

UNA RECONSIDERACIÓN DEL *DE MOTU ANIMALIUM* Y EL SILOGISMO PRÁCTICO

CARLOS AUGUSTO CASANOVA

Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN: El artículo contiene una exposición general del *De Motu Animalium* (en especial de los capítulos 6-11) que se ordena a mostrar que no puede usarse esta obra como fundamento de la opinión según la cual el silogismo práctico culmina en una acción y no en un juicio. Se refuta, además, la tesis contraria, del modo como la defienden diversos autores, tales como Martha Nussbaum, Elizabeth Anscombe y Alejandro Vigo. Se considera de modo especial en qué consiste la «explicación de una acción electiva».

PALABRAS CLAVE: *De Motu Animalium*, silogismo práctico, deliberación, acción.

De Motu Animalium and Practical Syllogism Revisited

ABSTRACT: This paper contains a general exposition of *De Motu Animalium*, particularly chapters 6 to 11. The goal is to prove that this Aristotelian work cannot be used to ground the opinion that practical syllogism concludes in action and not in judgment. The contrary thesis, held by several authors like Elizabeth Anscombe, Martha Nussbaum, and Alejandro Vigo, is refuted. What the «explanation of an elective action» consists in is a particular consideration.

KEY WORDS: *De Motu Animalium*, practical syllogism, deliberation, action.

Fundados a menudo en un texto aristotélico del *De Motu Animalium*, no pocos autores en nuestros días han sostenido que el razonamiento práctico acaba no en un juicio, sino en una acción, o, al menos, que tal era la opinión de Aristóteles.

Martha Nussbaum, por ejemplo, sostiene esta opinión en el «Essay 4» de su *Aristotle's De Motu Animalium*¹. El contexto en que lo hace es el de un rechazo crítico tanto de las concepciones kantianas de la ética como de la interpretación que santo Tomás hace de la ética aristotélica. En particular, aduce que el silogismo práctico es diferente del teórico y que por el razonamiento práctico se hallan no sólo medios ordenados al fin, sino elementos constitutivos del bien. Sostiene que la interpretación tomista de Aristóteles es contraria a la suya en al menos el primero de estos dos puntos y para apoyar su aserto cita a Maritain y unos pocos textos aislados del Aquinate². La verdad es que Nussbaum y santo Tomás interpretan a Aristóteles exactamente de la misma manera en esos dos aspectos y que tienen razón al hacerlo³. La interpretación que Nussbaum hace de santo Tomás, en cambio, es totalmente arbitraria, y presupone que hay una gran semejanza entre la ética tomista y la kantiana, lo cual no podría ser más falso. Por otra parte, Nussbaum no distingue suficientemente el razonamiento técnico del práctico, y esto la lleva

¹ Princeton University Press, Princeton, 1978, pp. 165-220. Cf., en particular, p. 186.

² Cf. *op. cit.*, pp. 168-175, 199, 220.

³ Sobre santo Tomás, cf., por ejemplo, *In Decem Libros Ethicorum Expositio*, libro I, lección 3, n. 4-5; libro III, lecciones 6-9, y V, lección 16, todas del suplemento del *Index Thomisticum*, vol. IV (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, edición preparada por el P. Roberto Busa, S.J., Milán, 1980). Sobre las doctrinas éticas de santo Tomás y su carácter no deductivista ni normativista, cf. *Summa Theologiae* I-II, qq. 1, 14, 18-21, 57, 64, 90-97, etc. Una buena exposición, bajo esta luz precisamente, se halla en SERVAIS PINKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona, 1988.

a contraponer Aristóteles al Platón de los diálogos medios, de tal manera que el Estagirita es presentado *como si* fuera más próximo a los sofistas que a su maestro. Es decir, como si postulara que no hay verdad práctica, sino que el fin de la acción es y deber ser definido por el hombre (aunque sea el «hombre serio» en diálogo con otros «hombres serios»). De acuerdo con el «Aristóteles» de Nussbaum, pues, igual que de acuerdo con Protágoras, el Hombre es la medida, no Dios⁴. En este contexto, entonces, hay que situar la opinión de Nussbaum en cuanto al fondo del asunto concreto que se discute en el presente artículo. Los argumentos exactos que usa serán presentados y criticados al exponer el *De Motu Animalium*.

Elizabeth Anscombe sostiene en *Intention*⁵ una opinión semejante en lo que se refiere a la naturaleza de la conclusión del razonamiento práctico, y se basa también, aunque por razones diversas, en el *De Motu Animalium*. En «Thought and Action in Aristotle»⁶, repite Anscombe esa enseñanza, basada en varios textos, entre los que cita el *De Motu Animalium*, aunque más principalmente los libros III y VI de la *Ética a Nicómaco*. Revisemos con brevedad ahora las opiniones que en esta materia sostiene esta autora. En los mencionados estudios, los asertos de Anscombe se basan, primero, en una mala traducción de *Ética a Nicómaco* III, 1113a4. El texto original dice: «*tò gàr ek tês boulês krithèn proairétón estin*». Ella traduce: «what is 'decided by deliberation' is chosen» o «choice is what is determined by deliberation»⁷. La traducción correcta es: «lo elegible es lo juzgado por la deliberación [o el consejo]», y prueba precisamente la tesis central que sostengo. También se basa Anscombe en una mala comprensión del texto del libro VI de la *Ética a Nicómaco* contenido en 1139a30-31 (se dice allí que la virtud de la razón práctica es la verdad que es conforme al apetito recto). Según Anscombe, la deliberación práctica se haría verdadera, es decir, en correspondencia con la realidad, porque lo decidido se hace realidad, «es hecho verdadero – por la acción». Difícilmente puede sostenerse que ésa sea la peculiaridad de la verdad práctica, porque una acción viciosa también puede realizar el juicio práctico del agente. Me parece que, con todo, ella apunta a algo que tiene sentido: la realidad a la que ha de conformarse el juicio práctico para ser «verdadero» es diferente de la realidad a que ha de conformarse el juicio teórico, porque en el primero debe incluirse no sólo el bien real, sino también su proporción al agente⁸.

Martin Rhonheimer sostiene también que la conclusión del razonamiento práctico es una acción y debe haber sido influido por la tradición interpretativa que Nussbaum y

⁴ Cf. NUSSBAUM, *op. cit.*, pp. 219-220. Mi artículo «La verdad práctica como piedra angular de la ética», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. XXXIV (2007), pp. 403-434, constituye un ejemplo de interpretación tomista de Aristóteles y muestra que la diferencia crucial entre el juicio técnico y el práctico es que el segundo, y no el primero, tiene a la verdad práctica como su medida propia, lo cual implica que en la praxis la medida no es humana. Remito al lector a ese artículo porque no puedo ahora entrar a analizar estos problemas con detenimiento.

⁵ Cf. Oxford, 1958, pp. 60-61, citada por Nussbaum en p. 186.

⁶ Cf. pp. 154-158. En *New Essays on Plato and Aristotle*, editado por Bambrough, R. Londres, 1965, pp. 143-158.

⁷ Cf. *op. cit.*, p. 143.

