

Naturaleza, deseo y acción

María Emilia Avena

UBA-CONICET

Introducción

¿Se puede explicar la acción desde una perspectiva natural? ¿Qué procesos biológicos intervienen en el ámbito de la *praxis* y cómo lo hacen? Las siguientes páginas tienen como propósito trazar algunas líneas de continuidad entre los escritos biológicos y éticos que nos permitan comprender de qué manera estos ámbitos se encuentran estrechamente vinculados. Una correcta comprensión de estos vínculos creemos que, lejos de abonar algunas lecturas deterministas ya superadas, nos permitirá enriquecer la visión que tenemos acerca de las capacidades humanas en lo relativo a la toma de decisiones.

1. El deseo entre las funciones del alma

La teoría aristotélica del alma se caracteriza por una descripción funcionalista de sus capacidades. Estas funciones se encuentran organizadas en tres grandes grupos: nutritivas, sensitivas e intelectivas. Cada uno de estos conjuntos o facultades agrupa una serie de funciones similares entre sí. De tal modo, la facultad perceptiva ejerce funciones tan desemejantes y disímiles entre sí como la función discriminativa (la actividad cognitiva de la percepción distingue objetos entre sí), la fantasía (que involucra la actividades onírica y de la memoria) y la función desiderativa (el deseo).

La función desiderativa de la facultad perceptiva del alma es analizada en profundidad a la luz de su relación con la función motriz en *DA III 10*. Una de las cosas más interesantes de este análisis es que comienza como un estudio de los principios de movimiento y, a medida que se va profundizando la descripción, se vuelve un estudio de una clase muy peculiar de movimiento: la acción. Cabría preguntarse entonces por qué en un tratado biológico, como algunos consideran al *De Anima*, o psicológico (claro está, no en un sentido moderno sino en el antiguo sentido de la *psyché*) se escoge una perspectiva aparentemente ajena al campo de estudio en el que se inscribe el tratado,

con el agregado de que cada ámbito de investigación tiene, en la filosofía aristotélica, distintos métodos de investigación y criterios de validación.

Respecto a la primera parte de la pregunta, una razón podría yacer en un pasaje citado al comienzo de este escrito. Allí se nos dice que el alma es “aquello por lo que vivimos, sentimos y pensamos” (*DA* II 2 414a 12-13). Este pasaje puede ser leído en forma de causa formal, como es habitual; o puede ser pensado en términos de causa final: si tiene sentido definir al alma es porque nos sirve para comprender estos otros procesos: la vida, la percepción y el pensamiento<sup>1</sup>. En última instancia, lo que nos interesa del deseo es que hace que el animal – racional o irracional – se desplace hacia un objetivo.

Respecto de la segunda parte, cabe aclarar que si bien las perspectivas que analizaremos del *De Anima* y la *Ética Nicomaquea* son complementarias entre sí, en ningún momento se superponen. Ambos tratados abordan el tema desde una perspectiva disciplinaria distinta y es en la comparación y conjunción de estas explicaciones que podremos reconstruir una visión holística del problema. Una cabal comprensión de las causas de la acción no puede limitarse a la explicación ofrecida por *DA* III 10, del mismo modo que un enfoque ético no debería obviarla.

## 2. Los principios del movimiento

### El intelecto práctico

Al comienzo de *DA* III 10 se no dice que “dos son los factores que ponen en movimiento: o el deseo (*órexis*) o el intelecto (*noûs*)” (*DA* III 10 433a 9)<sup>2</sup>. La primera dificultad a la hora de interpretar este pasaje es la indeterminación de la categoría que podría aunar deseo e intelecto. El pasaje es deliberadamente oscuro y obliga al traductor a hacer una interpretación que el lector no está sin embargo obligado a hacer. La razón es que es fácil comprender que, en relación con la división aristotélica de las facultades del alma, el intelecto constituye una facultad y el deseo, en cambio, es una función de otra facultad: la perceptiva. De tal manera no existe un género que, estrictamente, pueda aunarlos. Sin embargo, su capacidad para “poner en movimiento” resulta equiparable.

---

<sup>1</sup> Un pensamiento dirigido a medios y fines, ya que el término escogido es *dianoúmetha*, del verbo *dianoéo* y que, por su carácter procesual, es utilizado en la obra aristotélica a menudo en contraposición a *noéo*, más ligado al ámbito de la intelección racional.

