica*<sup>2</sup>). Podemos notar la clara distinción entre dos partes del alma directamente involucradas en la acción intencional en la medida en que están vinculadas con los distintos tipos de deseo, a saber, la parte racional (correspondiente, lógicamente, a la razón o lógos) y la irracional (correspondiente al deseo). Hilando un poco más fino, sería más exacto señalar que el deseo (órexis) propiamente es uno y que, siendo en sí mismo irracional (álogon), puede, sin embargo, obedecer a la razón.<sup>3</sup> Recordemos que para Aristóteles los deseos no constituyen una ‘facultad’ distinta de las partes racional e irracional del alma, sino que atraviesan todo su esquema psicológico bipartito, y por eso, según sea que el deseo acompañe a una u otra parte del alma (la racional o la irracional), así obrará finalmente el agente de praxis, vale decir, ya racional (motivado por el deseo racional o boulesis) ya irracionalmente (motivado por el apetito concupiscible [epithymía] o el irascible [thymós]). Esta aclaración es importante en la filo-

---

<sup>2</sup> Cf. p.ej. *De Anima* 432b2-7; *Retórica* 1368b11-1369a7.

<sup>3</sup> Cf. p.ej. *Política* VII 7, 1333a16ss; *Ética a Nicómaco* VII 1145b9-14.

sofía aristotélica de la acción, por cuanto Aristóteles indica en varios pasajes que lo único que mueve al agente a actuar es la parte irracional, mientras que la razón, en sí misma, no puede moverlo.<sup>4</sup> Por lo tanto, el único modo en que la razón puede tener una injerencia en la acción es, por así decirlo, a través del deseo, o sea, si ese deseo se adecua a lo que la razón afirma, haciéndose así un deseo racional o boulesis.<sup>5</sup> De esta manera, dicho sea de paso, es que Aristóteles puede ‘salvar’ la existencia de una racionalidad práctica y, con ello, la consiguiente posibilidad de una ciencia práctica.

En este contexto, Aristóteles introduce la noción de ‘verdad práctica’ como el objeto propio del uso práctico de la facultad intelectual. No se trata, por tanto, de una verdad acerca de la acción, sino de la verdad de la acción,<sup>6</sup> que requiere, de acuerdo con el pasaje ya citado, que

- 1) la razón (lógos) sea verdadera,
- 2) el deseo sea recto (orthé) y
- 3) el deseo persiga lo que la razón afirma

Es decir, así como definimos la ‘verdad teórica’ como una adecuación entre el intelecto y las cosas,<sup>7</sup> así también, podemos referirnos a la ‘verdad práctica’ como una adecuación entre la razón y el deseo, que como tal sólo puede darse en la acción intencional. Para que esta adecuación sea efectiva es fundamental el papel que cumplen las disposiciones habituales (héxeis) que van configurando el carácter del agente, especialmente la phrónesis, que le permite conectar satisfactoriamente la correcta repre-

---

4 Cf. p. ej. *De motu animalium* 701a7-8; *De Anima* 433a17-21.

5 Para un intento más completo de reconstrucción de la psicología moral de Aristóteles, con especial atención a la relación entre la razón y el deseo, remito a Santa-María, A., “Verdad práctica, silogismo práctico y disposiciones habituales en Aristóteles”, en *Philosophica* 32, Sem. II, 2007 (p. 75-103), p. 80-85.

6 El sentido y alcance exacto del concepto mismo de ‘verdad práctica’ amerita un tratamiento aparte, que no es posible llevar a cabo aquí. Especialmente me refiero al problema de si con esta noción Aristóteles está dando cuenta de una verdad *acerca de la acción* o de una verdad *de la acción*. Para no apartarme de mi argumentación, simplemente parto de la base de que estamos hablando de la ‘verdad práctica’ en el segundo sentido, es decir, como el modo en que el intelecto, en su función práctica, ‘está en la verdad’ (*altheúei*). Se trata, por tanto, de una verdad que se alcanza no en la actividad judicativa de la razón, sino en la acción misma. Me parece que la alternativa interpretativa según la cual la ‘verdad práctica’ sería una verdad *acerca o sobre* la acción reduce este concepto simplemente a una forma particular de verdad teórica aplicada a predicados relativos al ámbito de la acción, y con eso, hace de la verdad práctica una noción bastante pobre desde el punto de vista explicativo de la estructura de la acción. Para una discusión más completa sobre este asunto puede verse, por ejemplo, Anscombe, G.E.M., “Thought and Action in Aristotle. What is ‘Practical Truth’?”, Anscombe *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe. Vol. One: From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford: Basil Blackwell (p. 66-77), p. 77 y Vigo, A.G. “Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles”, *Philosophica* 24-25, 2001-2002 (p. 365-407), p. 378-388.

7 Cf. p.ej. *Metafísica* IX 10, 1051b6-9

sentación del ‘bien real’ relevante para él, con el ámbito de lo particular, que es donde se encuentran sus eventuales objetos de deseo.<sup>8</sup>

## 2. El componente cognitivo en la representación del fin de la acción

Para sistematizar mejor el sentido y alcance de los tres requerimientos de la ‘verdad práctica’ ya enumerados y, con eso, aclarar el modo en el que interactúan la razón y el deseo en la acción, resultará iluminador establecer algunas conexiones entre dichos requerimientos y las premisas del llamado ‘silogismo práctico’, expuesto en *Ética a Nicómaco* VII 3, *De motu animalium* 7 y *De Anima* III 11.<sup>9</sup> Si en ese modelo, la premisa menor describe el estado de cosas que propiamente constituye el ámbito de lo deseable o rehuible en un determinado contexto de acción, no debería haber problema en sostener que ella es, por lo pronto, un buen candidato

---

8 *Ética a Nicómaco* VI 1141b14-16; 1142a13-16, donde Aristóteles identifica los aspectos universal y particular del conocimiento del *phrónimos*, que parece guardar estrecha relación a su vez con su doble influjo en los fines y medios de la acción. Para eso, puede verse Moya “La *phrónesis* ¿Se vincula principalmente a los medios o a los fines?”, en Padrón, H.J. (ed.), *Aristóteles* (Actas de las Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas, Mendoza, 1996), Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1998 (p. 67-74), p. 70-71. *Vid.*, también, Gottlieb, P. “Aristotle on dividing the soul and uniting the virtues”, *Phronesis*, XXXIX/3, 1994 (p. 275-290), p. 278-280.