⁸ Trato de este tema en mi ya citado artículo «La verdad práctica como piedra angular de la ética». Pienso, por otra parte, que el entero artículo citado de E. Anscombe olvida lo que Aristóteles ha dicho en el libro I de la *Ética a Nicómaco*, es decir, que el discurso ético procede estableciendo tipos que no son del todo precisos por ser demasiado generales. Por ejemplo: un tipo es el de «incontinente», otro el de «desenfrenado». En la realidad muchos agentes pueden hallarse en la vía que comunica a uno de estos tipos con el otro. Digo esto porque Anscombe da una importancia enorme a que el incontinente puede calcular con gran maestría *técnica* el cómo realizar su acción, lo cual puede resultar sorprendente. Mas no es éste el momento de realizar una crítica detallada al mencionado trabajo.

Anscombe representan, pero él ya no cita el *De Motu Animalium* como fundamento de sus afirmaciones⁹.

Alejandro Vigo es de la misma opinión y la funda tanto en los capítulos 6-7 del *De Motu Animalium*, en cuya interpretación está de acuerdo con Martha Nussbaum, como en diversos textos de la *Ética a Nicómaco*. Es de la misma opinión, al menos si se considera superficialmente cuanto ha escrito en la materia¹⁰. Quizá, sin embargo, la diferencia entre su interpretación de Aristóteles y la que se va a adelantar aquí sea sólo verbal. Es decir, quizá Vigo use la expresión «silogismo práctico» en el sentido metafórico en que a veces lo usa Aristóteles. Pero más adelante, al exponer el capítulo 7 del *De Motu Animalium* y la concordancia entre éste y el resto de la obra aristotélica, analizaremos sus argumentos y su posición, brevemente.

En este artículo pienso mostrar: α) que no era la opinión del Estagirita el que la conclusión del razonamiento práctico fuera directamente la acción; β) que el *De Motu Animalium* no pretende estudiar el razonamiento práctico porque un tal estudio corresponde a la ética, no a la fisiología animal, y γ) que no tiene sentido sostener que el silogismo práctico no acabe en un juicio. El tercer aspecto de estas líneas controlará a los otros dos, porque no es posible interpretar correctamente textos de intención teórica si no se ven en conexión con la realidad a la que se refieren. No hay otro «lugar hermenéutico» desde el cual descubrir el verdadero sentido de las palabras ni la conexión de éstas entre sí.

1. SOBRE LA RELACIÓN ENTRE DELIBERACIÓN Y ELECCIÓN EN GENERAL

Convendría comenzar siguiendo el consejo de Platón, y examinar el razonamiento práctico en especímenes en los que se halla «escrito en letras grandes». Los mejores entre éstos son las decisiones de las asambleas y las sentencias judiciales. A las primeras se refiere Aristóteles en el libro III de la *Ética a Nicómaco*: los antiguos reyes deliberaban para determinar el buen consejo y luego reunían al pueblo para que decidiera conforme a ese consejo¹¹. Sin el consentimiento del pueblo no podía realizarse la acción, del mismo modo que, en el plano individual, sin el asentimiento del apetito tampoco puede realizarse la acción. En las segundas de modo claro hay una deliberación que procede de manera «tópica», a partir del debate dialéctico de las partes, y acaba en un «juicio», que se traduce inmediatamente después —si el juez es honrado— en una «decisión». La pretensión de tal parte es fundada por estas y estas razones, y la contraparte, por ello, ha de entregar tales y tales cosas en tal plazo. Si el juez no es honrado, la decisión puede apartarse del juicio recto. Si es honrado, a partir de ese juicio se da la decisión y, después, una o varias órdenes: «cúmplase», «embárguese», «ejecútese», etc. Y de tales órdenes se siguen unas acciones —concretas, bien sea de la parte deudora o de los ejecutores de la justicia.

A la luz de estos ejemplos puede percibirse que toda deliberación acaba, efectivamente, en un juicio, no directamente en una elección y mucho menos en un movimiento corporal. Desde luego, una vez que se discierne cuál es el «partido que ha de tomarse», entonces se puede elegir hacerlo. Confluyen allí, en el hombre virtuoso o continente,

⁹ Cf. MARTIN RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, EUNSA, Pamplona, 2000, pp. 78, 83, 93-94, 98-99.

¹⁰ Cf., por ejemplo, «Verdad práctica y virtudes intelectuales en Aristóteles», pp. 366-368, en *Philosophica* 24-25 (2001-2002), pp. 365-407. También, «Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles», pp. 69-71, en especial nota 9, en *Anuario Filosófico*, vol. XXXII, n.º 1 (1999), pp. 59-105.

¹¹ Cf. 3, 1113a7-10, y la exposición de santo Tomás en el comentario al pasaje (libro III, lección 9).

el consejo y el deseo, como bellamente dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. A veces, sin embargo, es difícil saber cómo llevar a cabo la decisión tomada y es preciso emprender una nueva deliberación. Al acabar ésta, no siempre se da origen a un movimiento corporal, sino que se puede iniciar un tiempo de meditación, por ejemplo. Este último tipo de acción o *práxis* queda fuera del propósito del *De Motu Animalium*, como se hará obvio en los párrafos que siguen.

El fenómeno de la acción humana es muy diferente al de los movimientos de otros animales. ¿Por qué? En último término, tanto porque nosotros podemos emprender acciones inmanentes desinteresadas como la meditación, cuanto porque podemos captar y juzgar la proporción entre una cosa y su finalidad o función, tenemos un apetito proporcionado a esa captación y juicio, y, como consecuencia de todo esto, somos señores del uso de las cosas. No es, por ello, un impulso ciego lo que nos mueve. Cuando tenemos ocasión de deliberar, en verdad, actuamos ordinariamente sobre la base de una «opinión» o juicio acerca de lo que hemos de hacer. Los otros animales no captan claramente esta proporción de que aquí se habla¹². Por ello, más que moverse a sí mismos, ellos son movidos por sus instintos. La sensación de placer o de pena tiene en el bruto la función que el juicio o la opinión, verdadera o falsa, tiene en el hombre.

Aristóteles recogió las observaciones del párrafo anterior en sus obras éticas y psicológicas. Por lo demás, otros pensadores de talla excepcional como, por ejemplo, Kant, han apuntado en la misma dirección: los hombres actuamos fundados en una «máxima» que debería poder convertirse en ley universal, nos dice el eminente prusiano. Esa «máxima» es desde luego un juicio que, como es obvio, Aristóteles y Kant conciben de modos que difieren bastante, tanto como el nominalismo del alemán difiere de las captaciones de bienes inteligibles en lo sensible que son el comienzo de la acción humana [moral] según el Estagirita. A pesar de tener diferencias cruciales, ambos autores concuerdan en que la acción humana se funda en un juicio¹³.

2. EXPOSICIÓN DEL *DE MOTU ANIMALIUM*

Conservando ante los ojos del alma las realidades a que aluden los párrafos anteriores, podemos pasar a examinar el *De Motu Animalium*. Para entender este opúsculo como un todo, y para comprender también cada una de sus partes, hay que tener muy en cuenta su lugar en el *corpus aristotelicum* y, por ello, su conexión con importantes pasajes del *De Anima*, de la *Ética a Nicómaco* y del *De Memoria et Reminiscentia*. Además, hay que recordar cuál es el propósito de la obra.

a) *Propósito de la obra y de los capítulos 6-11*

En cuanto al propósito, se trata de determinar las causas del movimiento de todos los animales en común, incluido el hombre. No se prestará atención a las diferencias. En

¹² Aunque algunos primates, por ejemplo, son capaces de usar ciertas «herramientas» o instrumentos, ese uso no se funda en una captación de la causa, a diferencia del arte. He mostrado este punto en otro lugar y no puedo explayarme en él en este momento.