<sup>2</sup> Tomo aquí la traducción de Boeri con algunas modificaciones. El pasaje es algo oscuro, ya que lo traducido por “factores” o en la elección de Pallí Bonet por “principios” es en realidad solo un *taûta*, neutro plural de *oûtos*. El pasaje completo reza: Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινούντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς.

En qué sentido pueden equipararse estas funciones en relación con el movimiento puede deducirse del análisis del capítulo anterior (*DA III 9 432b 14- 433a 5*). Allí Aristóteles se propone identificar el origen del movimiento local partiendo de aquello que no lo origina. Afirma entonces que no es resultado de una potencia nutritiva, ni sensitiva, ni intelectual en un sentido teórico.<sup>3</sup> Entre las razones del rechazo de estas tres alternativas podemos identificar algunas características que debe tener el movimiento local. Estas características son:

- a) Es propio de los animales e impropio de las plantas, aunque no de todos los animales sino solo de los que poseen los órganos correspondientes.
- b) Tienen un fin.
- c) Va acompañado de imaginación.
- d) Se relaciona con un objeto externo en tanto algo que o ha de ser puesto en práctica, o buscado, o rehuido.

La conclusión no expresa de esta argumentación es que, cualesquiera sean los elementos que originen el movimiento local, deberán poseer al menos estas características.

Retomando lo planteado al comienzo de este apartado, si algo han de tener en común o en conjunto<sup>4</sup> deseo e intelecto, para ser considerados “factores que ponen en movimiento” será: tener un fin, un objeto, darse acompañados de imaginación y estar presentes en los animales con capacidad de desplazamiento.

Pero pese a la afirmación del comienzo de III 10, la intelección presenta algunas dificultades para ser considerada principio del movimiento. La primera consiste en que a menudo asociamos la intelección con una actividad teórica, con un intelecto que piensa en términos abstractos. Y esto es lo que, en primer lugar, nos advierte Aristóteles que no debemos hacer. En el pasaje de III 9 al que hicimos referencia recientemente, se nos dice que el intelecto que da origen al movimiento no puede ser un intelecto teórico porque su actividad 1) no versa acerca de ningún objeto que deba ser llevado a la práctica, buscado o rehuido y 2) aún si pudiera entender esta clase de objetos, la sola actividad del intelecto no bastaría para mover. Entonces, ¿a qué clase de intelecto se

---

<sup>3</sup> Es curiosa la elección metodológica de este pasaje, ya que comparte una estrecha similitud con la metodología expuesta en la ética. Véase por caso *EN II 5 1105b 19- 1106a 13*

<sup>4</sup> Si los principios del movimiento local son dos, podría darse el caso que cada uno por separado sea incapaz de reunir las condiciones establecidas, pero que la suma de ambos sí las reúna.

refiere? Deberá ser a una clase de intelecto práctico o aplicación práctica de la función intelectual. Esto lo reconoce en el capítulo siguiente cuando señala:

Pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico.

DA III 10 433a 13-15

Dos cosas son importantes de este pasaje: en primer lugar, lo que diferencia al intelecto teórico del práctico no son sus objetos sino sus fines; en segundo lugar, el fin del intelecto práctico no es la mera intelección, sino el movimiento. Y ese movimiento es posible por dos motivos que mencionamos recién: porque el intelecto práctico entiende objetos que han de ser puestos en práctica, buscados o rehuidos; y porque va acompañado de imaginación. No obstante, en DA III 10 se le atribuye una función no meramente de compañía a la imaginación, sino mucho más fundamental. A la cláusula inicial que establecía al deseo y la intelección como los dos principios del movimiento, Aristóteles añade una cláusula supletoria: que la imaginación (*phantasia*) sea contemplada como una suerte de intelección (DA III 10 433a 10)<sup>5</sup>. No obstante, si nos atenemos a la clasificación de funciones ofrecida en el apartado anterior descubriremos que la imaginación fue definida como una de las expresiones de la facultad perceptiva, no de la facultad intelectual. Lo que justifica este desplazamiento es que la explicación de la imaginación como una forma de la percepción falla al procurar dar cuenta de dos fenómenos fundamentales para el movimiento: 1) que la mayoría de los animales no posee intelecto y esa función es a menudo suplida por la imaginación (DA III 10 433a 11-12); y 2) que incluso en los animales que poseen intelecto (seres humanos) encontramos que la imaginación desempeña un rol preponderante, aun en ciertos casos sobreponiéndose al conocimiento (DA III 10 433a 10-11). Tal como muestran estas dos observaciones, la imaginación desempeña en efecto una función intelectual.<sup>6</sup> En el primer caso, los animales al no poder determinar sus movimientos en función de un cálculo racional, recurren a la imaginación y la memoria como elementos para anticipar