9 El sólo análisis del silogismo práctico aristotélico da para un estudio aparte, de modo que no es posible abordarlo aquí sin apartarnos del tema. En todo caso, baste por ahora con señalar que entiendo por ‘silogismo práctico’ un modelo explicativo que apunta a describir formalmente el mecanismo motivacional de las acciones y el razonamiento que realizamos –más o menos explícitamente– cuando obramos de una determinada manera. Este modelo consiste básicamente en que, a partir de dos premisas que expresan determinados estados de creencia –a saber, una premisa mayor universal que expresa el fin o contenido motivacional de la acción y una premisa menor particular que enuncia el o los medios para conseguir dicho fin–, se sigue no otra creencia expresable sin más de un modo proposicional, sino una acción concreta. Así, por ejemplo, sí, por un lado, considero que debo comer frutas para mantener una dieta equilibrada (premisa mayor, formulable también en términos de ‘es bueno comer frutas’) y, por otro lado, constato que *esto* que tengo delante de mí son frutas (premisa menor), al punto (*euthýs*, *Cf.* p.ej. *De motu animalium* 701a15; 17; 22) actúo en consecuencia, comiendo la fruta. Este último punto, es decir, el contenido de la conclusión, es quizá el más debatido entre los estudiosos, pues la toma de posición por parte de una u otra lectura acarrea importantes consecuencias para la comprensión de la teoría aristotélica de la acción en general y para la del concepto de ‘verdad práctica’ en particular. Para ello remito a Nussbaum, M.C. *Aristotle’s De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985, p. 184-210, donde se plantea el estado de la cuestión y se defiende la interpretación de la ‘verdad práctica’ como verdad *de la acción* a la luz del modelo del silogismo práctico de *De motu animalium* y *Ética a Nicómaco*. *Cf.* también Mele, Mele, A.R., *Irrationality: An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*, New York: Oxford University Press, 1987, p. 9-10; Vigo (2001-2002), *op. cit.*, p. 366-367; Anscombe, *op. cit.*, p. 73. Y para estudiar alguna interpretación de corte deductivista, donde se intenta asimilar más el ‘silogismo práctico’ al ‘silogismo teórico’, puede verse también Broadie, S., *Ethics with Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 219-225.

para ser aquello en lo que Aristóteles estaba pensando cuando señala, como un requerimiento de la ‘verdad práctica’, que el *lógos* debe ser verdadero.<sup>10</sup> De hecho, en la medida en que el contenido de esta premisa es un juicio teórico-constatativo acerca de los medios para conseguir el fin buscado, es necesario que sea un juicio verdadero para que el agente no cometa un error práctico, como es el caso, por ejemplo, del llamado ‘error trágico’, en el que el agente yerra motivado por un desconocimiento acerca del verdadero contenido del ámbito de su praxis, tal que lo que él considera como conducente a un fin bueno termina encaminándolo hacia la desgracia.<sup>11</sup> Por lo general, la referencia del requerimiento de la verdad del *lógos* a esta premisa del silogismo es algo aceptado por los estudiosos.

Con respecto a la premisa mayor del ‘silogismo práctico’, es decir, la que expresa el contenido del deseo, existe un mayor disenso. La interpretación predominante de la ‘verdad práctica’ conecta el requerimiento de la verdad del *lógos* exclusivamente con la premisa menor del silogismo práctico, y el de la rectitud del deseo, consecuentemente, con la premisa mayor. Sin embargo, no creo que Aristóteles hubiese establecido tal conexión biunívoca entre las premisas del silogismo práctico y los requerimientos de la verdad práctica<sup>12</sup>. Por el contrario, considero que, si bien la premisa mayor se encuentra vinculada principalmente con el requerimiento de la rectitud del deseo, eso no quita que deba involucrar también

---

10 Entre las facultades cognitivas que “constatan” en un nivel puramente teórico el estado de cosas Aristóteles incluye el intelecto (*noûs, nóesis*), la senso-percepción (*aísthesis*) y representación (*phantasia*). Véase *De motu animalium* 701a35-37.

11 Entiendo como error trágico el tipo de error cognoscitivo correspondiente, en el modelo de silogismo práctico, a la premisa menor. Se trata del error que habitualmente desencadena los sucesos horrorosos que acaecen a los personajes de la tragedia griega, cuyo caso paradigmático podríamos encontrar en *Edipo Rey*, de Sófocles, donde el personaje cae en desgracia justamente al *desconocer* que Layo, a quien mató, era su padre y que Yocasta, con quien se casó, era su madre, como había predicho el oráculo. Cf. *Poética* 1455a17-22. Para un análisis acucioso de la *hamartía* trágica, con una detallada presentación del estado actual de la cuestión, puede verse Trueba, C., *Ética y tragedia en Aristóteles*, Barcelona: Anthropos, 2004, p. 104-122, esp. p. 113, donde se propone una lectura del problema del error trágico a la luz del modelo del silogismo práctico.

12 Es, p.ej., la posición defendida por Vigo, A.G. “La verdad práctica” en Padrón, H.J. (ed.), *Aristóteles* (Actas de las Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas, Mendoza, 1996), Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1998 (p. 118-132), esp. p. 123-125. Cabe señalar, sin embargo, que, en primer lugar, no obstante la íntima conexión existente entre las estructuras formal y material de la ‘verdad práctica’, las dos explicaciones son introducidas en contextos distintos, adecuados obviamente a niveles de análisis diferentes; además de que en los pasajes correspondientes no hay mayores claves textuales que nos puedan llevar a suponer que Aristóteles pensaba en una correspondencia tan exacta entre los requerimientos y las premisas. Por el contrario, me parece que, especialmente en lo que se refiere al requerimiento (1), es decir, el de la verdad del *lógos*, el texto es demasiado vago como para ver en él un alcance tan acotado.

un lógos verdadero.

En la medida en que la premisa mayor señala el bien o fin perseguido en la acción, ésta puede ser formulada tanto en términos de la expresión ‘hay que hacer x’, ‘debo hacer x’, como también ‘x es bueno’.<sup>13</sup> Es decir, formula el contenido del deseo de un modo susceptible de ser descrito proposicionalmente y que, por lo tanto, incluye también una actividad del lógos que, como tal, debe ser verdadero. Probablemente, Aristóteles está, entre otras cosas, pensando en aclarar el criterio de rectitud de ese lógos cuando emprende el desafío de exponer el contenido de su sistema moral en sus escritos éticos. Por lo mismo, creo que un correcto análisis de la premisa mayor del silogismo práctico puede dar claves interesantes para aclarar de qué modo interactúan la razón y el deseo como elementos de la praxis y, con eso, qué papel desempeña la concepción del bien en general en el agente como contenido de su representación de la eudaimonía que persigue.