¹³ Pero aun en este punto hay una diferencia crucial: Kant piensa que todas las acciones (también las incontinentes) están basadas en una máxima, bien sea moral o de «prudencia», mientras Aristóteles sostiene que las acciones incontinentes, como veremos, no están fundadas en un juicio, excepto que se use la palabra «juicio» metafóricamente.

parte por ello, el objeto de estudio será «el movimiento», no la acción propiamente dicha (1, 698a1-6). Además, puesto que ya se ha estudiado lo relativo al alma como motor inmóvil, movido *per accidens*, y también la cuestión del origen del movimiento en el cosmos, no se aborda ahora —sobre todo a partir del capítulo 6— sino el modo como el alma pone en movimiento el cuerpo de los animales y el principio del movimiento del animal¹⁴ (6, 700a4-11).

b) *Exposición de los capítulos 1-6*

En los capítulos 1-4 la obra trata de la conexión del problema particular del movimiento de los animales con el problema general del movimiento del universo. El punto de partida de la conexión es que Aristóteles se percarta de que en los animales, aunque una parte física se mueva, hay otra que le sirve de punto de apoyo y que no se mueve. Lo mismo parece que ocurre en todas las cosas y, por tanto, en el universo. En este contexto se hacen algunas interesantes observaciones mecánicas que ahora dejaremos fuera de nuestra consideración por ser ajenas a nuestro propósito.

En el capítulo 5 se pregunta si la necesidad de un punto de apoyo que esté en reposo y que sin duda existe en lo que se refiere a los movimientos locales de los seres que se mueven a sí mismos se aplicará también al acto de causar la propia alteración y crecimiento que se da en los seres vivos. Dice que en todo caso el problema de la generación y la corrupción es diferente, pues la causa tiene que existir antes que el generado, y nada puede ser previo a sí mismo. Pero, una vez acabada la generación, el animal es en parte causa de sus propias alteraciones. Aquí parece dejarse el problema. Pienso que se retoma hasta cierto punto en los capítulos siguientes, porque se afirma que el objeto del conocimiento y el deseo produce mediante éstos alteraciones en el animal, y de tales alteraciones proceden los cambios según el lugar.

En el capítulo 6 comienza a perfilarse el punto que se encuentra en disputa entre los autores contemporáneos. Se afirma allí que el fin es aquello que mueve a todos los animales. Pero los mueve por medio de mente [*diánoia*] y fantasía, y elección [*proairesis*], voluntad [*boúlesis*], y concupiscencia [*epithymía*]. Todas estas facultades son reducidas a intelecto [*noûs*] y deseo [*órexis*]. La fantasía y la sensación, dice Aristóteles, ocupan el mismo lugar que el intelecto, pues todas son facultades de discernimiento que se diferencian de modos ya señalados en otros lugares. Tanto la voluntad [*boúlesis*] como el irascible [*thymós*] y el concupiscible [*epithymía*] son todas formas del deseo; y la elección participa tanto del intelecto [*diánoia*] como del deseo, tal como se mostró en la *Ética a Nicómaco*. Lo que mueve es el objeto de conocimiento [*dianoetón*]¹⁵ y de deseo [*orektón*]. Aclara en este punto Aristóteles que el objeto que mueve no es el objeto del conocimiento teórico, sino el fin en el terreno de la conducta (cf. 700b25). Por ello, no todo conocimiento mueve, sino sólo aquél que se refiere a lo bueno en cuanto fin de aquello que existe por otra cosa —o que se refiere a lo que parece bueno, como el placer.

Lo verdadera y eternamente bueno es primero, y siempre mueve sin ser movido; lo que sigue a esto, tanto el deseo como lo deseable, mueve tras haber sido movido; pero lo

¹⁴ Me parece que la última expresión quiere decir simplemente en cuál órgano se inicia el movimiento voluntario o apetecido de los animales, órgano que es movido a su vez por las potencias motoras del alma que han sido mencionadas en el libro III, *De Anima*, capítulos 9-10.

¹⁵ Traduzco *dianoetón* como «cognoscible» para abarcar en «conocimiento» también la fantasía y la sensación que se ha dicho ocupan el mismo lugar que el intelecto.

último de los movidos no necesariamente mueve nada. Y es obvio que el último de los movimientos causados entre las cosas sujetas a generación es la traslación. El animal, pues, se mueve según el lugar por el deseo o la elección, una vez que ha sufrido una cierta alteración causada por la sensación y la fantasía (700b33-701a6). Estas últimas afirmaciones se refieren a los brutos o a los hombres que se dejan arrastrar por la fantasía. Por ello usa sólo las palabras «imaginación» y «sensación», no «intelecto». En los seres humanos, porque podemos actuar movidos por el intelecto, la opinión acerca de lo bueno puede no deberse a una alteración corpórea, como se ha dicho de modo explícito en el libro Gamma, capítulo 5, de la *Metafísica*¹⁶. Sin embargo, porque muchos hombres actúan movidos en cierto modo por la fantasía y las pasiones¹⁷, por eso ha dicho que el animal se mueve por «el deseo o la elección», aunque sólo los seres humanos tengamos elección propiamente dicha.

c) *Exposición del capítulo 7. Intuiciones aristotélicas e investigaciones modernas de fisiología. Coherencia entre este texto aristotélico y otros*

En el capítulo 7 se hace una comparación entre los tipos de conocimiento¹⁸, para explicar por qué no siempre del conocer se sigue el moverse. En el razonar teórico, que se refiere a las cosas inmóviles, cuando se consideran las dos premisas y cómo se conectan, entonces se ha llegado ya a la conclusión. Pero allí el fin es precisamente la contemplación, no el moverse. En cambio, en el plano del movimiento, las dos «proposiciones» conducen a una conclusión que es una acción (cf. 701a6 y ss.). Aquí «proposición» se está usando de modo metafórico, pues abarca los tipos de conocimiento que guían el moverse de todos los animales, sea el propio del intelecto, el de la imaginación o el de la sensación. Aristóteles no entra a considerar el problema de cómo es que el bruto posee una «premisa general», del tipo de «el león ha de comer un venado» o «el hombre debe caminar». Este aspecto del problema permanece en la sombra, porque no es el propósito de esta obra esclarecer cómo se distingue el obrar humano del obrar de los brutos¹⁹.

Otra vez, supuesto que se considera lo que es común, el animal hace aquello que conoce que necesita, una vez que lo reconoce en lo concreto. En general, los animales acaban haciendo lo que se les aparece como bueno para ellos y posible, fundados en un juicio o no, según los casos. El proceso de encontrar lo que conviene puede ser semejante en los brutos y en los hombres: movidos por un instinto o por voluntad e intelecto, unos y otros tratan de hallar en qué consiste lo que está inmediatamente en su poder para hacer lo que les conviene. Y una vez hallado lo hacen, de tal modo que en los animales en general la conclusión es la «acción» misma, si nada la impide o la constriñe (701a10-23).

