

---

# SOBRE EL ORIGEN Y LA VERDAD DE LA ACCIÓN EN ARISTÓTELES. UNA RESPUESTA AL PROF. CARLOS IGNACIO MASSINI

---

*Alejandro G. Vigo*  
*Universidad de Navarra\**



El presente artículo versa sobre el origen y la verdad de la acción en Aristóteles en el contexto particular de las objeciones que, al respecto, ha realizado el Prof. Carlos Ignacio Massini al autor en su artículo titulado *Sobre Ética y Verdad. Análisis de una tesis de A.G. Vigo sobre la verdad práctica*, publicado en este mismo volumen.

*Palabras clave: Aristóteles, Ética, verdad práctica, acción, virtud.*

---

## ON THE ORIGIN AND THE TRUTH OF ACTION IN ARISTOTLE. AN ANSWER TO PROFESSOR CARLOS IGNACIO MASSINI

---

The present article adverts to the origin and truth of action in Aristotle, in the particular context of the objections concerning this matter that were made to the author by professor Carlos Ignacio Massini in his article *On Ethics and Truth. Analysis of a thesis by A.G. Vigo on practical truth*, published in this same volume.

*Keywords: Aristotle, Ethics, practical truth, action, virtue.*

---

\* Pamplona, España. Correo electrónico: [avigo@unav.es](mailto:avigo@unav.es)

EN EL ARTÍCULO TITULADO SOBRE ÉTICA Y VERDAD. Análisis de una tesis de A. G. Vigo sobre la verdad práctica<sup>1</sup>, el Prof. Carlos Ignacio Massini, colega y amigo, presenta una discusión detallada de una serie de trabajos que he dedicado al estudio de la concepción aristotélica relativa a la producción de la acción humana y el movimiento animal, por un lado, y a la verdad práctica, tal como ésta se da exclusivamente en el caso de la acción humana, por el otro. Quiero agradecer muy sinceramente al Prof. Massini no sólo por el tiempo y el cuidado que ha dedicado al examen de esos trabajos, sino también por haberme enviado su texto, con la generosa propuesta de que redacte una respuesta que acompañe su publicación. Intentaré, pues, proporcionar una respuesta que haga justicia al nivel de calidad y detalle que exhibe el escrito.

El trabajo del Prof. Massini (en adelante, CIM) comienza con una parte expositiva, que, salvo algunos aspectos puntuales, resulta suficientemente clara y precisa. A ella sigue una parte crítica, en la que se plantean seis «aporías». Yo mismo no las llamaré «aporías», sino «objeciones», porque, tras estudiarlas en detalle, he creído poder concluir que no detectan realmente dificultades que afecten ni la consistencia interna ni la plausibilidad de la interpretación que defiende. Se trata, más bien, de argumentos formulados desde un punto de vista externo a mi propia reconstrucción de la concepción de Aristóteles, que, como intentaré mostrar, se fundan o bien en asunciones que yo mismo no suscribo, ni explícita ni implícitamente, o bien en una inadecuada interpretación del alcance de algunas tesis que efectivamente intento defender. Obviamente, en ninguno de los dos casos pienso que se trate de errores imputables exclusivamente a quien formula las objeciones. Por el contrario, me veo obligado a pensar que, al menos, en alguna medida, las dificultades obedecen también a no haber logrado yo mismo ser todo lo claro que hubiera sido necesario, más allá de la dificultad intrínseca que caracteriza a los problemas filosóficos y hermenéuticos sobre los que versa la discusión. La respuesta me dará, pues, también la oportunidad de explicar nuevamente algunos aspectos de mi posición, a la luz de lo que plantean las críticas.

En lo que sigue, responderé cada una de las seis objeciones, de modo bastante detallado. Pero antes deseo realizar un par de aclaraciones previas. La primera concierne al

<sup>1</sup> Vid. MASSINI, C.I., «Sobre Ética y Verdad. Análisis de una tesis de A.G. Vigo sobre la verdad práctica», pp. 79-95, en este volumen.

alcance que pretenden poseer los trabajos a los que se dirige la crítica. En la introducción de la sección en la que formula sus objeciones<sup>2</sup>, CIM señala, a modo de aclaración metodológica, que en mis trabajos no me limito «a exponer de un modo neutral» el pensamiento de Aristóteles, sino que argumento filosóficamente a favor de mi propia «interpretación personal», oposición que sería equivalente a aquella entre hacer historia de la filosofía y hacer filosofía, lo cual, a su vez, habilitaría para criticar la plausibilidad y viabilidad de mis tesis, desde un punto de vista predominantemente extrínseco, como el que posteriormente ponen en práctica las objeciones. Por mi parte, no puedo suscribir este modo de caracterizar el alcance del modesto aporte que he pretendido realizar. Lo que yo, declaradamente, he intentado hacer es proveer una reconstrucción de conjunto de la concepción aristotélica acerca de la producción de la acción humana y el movimiento animal, por un lado, y acerca de la verdad práctica, por el otro, la cual pretende estar basada en la interpretación detallada de los textos aristotélicos, ofreciendo en cada caso razones para avalar las lecturas propuestas de los pasajes interpretados así como para descartar interpretaciones alternativas que juzgo menos convincentes. Desde luego, este procedimiento hermenéutico no puede llevarse a cabo sin tener en vista, al mismo tiempo, «la cosa» o «el asunto» que Aristóteles busca tematizar en cada caso. Y en ese sentido me cuento entre quienes piensan que no se puede hacer genuina historia de la filosofía sin hacer, al mismo tiempo, filosofía. Pero no menos cierto es, sin embargo, que toda interpretación que se elabore de este modo debe poder acreditarse, en definitiva, en y a partir de los textos, al menos, si ha de poder ser presentada como una interpretación plausible de la posición que debe adscribirse al autor de dichos textos. Por otro lado, vale también la conversa: no existe algo así como una exposición de la posición de un autor, mucho menos la de uno tan denso y difícil como Aristóteles, que pueda presentarse como completamente «neutral», si bajo ello se entiende «privada de todo componente de carácter interpretativo». Por cierto, hay textos que permiten lograr el consenso de los intérpretes de modo mucho más sencillo que otros. Pero ello no debería llevar a la ilusión de pensar que dicho consenso resulta, como tal, «neutral», desde el punto de vista interpretativo. Un modo más adecuado de describir las situaciones de consenso generalizado consiste en decir, simplemente, que la interpretación que sostiene a dicho consenso resulta la mejor y la más convincente que se tiene a disposición, por estar apoyada en razones que resisten exitosamente la crítica y pueden ser suscriptas por todos los intérpretes o por una amplia mayoría de ellos. En el caso de Aristóteles, sin embargo, estas situaciones son bastante menos frecuentes de lo que se podría suponer a primera vista, como lo muestra el estado actual de la investigación especializada. Y temas como el silogismo práctico y la verdad práctica, ciertamente, no han dado lugar a consensos demasiado amplios. Por lo mismo, pienso que contraponer mi «interpretación personal» a lo que sería una «exposición neutral» de las doctrinas aristotélicas sujetas a discusión no resulta adecuado como punto de partida, a la hora de abrir un debate. Lo que tenemos aquí, como en tantos otros casos, es una discrepancia en materias de interpretación. Hasta el momento, dicha discrepancia se reduce al simple hecho de que mi interpretación no ha

<sup>2</sup> *Idem*, p. 89.

logrado convencer a CIM, como tampoco ha convencido, vale la pena aclararlo, a algunos otros intérpretes. Por mi parte, sigo creyendo que la interpretación que he ofrecido es defendible a la luz de los textos y, además, atribuye a Aristóteles una posición internamente coherente y filosóficamente interesante.

La segunda aclaración previa también es de carácter metodológico, y está relacionada con la anterior. En la crítica de CIM no encuentro argumentos específicos que pongan en cuestión el modo en que propongo leer los textos aristotélicos relevantes. Todo ocurre como si en la parte expositiva CIM admitiera que la lectura de los textos que defiende es posible y, en ciertos casos, incluso correcta, para posteriormente ofrecer una serie de objeciones que no están basadas en consideraciones de carácter textual<sup>3</sup>. Esto constituye, a mi juicio, una debilidad de la crítica que lleva a cabo CIM, porque, en definitiva, no me queda suficientemente claro, al cabo del estudio de su texto, si sus objeciones pretenden establecer una discrepancia relativa al modo de comprender la concepción aristotélica del silogismo práctico y la verdad práctica o, más bien, pretenden contrastar la interpretación que yo he propuesto con una concepción sistemática elaborada de modo independiente, por el propio CIM o bien por otro autor diferente. Tampoco me queda claro si CIM pretende adscribir al propio Aristóteles dicha concepción. Por lo mismo, me limito a responder las objeciones desde la misma perspectiva adoptada por los trabajos que CIM critica: la que corresponde a la interpretación de la concepción aristotélica<sup>4</sup>.