Con respecto al aspecto desiderativo presente en la génesis de la acción, Aristóteles claramente enfatiza el papel de los deseos como condición de posibilidad de cualquier movimiento voluntario en el hombre.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Es decir, al tratarse de un juicio de carácter evaluativo, y por el mismo hecho de que se trata de un juicio, debe hacer referencia a él el requerimiento de la ‘verdad práctica’ que indica que el lógos debe ser verdadero, además, por cierto, del otro requerimiento de la rectitud del deseo, deseo que, a su vez, debe acompañar al juicio evaluativo para que éste efectivamente mueva. No podría ser de otro modo, justamente en la medida en que expresa y constata lo que el agente considera efectivamente como bueno en un caso determinado, o sea, por él se expresa una opinión o un conocimiento del agente. Cf. Gauthier, R.A.-Jolif, J.Y., R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire* (vols. I-III), Louvain-Paris: Publications Universitaires, 1970, p. 610-611: “La prémisses majeure est une opinion portant sur l’universel et douée d’un pouvoir impératif: ‘Il faut goûter à tout ce qui est sucré’. Elle est, en d’autres termes, une représentation ou une idée d’un objet d’action (cf. *De Anima* III 10, 433b28-30; *Metaph.*, Z 7, 1032b1, 5) qui est jugé bon et présenté comme tel à la faculté désirante (dans le cas envisagé, la prémisses majeure implique que le bien, c’est le plaisant: le syllogisme donné en exemple par Aristote est donc le syllogisme de l’intempérant)” (las cursivas son mías). Y Sherman: “When we desire something it is analogous to accepting a proposition that something is good”. *Vid.* Sherman, N. *The fabric of character. Aristotle’s theory of virtue*, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 63. Es más, cuando Aristóteles, en 1147b13-19 concede que Sócrates, en cierto modo tenía razón cuando declaraba que un hombre sólo puede obrar incontinentemente (o de un modo supuestamente incontinente, diría Sócrates) por ignorancia, me atrevería a afirmar que Aristóteles está pensando justamente en el conocimiento que se expresa en el juicio ‘x es bueno’, cuando se refiere a aquel conocimiento del que carece –al no actualizarlo– el *akratés*, por supuesto con todos los matices del caso que Aristóteles agrega a la posición intelectualista socrática. Es decir, un juicio evaluativo como “hay que beber”, es lo mismo que la proposición “beber es bueno”, formulación que muestra con más claridad que la premisa mayor expresa no sólo el deseo del agente sino también un juicio acerca de ‘lo bueno’ afirmado por la razón y perseguido por el deseo.

<sup>14</sup> Cf. p.ej. *De Anima* III 9, 432b26-27; 11, 434a16; *Retórica* 1368b11-1369a7. Puede llamar la atención que Aristóteles coloque un énfasis tan marcado en el papel de los deseos, y que en cambio sea mucho más escueto cuando se refiere a la función de la razón en la acción. Pienso que esta diferencia de énfasis se debe sobre todo a que el principal ‘interlocutor’ de

Ahora bien, si se considera la acción virtuosa en base al esquema de los deseos propio de la psicología aristotélica, podemos entender que dicha acción se llevará a cabo sólo si es motivada por un tipo particular de deseo, que es el deseo racional o boulesis. Sin duda, cuando Aristóteles habla del deseo recto (órexis orthé, *Ética a Nicómaco* 1139a24) como requerimiento de la verdad práctica, está pensando en esta forma de deseo como motor de la acción virtuosa, y no en el deseo irascible (thymós) o el concupiscible (epithymía). En todo caso, falta por responder a la pregunta acerca de qué es exactamente lo que vuelve racional a ese deseo. Me parece que la respuesta debe hallarse en el hecho de que, como ya decía, si bien los deseos son en sí mismos irracionales, pueden, no obstante, obedecer a la razón.<sup>15</sup> Y muy probablemente, con ese ‘deseo que obedece a la razón’, Aristóteles se refiere justamente a la boulesis. El lógos, por tanto, está por sobre el deseo, no obstante que ese lógos debe gozar de una peculiaridad, a saber, la de ser un lógos o cálculo racional capaz de determinar el deseo que mueve a la acción; y esa peculiaridad la posee en virtud de lo que podríamos llamar el correlato práctico-disposicional del juicio evaluativo que, en virtud del carácter del agente, le permite convertirse en un conocimiento verdaderamente relevante acerca del bien para él a la hora de actuar (y no un conocimiento con el que el agente no se identifica, por así decir, cuando lo exigiría su praxis, como es el caso del incontinente), además de que ‘endereza’ al deseo volviéndolo a su vez racional, de manera que persiga lo que el entendimiento afirma. Por tanto, al menos en lo que respecta al mecanismo motivacional de la acción virtuosa, es decir, que se concreta como una manifestación de la verdad práctica, el lógos juega un papel de suma relevancia a la hora de determinar la dirección del deseo del hombre virtuoso.

Por otro lado, también puede manifestarse la importancia de la actividad del lógos en la acción si prestamos atención al contenido intencional mismo del deseo. Ya veíamos que Aristóteles señala que lo que mueve es el deseo y no el intelecto, a no ser que se trate de un intelecto que es en vistas al fin.<sup>16</sup> Esta sentencia, revisada fuera del contexto que aporta el conjunto de la teoría de la acción aristotélica, podría echar por el suelo la tesis de que su explicación del mecanismo motivacional de la acción involucra una actividad racional –además de la actividad desiderativa–,

---

Aristóteles en esta parte de su *Ética* es Sócrates y su explicación de corte intelectualista en la que el componente desiderativo de la praxis no tenía cabida.

<sup>15</sup> Cf. p.ej. *Política* VII 7, 1333a16ss; *Ética a Nicómaco* I 1102b25-29; VII 1145b9-14.