¹⁶ Especialmente, 1009b12 y ss. En 1010b11-14 se refiere en particular a la acción y a la opinión sobre lo bueno, y se recogen algunas observaciones del *Teeteto*. Este pasaje muestra que Aristóteles tiene en mente en este capítulo ambos tipos de conocimiento intelectual, teórico y práctico.

¹⁷ Cf. *De Anima*, Gamma 10, 433a10-11. Quizá sea esto lo que causa la confusión de Martha Nussbaum, por ejemplo.

¹⁸ Se habla del «intelecto» [*noûn*], pero en el contexto se incluyen la fantasía y la sensación, pues se ha dicho que ocupan el mismo lugar que el intelecto. El propósito de Aristóteles no es establecer que la necesidad con que se sigue la conclusión del razonamiento práctico sea la misma que la del razonamiento teórico. El propósito es sencillamente mostrar que el fin del razonamiento teórico no es el movimiento corporal.

¹⁹ Los brutos son dirigidos por instintos a sus fines naturales, mientras los hombres han de dirigirse a sí mismos, por medio de la razón, a su último fin a través de fines intermedios. De los segundos, unos son naturales y otros no.

En 701a23-701b1 Aristóteles usa como ejemplo el modo de «silogizar» del hombre que actúa sin razonar [*hósa mē logisámēnoi práttomen*]²⁰, para arrojar luz sobre el modo de actuar de todos los seres vivos. Nos dice, pues, que del mismo modo que en las discusiones dialécticas la premisa obvia no se menciona, en el actuar sin reflexión tampoco se trae ese tipo de premisa a la mente. Por ejemplo, si se piensa que «caminar es bueno para el hombre», la premisa «soy un hombre», no se hace explícita, sino que de inmediato se camina. Así, cuando se descubre —por intelecto, percepción o imaginación conectados con el fin— que algo es lo que se necesita, lo que se desea se hace de inmediato: «quiero beber, dice el apetito; esto es bebida, dice el sentido o la imaginación o el intelecto: de inmediato bebe». Porque esa percepción es la actualización del deseo, y tal actualización sustituye a la inquisición o la reflexión. El deseo, además, puede provenir de la concupiscencia, del apetito irascible o de la voluntad. Por ello Aristóteles dice que algunos animales «hacen» [*poioúsi*] otros «obran» [*práttousi*].

Martha Nussbaum ignora distinciones como la de «hacer» y «obrar», porque intenta sostener que los movimientos de los brutos son parte de los «fenómenos de la acción»²¹. De aquí que no pueda explicar por qué en el *De Motu Animalium* se deja de lado la consideración del futuro en el obrar²², a pesar de que la razón es sencilla: sólo los hombres son capaces de considerar el futuro en cuanto futuro, y en esto Aristóteles está de acuerdo con el *Teeteto*²³. En realidad, Nussbaum observa que en la *Ética a Nicómaco* se considera el problema del tiempo (de hecho, la oportunidad es una de las circunstancias más importantes que ha de tenerse en cuenta para determinar la acción recta y el bien práctico)²⁴, pero no en el *De Motu*, porque los animales siguen sólo la apariencia del presente²⁵. Sin embargo, no saca de allí la conclusión que debió sacar: el *De Motu Animalium* no es una obra sobre la acción, ni sobre la ética, ni sobre el razonamiento práctico. No saca esta conclusión porque asimila demasiado los brutos a los hombres²⁶. Ésta es precisamente la raíz de su error, la raíz de que piense que esta obra puede usarse como fundamento para sostener que el silogismo práctico tiene como conclusión una acción y no un juicio²⁷. Debe advertirse que, aunque Aristóteles diga en ocasiones que ciertos animales tienen algo semejante a la prudencia²⁸, de modo explícito dice que no hay acciones (*práxeis*) propiamente dichas en los animales²⁹.

Ha de notarse muy bien, en este contexto, que Aristóteles está hablando en *De Motu Animalium* 7, 701a23-b1, precisamente del modo de actuar de todos los animales y de los hombres, cuando éstos obran sin razonar, es decir, sin deliberar. Cuando deliberamos, el final del razonamiento es un juicio al que puede seguir una elección. Mas a veces (aun la mayor parte del tiempo) actuamos sin deliberar, porque ya hemos deliberado. Actua-

²⁰ Nussbaum traduce «sin calcular», que viene a ser lo mismo. Quizá sería mejor traducir «sin haber razonado o calculado». A. S. L. Farquharson traduce «what we do without reflection» (cf. *Movement of Animals*, p. 1092, en *The Collected Works of Aristotle*, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1991, vol. I, pp. 1087-1096). Marcelo Boeri traduce «las acciones que llevamos a cabo sin razonamiento» [cf. «Sócrates y Aristóteles en el examen estoico de la incontinencia», p. 205, en *Anuario Filosófico*, XXXII/1 (1999), pp. 193-224].

²¹ Cf., por ejemplo, *op. cit.*, pp. 174, 185-186, 192 (nota 44).

²² Cf. *op. cit.*, p. 195, nota 45.

²³ Cf. *Metafísica*, Gamma 5, 1010b11-14, y *De Anima*, III 10, 433b5-10.

²⁴ Cf. 1096a32-34, 1110a8-14, 1006b21-23, por ejemplo.

²⁵ Cf. *op. cit.*, p. 193.

²⁶ Cf. *op. cit.*, p. 219.

²⁷ Cf. *op. cit.*, p. 186.

²⁸ Cf. *Ética a Nicómaco*, VI 7, 1141a26-28.

²⁹ Cf. *Ética a Nicómaco*, VI 2, 1139a19-20.

mos por hábito o conforme a un plan ya establecido. Supongamos que conocemos bien la vialidad de una urbe. Decidimos conducir a un lugar desde otro y trazamos en nuestra mente el camino. O decidimos ir a un lugar al que conducimos de modo habitual. En este recorrido nos detenemos ante los semáforos, respetamos las señales de tránsito, damos paso a peatones, etc., todo sin deliberar y probablemente con nuestra atención fija en otros pensamientos. Sólo deseamos llegar a nuestro destino de un modo correcto, seguro y rápido. Y luego la percepción y el intelecto van determinando cómo se concreta nuestro deseo. Es claro, pues, que el vocabulario racionativo («proposiciones», «conclusión») se usa de modo metafórico.

Si se interpreta este aspecto del pasaje como proponemos, entonces puede verse: α) la genialidad de Aristóteles, por una parte, y β) la coherencia con el *De Anima*, con la *Ética a Nicómaco* y con el *De Memoria et Reminiscentia*, por otra. En cuanto a lo primero, en la obra que examinamos se contiene una observación muy aguda, que, considerando experiencias comunes previas a la exploración de la anatomía y la fisiología del cerebro, corresponde a lo que ha estudiado nuestra moderna psicología experimental: el hemisferio derecho del cerebro realiza operaciones sin que el hombre sea del todo consciente de ellas³⁰. Es decir, el hemisferio derecho es en los hombres el órgano por el que se realiza el tipo de acciones que describe aquí Aristóteles. Algo semejante a este tipo de acciones humanas es lo que ocurre con los animales superiores en general³¹.