### Objeción 1: el uso corriente de la noción de verdad

La objeción 1 concierne a la noción de verdad, en general, y de verdad práctica, en particular. Señala que, al presentar la verdad práctica como un tipo de verdad ontológica, mi interpretación extiende de modo contraintuitivo al ámbito de las cosas una noción que, como la de verdad, emplearíamos habitualmente con referencia al ámbito del pensamiento y el lenguaje. Las conductas se dicen «buenas» o «malas», pero no «verdaderas» o «falsas», argumenta CIM, que cita dos veces a Tomás de Aquino: la primera para justificar esta pretendida restricción del uso de la noción de verdad al ámbito del pensamiento y el lenguaje, y la segunda para justificar la conveniencia, avalada por la autoridad de Aristóteles, de no emplear los términos de un modo que difiera fuertemente del uso habitual. CIM no menciona el hecho de que el propio Tomás de Aquino admite expresamente la existencia de una noción ontológica de verdad, en virtud de la cual resulta llamativo llamar, de modo analógico, «verdadera» a una cosa, en cuanto coincide con su idea en la mente de quien la produce, más concretamente: la idea en la mente de Dios, en el caso de las criaturas del mundo natural, y la idea en la mente del artifice humano, en el caso de los artefactos.

<sup>3</sup> La única excepción es la referencia de CIM al texto de *Ética a Nicómaco* 1094b29 s. en el marco de la formulación de la objeción 4, pero el texto no presta realmente apoyo a su argumento. *Vid.* abajo mi discusión de dicha objeción.

<sup>4</sup> Para facilitar las referencias a los escritos en los que expongo esa interpretación, emplearé las siguientes abreviaturas: *EA* para *Estudios Aristotélicos*, Eunsá, Pamplona, 2006; *Aut* para *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile, 2007; *ZuP* para *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, Verlag Karl Alber, München – Freiburg, 1996.

tos. Yo mismo cito el texto correspondiente del tratado *De veritate* en dos de los estudios criticados por CIM<sup>5</sup>. Sin embargo, mi propia interpretación no se basa en estas referencias a Tomás de Aquino, ya que no emplea la concepción tomista de la verdad como vía de acceso a la concepción de Aristóteles. Por el contrario, mi interpretación hace referencia a la posición de Tomás de Aquino recién en el momento de dar cuenta de la ulterior proyección del pensamiento aristotélico, en el marco de comprensión fuertemente transformado que proporciona la metafísica creacionista<sup>6</sup>.

La pregunta que interesa aquí no es, pues, la de la relación entre Aristóteles y Tomás de Aquino, sino otra diferente, que, además, es doble, a saber: por un lado, si la extensión de la noción de verdad al ámbito de las cosas es algo simplemente inusitado en el uso corriente de la lengua, más precisamente, en el uso corriente de la lengua griega de la época clásica<sup>7</sup>, y, por otro, si la introducción de una noción ontológica de verdad por parte de Aristóteles carece de antecedentes en la historia de la filosofía griega. Y la respuesta es, en ambos casos, que no. Empleos de alcance ontológico de la noción de verdad, en el uso corriente y en el uso filosófico de la lengua griega, aunque no son predominantes, están documentados desde antiguo, y adquieren posteriormente un especial relieve en la obra de Platón, en la cual lo característico es la coexistencia de empleos dotados de un significado meramente lógico-atributivo junto a otros dotados de alcance ontológico<sup>8</sup>.

En el caso concreto de Aristóteles, hay que decir que no parece haber experimentado mayores recelos a la hora de hacer un uso bastante amplio de la noción de verdad, que no queda exclusivamente referido al ámbito de la verdad proposicional propia del juicio. Aristóteles fue, ciertamente, el primer pensador en proveer una teoría elaborada de la verdad proposicional, situada en la línea de lo que después se conoció como la concepción «adecuacionista» de la verdad, aunque el propio Aristóteles nunca caracteriza de modo expreso la verdad proposicional por recurso a la noción de «adecuación» o «concordancia». La adecuación característica de la verdad proposicional se da, como tal, sólo en el ámbito de la composición judicial, que adquiere expresión en el enunciado de la forma S-P<sup>9</sup>. Sin embargo, la restricción expresa de esta forma de la verdad al ámbito del juicio no

<sup>5</sup> EA, p. 323, n.21; p. 401, n.42.

<sup>6</sup> EA, pp. 400 ss.

<sup>7</sup> Ya Friedländer, en su crítica radical de la interpretación heideggeriana de la concepción platónica de la verdad, reconoció expresamente la existencia de un sentido ontológico de la noción, presente incluso en el uso arcaico del término (sobre todo, a partir de Parménides), aunque dicho uso tendría el sentido de una referencia a la «realidad del ser», y no a su carácter manifestativo, como pretendía Heidegger. *Vid.* la discusión y los textos citados en FRIEDLÄNDER, P., *Plato*, vol. I: *An Introduction*, trad. inglesa H. Meyerhoff, Princeton NJ, 1969 (= 1964 para la versión alemana), cap. XI, esp. pp. 221 ss.

<sup>8</sup> Para este punto, *vid.* la amplia discusión en SZAIF, J., *Platons Begriff der Wahrheit*, Freiburg-München, 1996, esp. pp. 25-324, donde se discuten todos los pasajes relevantes; para una sucinta apreciación global de la interpretación de Szaif, *vid.* mi reseña de la obra en *Méthexis X* (1997), pp. 181-183. Para una presentación de conjunto de la historia del concepto filosófico de verdad en la Antigüedad Clásica, *vid.* ahora SZAIF, J., «Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike», en ENDERS, M. y SZAIF, J. (Eds.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Hamburg, 2006, pp. 1-32. Szaif trata de modo específico también la noción aristotélica de verdad práctica, y toma en cuenta mi propia interpretación, con la cual coincide en algunos aspectos centrales (*cf.* pp. 25 ss.).

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI 4 y IX 10.

le impidió a Aristóteles reconocer, al mismo tiempo, la existencia de una forma diferente de verdad, de carácter pre-proposicional, vinculada con el tipo de captación que hace accesible lo no-compuesto, tal como ésta se expresa a través del acto de nombrar<sup>10</sup>. Junto a estas dos nociones de verdad de carácter técnico, hay en Aristóteles, como es sabido, usos no técnicos de alcance claramente ontológico, en los cuales «verdad» tiende a equipararse con la «realidad» de las cosas o con bien su «naturaleza (ser)»<sup>11</sup>. Contra lo que afirma una interpretación que se hizo dominante a partir del siglo XIX e influyó fuertemente todavía a comienzos del XX, hay que señalar que, en su elaboración técnica de la noción de verdad, Aristóteles jamás apuntó a lo que sería una «desontologización» del concepto de verdad, a través de una restricción excluyente al ámbito del mero pensamiento. Tal interpretación surge de una lectura unilateral y errada de la tesis del primado del «ser» según las categorías sobre el «ser» según la verdad y la falsedad, que Aristóteles formula en el famoso pasaje de *Metafísica*, VI 4, 1027b29-31<sup>12</sup>.