<sup>16</sup> Cf. 1139a31-33; 36.

acercándose así a una posición típicamente emotivista, à la Hume,<sup>17</sup> donde la razón no tiene ninguna injerencia en el establecimiento de los fines de la praxis. Pero leído esto en su contexto, se puede desentrañar su sentido más profundo. Si nos fijamos en los ejemplos que Aristóteles coloca en los distintos pasajes de su obra en los que expone el modelo del ‘silogismo práctico’, como *Ética a Nicómaco* y *De motu animalium*, podemos notar que todos ellos tienen en común que la llamada ‘premisa mayor’ no expresa un deseo sin más, sino que lo que propiamente dice es el objeto del deseo. Así, por ejemplo, en *Ética a Nicómaco* 1147a29 lo que mueve al agente a actuar es ‘lo dulce’, y en *De motu animalium* 701a17-18 es ‘una capa’, ambos deseados por el agente al ser concebidos como buenos para él. Vale decir, lo que nos mueve a actuar no es el deseo lisa y llanamente, sino el deseo de algo, a saber, de su objeto. Y dicho objeto ha tenido que ser conocido por el agente y concebido como bueno, de tal modo que pueda constatar su conveniencia mediante una creencia expresable en términos de ‘x es bueno’.<sup>18</sup>

De este modo, el aserto ‘lo que mueve es el deseo’ puede ser entendido de mejor manera a la luz de la declaración que da inicio a *Ética a Nicómaco* (“Todo arte y toda investigación e, igualmente toda acción y elección parecen tender a algún bien [agathoû tinos]”<sup>19</sup>), de suerte que la razón por la que actuamos no radica tanto en el deseo como en el objeto deseado (tò orektón)<sup>20</sup>, es decir “algún bien”. El deseo no es aún relevante para una acción sino hasta que posee un objeto o contenido intencional. Un agente no actúa al tomar conciencia de su deseo simplemente o de su estado afectivo, sino más bien porque ve, imagina o cree que hay estados de cosas en el mundo relevantes para su deseo o su estado afectivo. Y obviamente, el objeto del deseo del que venimos hablando tiene que ser previamente concebido o imaginado como un posible fin dentro del elenco de cosas que se encuentran a nuestro alcance para poder ser llevadas a cabo.<sup>21</sup>

Con todo, si leemos ahora esto en los términos del análisis del llamado ‘silogismo práctico’, podemos notar un importante elemento de índole cognoscitiva dentro del objeto intencional del deseo como contenido de la

---

17 Cf. Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, vol. II., Madrid: Editora Nacional (Trad. Félix Duque), 1977, p. 689-690.

18 Esta consideración acerca de la importancia de distinguir entre el deseo y su objeto se la debo fundamentalmente a Nancy Sherman, *op. cit.*, p. 62-68.

19 *Ética a Nicómaco* 1094a1-2. Trad. Pallí Bonet (con leves modificaciones).

20 Cf. *De Anima* 433a18-19; 27-28.

21 Cf. *De motu animalium* 700b23-25.



premisa mayor del silogismo. Por ende, creo que considerar el contenido de la premisa mayor como algo puramente desiderativo simplifica peligrosamente las cosas, ya que un análisis que equipara sin más la premisa menor de dicho silogismo con el requerimiento (1) de la ‘verdad práctica’ (la verdad del lógos) y la mayor con el requerimiento (2) (la rectitud del deseo) puede pecar al dejar de considerar el significativo elemento cognoscitivo que cualquier objeto deseado requiere para ser tal.

Ahora bien, cabe preguntarse en qué consiste exactamente la creencia que ocupa el lugar de la premisa mayor del ‘silogismo práctico’, determinando la dirección y el contenido del deseo. Como ya he adelantado en parte, pareciera que esa creencia es básicamente formulable en términos de la proposición ‘x es bueno’, siendo ‘x’ el objeto intencional del deseo. Desde esta perspectiva, parece claro que el curso de nuestras acciones dependerá, de un modo fundamental, de la manera en que el agente llene la variable ‘x’ de la proposición evaluativa ‘x es bueno’. En otras palabras, la manera en que se me aparezca ‘lo bueno’ influirá determinantemente en los fines que persigamos en el contexto de nuestra praxis y, con ello, influirá también en las disposiciones habituales que se asienten en el carácter.

A ello parece apuntar lo dicho por Aristóteles en *Ética a Nicómaco* III 5, 1114a31-b25, donde se refiere al carácter voluntario de las virtudes y de los vicios, dando a entender con ello que la disposición habitual de un agente cualquiera dependerá en buena medida de si se ha fijado como fin de su praxis un bien verdadero o uno aparente; y, justamente por eso, el agente es tan responsable de sus disposiciones habituales como de su representación de ‘lo bueno’,

“pues nosotros mismos, en cierto modo, somos co-responsables (*synaitoi*) de nuestras disposiciones habituales y ello se debe al hecho de que somos personas de un tipo tal que establecemos el bien “como siendo” tal o cual cosa” (*Ética a Nicómaco* 1114b22-24. Trad. M.D. Boeri).<sup>22</sup>

Cabe entonces notar que, si bien nuestras acciones se dirigen, como a su fin, a lo que consideramos como bueno para nosotros, ese juicio con el que expresamos el contenido del ‘bien’ no es un juicio cualquiera, como sugería más arriba, sino que debe poseer una fuerza motivadora suficiente, es decir, aquella de la que carece cualquier juicio de índole puramente teórico, o sea, irrelevante para la praxis, como sería por ejemplo el juicio

---

<sup>22</sup> Cf. también 1114b2-3.

“la pared es blanca”. Se trata entonces de un juicio que adquiere efectivamente un carácter normativo relevante si y sólo si va acompañado de un correlato práctico-disposicional en el agente que le brinde una fuerza motivadora suficiente para la acción. Es por eso que Aristóteles aclara que a quien se encuentra corrompido por el placer, el principio –vale decir, el fin<sup>23</sup>– no se le aparecerá de forma directa.<sup>24</sup> Y la fuerza motivadora de este juicio dependerá justamente de la disposición habitual que lo acompañe, especialmente la prudencia, ya que ésta no es solamente una disposición habitual de la razón, sino que redundará también en el carácter del agente. Esto explica, dicho sea de paso, que Aristóteles señale que, una vez adquirida esta virtud, a diferencia de cualquier otro conocimiento solamente teórico, no puede olvidarse.<sup>25</sup> Un juicio como éste carece de dicha fuerza en el caso, por ejemplo, del incontinente, quien al momento de la acción sólo conoce lo que está bien de un modo teórico, pues sabe lo que debería hacer y, sin embargo, no lo hace, tal como un actor conoce el parlamento que debe repetir sobre el estrado, por muy irrelevante que su contenido le parezca.<sup>26</sup>