En cuanto a lo segundo, la coherencia con el *De Anima*, con la *Ética a Nicómaco* y con el *De Memoria et Reminiscentia*, debe señalarse en primer lugar que en Aristóteles la intelección (*noûs*) se completa en un juicio³². Por esto el hábito de intelecto es el hábito de los principios o proposiciones primeras. Entonces, cuando Aristóteles dice que en un acto interviene la intelección quiere decir que interviene un juicio. Con esto en mente, debe también recordarse que en el libro Gamma de la primera de estas tres obras, Aristóteles ha mostrado: α) que una diferencia crucial entre la opinión y la imaginación es que la segunda no mueve a los hombres³³ (a aquellos que son dueños de sus actos) a la pasión [ni a la acción], a diferencia de la primera³⁴. Por ejemplo: si me imagino que tengo un león junto a mí, no por eso me asusto ni corro. Pero si opino o juzgo que tengo un león junto a mí, entonces me asusto y quizás corra. La intelección [*noûs*] de un león se traduce en un juicio, «aquí hay un león», y es tal juicio u «opinión» el que da origen en el hombre a la pasión o a la acción, y β) que mientras los hombres se mueven por la intelección y la opinión, los animales se mueven por solo el placer o la pena³⁵.

En cuanto a la *Ética a Nicómaco*, sin pretender ser exhaustivos, podemos encontrar numerosas enseñanzas con las que sería inconsistente el sostener que el «silogismo práctico» acaba directamente en una acción:

³⁰ Cf. KARL POPPER - JOHN ECCLES, *The Self and Its Brain*, Springer International, Nueva York, 1977, pp. 315-329.

³¹ La genialidad de Aristóteles puede percibirse también en otro pasaje, esta vez del *De Memoria et Reminiscentia*, donde sostiene el Estagirita que el recordar es una acción «inconsciente», que no está del todo en nuestro poder, porque pertenece al compuesto somato-psíquico [cf. 453a15-23, y el comentario de santo Tomás, lección 8, n. 5, del suplemento del *Index Thomisticum*, vol. IV (cit.)]. Esto mismo fue observado en el siglo XX por ROGER PENROSE en *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Nueva York, 1989, capítulo 10, en especial, pp. 416ss.

³² Ese juicio puede ser un principio indemostrable de las ciencias, referido a lo que es inmóvil y primero. Pero también puede ser una «sentencia» (*gnóme*) acerca de las realidades «últimas» (sensibles) entre las que se mueve la acción humana (cf. *Ética a Nicómaco*, VI 11, 1143a33-b14).

³³ Sólo los hombres tienen opinión: *De Anima*, Gamma 3, 428a20-21.

³⁴ Cf. 427b21-24.

³⁵ Cf. 7, 431a8-b12; 9, 432b3-8 y 433a1-8; 10, 433a9-b13; 11, 434a5-21.

- α) En el libro III se dice de modo expreso que lo «deliberable» es lo mismo «elegible», excepto que lo elegible ha sido ya separado o determinado, «pues lo juzgado a partir de la deliberación [o el consejo] es lo elegible»³⁶.
- β) Se dice también allí que a veces la deliberación acaba en la necesidad de una acción que está fuera de nuestras posibilidades y de la que, por tanto, nos abstenemos³⁷.
- γ) Tanto cuando se habla de la deliberación y la elección como cuando se habla de la prudencia en los libros III y VI se sostiene expresamente que la deliberación acaba en un juicio y que la elección es «deseo deliberativo»³⁸ o «intelecto deseante» o «deseo conocedor»³⁹. También se afirma de la prudencia que le es propio deliberar bien, lo cual acaba en un juicio [*hypólepsin*] que es verdadero⁴⁰. En toda elección hay, pues, un elemento judicativo y un elemento apetitivo. Del elemento judicativo se dice que su medida propia es la verdad práctica, y del elemento apetitivo se dice que su medida propia es la rectitud⁴¹.
- δ) En el libro VII se afirma que el incontinente o bien actúa sin la premisa particular, es decir, sin haber concluido el juicio práctico que entraría en la acción razonable (aunque poseyendo la premisa general de que tal tipo de acciones debe evitarse), o bien, a pesar de tener la premisa, y de haber —por tanto— concluido el razonamiento, actúa contra él sin entenderlo realmente (sino como el borracho que recita versos de Empédocles), impulsado por la concupiscencia [*epithymía*]⁴².

Precisamente en el *De Motu Animalium* 7 (701a10-13) se dice de modo explícito que cuando se conectan las dos premisas la conclusión ya se ha sacado. Por esta razón, Alejandro Vigo, que niega que en el segundo tipo de incontinencia se obtenga la conclusión, tiene que afirmar que la premisa menor no «se actualiza» realmente como premisa, y tiene que entenderla de un modo impreciso, no como el juicio que puede conectarse con la premisa general, sino como la percepción de la situación concreta que «se describe» de modo subsumible sólo en la premisa de la concupiscencia⁴³. Pero es claro que la simple percepción sensorial no sería

³⁶ 3, 1113a2-5.

³⁷ 3, 1112b24-27. Esto, por cierto, no implica que el razonamiento no haya sido práctico. Podía tratarse de un fin que realmente se desea (como matar al tirano, por ejemplo), y culminar en una abstención (que es también una decisión práctica), en razón de la inaccesibilidad o impracticabilidad del fin para el agente o en razón de los altos costos que podría implicar el llevarlo a la práctica.

³⁸ Cf. 3, 1112a18-1113a14. En especial, 1113a11.

³⁹ Cf. VI 2, 1139a11-b13. En particular, 1139b4-5.

⁴⁰ Cf. VI 5, 1140a24-b30; 7, 1141b8-23; 9. En especial, 1142b32-33.

⁴¹ 1139a22-31. Pero para que haya prudencia no basta con que se juzgue bien, además hay que elegir y hacer lo juzgado. Por eso no hay prudencia sin apetito recto. Ésta es la razón por la que se dice que la facultad intelectual práctica no está bien o no es virtuosa si el juicio no es conforme al apetito recto (VI 2, 1139a26-31) y que el arte (*téchne*) no es la virtud del intelecto práctico, sino que necesita de la virtud para ser bueno, en lo cual se distingue de la prudencia, que es una virtud cuyo juicio es salvado por la temperancia (cf. VI 5, 1140b11-30). Además, en el capítulo 13 del libro VI se dice que la «razón recta» de que se ha hablado en el capítulo 1 es, en las materias prácticas, precisamente la prudencia. Es decir, el intelecto que hace recto al apetito del virtuoso es precisamente la prudencia (aunque ésta presuponga una captación de tipo teórico acerca de la naturaleza de los bienes en juego, claro). Con todo, no basta el buen juicio para ser virtuoso, hace falta además la virtud del apetito, como es obvio en el caso del incontinente. Se ve así que todas las virtudes están conectadas (cf. 1144b8-1145a6).

⁴² 3, 1147b9-12.