Pues bien, a estos diferentes usos de la noción de verdad se añade también el que queda documentado en *Ética a Nicómaco*, VI 2, a través de la introducción de la noción de «verdad práctica» (*alétheia praktiké*). La introducción de esta noción, con la modificación que conlleva la adjetivación del término, constituye ella misma ya una importante novedad, que no encuentra antecedente expreso, hasta donde yo sé, en la filosofía griega precedente, ni tampoco en el uso habitual del lenguaje. Desde el punto de vista de su origen, representa una consecuencia directa de la distinción de dos usos diferentes del intelecto, el teórico y el práctico, la cual, en su sentido estricto de carácter técnico, debe verse también como originariamente aristotélica. No debería llamar excesivamente la atención que, al introducir una novedad filosófica tan importante, Aristóteles se sintiera legitimado para ir más allá de las posibilidades que le ponía a disposición la lengua corriente griega, como lo hace, por otra parte, en muchos otros casos. Si mi tesis de que esta nueva noción de verdad debe verse como un tipo peculiar de verdad ontológica es correcta, el objetivo de Aristóteles al introducir su empleo no consiste en sugerir que deberíamos comenzar a llamar «verdaderas» (o, en caso contrario, «falsas») a las acciones que antes denominábamos «buenas» (o, en caso contrario, «malas»). El objetivo de Aristóteles consiste, más bien, en llamar la atención, desde el punto de vista de la teoría de las virtudes intelectuales, entendidas como disposiciones a través de las cuales el alma «está en la verdad» o «da con la verdad» (*aléthéuein*), sobre la analogía estructural entre dos formas diferentes de la adecuación entre el pensamiento y la «cosa» correspondiente, a saber: por un lado, la propia de la «verdad teórica», en virtud de la cual es el pensamiento el que se ajusta al objeto, y, por otro, la propia de la «verdad práctica», en virtud de la cual es, inversamente, la acción o la obra la que se adecua al pensamiento, más precisamente, al «pensamiento práctico», en el cual la acción o la obra tiene su origen, y que opera, como tal, en el espacio de comprensión

<sup>10</sup> *Idem*, IX 10. *Vid.* la discusión de ambos conceptos de verdad y su conexión en *EA*, pp. 107-154.

<sup>11</sup> *Cfr.* por ejemplo, ARISTÓTELES, *Física*, 191 a24-26. *Metafísica*, 893 b1-3; *vid.* Bonitz, E., *Index Aristotelicus*, 31 a 41 ss.

<sup>12</sup> *Vid.* *EA*, pp. 131 ss.

abierto proyectivamente por el deseo o, más precisamente, por «deseo recto», si es que la acción o la obra en cuestión ha de contar efectivamente como un caso de realización de la verdad práctica. Si estoy en lo cierto, es justamente esta analogía entre uno y otro modo de la adecuación lo que le permite a Aristóteles llevar a cabo una extensión de la noción de verdad al ámbito de la praxis. Pero, al hacerlo, el propio Aristóteles, obviamente, no confunde ambas nociones comparadas, y llama expresamente la atención sobre la diferente «dirección de ajuste» que adquiere la relación de adecuación en uno y otro caso, al señalar que en el caso de la verdad práctica es el «deseo recto» el que provee la medida para la correspondiente adecuación<sup>13</sup>.

## Objeción 2: la función explicativa del silogismo práctico

A mi modo de presentar el recurso aristotélico a la estructura del silogismo práctico, como un intento de explicación de la producción de las acciones humanas y el movimiento animal, objeta CIM que una explicación no podría pertenecer nunca, como tal, al ámbito de la praxis, al menos, en el sentido que Raz y otros dan a lo práctico: todo aquello que está referido a la acción humana, en cuanto sujeta a reglas. Mi interpretación del silogismo práctico y la verdad práctica se situaría, en cambio, en un plano puramente descriptivo, que no puede pertenecer a la ética, en ningún sentido aceptable<sup>14</sup>.

Esta objeción juega, pienso, un papel secundario en la argumentación de CIM, y puede ser respondida con relativa facilidad. CIM tiene razón cuando afirma que mi interpretación del silogismo práctico no se sitúa en el plano de la ética normativa. Se sitúa en el plano correspondiente a lo que modernamente llamaríamos la «psicología de la acción» y la «teoría de la acción». En el caso del recurso al silogismo práctico, se trata —como queda explicado con detenimiento en varios de los textos que CIM critica<sup>15</sup> y en otros complementarios<sup>16</sup>— de la explicación de la producción de cualquier tipo de acción de humana, sin importar si se trata de una acción que, desde el punto de vista de la evaluación moral, debe contar como virtuosa, continente, incontinente o viciosa, e incluso también de los movimientos voluntarios de los que son capaces muchos animales. Esto explica dos hechos elementales,

<sup>13</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1139 a29-30. Aunque la introducción de la noción de verdad práctica, en conexión con la distinción expresa entre el uso teórico-contemplativo y el uso práctico-productivo del intelecto, constituye una novedad debida a Aristóteles, en mi discusión de la concepción aristotélica he señalado que la concepción creacionista que Platón presenta en *Timeo* puede ser vista como una suerte de prefiguración de la extensión de la noción de verdad al ámbito de la acción y la producción (vid. EA, pp. 323 n. 21, 399 ss.). No puede sorprender, desde este punto de vista, que la metafísica creacionista medieval haya podido proveer el marco para una recuperación y una radicalización generalizadora de la noción de verdad ontológica vinculada con el obrar. Es verdad que la conexión establecida por Aristóteles entre la verdad y la acción no tuvo consecuencias notorias sobre el empleo habitual de la noción de verdad en la lengua griega de la época. Por lo mismo, tanto más interesante resulta comprobar que, en el contexto de la predicación evangélica, la conexión entre la verdad y el obrar adquiere expresión de modo particularmente nítido: «el que obra la verdad (*ho... tèn alétheian poiôn*) se encamina hacia la luz» (Jn. 3, 21; traducción mía).

<sup>14</sup> MASSINI, C.I., *op. cit.*, p. 90.

<sup>15</sup> Cfr. EA, pp. 287 ss., 316 ss., 364 s.

<sup>16</sup> Cfr. ZuP, pp. 260 ss., AuI, pp. 110 ss.

de gran importancia metódica y sistemática, a saber: por un lado, que Aristóteles desarrolle de modo expreso su teoría del silogismo práctico en un texto como *De motu animalium* (cfr. cap. 7), del cual está completamente ausente la problemática específicamente ética; por otro, que en el marco de *Ética a Nicómaco* –donde la teoría del silogismo práctico se presupone como dada y se aplica para dar cuenta de determinados fenómenos, pero no se explica– el recurso más importante y notorio a la teoría del silogismo práctico tenga lugar en el marco del tratamiento de la acción incontinente (cfr. libro VII), que representa, como tal, un caso de acción en contra de lo que exige la virtud correspondiente (v.gr. la moderación). Por tanto, el punto que señala CIM para el caso del silogismo práctico es correcto, pero no provee una objeción contra la interpretación que he propuesto, pues forma parte de sus puntos de partida. Distinto es el caso, en cambio, cuando CIM sugiere que mi interpretación de la verdad práctica situaría a ésta fuera del ámbito de la ética. Ello no podría ser cierto, ya que la propia caracterización aristotélica de la verdad práctica incorpora expresamente, entre los requerimientos de dicha noción, uno de índole irreductiblemente moral, como lo es el de la rectitud del deseo. Según mi interpretación, dicho requerimiento debe ser entendido en términos que remiten, en última instancia, a la consideración de la vida práctica, como una cierta totalidad de sentido, estructurada, sobre la base de un ordenamiento jerárquico de fines, por referencia a una representación adecuada de la felicidad, como fin último de la praxis<sup>17</sup>. No veo entonces cómo esta interpretación podría ser acusada, como hace CIM en la p.90, de focalizar indebidamente el problema de la verdad práctica en la eficiencia, perdiendo de vista el aspecto vinculado con el sentido del obrar humano. Tal focalización no sería viable ni siquiera en el caso del mero silogismo práctico, pues también éste explica la producción de la acción e incluso el movimiento voluntario de los animales a través de la referencia a fines, y nunca en términos de mera eficiencia, entendida al modo de una causa mecánica. Pero mucho menos puede serlo en el caso de la noción de verdad práctica, la cual remite exclusivamente al ámbito de la acción humana, que es, para Aristóteles, el ámbito de lo sujeto a decisión deliberada (*tò proairetón*), y no el de la mera voluntariedad (*tò hekousíon*), de la que son capaces también los niños pequeños y no pocos animales. Resulta, pues, comprensible que Aristóteles haya reservado el tratamiento de la noción de verdad práctica para el libro VI de *Ética a Nicómaco*. En todo caso, me interesa dejar en claro que toda mi interpretación de la concepción aristotélica de la acción humana se orienta primariamente a partir de la consideración de la estructura teleológica de sentido constitutiva de la praxis y la racionalidad que la orienta<sup>18</sup>.

Una dificultad diferente plantea la afirmación de CIM según la cual una explicación no podría pertenecer, como tal, al ámbito de lo práctico. Dejo de lado aquí el hecho de que el término «práctico» se emplea en múltiples sentidos, entre los cuales se cuentan también aquellos que remiten a todo lo que pertenece a aquellas teorías y ciencias que toman por objeto el ámbito de la praxis. Me temo, sin embargo, que CIM identifica aquí, sin más, la teoría del silogismo práctico con el silogismo práctico mismo. Aristóteles apela a la

<sup>17</sup> Cfr. EA, pp. 302 ss., 366 ss., 393 ss.