Leído lo anterior en el contexto del estudio de la premisa mayor del ‘silogismo práctico’, podemos entender mejor lo que Aristóteles estaría considerando como su contenido, vale decir, que la premisa mayor expresa el objeto intencional del deseo del agente, lo cual es perfectamente análogo a un juicio en el que se califica dicho objeto intencional como ‘bueno’. Tal juicio sólo es propiamente afirmado y aceptado por el sujeto cuando, a diferencia de cualquier otra proposición, mueve efectivamente a actuar.<sup>27</sup>

Se trata, por lo demás, del juicio que es capaz de emitir el hombre prudente con toda propiedad, justamente por la disposición habitual que acompaña su conocimiento práctico. Esto da perfecto sentido a la definición de la phrónesis presentada en *Ética a Nicómaco* 1140b4-6, en términos de “una disposición habitual práctica verdadera y acompañada de razón que se refiere a lo que es bueno y malo para el hombre” (héxin alethê metà lógou praktikén perì tà anthrópo agathà kai kaká). O sea, es el entramado de las virtudes morales, articulado por la prudencia, lo que permite al agente formular un juicio que es verdadero y, a la vez, rele-

---

23 Cf. p.ej. *Ética a Nicómaco* 1151a16.

24 Cf. *Ética a Nicómaco* 1140b17-20 y 1151a14-19.

25 Cf. *Ética a Nicómaco* 1140b28-30.

26 Cf. *Ética a Nicómaco* VII 1147a18-25.

27 Cf. Sherman, *op. cit.*, p. 63.

vante, por el que establece de manera satisfactoria lo que realmente le conviene como fin de su acción y, lo que es más importante, ejecuta lo que haya que hacer para lograrlo.

Ahora bien, no cabe duda que, si bien el agente suele tener presente los fines más inmediatos y particulares de su acción concreta, no es menos cierto que dichos fines se sostienen, en definitiva, en un marco más amplio que está constituido por el fin de su praxis en general, es decir, lo que considera como su 'irle bien', su éxito o *eupraxía*.<sup>28</sup> De hecho, el razonamiento práctico que hay detrás de una decisión trivial como la de comer una fruta, por ejemplo, habitualmente se remontará, en orden a su fundamentación, sólo a que 'es bueno comer frutas'. Pero probablemente ese juicio se inserta en un sistema de creencias mucho más amplio, de tal manera que la decisión de comer una fruta, si bien no requiere la explicitación por parte del agente de lo que constituye su fin último, de todos modos debería encajar perfectamente en el ideal de *eupraxía* que sostiene.<sup>29</sup> Por lo mismo, cabe pensar que, si se quiere reconstruir el silogismo práctico que subyace a una acción cualquiera, la premisa mayor de dicho silogismo podrá ser ocupada por un juicio referente a un bien o fin parti-

---

28 Huelga detenerse en el concepto de *eupraxía* (y el verbo respectivo *euprátto*), que a menudo ha sido entendido por los traductores de la obra de Aristóteles al español como 'buen obrar' o 'buena acción', es decir, vertiendo literalmente el compuesto del adverbio *eu* y el verbo *prátto* (así lo hacen, por lo pronto, Pallí Bonet y Marías-Araujo). Sin embargo, el uso que efectivamente parece tener esta expresión en el griego ático se acerca más a un 'irle bien a uno', es decir, exactamente lo que sucede con el uso en inglés de la expresión *welldoing*, compuesto del adverbio *well* y el verbo *to do*. Sin ir más lejos, Liddle H.G. & Scott, R. (*A Greek-English Lexicon*. Ninth edition completed (1940); reprinted in 1985, Oxford: Clarendon Press, p. 728), sugieren esta opción, y proponen como ejemplo los pasajes de *Ética a Nicómaco* 1098b22 y *Política* 1325a22. Dicho sea de paso, me parece que de este modo se hace más justicia al sentido que Aristóteles da a este concepto, o sea, como fin de la praxis, pues ciertamente lo que todo agente busca en su obrar es 'que le vaya bien' (*Ética a Nicómaco* I 1095a19; 1098b22), más que 'obrar bien'. Otra cosa es que, en el proyecto ético de Aristóteles, a quien *obra bien*, finalmente le *va bien*; pero eso no significa que se deba traducir este término por 'obrar bien', pues que todo agente busca que *le vaya bien* es algo que puede tomarse como punto de partida, y no merece discusión. Que todos busquen *obrar bien*, en cambio, no es algo obvio, y por eso constituye una conclusión más que un supuesto. Entre otros problemas, esta traducción haría a Aristóteles negar que el agente licencioso, al igual que el virtuoso, busca la *eupraxía*, no obstante la identifique con un 'obrar mal'. Sobre este punto, puede verse más abajo, la nota 42. De todos modos, el problema no se cierra tan fácilmente, ya que se debe reconocer que Liddle & Scott dejan abierta, de todos modos, la alternativa de traducción, en ciertos contextos, como 'buena conducta'; y el pasaje que cita es precisamente el de *Ética a Nicómaco* 1140b7. De hecho, Ross traduce esta noción, por un lado, como *faring well* (en 1095a19), y, por otro, como *good action* (en 1140b7). En todo caso, creo que el texto aristotélico de *Ética a Nicómaco* VI tiene más sentido si se respeta el uso más amplio de *eupraxía* ('irle bien a uno') tal como queda dicho.

29 *Vid.* Sherman, *op. cit.*, p. 86-94, donde se examina la relación de 'retroalimentación' entre la elección y los diversos órdenes de fines del agente; de modo que, por un lado, las elecciones están condicionadas por los fines del agente, pero también esos fines son, de algún modo, revisados en cada una de nuestras decisiones.

cular, o bien por uno que permita explicar el mecanismo motivacional de la acción por referencia a un bien o fin más ‘remoto’ pero más rico desde el punto de vista explicativo. En efecto, en la medida en que el ‘silogismo práctico’ es un modelo que busca dar cuenta a posteriori de acciones que no son inmediatamente transparentes, puedo remontarme a distintos órdenes de motivación (distintos niveles de bienes-fines) según sea el nivel de análisis en el que pretendo reconstruir el mecanismo motivacional de la acción. Sin ir más lejos, los mismos ejemplos de ‘silogismos prácticos’ colocados por Aristóteles se remontan a niveles diversos de fines: en *Ética a Nicómaco* 1147a29ss. y en *De motu animalium* 701a13 la premisa mayor corresponde a fines particulares (“todo lo dulce debe ser probado”, “todo hombre debe tomar paseos”); pero en *De motu animalium* 701a16-17 el juicio que ocupa el lugar de la premisa mayor es claramente de otro orden (“debo hacer algo bueno”).