⁴³ Cf. «Incontinencia», *op. cit.*, pp. 68-69, 71-72 (en especial nota 9) y 76. En este último lugar dice explícitamente: «[...] una misma premisa menor de contenido perceptivo puede ser subsumida, en principio, bajo dos premisas mayores incompatibles [...]».

identificada por Aristóteles como la premisa menor del razonamiento prudente. El citado texto del *De Motu Animalium* permite ver que cuando en *De Anima*, Gamma 11, 434a17 y ss., Aristóteles afirma que dos opiniones o juicios fundan la acción humana (las dos premisas), claramente está diciendo que la conclusión que resulta de conectar esas dos premisas funda la acción humana —cuando se obra en conformidad con la razón, desde luego, no cuando se obra con incontinencia—. Es decir, está diciendo que la conclusión del razonamiento práctico es un juicio, no una acción.

Si ahora Aristóteles estuviera sosteniendo que la conclusión del razonamiento práctico es directamente la acción, estaría incurriendo en contradicciones flagrantes y estaría excluyendo la posibilidad de al menos el segundo de los modos de incontinencia. En efecto, la acción incontinente misma tendría que ser la conclusión del razonamiento práctico (cuando en este caso la conclusión, según hemos visto, es el juicio verdadero) y el incontinente tendría que no haber sacado la conclusión correcta ni haber actuado luego contra ella.

Me parece que todos hemos tenido experiencia de este segundo tipo de incontinencia (excepto seres humanos de virtud sobrehumana o de grados patológicos de vicio). Por ejemplo: sé que debo levantarme a la hora prevista, sé que es la hora prevista en este momento y que —por tanto— debo levantarme. Pero interviene la concupiscencia y me seduce con pseudo-razones, tales como: «estás demasiado cansado, puedes hacer una excepción». Marcelo Boeri correctamente señala que Aristóteles aquí se refiere a un incontinente que, por ejemplo, sabe que es diabético y que «este dulce» le hace daño, pero se engaña y come «este dulce» porque le gusta. Puede saber que su acto particular es malo, y sin embargo hacerlo, porque su saber sería como el del borracho que recita versos de Empédocles, es decir, sin comprender lo que «dice». Para ponerlo con sus palabras: «el caso del incontinente [...] muestra que en la práctica la razón puede decir que debe hacerse A, pero el deseo domina la razón y el agente hace B [...]»⁴⁴. Es obvio que «A» puede ser una acción concreta que no se hace porque el deseo arrastra a «B». Alejandro Vigo niega este hecho, o al menos que Aristóteles sostenga que tal hecho pueda darse. Fundamenta su negación en el *De Motu Animalium* (7, 701a11-13 y 701a22s.), y en un argumento que en relación con ese texto da Martha Nussbaum en la p. 186 de la obra que citamos en la nota 1. Así lo dice Vigo: «la eventual verbalización de la conclusión es aquí inesencial, pues en la apelación aristotélica al modelo formal del silogismo práctico el *explanandum* es la acción misma, y no el mero pensamiento o el mero discurso verbal sobre la acción»⁴⁵. A esto replicamos que es cierto que en la ética el *explanandum*

⁴⁴ Cf. «Sócrates y Aristóteles en el examen estoico de la incontinencia», cit., pp. 200-208, pero sobre todo p. 207.

⁴⁵ Cf. *op. cit.*, pp. 71-72, nota 9. Para evitar equívocos frecuentes en el mundo académico, debe aclararse que cuando decimos que el razonamiento práctico acaba en un juicio, no queremos decir un enunciado lingüístico o «verbalizado». Mucho menos queremos aludir, en estilo lockeano, a una conexión de «representaciones». Una cosa son los conceptos y los juicios intelectivos, y otra muy distinta las «representaciones» de la imaginación o fantasía y las conexiones entre ellas. Quizá convenga también aclarar que «explicar» una acción no es lo mismo que señalar su «causa suficiente» en sentido hobbesiano, es decir, una causa de la que se siga necesariamente su efecto. Estamos de acuerdo con Aristóteles en que todo movimiento tiene una causa, pero también estamos de acuerdo con él en que, aunque esa causa debe ser «suficiente» («enough») para producir el efecto, no tiene por qué producirlo de manera necesaria. Hay causas contingentes y causas libres. Sobre este punto, véase nuestro *Reflexiones metafísicas sobre la ciencia natural* (RIL Editores-IAP, Santiago, 2007), capítulo 6, «El llamado principio de causalidad». Debo a

es la acción, pero es falso que el silogismo práctico sea el único elemento de la acción (y también es falso que el *De Motu Animalium* sea una obra ética). Como muestra muy bien Boeri en el texto que citamos⁴⁶, Aristóteles enseña en el *De Anima*⁴⁷ que la razón sola no mueve, que se precisa del apetito. Entonces, una deliberación que acabe en proposición de la acción correcta no necesariamente conduce a una buena elección, porque no es lo mismo deliberar bien y elegir bien, como se ve en el caso del incontinente. En éste hay dos deseos en conflicto, y por eso su deliberación es razonamiento práctico, no mero ejercicio teórico. Mas el apetito intelectual o *boulesis* es derrotado o seducido por el apetito sensitivo o *epithymía*. El *De Motu Animalium* está hablando no precisamente del razonamiento práctico (es decir, la deliberación humana), sino del movimiento de los animales, que en esa obra incluye los casos de las acciones humanas «cuando no hemos razonado», como queda dicho⁴⁸.

- ε) En lo que se refiere al primer tipo de incontinencia, en el que no se formula la premisa particular ni se obtiene la conclusión, Aristóteles sostiene de modo expreso que el agente no actúa en este caso basado en una opinión o juicio (aunque posea la premisa universal bajo la que, en cierto modo, actúa), sino movido por la concupiscencia⁴⁹. Luego añade que el incontinente dicho «*haplôs*» no actúa «en virtud de elección deliberada (*proairesis*), sino contra ésta y contra su propia reflexión racional (*diánoia*)»⁵⁰. Es decir, explícitamente Aristóteles afirma que el incontinente actúa de modo semejante a las bestias, sin juicio, sin razo-

Daniel von Wachter el haberme dado cuenta de la confusión frecuente en la tradición empirista entre «causa suficiente» y «causa que necesariamente produce su efecto», confusión asumida, a su modo, por Kant y sus epígonos.

⁴⁶ Cf. pp. 206-207.

⁴⁷ Cf. Gamma 9, 432b26-433a3.