---

5 εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθεῖν ὡς νόησιν τινα·

<sup>6</sup> De este argumento se sigue que la división funcional del alma es, en ocasiones, tan problemática como la división en partes. Y esto se debe a que la mayor parte de las funciones que tienen lugar en el alma no se originan en compartimentos estancos, aisladas de las demás funciones, sino en coordinación con muchas otras. Y estas interrelaciones son más frecuentes y complejas cuanto más complejo sea el tipo de ser vivo que estamos estudiando.

reacciones y conductas en su entorno y ser capaces de desenvolverse en él de modo eficiente. Contraria a la eficiencia buscada por los animales en la intelección el ser humano, que sí puede desarrollar un cálculo racional para definir de modo adecuado sus conductas, a menudo se deja llevar por el tipo de anticipaciones que provienen del uso de la imaginación y la memoria y en función de éstas determinan sus acciones. Como parte de una suerte de “optimismo de la razón” arraigado en la tradición socrática-platónica<sup>7</sup>, Aristóteles no considera en la ética que este sea el modo más eficiente de actuar, pero no es en el estudio de la psicología aristotélica que encontraremos juicios de valor sobre las conductas, ya que este tipo de juicios pertenecen al ámbito de la ética.

En cuanto hemos establecido hasta el momento respecto del intelecto, éste ejerce su cualidad de principio del movimiento desde su aspecto práctico y en conjunción con la imaginación entendida como una facultad intelectual (no perceptiva). Resta indagar de qué modo se relaciona con el deseo.

### **El deseo**

Al igual que el intelecto práctico, el deseo también es una facultad que se ejerce en vistas a un fin. ¿Cuál es el fin del deseo? El objeto deseado. Ahora bien, sobre éste, Aristóteles nos dice que, además de fin del deseo, constituye “el punto de partida (principio) del intelecto práctico” (DA III 10 433a 15-16). Esto implica que el intelecto que razona con vistas a un fin lo hace a partir de un objeto externo que debe ser buscado en tanto objeto deseado. Y precisamente porque lo deseamos es que ese objeto tiene la capacidad de mover el intelecto práctico (DA III 10 433a 18-19), de hacernos reflexionar sobre los medios para alcanzarlo. Y digo “reflexionar” porque aquí Aristóteles opera un desplazamiento semántico que no es de menor importancia: deja de referirse al *noûs praktikós* y suple ese concepto con el de *diánoia praktiké*. El curso del razonamiento no da lugar a especulaciones que sugieran que se trata ahora de una facultad diferente a la que venía refiriendo, a saber, el intelecto práctico. Pero nos dice algo más acerca de ese intelecto práctico y cómo cumple su función. El intelecto práctico no capta el saber de un modo inmediato ni intuitivo, sino que su conocimiento

---

<sup>7</sup> Curren (2000:23) ha llamado “principio de fidelidad a la razón” a la máxima que sitúa a la razón como el elemento divino presente en el ser humano, según el cual debemos ordenar todas nuestras conductas si hemos de llevar una vida buena y admirable. La raíz socrática es analizada en textos platónicos, por lo que su adscripción al Sócrates histórico es problemática. Sin embargo se trata de una idea que Platón atribuye reiteradas veces a Sócrates en diálogos tempranos y de transición.

proviene de la reflexión, del razonamiento, del cálculo racional; a su vez su fin es la acción y su objeto, como ya hemos notado, externo. En el célebre argumento del *érgon* Aristóteles utiliza el verbo *dianoéo* para referir a una función propia del ente racional que se contrapone al mero “poseer razón” en tanto implica hacer uso de ella.<sup>8</sup> Se trata entonces de una clase de saber que no solo se posee sino que se ejercita, y permite deliberar sobre el mejor curso de acción posible.<sup>9</sup>