<sup>18</sup> Cfr. esp. EA, pp. 279-300, *vid.* la discusión más amplia en ZuP, cap. 3.

estructura del silogismo práctico para dar cuenta de la producción de la acción humana y el movimiento animal. Esta apelación forma parte de una teoría referida a la acción. Pero si la teoría fuera verdadera, entonces la producción de la acción tendría lugar, en cada caso, precisamente en los términos en los que aquella la describe. La teoría de Aristóteles sostiene que las condiciones mínimas, necesarias y suficientes, para la producción de una acción (o un movimiento voluntario) vienen dadas por la presencia en el alma del agente (o el animal) de dos estados disposicionales diferentes, un deseo (referido a un fin) y una creencia (referida al modo de alcanzarlo), que, conectados del modo requerido, dan lugar a un nuevo estado disposicional unitario, el cual, a su vez, es la causa inmediata de la acción. Esto, que es lo que la teoría dice, pretende ajustarse a lo que en cada caso ocurre en el alma del agente (o el animal), cuando tiene lugar la producción de una acción (o un movimiento voluntario). La teoría del silogismo práctico no contiene ella misma ningún silogismo práctico, sino que versa sobre el silogismo práctico, así como, por ejemplo, tampoco la teoría de la virtud, que define a ésta como una disposición habitual, contiene ella misma ninguna disposición habitual ni tiene el estatuto categorial de una disposición habitual. Los deseos y las creencias son estados disposicionales de los agentes (o animales), y no pueden estar jamás contenidos en enunciados, ni siquiera en los que eventualmente puedan expresarlos, pero tampoco, a fortiori, en los que meramente hablan sobre ellos. Pero esto no es diferente de lo que ocurre en muchos otros casos, allí donde se trata de la relación que mantiene una determinada constatación o teoría con aquello a lo que en cada caso se refiere, pues las constataciones y las teorías no necesitan tener el mismo estatuto categorial que sus correspondientes objetos.

### Objeción 3: el sentido en que el silogismo práctico es «práctico»

CIM objeta el empleo de la expresión «silogismo práctico» con referencia al movimiento de los animales, pues sostiene que resulta potencialmente confusa, ya que los animales e incluso los niños pequeños no son, para Aristóteles, genuinos sujetos de acción, un punto que yo mismo enfatizo en varios pasajes, alguno de los cuales CIM cita textualmente en las pp. 90-91. Sobre esta base, CIM conjetura que mi uso indistinto de la expresión para el caso de la acción humana y el movimiento animal derivaría de mi interpretación supuestamente reductiva, de carácter puramente explicativo<sup>19</sup>. Ya he respondido a este último reproche.

Respecto de la expresión «silogismo práctico», como tal, es sabido que Aristóteles no la emplea, sino que su uso deriva del modo en que los comentaristas han construido su posición, tal como ésta aparece expuesta, principalmente, en *De motu animalium* 7, donde, a los efectos de la formulación de la teoría, se trata en pie de igualdad la acción humana y el movimiento voluntario de los animales. Allí Aristóteles comienza estableciendo un contraste entre dos tipos de pensamiento (*noôn*, *dianoúmenos*) o razonamiento (*syllogizómenos*), según conduzca o no a actuar (*prátein*, *prâxis*) (cfr. 701a7-16), para

<sup>19</sup> MASSINI, C.L., *op.cit.*, objeción 2, p. 90.

terminar señalando, al cabo de su exposición, que tal es el modo en el cual se lanzan a «moverse y actuar» (*tò kineisthai kai práttein*) «los animales» o «los seres vivos» (*tà zôa*), y aclara que la causa inmediata del movimiento es el «deseo» (*ôrexis*) (cfr. 701a33-35). Previamente, Aristóteles había señalado, además, que, para que la orientación a un fin por medio del deseo pueda conducir a la acción o el movimiento, basta con que el deseo vaya acompañado de percepción (*aísthesis*) o bien (*ê*) representación imaginativa (*phantasia*) o bien (*ê*) pensamiento (*noûs*) (cfr. 701a29-30), lo cual quiere decir que el factor cognitivo involucrado no necesita ser del tipo que pertenece exclusivamente al hombre, pues también los animales capaces de movimiento voluntario poseen percepción y representación imaginativa<sup>20</sup>.

Lo que, según creo, incomoda a CIM en el uso de la expresión «práctico» en el giro «silogismo práctico» tiene que ver con el hecho de que dicho empleo no puede ser puesto en conexión directa con el modo en que habitualmente se habla, por ejemplo, de «filosofía (ciencia) *práctica*», ni tampoco con la noción de «praxis», en su significado más estrecho, el cual sólo se aplica en el ámbito del obrar humano, y cuyo empleo resulta coextensivo con el de la noción de «decisión deliberada» (*proairesis*)<sup>21</sup>. Esto es cierto, sin duda alguna, pero no constituye un problema insoluble, con tal que se aclaren debidamente las diferencias que trae consigo la extensión de la expresión a un ámbito diferente<sup>22</sup>. Por lo demás, es un hecho que Aristóteles mismo emplea el sustantivo «praxis» en múltiples sentidos, no pocas veces, incluso, con referencia a las funciones vitales o el comportamiento de los animales<sup>23</sup>, en una extensión analógica menos arriesgada que aquella que en otros contextos lo lleva incluso a llamar a algunos animales «más sabios» o «más prudentes» (*phronimotéra*) que otros<sup>24</sup>, sin pretender con ello atribuir la virtud intelectual de la prudencia (*phronesis*) a dichos animales. Algo análogo hay que decir también del uso de la expresión «silogis-

<sup>20</sup> En *Ética a Nicómaco*, 1144a31 Aristóteles emplea las palabras *sylogismoi tôn praktôn* («silogismos referidos a lo que puede ser hecho» o «realizado»), que pudieron haber contribuido a motivar el modo habitual de hablar que se vale de la expresión «silogismo práctico». Con todo, no resulta, sin más, evidente que en dicho contexto Aristóteles tenga en vista el tipo específico de razonamiento que tematiza la teoría presentada en *De motu animalium* 7, pues parece igualmente probable y, a mi modo de ver, incluso más plausible que la expresión remita en el pasaje citado al tipo de razonamiento que más abajo denominaré «silogismo deliberativo».

<sup>21</sup> Para una discusión más amplia de este punto, me permito remitir ahora al tratamiento en VIGO, A. G., «Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional», en LEYVA, G. (Ed.), *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid, 2008, (pp. 53-85), esp. 59 ss. Respecto de la noción de *proairesis*, hay que tener en cuenta, a su vez, una importante distinción de significados, según dicha noción remita a 1) la decisión deliberada, de carácter global, por un determinado tipo de vida, con arreglo a una determinada representación de la vida buena, o bien 2) a la decisión deliberada particular que da cuenta de la producción de acciones particulares en contextos de acción particulares. El significado 1) debe verse como el más característico dentro de la concepción aristotélica (para este aspecto, vid. *Aul.*, pp. 187 ss.), y con él se conecta la noción aristotélica de *praxis*, en su sentido estricto. Sin embargo, en la teoría del silogismo práctico así como en la caracterización de la verdad práctica es el significado 2) el que ocupa el primer plano de la atención. Como se verá, esto está en correspondencia con el punto de partida metódico en lo que más abajo denominaré el «tramo proximal» o «tramo terminal» en el proceso de producción de la acción.

<sup>22</sup> En este sentido, vid. la explicación en *Aul.*, p. 113 s.

<sup>23</sup> Cfr. por ejemplo, ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, 645 b14-16, 646 b15, 647 a23-24, etc.

<sup>24</sup> Cfr. por ejemplo, *Metafísica*, 983 b21.

mo», que en el giro «silogismo práctico» tampoco puede tener su significado técnico más preciso<sup>25</sup>.

Todo esto configura un panorama bastante habitual, y no excepcional, cuando se trata del uso de los términos filosóficos más relevantes por parte de Aristóteles. Pero, independientemente de ello, no puedo compartir la sugerencia de CIM según la cual el carácter analógico del empleo de la expresión «práctico», allí donde es aplicada al movimiento animal, implicaría que el lugar sistemático de la teoría aristotélica del silogismo práctico ha de buscarse primariamente en el tratamiento de la acción humana (*cf.* p. 91). La teoría aristotélica relativa a la producción de la acción humana (y el movimiento animal) se halla, sin duda alguna, en el tratamiento de *De motu animalium* (esp. caps. 6-7), al cual se añade como complemento indispensable el tratamiento paralelo de *De anima*, III 9-13, el cual tampoco está centrado exclusivamente en el caso de la acción humana. El punto sistemático de fondo que se pone en juego en la decisión metódica de partir desde la psicología y la teoría de la acción, y no desde la ética, se verá con más claridad, espero, un poco más abajo.