⁴⁸ Que la comprensión que Alejandro Vigo tiene del incontinente está un poco alejada de la experiencia quizá pueda percibirse a la luz de otro pasaje del citado artículo. En la página 71, nota 8, afirma que un alcohólico puede fracasar en la subsunción de su caso en el siguiente silogismo deliberativo: «1) 'el consumo de alcohol es dañino para los alcohólicos y debe ser evitado completamente por ellos'; 2) 'esta bebida contiene alcohol'; 3) 'yo soy alcohólico', y 4) 'yo debo evitar esta bebida (no bebo)». Para explicarlo, añade: «Aquí, la subsunción 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». Lo que dice Vigo es sin duda verdadero. Un agente puede fallar en la «subsunción» de sí mismo bajo la categoría adecuada. Sin embargo, contra la opinión de Vigo, todos sabemos que muchos alcohólicos han aceptado que son alcohólicos, y saben que deben abstenerse completamente de cualquier bebida alcohólica, y a pesar de ello ceden a la tentación de beber, son seducidos por la concupiscencia. Saben que «A» (no beber ESTA bebida alcohólica) es la acción correcta, y a pesar de ello hacen «B» (en cualquier reunión de «Alcohólicos Anónimos» puede constatarse que esto es lo que ocurre a menudo). Es decir, es claro que puede sacarse la conclusión correcta y, sin embargo, actuar contra ella. Aquí yo añadiría, como Aristóteles, que esos alcohólicos «saben como el borracho que recita versos de Empédocles». No «gustan con el corazón» la verdad de la conclusión del razonamiento práctico correcto y por eso son seducidos [cf. santo Tomás de Aquino. Comentario a la *Ética a Nicómaco*, libro VII, lección 3, n. 17, del suplemento del *Index Thomisticum*, vol. IV (cit.)]. Hay un saber imperfecto que es incapaz de derrotar al apetito de placer.

⁴⁹ Cf. VII 3, 1147a24-1147b5. Si el pseudo-juicio sugerido por la concupiscencia fuera una verdadera premisa de la que se pueda extraer la conclusión de un verdadero razonamiento práctico, no nos encontraríamos ante un caso de incontinencia, sino ante un caso de intemperancia, donde el fin ha sido ya sustituido y la razón se pone al servicio del nuevo fin desordenado. En la realidad, muchos agentes se encuentran en un estado intermedio, entre la incontinencia y la intemperancia.

⁵⁰ Transcribo a Vigo, en la página 84 de la obra citada. El texto del Estagirita es VII 4, 1148a4-11, y no dice que el incontinente obre «contra» su elección o juicio [*diánoian*], sino «al margen» o «más allá» de ellas [*parà*]. Este pasaje del libro VII y otro del libro V (8, 1135b9-1136a9) se iluminan mutuamente, pues contienen doctrinas semejantes y complementarias.

namiento práctico; y que, contra lo que sostiene Alejandro Vigo, el «silogismo de la concupiscencia» no debe entenderse como un verdadero razonamiento o conexión de juicios u opiniones. En otro lugar, en el contexto de la incontinencia bestial (que actúa totalmente desprovista de razón), afirma el Estagirita que los animales brutos obran sin elección (*proairesis*) y sin razonamiento (*lógismón*)⁵¹. Usa exactamente el mismo verbo que en el *De Motu Animalium* 7, cuando en esta otra obra explica que se está refiriendo a «aquellas cosas que hacemos sin haber razonado [*mè logisámnoi*]».

Por último, en el *De Memoria et Reminiscentia*, capítulo 2⁵², se dice que sólo el hombre tiene reminiscencia, sólo el hombre puede buscar una memoria perdida, porque sólo al hombre compete deliberar. Como añade santo Tomás en su comentario, los otros animales se mueven por un cierto instinto natural, y no por deliberación, entonces, no por «silogismo práctico», para decirlo claramente⁵³.

Ha de notarse también respecto del mismo texto del *De Motu Animalium*, capítulo 7 (701a23-701b1), que allí se enseña que el conocimiento es una actualización del deseo y que el deseo surge por percepción, imaginación o intelección. Pareciera que hay un círculo vicioso. Algo semejante ocurre en el contexto de la *Ética a Nicómaco* en cuanto a la relación entre prudencia, verdad práctica y apetito recto. En realidad, hay deseos originarios que, aunque dependen del conocimiento del Autor de la naturaleza, se actualizan por el conocimiento del agente concreto⁵⁴. Es decir, ellos brotan a la superficie por el segundo conocimiento. Por ejemplo: el león está en ayunas. De pronto un retortijón — que es una sensación y, como tal, un modo de conocimiento — le hace sentir hambre y actualiza el deseo de ir a cazar. Quizá el retortijón es provocado porque la fiera divisa un antílope. Lo mismo ocurre en el hombre, y en relación con la prudencia y el apetito recto. Otro ejemplo: la ordenación natural a servir el bien⁵⁵ se descubre concretada en una situación por el servicio del samaritano. La percepción intelectual del herido concreta y actualiza el deseo. En el segundo ejemplo se actúa con voluntad y, de acuerdo con el libro Lamb-

⁵¹ Cf. VII 7, 1147a24-1147b5. Alejandro Vigo conoce y explica parcialmente el pasaje citado en la penúltima nota (49), pero no capta el conflicto con su concepción del silogismo práctico, según la cual todo incontinente realiza un razonamiento práctico (el «silogismo de la concupiscencia», tan semejante al «razonamiento prudencial» de Kant), que culmina en su acción (cf. *op. cit.*, pp. 78-79). Lo que ocurre es que sostiene, como ya se dijo, que la «percepción sensorial» de la situación concreta es la premisa particular, y por ello quizá no se percate de que Aristóteles está diciendo que en este caso no se obra bajo la opinión correcta sobre lo particular, sino bajo la opinión correcta sobre lo universal. Así lo dice Aristóteles: «pues la concupiscencia es contraria, pero no la opinión [*dóxa*]». En cuanto a los pasajes citados en la nota anterior y en ésta, Vigo los conoce y los explica bien, pero posiblemente no los haya conectado con el problema preciso del silogismo práctico porque está usando esa expresión en sentido amplio, metafórico (cf. *ibidem*, p. 84, nota 22).

⁵² 453a5-14.

⁵³ Cf. lección 8, nn. 1-2.

⁵⁴ Esta formulación es de santo Tomás de Aquino. Pero definiendo que la doctrina es aristotélica, pues él claramente sostiene en sus críticas a Anaxágoras y en otros pasajes que Dios es causa agente intelectual de la naturaleza. Uno de los más claros entre los segundos es *De generatione et corruptione* II 10, 336b31 y ss. En todo caso, este punto lo demuestro suficientemente en *El ser, Dios y la ciencia, según Aristóteles* (Ediciones Universidad Católica de Chile en colaboración con la IAP, Santiago de Chile, 2007). El Estagirita también sostiene tanto que el apetito sigue al conocimiento como que hay apetitos naturales. Sobre lo primero, cf. *De Anima*, Gamma 10, 433a9-12 y 27-30. Sobre lo segundo hay muchos pasajes, pero recuérdese ahora la frase con la que se inicia la *Metafísica* o los amores naturales a los padres o a los descendientes o a los otros hombres de que nos habla el libro VIII de la *Ética a Nicómaco* (I, 1155a16-21).

⁵⁵ O el deseo voluntario que no elegimos, de acuerdo con el libro I de la *Ética a Nicómaco*.

da de la *Metafísica*⁵⁶, la voluntad es un apetito cuya naturaleza consiste en amar más lo que es más y es conocido como tal. Es decir, la voluntad es un apetito que desea obrar según la verdad que le presente el intelecto. Pero dejemos este difícil problema, que no es el principal que nos ocupa ahora.