Con todo, ese conocimiento verdadero y relevante del bien es lo que caracteriza, en cierto modo, al agente virtuoso. Por eso dice Aristóteles que Pericles es prudente justamente por su capacidad de considerar teóricamente (*dýnantai theoreîn*) lo que es bueno para sí mismo y para los demás hombres,<sup>30</sup> allende, por cierto, de su capacidad de conectarlo con el ámbito de lo particular en el que el agente encuentra los medios para conseguir el fin dispuesto.<sup>31</sup>

En virtud del conocimiento que posee el prudente acerca del bien o fin de una ‘vida buena’, y del correspondiente fundamento disposicional que lo acompaña, es que puede también alcanzar con facilidad los principios prácticos que guían su actuar, o sea, los principios que son prácticos en vistas de un fin (*hai mèn gàr archai tôn praktôn tò hoû hénéka tà praktá,*

---

30 Cf. *Ética a Nicómaco* 1140b7-10.

31 Un problema vinculado al sentido de la *phrónesis* es el de si la deliberación que esta virtud facilita es una deliberación respecto de los medios o de los fines de la acción. Los textos que encontramos en *Ética a Nicómaco* pueden parecer incluso contradictorios, pues en algunos dice claramente que la deliberación es acerca de lo que es bueno (*Ética a Nicómaco* VI 5, 1140a25-28), mientras en otros parece indicar que la deliberación es sobre los medios solamente (*Ética a Nicómaco* III 3, 1112b11-12). La discusión en torno a esta cuestión tiene ya una larga data y reabrirla nos haría perder la línea de argumentación. Por lo pronto baste con señalar que el asunto debería resolverse en la medida en que se aclare el sentido exacto de la expresión aristotélica *tà pròs tà téle*, habitualmente traducida como ‘medio’, pero que parece tener más bien el sentido de ‘medio constitutivo’ más que de ‘instrumento’. Así, la expresión *tà pròs tà téle* debería ser traducida más felizmente como ‘lo que contribuye o promueve el fin’ o incluso, como ‘razones para actuar’, cuya deliberación implica lógicamente una deliberación en torno al contenido del fin mismo. Para un tratamiento más detenido del asunto, puede verse, p.ej. Morales, F. “La *praxis* como objeto de la prudencia aristotélica”, en *Revista Laguna*, 20; mayo 2007 (p. 9-21), 18-19; Sherman, *op. cit.*, p. 70-71; Nussbaum, *op. cit.*, p. 170-171; Cooper, J.M. *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis-Cambridge: Hackett, 1986, p. 19-20; Santa-María, *op. cit.*, p. 97-103.

1140b16-17). Es por ello, pues, que el prudente o phrónimos se encuentra capacitado para realizar un cálculo correcto tanto respecto del fin como de los medios que le permitirán alcanzarlo.<sup>32</sup>

Con todo, parece lógico notar que el papel del lógos en la acción no se reduciría solamente a lo que, dentro del análisis que nos permite hacer de la misma el modelo del 'silogismo práctico', corresponde a la premisa menor de dicho silogismo, sino que se encuentra presente, y de un modo quizá más radical, en el contenido específico del deseo, expresado en el lugar de la premisa mayor del silogismo. Vale decir, no puede haber una acción calificable como buena o verdadera si en el razonamiento realizado por el agente no hay un juicio verdadero tanto en el orden de la elección de los medios para el fin, como en el del establecimiento del fin mismo.<sup>33</sup> Esto permitiría hablar de una cierta 'prioridad' del lógos por sobre el carácter en la acción según Aristóteles, en el sentido de que, si bien es verdad que Aristóteles propone un modelo de explicación de la acción en el que el agente tiende a actuar de acuerdo con su propio carácter, no por ello se encuentra determinado por éste. De ser así, habría que renunciar a la tesis fundamental aristotélica de la voluntariedad de la acción y del carácter,<sup>34</sup> y, de paso, no quedaría lugar para hablar de la evolución de un agente desde un tipo moral a otro, como podría ser el caso de un individuo intemperante que, para modificar su estilo de vida, debe 'autodis-tanciarse' racionalmente de su carácter y de sus respectivos deseos irracionales para perseguir lo que su razón afirma como siendo realmente bueno. Es decir, al menos en lo que respecta a la evolución moral de un agente, es manifiesta una fuerza motivacional del lógos en la acción: el agente que dejó de ser un inetemperante y es ahora incontinente o, mejor aún, continente, manifiesta que no está completamente determinado por sus deseos (que, en su caso, son irracionales), ya que, pese a ser cierto que la razón no puede mover a actuar sin el deseo, ella tiene la capacidad de suscitar a éste último, a pesar del carácter intemperante o incontinente del agente. Ese deseo suscitado por la razón (o deseo que obedece a la razón<sup>35</sup>) es justamente lo que entendemos por deseo racional o boulesis, el cual es posible sólo gracias a que el lógos es, en este sentido, anterior al elemento desiderativo de la acción.

---

<sup>32</sup> Cf. *Ética a Nicómaco* 1140a28-30. Cf. también Sorabji, R. "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", en A.O. Rorty, A.O. (ed.), *Essays in Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980 (p. 201-219), p. 207-208.

<sup>33</sup> Cf. *Ética a Nicómaco* 1142a21-24.

<sup>34</sup> Cf. el pasaje, ya citado, de *Ética a Nicómaco* 1114b22-24 y 1114b2-3.

<sup>35</sup> Cf. p.ej. *Política* VII 7, 1333a16ss; *Ética a Nicómaco* VII 1145b9-14.

### 3. Errores cognitivos del incontinente y el intemperante

Para ilustrar lo anterior puede ser conveniente echar una mirada a los diferentes tipos morales identificados por Aristóteles, centrando la atención en los dos casos paradigmáticos del error práctico: el del incontinente y el del intemperante. Es decir, me propongo mostrar la importancia del componente racional del contenido de la premisa mayor del ‘silogismo práctico’ por medio de un análisis de aquellas situaciones en las que dicho componente, por así decirlo, falla. Así, notaremos cómo la génesis de estos errores prácticos se puede encontrar al nivel de esa premisa, o sea, en la representación del ‘bien’ por parte del agente.