La deliberación tiene lugar en el ámbito práctico a través de un tipo particular de silogismo, que nos permite actualizar los saberes teóricos que poseemos en función de las circunstancias a las cuales debemos aplicarlos. Un esquema básico del silogismo práctico establece que el sujeto parte de una premisa mayor (universal) y una premisa menor (particular) y deduce en función de la relación entre ambas premisas un curso de acción adecuado a esos saberes.<sup>10</sup> Si bien no se utilizan en el contexto de la exposición del silogismo práctico el término *diánoia* o el verbo *dianoéo* (*EN VII 3 1146b 35-1147a 10*), unas líneas antes (*EN VII 3 1146b 29-34*) Aristóteles retoma la misma distinción entre poseer un saber y hacer uso de él que había aparecido en el argumento del *érgon*, lo que nos permite situar este tipo de pensamiento reflexivo a la base del razonamiento práctico. Ahora bien, lo que no nos dice el silogismo práctico es de qué modo se relaciona el deseo con esta clase de razonamientos y cómo es que el objeto deseado opera como principio del intelecto práctico. Para comprender mejor este aspecto será necesario recurrir a la ética.

### 3. *Boulesis*

En *EN VI 2* Aristóteles desarrolla un extenso argumento para probar cuál es el principio de la acción. No se refiere ya aquí al mero movimiento, tal como en el pasaje de *DA III 10* que estuvimos analizando, sino ya a un tipo particular de movimiento del que es capaz sólo el ser humano entre todos los animales. Entonces señala que

---

<sup>8</sup> “Resta, pues, cierta actividad (*praktiké*) propia del ente que tiene razón (*lógon*). Pero aquel, por una parte, obedece a la razón (*epipeithés lógo*) y por otra la posee (*échon*) y piensa (*dianoúmenon*).” *EN I 6 1098a 4-5*

<sup>9</sup> Si bien aparece de forma recurrente el verbo *dianoéo* en la obra aristotélica, siempre asociado a una actividad intelectual de tipo deliberativa o reflexiva, hay diversos usos muy interesantes del sustantivo *diánoia*. En *Pol II 9 1170b 40* se refiere a la *diánoia* como la facultad mediante la cual un hombre es capaz de tomar decisiones en materia política.

<sup>10</sup> Seguimos a Whiting, J. y Pickave, M. (2008) en tanto consideramos que la conclusión del silogismo práctico no es una mera afirmación o negación, sino directamente una acción.

Tres cosas hay en el alma que rigen la acción y la verdad: la sensación (*aísthesis*), el intelecto (*noûs*) y el deseo (*órexis*).

EN VI 2, 1139a 17-18

En las líneas siguientes descarta que la sensación pueda ser principio de la acción diciendo que los animales tienen sensación pero no participan de la acción (EN VI 2 18-20), por lo que la nómina queda reducida a los mismos dos principios de DA III 10: intelecto y deseo. Y a los objetos del deseo se les aplican las mismas categorías que en el pasaje que vimos de DA III 9: lo que ha de ser perseguido y lo que ha de ser rehuido. ¿Cómo es que esos objetos han de ser perseguidos o rehuidos? En cuanto a la acción, que compete solo a los seres humanos, el deseo debe transformarse en deseo deliberado (*bouletiké órexis*). Es decir, para realizar una buena acción debe coincidir lo que la razón manda (según el cálculo racional) con lo que el deseo reconoce como el objeto que debe ser perseguido. Esta operación de concordancia es posible gracias a la elección (*proaíresis*). Así lo explica Aristóteles:

El principio de la acción es, pues, la elección (*proaíresis*) –como fuente de movimiento y no en vistas a un fin (οὐ ἕνεκα)– y el de la elección es el deseo (*órexis*) y la razón (*lógos*) en vistas a algún fin (οὐ ἕνεκα τινός).

EN VI 2 1139a 31-33

En estas líneas podemos ver de qué manera lo que en los animales es un proceso relativamente sencillo que involucra la representación del objeto deseado por medio de la imaginación, una representación que excita determinados humores que provocan el movimiento de buscar/rehuir ese objeto<sup>11</sup>, en los seres humanos se vuelve un proceso mucho más complejo. Donde en los animales solo hay deseo, en los hombres hay deseo e intelecto práctico (*diánoia*). Pero como estos dos elementos a menudo pueden entrar en conflicto, entonces es necesario operar una síntesis en la elección.