De Motu Animalium 701b2-32 introduce todavía otro problema. Aristóteles observa que los movimientos de los animales usan un mecanismo que se asemeja al de los juguetes mecánicos, que se mueven a causa de un pequeño movimiento que se imprime a una parte. Pero la raíz de donde procede el movimiento del mecanismo vivo es una alteración o cambio de cualidad, causada por imaginaciones, percepciones o intelecciones [*énnoiai*] que poseen la virtud de las cosas percibidas, imaginadas o entendidas, alteración que a su vez causa un pequeño cambio cuantitativo en el principio del mecanismo.

d) *Exposición de los capítulos 8-9*

En el capítulo 8 vuelve al mismo tema dejado en 701a1. La cosa que perseguimos o evitamos con el actuar es el origen del movimiento, por medio del conocer y el desear, claro está. El pasaje se refiere a todos los animales, y no especialmente al hombre. En efecto, afirma que «evitamos lo que es doloroso» y «perseguimos lo que es placentero» y da ejemplos que pertenecen todos al reino de las pasiones (audacia ciega, pánico, movimientos eróticos, afecciones corporales en general). Si se refiriera de modo especial al hombre, este texto se hallaría en directa contradicción con muchos pasajes de la *Ética a Nicómaco*⁵⁷. Añade que las pasiones y sus anticipaciones originan cambios orgánicos, que inmediatamente producen la acción (8, 702a15), porque los mecanismos motores de los animales están diseñados para ser afectados por el calor o el frío que producen las pasiones, que son cambios cualitativos. Por esto, «pensar en ir e ir son virtualmente simultáneos». La imaginación afecta el apetito, éste produce las pasiones, éstas cambios orgánicos cualitativos y éstos el movimiento mecánico. La percepción y el intelecto, a su vez, afectan a la imaginación. La simultaneidad o la gran velocidad se deben a la correspondencia natural entre los principios activos y los pasivos. Sin embargo, después de decir que el movimiento se produce de modo inmediato, añade Aristóteles: «a menos que algo más estorbe la acción» (702a16-17). Antes ha dicho que si algo impide o constriñe la acción (7, 701a16) ya no nos encontramos en el supuesto que se estudia en el *De Motu Animalium*. Estas frases se pueden referir a muchas cosas. Podría ser, por ejemplo, que no funcionaran los mecanismos fisiológicos ordinarios o hubiera una parálisis; o una inmovilización debida a otra causa (como una trampa, digamos); o, quizá, un obstáculo de otra naturaleza, tal como la temporal inaccesibilidad de lo deseado o la aparición de un rival. En tales casos no se sigue de inmediato la acción, sino que, si el animal es un ser humano, se puede producir el raciocinio, es decir, la deliberación, y no «actuamos sin haber razonado». Si se trata de otro tipo de animal, podría haber también algo semejante al raciocinio, como en los chimpancés de Wolfgang Köhler⁵⁸.

El resto del capítulo 8 recoge observaciones tendentes a mostrar que la potencia del alma que produce el movimiento del animal no puede encontrarse en los mecanismos que son movidos, como tampoco se encontraría en un bastón que fuera agitado con la

⁵⁶ 7, 1071a27-30.

⁵⁷ Por ejemplo, con aquél que dice que el fin último no es el placer. Cf. X 2, 1174a4-11.

⁵⁸ Cf. W. KÖHLER, *The Mentallity of Apes*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1973, pp. 99-100. Cita-do por LEV VYGOTSKY, *Language and Thought*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1986, pp. 77-78.

mano. En el capítulo 9 se añade que la potencia o principio del alma que produce el movimiento tendría que estar localizada en un órgano que sea el origen del mismo y tal órgano debe estar en el centro, igual que la raíz de las sensaciones, pues son éstas las que producen la alteración que luego da origen a los movimientos mecánicos del animal. El origen del movimiento ha de estar, pues, dice, en un punto igualmente conectado con la cabeza y las partes inferiores y con la columna vertebral o espina dorsal. Mas ese órgano no debe confundirse con el alma misma, la cual es un motor inmóvil y sin magnitud⁵⁹.

e) *Exposición de los capítulos 10-11*

En el capítulo 10 se dice que la cosa deseada mueve sin ser movida, el deseo es intermedio y mueve un «espíritu connatural» [*pneûma sýmphyton*]. Ese «espíritu» o fluido, conjetura Aristóteles, está situado en el corazón. Funda su conjetura en diversas razones sobre las que no vamos a decir más ahora. En todo caso, afirma que ese «espíritu» se relaciona con el alma origen del movimiento de forma análoga a aquello que está situado entre el punto de una articulación que mueve porque es movido, por una parte, y lo que es inmóvil, por otra.

En el mismo capítulo 10, desde 703a28, se insiste en que la potencia motora del alma no tiene que estar presente en cada parte del cuerpo que se mueve, porque el cuerpo está bien dispuesto por la naturaleza. Usa un símil político para ilustrar esto: en la ciudad bien gobernada bastano es por general con que haya un rey, no tiene que haber un contralor para cada individuo, porque éstos hacen a causa del hábito lo que está ordenado.

Tras haber hablado en el resto de la obra de los movimientos del cuerpo de los animales considerados voluntarios o espontáneos (*hekousíous*: es decir, comandados por el deseo guiado por el conocimiento, sea éste fantasía, sensación o intelecto), el capítulo 11 habla de los movimientos involuntarios o «espontáneos» (*akousíous*: afectados por el conocimiento, aunque no comandados, como la aceleración del corazón o la erección del pene) y de los no-voluntarios o «inespontáneos» (*ouk hekousíous*: sobre los que el conocimiento y el deseo no tienen verdadero dominio, tales como el despertar, el dormir y el respirar). Y afirma que también ellos son causados por cambios cualitativos de los que el conocimiento no es por lo general la causa. Pero los orígenes de los tres tipos de movimiento pueden afectarse mutuamente y, por ejemplo, la potencia generativa puede sufrir en los hombres movimientos contrarios a la razón en algunas circunstancias y no en otras, en conexión con la cantidad y disposición de la materia de que dependen sus movimientos.

f) *Conclusión*

De la exposición detallada de los capítulos 6-11 puede verse que ellos constituyen una suerte de «fundamentación filosófica» para investigaciones de fisiología animal relacionadas con el movimiento, no un tratado de ética. Es claramente algo fuera de lugar, entonces, pretender extraer de aquí las enseñanzas aristotélicas sobre el «razonamiento práctico». El Estagirita distinguió muy cuidadosamente el hacer (*poíesis*), la técnica (*téchne*), el obrar (*práttēin*) y la prudencia (*frónesis*). Entonces, no tiene sentido atribuirle una doctrina acerca de animales brutos realizando *práxeis*. La estructura y el contenido de la obra

⁵⁹ Cf., en el mismo sentido, *De Anima* I 3-4.

bajo análisis, tomados en su conjunto, muestran que en el capítulo 7, cuando se habla de premisas y conclusiones se están usando las palabras de un modo laxo, metafórico. En los animales no hay deliberación, y «deliberación» es el nombre propio del razonamiento práctico.

Director de Estudios
International Academy of Philosophy
Pontificia Universidad Católica de Chile
Avda. Vicuña Mackenna 4860, Macul, Campus San Joaquín
Santiago de Chile
ccasanova@uc.cl

CARLOS AUGUSTO CASANOVA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2007]