#### Objeción 4: el primado motivacional del deseo

CIM critica mi reiterada afirmación de que, en la concepción aristotélica, es el deseo el factor que goza de la primacía a la hora de explicar, desde el punto de vista motivacional, la producción de la acción humana o el movimiento animal (*cf.* p. 91). En diferentes ocasiones, formulo este punto, en varios de los trabajos criticados por CIM, diciendo que el deseo es, para Aristóteles, el factor responsable de «poner» los fines de la acción o el movimiento *como tales*, es decir, *en cuanto fines*<sup>26</sup>. Como CIM explica, conecto esta constatación, repetidas veces, con la advertencia de que la adscripción a Aristóteles de la tesis del primado motivacional del deseo no debe entenderse como si implicara atribuirle la asunción de alguna variante de «emotivismo» o de «voluntarismo», en el plano de la ética normativa, y ello ya por la sencilla razón de que Aristóteles reconoce la existencia de diferentes tipos de deseo, entre los cuales se cuentan los deseos de origen racional (*boulesis*).

Por su parte, CIM cree que sostener que determinados deseos pueden tener, desde el punto de vista de su contenido proposicional, origen racional sería incompatible con adscribir un primado motivacional al deseo sobre el pensamiento (*cf.* p. 91). A mi juicio, esta suposición es errónea, y resulta, probablemente, de no distinguir con suficiente nitidez,

<sup>25</sup> *Cf.* por ejemplo, *EA*, pp. 364 s. Por otro lado, vale la pena aclarar que, en lo que concierne a la adecuada presentación de la concepción de Aristóteles, un potencial de confusión mucho mayor aún alberga la todavía hoy muy extendida costumbre de no distinguir nítidamente entre el plano correspondiente a la ciencia «práctica» o la filosofía «práctica», que toma la acción por objeto, y el plano correspondiente a la praxis misma. Sospecho que, por ejemplo, la tendencia a creer que el «silogismo práctico» —indebidamente analogado, con mucha frecuencia, a lo que hoy llamaríamos el «silogismo deóntico»— sería un instrumento específico de la filosofía práctica (o la ciencia práctica) procede, en último término, de tal tipo de confusión de planos. Otro tanto se puede decir de la confusión, no menos habitual, que lleva a creer que la «verdad práctica» sería, para Aristóteles, una propiedad que deben tener las proposiciones que formula la ética.

<sup>26</sup> *Cf.* por ejemplo, *EA*, pp. 289, 367.

en la consideración de la estructura de los actos intencionales, entre el carácter del contenido proposicional, por un lado, y el modo de referencia intencional a dicho contenido, por el otro. Esta distinción resulta clave para Aristóteles, porque es la que le permite distanciarse del intelectualismo socrático, que reduce la virtud ética al mero conocimiento. A diferencia de Sócrates, Aristóteles no cree que el mero conocimiento tenga, por sí solo, fuerza motivacional suficiente para encaminar la acción hacia la dirección que él mismo prescribe. Como lo muestra el tratamiento aristotélico del fenómeno de la incontinencia, Aristóteles considera perfectamente posible que un agente reconozca intelectualmente que A es mejor o preferible que B, y haga, sin embargo, B de modo voluntario<sup>27</sup>. En cambio, Sócrates rechazaba de plano esta posibilidad. Vale decir: para Aristóteles, el mero reconocimiento intelectual de la bondad o preferibilidad de una determinada acción u objetivo de acción *no basta* para motivar adecuadamente la conducta, si no está respaldado por los debidos hábitos del carácter, que permiten orientar en la dirección correspondiente la facultad desiderativa. Para que aquello que se reconoce como bueno o deseable adquiera la necesaria fuerza motivacional, se requiere, pues, que, *al mismo tiempo*, sea convertido en correlato de una intención de tipo desiderativo<sup>28</sup>. Inversamente, el deseo, que por sí mismo no necesita ser de origen racional, no siempre se refiere a lo que realmente es bueno, sino que puede referirse también al mero bien aparente, el cual, desde el punto de vista de la justificación racional, debería ser descartado como posible fin, por ser, en realidad, algo malo (o peor que otra cosa). Sin embargo, no por ello tal tipo de deseo carecerá necesariamente de fuerza motivacional suficiente para dar lugar a la acción correspondiente. Dicho muy esquemáticamente, tenemos aquí tres posibilidades diferentes, a saber: 1) el caso de la acción externamente irracional, propia del hombre vicioso, que viene motivada por el deseo irracional, de origen apetitivo o bien afectivo-emocional; 2) el caso de la acción internamente irracional propia del incontinente, el cual posee el mismo tipo de convicciones racionales que el virtuoso y el continente, pero obra en contra de ellas, empujado por la fuerza del apetito; y 3) el caso de la acción interna y externamente racional, propia tanto del virtuoso como del continente, la cual logra traducir en concreto las convicciones racionales del agente. El caso 1) muestra la suficiencia del deseo, del tipo que fuere, para motivar la acción, mientras que el caso 2) muestra, inversamente, la insuficiencia del mero reconocimiento intelectual de la bondad (o la preferibilidad) de algo para motivar la acción correspondiente. Por su parte, el caso 3) ilustra —en diferentes grados, en cada una de sus dos variantes— el tipo de integración armónica de intelecto y deseo, razón y carácter, a la que apunta el ideal ético y educativo que presenta Aristóteles en sus escritos éticos.

La tesis del primado motivacional del deseo, en sus diversas formas, es afirmada claramente por Aristóteles en el tratamiento de la producción de la acción de *De anima*, III 9-13, y adquiere expresión, de múltiples modos, también en el marco de la ética, por ejemplo, a través del famoso *dictum* según el cual el mero pensamiento no mueve a nada (*Ética a Nicómaco*, 1139a36). Como surge del propio comentario de CIM, los escritos que somete

<sup>27</sup> Para el tratamiento aristotélico de la incontinencia, *vid.* la discusión en *EA*, pp. 325-362.

<sup>28</sup> *Cf.* *EA*, p. 306; *vid.* también *ZuP*, pp. 260 ss.

a crítica remiten reiteradamente a estos aspectos, con las correspondientes referencias a los textos aristotélicos. Tiendo a pensar que lo que la objeción de CIM no tiene suficientemente en cuenta es aquí, una vez más, el hecho de que la del primado motivacional del deseo no es una tesis de ética normativa, sino, más bien, una tesis de psicología o teoría de la acción, que, como tal, pretende dar cuenta del modo en que tiene lugar la producción de *cualquier tipo* de acciones, con total independencia de la calificación moral que pudieran merecer en cada caso.

### Objeción 5: la transición hacia la acción

CIM detecta «serias dificultades» –p. 91– en mi referencia a la necesidad de que ambas premisas del silogismo práctico sean conectadas en una cierta unidad significativa, para poder dar lugar a la acción. Tal exigencia es formulada expresamente por Aristóteles, tanto en el tratamiento de *De motu animalium* (cfr. 701a10-13) como en la discusión de la incontinencia del libro VII de *Ética a Nicómaco* (cfr. 1147a25-31)<sup>29</sup>. Desde el punto de vista argumentativo, apunta a reforzar la analogía con el caso del silogismo teórico, y su importancia sistemática resulta manifiesta, pues deja en claro que, para dar lugar a la acción (o el movimiento), se requiere una operación de *enlace activo* de los correspondientes estados disposicionales, de modo tal que, una vez llevado a cabo dicho enlace, la acción (el movimiento) se produce inmediatamente, como lo enfatiza Aristóteles, una y otra vez, tanto en *De motu animalium* como en *Ética a Nicómaco*. En el caso particular de la incontinencia, la importancia de esta observación es decisiva. En efecto, ocurre justamente que en el alma del agente incontinente están presentes, en principio, los dos estados disposicionales requeridos para producir la acción esperada (v.gr. la acción continente), esto es, el correspondiente deseo racional y la creencia referida a los medios para su satisfacción, pero falla, sin embargo, su conexión activa, en razón de la interferencia de otros factores motivacionales, más precisamente, en razón de la mayor fuerza motivacional de la que están dotados los deseos apetitivos<sup>30</sup>. La unificación de ambos estados disposicionales, uno de carácter desiderativo y otro de carácter cognitivo, da lugar, según mi interpretación, a un *nuevo estado disposicional*, que posee esta vez un carácter «mixto», a la vez, desiderativo y cognitivo, y que corresponde, dentro del proceso de la producción de la acción (o el movimiento), al momento de intervención de la «decisión deliberada» (o de su análogo subracional, en el caso de los animales<sup>31</sup>). Vale decir: se trata aquí del punto en el cual se sitúa la intervención de la *proairesis*, a la que Aristóteles no en vano caracteriza como «algo común entre el deseo y el pensamiento»<sup>32</sup>, y también, alternativamente, como un «intelecto desiderativo» (*orektikòs noūs*) o «deseo intelectivamente mediado» (*órexis dianoetiké*)<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Vid. EA, p. 313.