La elección es o inteligencia deseosa (*orektikós voûs*) o deseo inteligente (*órexis dianoetiké*)

---

<sup>11</sup> Esta interpretación fiscalista de los principios del movimiento puede encontrarse en MA 701b 35 y ss.: El objeto de deseo se nos presenta a través de una representación mental producto de la imaginación y provoca un calentamiento o enfriamiento de la sangre que se traduce en un perseguir o rehuir ese objeto respectivamente. Respecto de la polémica acerca del carácter perceptivo o imaginativo del objeto de deseo véase Charles (2011).



Y esto es necesario para que, en la medida de lo posible, no se produzcan conflictos entre ambos principios a la hora de determinar el curso de una acción:

Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto (*noûs*) y deseo (*órexis*), será que mueven en virtud de una forma común.

DA III 10 433a 21-22

A esta forma común, que sintetiza el deseo y la inteligencia práctica, a este tipo de elección en que se funden deseo y razón, Aristóteles la denomina *boúlesis*:

La *boúlesis* es, desde luego, un tipo de deseo y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una *boúlesis*.

DA III 10 433a 23-25

La *boúlesis* es un tipo de deseo racionalmente dirigido que se caracteriza por:

- a) Estar orientado a determinar los medios que conducen a los fines propuestos (EN III 3 1112b 14)
- b) Dirigirse hacia lo que es posible de realizar para el hombre (EN III 3 1112b 30), lo que está a nuestro alcance ( EN III 3 1113a 13)
- c) Su objeto es el objeto de la deliberación ( EN III 3 1113a 4)

Como puede observarse, recoge todos los elementos que han sido señalados como necesarios para establecer tanto al deseo como al intelecto práctico como principios del movimiento, pero les añade el marco necesarios para la inserción de ese movimiento en un contexto práctico, a saber, el de las acciones. El deseo deliberado es entonces el principio complejo mediante el cual el ser humano es capaz de realizar el más intrincado de todos los movimientos naturales: la acción.

## Conclusión

Sin una clara comprensión acerca del rol que desempeñan el intelecto práctico y el deseo en tanto principios del movimiento sería imposible comprender las particularidades que reúne el concepto de *boúlesis*, un concepto crucial para la teoría ética de Aristóteles. Y una incorrecta comprensión de este concepto podría llevar a toda



clase de equívocos interpretativos, algunos de los cuales tienden a enfatizar el rol del intelecto en la toma de decisiones, reduciendo a la mínima expresión la influencia del deseo. Lejos de estas tendencias polarizadoras entre deseo y razón, que tan larga tradición han forjado en la historia de la filosofía, la apuesta aristotélica es una apuesta por la necesaria cohesión de estos dos factores, una superación que no anula ninguno de los dos elementos, sino que permite que ambos se potencien y desarrollen su capacidad de ser principios del movimiento y la acción.

Bibliografía

Ediciones:

Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, (1894, reimp. 1962), (OCT) OUP

Aristóteles Phil. et Corpus Aristotelicum, *De Anima*, Thesaurus Linguae Graecae (TLG), versión electrónica (CD ROM)

Traducciones:

Aristóteles, *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, Introducción de E. Lledó Íñigo, traducción de J. Pallí Bonet, (1998), Madrid, Gredos

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, introducción, traducción y notas de E. Sinnott, (2007), Buenos Aires, Colihue.

Aristóteles, *Acerca del Alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, (1982), Madrid, Gredos.

Aristóteles, *Acerca del Alma*, introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri (2010), Buenos Aires, Colihue.

Estudios y comentarios:

AOIZ, J. (2007) “Aisthêsis en *Ética a Nicómaco*. La aprehensión de los fines” en *Apuntes filosóficos*, nº 30. Pp. 7-19

BOERI, M. (2007), *Apariencia y realidad en el pensamiento griego: Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*, Buenos Aires, Colihue.

CHARLES, D. (2011), “Desire in action: Aristotle’s move” en PAKALUK, m. y PEARSON, G. *Moral psychology and human action in Aristotle*. New York, OUP. Pp. 75-93

CURREN, R. (2000), *Aristotle on the necessity of public education*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland

ROSSI, G. (2013), “Nature and excellence of character in Aristotle” en Rossi, G. (ed.) *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*, OLMS, Hildesheim-Zürich-New York, pp. 155 – 181

WHITING, J. y PICKAVE, M. (2008), “Nicomachean Ethics 7.3 On akratic ignorance”, en *Oxford Studies on Ancient Philosophy*, Vol. 34. Pp. 323-371