Sin duda, el caso del error incontinente es uno de los fenómenos más difíciles de explicar y una suerte de ‘prueba de fuego’ de cualquier explicación de la racionalidad –y por tanto también de la irracionalidad–práctica. En la solución propuesta por Aristóteles en *Ética a Nicómaco* VII 3, se da a entender que el incontinente, tal como el continente, siente una ‘tensión’ entre dos posibles premisas universales (o premisas mayores): una que ordena, por ejemplo, evitar lo dulce, por ser perjudicial a largo plazo, o sea por ser realmente malo (premisa del silogismo de la temperancia) y otra que ordena perseguirlo, por resultar placentero o aparentemente bueno, o sea a corto plazo (premisa del silogismo del placer). La diferencia, pues, entre el continente y el incontinente está en que el primero conecta la premisa menor (‘esto es dulce’) con la premisa mayor del silogismo de la temperancia (no sin cierto pesar de su parte); mientras que el incontinente la conecta con la premisa mayor del silogismo del placer (no sin el correspondiente remordimiento (*metaméleia*) o tensión interior a causa de su acción<sup>36</sup>). Hay, por tanto, dos creencias en juego, una referida al bien real y otra al bien aparente. Dado que el agente tiene razones para actuar tanto de una como de otra manera, la acción resultante se seguirá de la creencia que actualice o active el sujeto de praxis al momento de actuar. Por lo tanto, el error práctico del sujeto incontinente radicará en una cierta ignorancia respecto de la premisa mayor del silogismo de la temperancia,<sup>37</sup> en el sentido de que no la activa en el momento en que ella debería volverse relevante, al ser arrastrado por el placer inmediato y por sus pasiones.

Puede parecer, pues, que en este caso, queda de manifiesto, al menos

---

<sup>36</sup> Cf. *Ética a Nicómaco* 1150b30-31.

<sup>37</sup> Cf. *Ética a Nicómaco* 1147b13-19

en un primer nivel de análisis, que la acción incontinente tiene su causa en la fuerza del deseo, capaz de obnubilar la correcta apreciación de lo ‘verdaderamente bueno’ por parte del agente, de modo que termina arrastrándolo hacia el ‘bien aparente’. Visto así, el error incontinente manifestaría, más bien, que la génesis de la acción se debe simplemente al deseo que la motiva, y no al juicio acerca del bien que el agente sostiene. Sin embargo, creo que el fenómeno no se resuelve aquí. Por el contrario, y como el mismo Aristóteles constata, también es posible ver, a la luz del fenómeno de la incontinencia, una dependencia de la acción respecto del valor de verdad del juicio evaluativo acerca del bien; en el sentido de que la incontinencia es una cierta forma de ignorancia (o quizá ‘convencimiento débil’), de modo que el error se debe a que un determinado conocimiento relevante verdadero acerca del ‘bien real’ para uno no fue tomado en cuenta en el momento preciso de la acción. Lo que pasa entonces es que la incontinencia se debe no tanto a la fuerza de las pasiones en el sujeto, sino más bien a la debilidad de sus convicciones.<sup>38</sup> Dicho de otro modo, el incontinente es el agente que piensa una cosa (en un nivel puramente teórico y desconectado de su praxis) y hace otra. Es decir, la raíz de este fenómeno, tal como en la acción propiamente viciosa, se encuentra, en cierto sentido, en un error judicativo, esto es, en la proposición referida al contenido del bien real para el hombre, y que el incontinente – si bien en un sentido amplio la conocía – no afirmó en el momento indicado y con la fuerza necesaria para que su acción fuese la correcta. Se produce, por eso, una inadecuación entre lo que el agente considera como bueno en la práctica, es decir, en el momento mismo en que obra incontinentemente (siendo esto aparentemente bueno) y lo que constituye el bien real para el agente y, por ello, también, el verdadero –aunque arduo para el incontinente– contenido de la eudaimonía. Y esa inadecuación se produce justamente porque el agente carece de la prudencia, disposición habitual que le permite conectar ese conocimiento universal acerca de ‘lo bueno’ con el particular que describe la situación en la que debe desenvolverse en un momento dado.<sup>39</sup>

En esta línea interpretativa, podemos incluso notar de qué modo Aristóteles no termina de desembarazarse del planteo socrático del problema de la incontinencia, pues se podría decir que subyace aquí, *mutatis mutandi*, la tesis de que quien no tiene un sistema de creencias basado o

---

<sup>38</sup> Cf. *Ética a Nicómaco* 1150b19-28.

<sup>39</sup> Cf. *Ética a Nicómaco* 1146a4-7.

guiado por un cierto “esclarecimiento cognitivo seguro” (εἰρησθημῆ),<sup>40</sup> en realidad, si lo que busca es una vida buena, en sentido estricto puede que no esté haciendo lo que quiere y, por tanto, puede estar confundiendo lo que se le aparece como bueno con lo que es bueno.<sup>41</sup>

Otro caso de error práctico que parte de un error en la premisa mayor en el ‘silogismo práctico’ podemos encontrarlo en el fenómeno de la acción viciosa. Si bien exteriormente el vicioso y el incontinente parecen hacer lo mismo, pues ambos conectan la premisa menor particular con la mayor universal del llamado ‘silogismo del placer’, sin embargo existe una diferencia fundamental entre estos dos tipos morales: en el caso del incontinente se produce una ‘tensión’ entre la relativa fuerza de sus creencias acerca de lo verdaderamente bueno para él y la fuerza de su deseo irracional que busca la satisfacción inmediata o bien aparente. El incontinente activa, pues, habitualmente la premisa mayor del silogismo del placer debido a la debilidad de sus convicciones. El vicioso o intemperante (ἀκόλαστος), en cambio, si bien también conecta la premisa menor con la mayor del silogismo del placer, lo hace convencido de que está obrando correctamente.<sup>42</sup> Es decir, en él no existe tensión alguna entre λόγος y ὄρεξις, sino que, por el contrario, goza de una perfecta coherencia interna. La actitud viciosa escapa al ámbito de los fenómenos de irracionalidad interna, aunque sí que pertenezca a los de irracionalidad externa, en la medida en que se aparta de los criterios más básicos de aceptabilidad moral. Ahora bien, la coherencia del vicioso no nos debe llevar a pensar que su acción constituya un caso de verdad práctica por el simple hecho de que exista una adecuación entre λόγος y ὄρεξις.<sup>43</sup> Al contrario, me parece que la acción viciosa es un caso más de error práctico también por una inadecuación fundamental entre un juicio evaluativo concerniente al contenido del bien real para uno (que ocupa el lugar de la premisa mayor

---

40 Para una interpretación un poco más extrema, en la que se critica fuertemente el argumento aristotélico en contra del socratismo de *Ética a Nicómaco* VII, aduciendo que Aristóteles termina cayendo en el intelectualismo que él mismo ataca, cf. Zagal, H., “La argumentación aristotélica contra el socratismo”, en V. Aspé, C. Llano, et alii, *Ensayos Aristotélicos*, Ciudad de México: Universidad Panamericana, 1996 (p. 97-119), p. 108-109.