<sup>30</sup> Vid. la explicación en EA, pp. 291 ss., 332 ss.

<sup>31</sup> Para este punto, vid. la explicación en NUSSBAUM, M. C., *Aristotle's De motu animalium*, Princeton N J, 1978, pp. 336 s. ad 700b23-24.

<sup>32</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *De motu animalium*, 700 b23.

<sup>33</sup> Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1139 b4 s.

Ahora bien, considerada en su estructura interna, como el tipo de estado disposicional que es, la *proairesis* constituye ella misma un actitud proposicional, que posee, como tal, un objeto intencional propio. A la luz del tercer requerimiento contenido en la caracterización de la verdad práctica de *Ética a Nicómaco*, VI 2 –que, como tal, es válido incluso allí donde no se cumplen los requerimientos adicionales de rectitud del deseo y verdad del *lógos*– parece altamente plausible sostener, según lo han sugerido comentadores como Gauthier y Jolif, que dicho objeto intencional, que es complejo en su articulación interna, puede caracterizarse en términos de la estructura unitaria «fin (realizable a través de los medios disponibles) + medios (deseables, en cuanto conducentes al fin)»<sup>34</sup>.

CIM piensa que dado que en mi interpretación este objeto intencional no puede constituir una proposición imperativa, que sería lo que afirmaría la interpretación tradicional, entonces debe adquirir necesariamente un carácter misterioso, ya que tampoco podría identificarse con la acción (p. 92). Pero lo que yo he sostenido es que dicho objeto *proposicional* es el objeto intencional de una *actitud proposicional*, que no es otra que la que corresponde al estado disposicional que Aristóteles denomina *proairesis*, el cual, como el propio Aristóteles explica, constituye él mismo un tipo de *deseo*, más precisamente: el deseo que surge al cabo del proceso de deliberación (*órexís bouleutiké*)<sup>35</sup>. Si esto es así, hay que decir que dicho deseo asume en sí, como su objeto intencional propio, el resultado que arroja dicho proceso, esto es, la articulación de medios y fines que hace posible la acción. *Este* deseo, correspondiente a la *proairesis*, es, para Aristóteles, nada menos que el principio que da cuenta de modo inmediato de la producción de la acción<sup>36</sup>.

Confieso, pues, que no advierto dónde residirían las oscuridades respecto del estatuto categorial que mi interpretación atribuye al mencionado objeto intencional. Lo único «misterioso» que hay aquí es el modo en que un estado disposicional puede desencadenar la producción de una acción. Pero ése es un problema que tienen todas las teorías de la así llamada «causación mental» que conozco, de modo que tampoco se le puede reprochar demasiado a Aristóteles no haber arrancado a la naturaleza el secreto último de este arte, tan celosamente guardado hasta el día de hoy. No veo, en cambio, misterio alguno en la interpretación que he ofrecido del modo en que Aristóteles piensa la estructura de la *proairesis*, y, en todo caso, me parece bastante convincente la tesis que sitúa el momento de su intervención en la *transición* que a partir de los estados disposicionales dados inicialmente lleva, a través de su enlace activo, a la producción de la acción resultante. CIM opina, en cambio, que este momento debería corresponder a la producción de una «proposición imperativa». Si esto alude a una proposición verbalizada del tipo «debo (hay que) hacer x», creo que la sugerencia es inconducente: la operatividad de una decisión no se funda, como tal, en su eventual verbalización, que, a lo sumo, puede ser concomitante con ella, pero nunca sustituirla, como lo muestra ya el simple hecho de que del acto de decir «debo (hay que) hacer x» no se sigue necesariamente la acción correspondiente. En cambio, si lo

<sup>34</sup> Para este punto, *vid. EA*, pp 307s., 370.

<sup>35</sup> *Cfr. Ética a Nicómaco*, 1113 a10 s., 1139 a23, 31.

<sup>36</sup> *Cfr. Ibidem*, 1139 a30 s.: *práxeos arché*.

que CIM tiene en vista fuera un contenido proposicional que opera como correlato de una actitud proposicional, estaría afirmando algo muy semejante a lo que yo mismo sostengo, aunque no veo qué papel jugaría en ese caso la referencia al carácter imperativo, pues se trata aquí, una vez más, de un *deseo*, que posee, como tal, fuerza motivacional propia. A lo sumo, podría decirse tal vez que el carácter imperativo sería aquí simplemente la expresión que adquiere en el plano lingüístico la fuerza motivacional que posee un deseo operante, como estado disposicional presente en el alma del agente. Si, en cambio, se confunde esta peculiar forma de «necesidad oréctica», por así llamarla, que da expresión a la fuerza motivacional del deseo, con el tipo de (pretensión de) obligatoriedad que pertenece a las proposiciones deónticas que dan expresión a reglas o normas, entonces se perdería irremediabilmente de vista el fenómeno que está tematizando aquí Aristóteles, como, lamentablemente, ha ocurrido y ocurre todavía con bastante frecuencia.

Mi discrepancia con lo que he denominado la «solución tradicional» del problema que plantea la concepción aristotélica de la verdad práctica concierne a dos puntos, que conviene mencionar, para despejar posibles malentendidos, a saber: en primer lugar, al rechazo de la identificación habitual de la noción de verdad práctica con el requerimiento referido a la verdad del *lógos*, el cual constiuye, en mi interpretación, *sólo una* de las condiciones de la verdad práctica; en segundo lugar, al énfasis puesto por mi interpretación en la función *esencialmente transicional* que desempeña la *proairesis*, que, por ser ella misma un tipo de deseo, no funda su efectividad operativa en ningún tipo de verbalización, que eventualmente pudiera acompañarla. Así construida, la teoría aristotélica de la producción de la acción, basada en el recurso a la estructura formal del silogismo práctico, constituye la primera versión históricamente documentada del modelo que da cuenta de la producción de la acción por recurso al esquema explicativo «deseo + creencia». Pero ello, con la importante salvedad de que al reconocer la existencia de diferentes tipos de deseos, algunos de los cuales son de origen racional, Aristóteles logra que su posición no quede expuesta al reproche de incurrir en algún tipo de reduccionismo emotivista, y con bastante más éxito, en mi opinión, que muchas de las concepciones contemporáneas basadas en el recurso a ese mismo esquema explicativo. Por su parte, la concepción aristotélica de la verdad práctica provee el complemento que, en el plano de la ética normativa, reclama tal teoría descriptiva relativa a la producción de la acción, a la cual conecta con la concepción de conjunto que Aristóteles elabora en torno al origen del valor moral de las acciones, al papel del intelecto y las virtudes, y a la estructura de la vida buena.

### **Objeción 6: el espacio de la racionalidad práctica**

La última objeción de CIM, si fuera acertada, implicaría, sin más, la bancarrota irremediable de todos mis esfuerzos por tratar de comprender la compleja y refinada concepción de conjunto elaborada por Aristóteles: mi interpretación, argumenta CIM, no dejaría lugar alguno a la racionalidad práctica, por desplazar la verdad práctica al plano de la acción y, a la vez, reinterpretar en términos puramente teóricos todo otro elemento racional que pudiera intervenir, por caso, en la determinación de los fines de la acción (p. 92). Esto falsearía el

pensamiento de Aristóteles, que sería, a juicio de CIM, de corte intelectualista, y chocaría, además, de narices con el «innegable fundamento experimental» de la creencia en la existencia de un uso práctico de la razón (p. 92). En la conclusión de su escrito, CIM arriesga una hipótesis sobre el origen de estos graves errores: el haber centrado mi interpretación en el texto del *De motu animalium*, donde Aristóteles hablaría de «silogismo (práctico)» y de «verdad» de un modo puramente metafórico (p. 92).

En primer lugar, debo decir que, contra lo que afirma esta última hipótesis, he desarrollado mi interpretación de la concepción aristotélica del silogismo práctico y la verdad práctica sobre la base de la *previa* elaboración de una interpretación de conjunto de la concepción aristotélica de la racionalidad práctica, basada centralmente en el texto de *Ética a Nicómaco*, la cual fue publicada en 1996<sup>37</sup>. Los posteriores trabajos, que CIM somete a crítica, constituyen intentos por complementar esa interpretación, y no por abandonarla, y no creo que pueda decirse tampoco que sean contradictorios con ella. Por otra parte, mi interpretación de la verdad práctica no podría fundarse meramente en el *De motu animalium*, por cuanto en ese texto dicha noción ni siquiera aparece, sino que es introducida en el libro VI de *Ética a Nicómaco*. Lo que yo he hecho en este punto es, simplemente, poner en conexión ese oscuro y muy discutido pasaje del libro VI con la concepción del silogismo práctico, tal como ésta es expuesta en *De motu animalium*, reforzada por la concepción complementaria expuesta en *De anima*, III 9-13, y empleada, además, en varios lugares de la propia *Ética a Nicómaco*.

En lo que concierne al punto de fondo de la objeción, el relativo a la supuesta supresión del espacio de la racionalidad práctica, pienso que puede responderse satisfactoriamente, llamando la atención sobre los diferentes niveles y aspectos involucrados en la cuestión debatida. Para facilitar las cosas, propongo distinguir dos niveles diferentes de consideración, a saber: 1) el nivel de operación de la racionalidad práctica, tanto en su función estratégico-planificadora como en su función específicamente moral, y 2) el nivel correspondiente a la teoría que toma la racionalidad práctica por objeto. A su vez, dentro de 2), hay que distinguir 2a) el enfoque que corresponde a la psicología y la teoría de la acción, y 2b) el enfoque que corresponde a la ética normativa. Por su parte, en el nivel 1), habría que distinguir lo que denominaré aquí 1a) el «tramo proximal» o «terminal» y 1b) el «tramo distal» en el proceso de la producción de la acción, que corresponden, respectivamente, al tramo que da cuenta de la producción inmediata de acciones particulares y al tramo en el que se sitúan los procesos deliberativos y reflexivos de segundo y tercer nivel, que apuntan a la articulación de diferentes fines u objetivos en cadenas más comprensivas, que, al menos en el caso ideal, quedan estructuradas, en definitiva, a partir de la referencia a un fin último buscado por sí mismo (felicidad). Con arreglo a estas distinciones, resulta posible establecer las siguientes correspondencias. Mientras que la teoría del silogismo práctico y la teoría de la verdad práctica se sitúan en el nivel 2), sus correspondientes «objetos» se sitúan en el nivel 1). Dentro del nivel 2), la teoría del silogismo práctico pertenece a 2a), pues forma parte del ámbito propio de la psicología y la teoría de la acción, mientras

<sup>37</sup> Cfr. ZuP.

que la teoría de la verdad práctica, situada en el plano de la ética normativa, pertenece a 2b). ¿Qué ocurre ahora con los correspondientes «objetos»? ¿A qué tramo pertenecen, dentro del nivel 1)? Si se tiene en cuenta que tanto el silogismo práctico como la verdad práctica son fenómenos vinculados con la estructura interna y con la cualidad moral de la *proairesis*, respectivamente, y si se añade a ello que Aristóteles caracteriza a la *proairesis*, a su vez, como el principio que da cuenta de modo inmediato de la producción de la acción, resulta poco menos que evidente que ambos «objetos» se sitúan en el *tramo terminal* referido a la producción inmediata de las acciones particulares, vale decir, en 1a). Dicho de otro modo: lo que Aristóteles tematiza en su teoría del silogismo práctico y su concepción de la verdad práctica no es otra cosa, en definitiva, que el origen y la estructura de la decisión deliberada, que da cuenta, a su vez, del origen de la acción particular, con su correspondiente cualidad moral. A la espalda de dicho tramo terminal queda 1b), vale decir, el tramo correspondiente a los procesos deliberativos de segundo y tercer nivel, en el cual se incluyen todos los procesos de carácter reflexivo concernientes tanto a la determinación de los fines de acción más abarcativos, su articulación recíproca y su relación con el fin último en el que consiste el bien humano, como también a la determinación de los medios y caminos conducentes a ellos.

Que en su consideración de la acción y la racionalidad práctica Aristóteles reconoce la existencia de estos dos tramos lo muestra, entre otras muchas cosas, ya su caracterización de la relación entre la «decisión deliberada (*proairesis*) y la «deliberación» (*boúleusis*): el objeto de ambas es, en principio, el mismo, con la diferencia sustancial, sin embargo, de que en el caso de la *proairesis* aparece como *ya determinado* (cfr. *Ética a Nicómaco*, 1113a2-5). La razón es obvia: si la acción ha de producirse, la deliberación no puede ir al infinito, sino que ciertas cosas deben darse ya por sentadas y quedar así sustraídas al balance deliberativo, al menos, *en el contexto particular de acción* del que se trata en cada caso<sup>38</sup>. CIM lee mis reiteradas referencias a diferentes contextos deliberativos, como si aludieran al contraste entre contextos prácticos y contextos teóricos (pp. 84 y 92). Se trata, en cambio, del contraste entre 1a) el tramo terminal y 1b) el tramo distal en el proceso de la producción de la acción. Ambos tramos son de carácter práctico, y no teórico, en la medida en que se trata, en ambos casos, de diferentes tramos del despliegue de la actividad de lo que Aristóteles llama «el pensamiento práctico», que no es otro que el que opera en el espacio de comprensión que abre la referencia a los fines a los que apunta el deseo<sup>39</sup>. La actividad del intelecto práctico, dentro de dicho espacio de comprensión, involucra multitud de elementos o momentos cognitivos, de carácter teórico-constatativo, pero nada de ello implica, de suyo, el salto del plano 1) al plano 2) de consideración, por la sencilla razón de que la presencia de tales elementos o momentos no es equivalente, sin más, a la adopción del tipo de actitud puramente contemplativa que hace posible el acceso propiamente teórico al mundo. Así, por poner un ejemplo elemental, si se está por cruzar la calle para ir a la plaza, detenerse, al constatar que se

<sup>38</sup> Vid. la explicación en EA, pp. 306, 393 ss.

<sup>39</sup> Vid. la explicación en EA, pp. 305 ss, 386 ss.

acerca un vehículo a gran velocidad, es producir una conducta que se basa, por lo pronto, en un acto perceptivo de carácter constataativo, el cual da lugar a una correspondiente creencia, que se conecta, a su vez, con el deseo operante de conservar la propia integridad física. Pero constataaciones de este tipo, lejos de tender a quebrar la instalación en el contexto práctico dentro del cual se producen, más bien, presuponen, en su propio origen y en su propia eficacia, tal instalación, y habitualmente contribuyen, además, a reforzarla.

No se trata, pues, en el ejemplo, de un caso de transición a la actitud teórica. Pero no menos cierto es el hecho de que el contenido de la creencia puesta así en juego, esto es, la creencia de que ahora se aproxima un vehículo a gran velocidad, posee, como tal, carácter descriptivo, y será entonces verdadero o falso, en el sentido habitual del término, que corresponde a lo que tradicionalmente se denomina la noción de verdad teórica. Lo que tenemos en estos casos no es, pues, una forma diferente de verdad, sino tan sólo el hecho de que una verdad de carácter teórico-constataativo, es decir, una verdad en el sentido habitual del término, adquiere una peculiar *relevancia práctica*, en virtud de la conexión, extrínseca a su propia estructura interna, con determinadas intenciones desiderativas operantes en el correspondiente contexto de acción. El hecho de que no se trate aquí de una forma de verdad estructuralmente diferente, sino tan sólo del carácter de relevancia que una creencia verdadera adquiere de modo sobreviniente, es, justamente, una de las razones que, a mi modo de ver, hacen recomendable, en la interpretación del texto de *Ética a Nicómaco*, VI 2, no identificar la verdad práctica misma con el requerimiento de verdad del *lógos*, el cual se refiere precisamente a la verdad de constataaciones relativas a los medios encaminados a la obtención de los fines deseados. El precio de proceder a tal identificación no es otro, en efecto, que el de renunciar a reconocer toda genuina especificidad en la estructura de la verdad práctica misma. En cambio, si mi lectura del texto de *Ética a Nicómaco*, VI 2 resulta viable, como creo que lo es, hay buenas razones para pensar que Aristóteles apunta con dicha noción a una forma diferente e irreductible de verdad, que posee la peculiar estructura que queda delineada a través de los tres requerimientos contenidos en su caracterización.