41 Cf. Platón, *Gorgias*, 468b1-e5.

42 Cf. *Ética a Nicómaco* 1146b21-24. Esto no significa, desde luego, que el intemperante actúe convencido de que obra de acuerdo a la virtud. Más bien, parece ser que la pregunta de si su acción es virtuosa le resulta totalmente irrelevante; lo que en verdad le interesa es simplemente su ‘irle bien’, que –para él– consiste en perseguir el placer inmediato. Para el incontinente, en cambio, sí que importa que la acción no sea virtuosa. En efecto, si no tuviese conciencia de que no está haciendo lo correcto, no sería propiamente un incontinente o *α-κρατής*, o sea, un individuo que, en cierto modo, quiere, pero no puede, controlarse. Vid. Anscombe *op. cit.*, p. 66 y 70.

43 Cf. 1139a29-31.



del 'silogismo práctico') y lo que efectivamente constituye dicho bien. El juicio en el que falla el agente vicioso es, pues, como dije, un tipo particular de juicio, que en la mayoría de los casos permanece implícito, aunque se manifiesta en el sistema de creencias que orientan el actuar del individuo. La peculiaridad de ese 'juicio' descansa especialmente en el hecho de que, más allá de si permanece implícito o explícito, no es, sin más, un juicio teórico-constatativo como cualquier otro (del tipo "la pared es blanca"), sino que su fuerza motivadora (aquella, p.ej. de la que carece la premisa mayor del silogismo de la temperancia en el agente incontinente) se encuentra en gran medida en la connaturalidad que guarda con el carácter del agente; es decir, si tiene como correlato disposicional una virtud o excelencia que la sustente. Tal es el caso del hombre prudente, capaz de considerar lo que es bueno para sí mismo y para los demás hombres,<sup>44</sup> ya que la prudencia es "una disposición habitual práctica verdadera y acompañada de razón respecto de los bienes humanos".<sup>45</sup>

Vale decir, en este caso, como también de algún modo en el caso del incontinente, salta a la vista una dependencia más fundamental de la acción virtuosa en relación con la verdad del juicio evaluativo sobre el bien del agente, expresado en la premisa mayor del silogismo práctico, es decir en la representación de la vida buena o feliz que provee de un contexto en el que se enmarcan y adquieren sentido todas las acciones que conforman la praxis humana.<sup>46</sup> Y la verdad de ese juicio estará dada, pues, por la semejanza que guarda con el 'bien real', en oposición con el 'bien aparente' del hombre. Es en este lógos verdadero principalmente, donde se debería buscar el criterio de rectitud del deseo, ambos elementos que dan lugar a la 'verdad práctica'.

Por ello, me parece que el contenido del juicio que ocupa el lugar de la premisa mayor en el modelo del 'silogismo práctico' es de vital importancia para la determinación de la praxis del agente no sólo en lo que respecta al juicio evaluativo que versa sobre los fines particulares de la acción, sino que es también importante, y de un modo más fundamental, cuando se refiere al fin de la praxis en general, es decir, al contenido auténtico de la eupraxía o, en último término, a la felicidad. El contenido de este concepto jugará en el agente de praxis un papel de gran importancia para la dirección de sus elecciones a lo largo de su vida. Solamente un panorama claro acerca de lo que es bueno para uno permite al agente apuntar a él

---

44 Cf. *Ética a Nicómaco* 1140b7-10.

45 Cf. *Ética a Nicómaco* 1140b20-21.

46 Cf. *Ética a Eudemo* 1214b6-8.

satisfactoriamente en el curso de sus acciones.<sup>47</sup> Aunque el sujeto de praxis no se encuentre constantemente preguntándose acerca de las motivaciones que, en último término guían su actuar, es posible, de todos modos, notar en él un sistema de creencias que, en buena medida, reflejan el fin último que, más o menos conscientemente, se ha fijado.<sup>48</sup> Dicho fin coincidirá con el ‘bien real’ en el caso del prudente, justamente por su capacidad de concebirlo con claridad y, con eso, de dirigirse decididamente a él, pues le resulta connatural.

Con todo, lo que hasta aquí he indicado puede dar algunas luces acerca del auténtico sentido del concepto de ‘verdad práctica’ como un elemento clave para comprender más cabalmente la teoría de la acción y también la psicología moral de Aristóteles, en la medida en que le permite dar cuenta de la función y alcance de las distintas partes del alma —la razón y el deseo— que se ponen en juego en nuestra praxis. Junto con eso, deja mucho más abierto el concepto mismo de ‘verdad’ a concreciones de la misma que escapan a la lisa y llana verdad del juicio; sembrando así un fértil terreno que la tradición filosófica posterior no dejará de explotar a su tiempo. Con esto me refiero a que, según Aristóteles, el modo en que un agente puede ‘estar en la verdad’ (aletheúein) no se agota en el mero acercamiento teórico o constatativo a la realidad, sino que también puede ‘estar en la verdad’ en la medida en que su acción se acomode a lo que intencionalmente y de acuerdo a un ideal satisfactorio de eupraxía decide hacer con la realidad y también consigo mismo en esa misma realidad, que es la que constituye, en último término, el ámbito en el que se desenvuelve la siempre enmarañada praxis humana.

Andrés Santa-María  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
Escuela de Educación  
Avda. El Bosque N° 1290, Viña del Mar, Chile  
andres.santamaria@ucv.cl

---

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Cf. Sorabji (1980) p. 206. Debo a Sorabji buena parte de mis consideraciones acerca del papel del fin último y de la concepción de la vida buena en la teoría de la acción aristotélica.