Que *esta* interpretación de la noción aristotélica de verdad práctica en modo alguno priva de su espacio de despliegue a la racionalidad práctica misma lo muestra ya el simple hecho de que, a través de la reconstrucción del significado del requerimiento de rectitud del deseo, ella misma remite a la configuración total de sentido constituida por la articulación jerárquica de fines que apunta al fin último de la vida buena o feliz<sup>40</sup>. Situar los fenómenos del silogismo práctico y la verdad práctica en el tramo terminal de la producción de la acción no supone, en modo alguno, cercenar el espacio para los procesos deliberativos propios de la racionalidad práctica, sino que implica tan sólo llamar la atención sobre el hecho de que, en cada contexto particular de acción, la producción de tal o cual acción particular, sobre la base de la correspondiente decisión deliberada, supone necesariamente que, en dicho contexto, determinadas cosas se asuman como ya determinadas o establecidas, pues, de lo contrario, el proceso de deliberación po-

<sup>40</sup> Vid. *EA*, pp. 303 s., 367.

dría remontar fácilmente al infinito o, al menos, resultaría lo suficientemente largo y trabajoso, como para hacer imposible todo ajuste razonable a las siempre cambiantes situaciones de acción. Por su parte, Aristóteles caracteriza a la propia deliberación, en alguna ocasión, como un cierto tipo de silogismo<sup>41</sup>. Pero es claro que no se trata aquí del mismo tipo de silogismo que en el caso del silogismo práctico, pues la deliberación posee carácter puramente indagativo o zetético, y su intervención es meramente preparatoria del momento resolutorio correspondiente a la intervención de la decisión deliberada<sup>42</sup>. Dicho de otro modo: cuando no toma la vía ascendente que remite determinados fines, en calidad de medios, a otros fines de orden superior, sino que, inversamente, se orienta de modo descendente, hacia el extremo opuesto, que apunta la producción de la acción particular, el proceso deliberativo desemboca, si resulta exitoso, en la identificación de los medios concretos para alcanzar el fin particular al que en ese contexto apunta inmediatamente el deseo. Así, la deliberación, concluida exitosamente, provee la premisa menor para un posible silogismo práctico, la cual no es otra cosa que una creencia referida a los medios de acción. Sin embargo, la deliberación ya no lleva a cabo ella misma la tarea de enlace de dicha premisa con la correspondiente premisa mayor provista por el deseo. Esto último es una prestación específica de la *proairesis*, cuya intervención da cuenta así, de modo inmediato, del origen de la acción resultante. Sólo en este último tramo se tiene un silogismo práctico, en el sentido preciso que tiene en vista la concepción aristotélica. Con referencia al tramo anterior se podría hablar tal vez, para evitar superposiciones, de «silogismo deliberativo», siguiendo así la sugerencia del propio Aristóteles, en su caracterización de la deliberación como un cierto tipo de silogismo.

A la luz de todo lo dicho, creo que se advierte mejor dónde reside la importancia metódica y sistemática del punto de partida en la psicología y la teoría de la acción, y no en la ética, cuando se trata de hacer justicia a la teoría aristotélica del silogismo práctico y, sobre esa base, también a su conexión sistemática con la concepción de la verdad práctica. En efecto, ello permite reconocer que, en ambos casos, se tiene en el centro de la mira el tramo terminal en el proceso de producción de la acción. Es justamente la focalización en dicho tramo terminal lo que le permite a Aristóteles, a lo largo de extensos pasajes, tratar de modo paralelo la acción humana y el movimiento voluntario animal, pues la diferencia decisiva entre ambos la hace, en definitiva, el hecho de que la acción humana se caracteriza, además, por su inserción en un entramado de sentido mucho más amplio, en la medida en que, en la confrontación con cada situación de acción particular, el agente de praxis siempre pone juego, al mismo tiempo, también una cierta comprensión global de sí mismo y de su propia vida. Aristóteles deja metódicamente de lado esa diferencia, allí donde busca poner en el centro de la atención los procesos pertenecientes al tramo terminal de la producción de la acción. Tal procedimiento, sin embargo, no trae consigo, en modo alguno, el olvido de las diferencias

<sup>41</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *De somno*, 453 a14.

<sup>42</sup> Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1112 b20-27.

decisivas que existen entre el movimiento voluntario del animal y la acción humana. Y, como se dijo ya, en Aristóteles sólo el silogismo práctico aparece presentado como un fenómeno común a ambos ámbitos, mientras que la verdad práctica constituye, en cambio, un fenómeno específicamente humano, que sólo puede tener lugar dentro del ámbito de despliegue de la racionalidad práctica\*.

### Bibliografía

FRIEDLÄNDER, P., *Plato*, vol. I: *An Introduction*, trad. inglesa H. Meyerhoff, Princeton NJ, 1969.

NUSSBAUM, M. C., *Aristotle's De motu animalium*, Princeton NJ, 1978.

SZAIF, J., «Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike», en ENDERS, M. Y SZAIF, J. (Eds.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Hamburg, 2006.

....., *Platons Begriff der Wahrheit*, Freiburg-München, 1996.

VIGO, A. G., *Aristóteles. Una Introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile, 2007.

....., *Estudios Aristotélicos*, Eunsa, Pamplona, 2006.

....., «Práxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional», en LEYVA, G. (Ed.), *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid, 2008.

....., *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, Verlag Karl Alber, München-Freiburg, 1996.

---

\* Artículo recibido: 20 de noviembre de 2008. Aceptado: 27 de diciembre de 2008.

### Postscriptum

En su añadido en respuesta a mi escrito, el Prof. Massini precisa, desde su punto de vista, el alcance de nuestras discrepancias sobre las cuestiones debatidas. Por mi parte, no deseo agregar nuevos argumentos de detalle, pues me parece que los puntos discutidos han quedado formulados con claridad suficiente, por ambas partes. La referencia del Prof. Massini a la noción de verdad ontológica y su relación con la cognoscibilidad, contenida en el punto b) de su *Addenda*, es de gran interés e importancia, de modo que merecería una discusión independiente. Me permito simplemente remitir una vez más a lo dicho en el lugar correspondiente de mi respuesta a su escrito así como a las consideraciones contenidas en el trabajo dedicado a la conexión entre verdad práctica y virtudes intelectuales<sup>43</sup>, donde se enfatiza que la esencial cognoscibilidad del ente creado, tal como es avistada en la noción clásica de la verdad trascendental, remite en su fundamento al origen de dicho ente, en tanto creado, en el intelecto divino<sup>44</sup>. También aquí, y justamente aquí vale, a mi juicio, la analogía con el caso de la noción aristotélica de verdad práctica: la inteligibilidad de la acción humana remite también ella a su origen en el intelecto humano<sup>45</sup>.

Por último, quiero agradecer al Prof. Massini, una vez más, su generosa y cuidadosa consideración de mis trabajos, y especialmente sus agudas críticas, que me han dado la oportunidad de volver a considerar una serie de puntos centrales. Siempre me ha convencido la idea platónica de que el genuino diálogo, que es siempre a la vez diálogo crítico, es necesariamente de naturaleza cooperativa, y no meramente confrontacional, y funda su posibilidad en un *êthos* que es previo al diálogo mismo: un *êthos* en el cual la orientación compartida hacia la verdad de parte de los interlocutores debe jugar un papel protagónico. Por lo mismo, tiendo a pensar que una contraposición entre verdad y amistad, tal como la que se suele ejemplificar con referencia al propio nombre de Platón, sobre la base de un conocido aserto de Aristóteles, nunca puede tener, realmente, la última palabra, por mucho que la lógica interna del intercambio de argumentos deba atenerse siempre a la alternativa entre lo verdadero y lo falso, y a las correspondientes exigencias de fundamentación de lo que en cada caso se afirma o se niega. Y no puede tener la última palabra, porque tampoco la amistad, si es genuina amistad, puede prescindir, en definitiva, de la misma orientación a la verdad que hace posible el diálogo crítico. En todo momento, he visto las críticas del Prof. Massini también como una expresión de la genuina amistad con la que me honra desde hace mucho tiempo. Y sólo espero que mis respuestas hayan estado, en alguna medida, a la altura de esa amistad.

AV

<sup>43</sup> Cfr. *EA*, pp. 399-403.

<sup>44</sup> Cfr. *Idem*, p. 401.

<sup>45</sup> Cfr. *Idem*, p. 402.