

DESEO Y RAZON EN ARISTÓTELES

Jaume Mascaró Pons

"μη επιθυμει αδυνατα" ("No quieras imposibles"), Quilón, 16
(Diels-Kranz, 10, 3)¹

La recomendación de Quilón, lacedemonio y quinto de los míticos siete sabios de Grecia, según el catálogo de Diógenes Laercio, no nos parece ociosa ni la ponemos como encabezamiento de nuestra exposición por mor de ornato erudito ni como recurso retórico convencional. Como esperamos mostrar, los dos términos principales que aparecen en la frase επιθυμει ('epithymeí') y αδυνατον ('adynaton') se refieren a conceptos fundamentales del pensamiento griego sobre el deseo, la afectividad, el apetito y sus objetos, su sentido, su dinámica, en definitiva, su "potencia", por jugar con una de las versiones que va a tener, en otro contexto, la δυναμις ('dynamis'), que comparte el mismo territorio semántico que lo posible (δυνατον, 'dynaton') en la filosofía de Aristóteles.

Prescindiendo, por el momento, de distinciones entre afecto, sentimiento, emoción o pasión, que aparecen en los inicios de la "psicología", a finales del siglo XVIII, pretendemos mostrar que en la culminación de la filosofía clásica griega, y en especial en Aristóteles, se inaugura un modo de concebir las relaciones entre afectividad y racionalidad, que sigue siendo referencia necesaria para los más reciente debates sobre el tema.

Irving Thalberg (1977) resume en un par de preguntas las preocupaciones actuales sobre la relación de la emoción con la razón:

1. ¿La emoción está relacionada causalmente o lógicamente con sus objetos?
2. Cuando nuestras emociones se basan en creencias falsas, ¿son falsas?

La simple enunciación de tales preguntas hace resonar en nosotros los viejos temas de debate en la Academia platónica, tal como nos los presenta Platón en algunos de sus diálogos, especialmente en el *Filebo*. Pero podríamos también referirnos a la posición contemporánea de Agnes Heller, quien, recordando a Wittgenstein cuando dice que "las emociones se expresan en pensamientos...un pensamiento me suscita emociones", afirma que "no hay sentimientos humanos sin conceptualización".²

Entre el planteamiento platónico, por poner un punto de partida explícito, y las citas anteriores, situadas en la penúltima década, podríamos tender el hilo en el que ensartar afirmaciones contrapuestas, con el común denominador de la relación entre afectividad y racionalidad. Al "nihil volitum, quin praecognitum", podríamos oponer el primado de la voluntad del escotismo; al racionalismo cartesiano-spozniano, que mantiene que toda pasión *conocida* deja de ser pasión para convertirse en acción, podría, quizá, oponérsele el famoso "slave passage" de Hume: "La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas."³

¹ Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, Ed. Orbis, p. 42 (trad. de José Ortiz Sainz)

² Agnes Heller, *Teoría de los sentimientos*, Editorial Fontamara, Barcelona:1980, p. 38. La cita de Wittgenstein pertenece a *Zettel*, edición de Anscombe y Wright, Oxford, 1967, p. 88.

³ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Libro II, parte III, sección III, 415, pag. 617. (edición de Félix Duque, Editora Nacional, Madrid:1977). Este texto ha sido objeto de muchas interpretaciones, pero su fundamento filosófico estriba en la afirmación anterior del mismo Hume sobre el carácter "inerte" de la razón, entendida como puro ámbito de representaciones, por lo que "la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad" y, por tanto, "la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad". (op. Cit. Pág. 614-615).

Recitar tal retahíla corresponde a nuestra tarea profesional de "dictores", de decidores del pensar de los filósofos. Pero no queremos en este texto rehacer tal recorrido, sino detenernos en el umbral mismo de la reflexión sobre el tema, centrándonos en la descripción de los términos con los que el pensamiento griego clásico delimitó el territorio del problema, estableciendo el marco conceptual, ciertamente no rígido, en el que desde entonces se ha movido, y se mueve todavía hoy, el debate sobre racionalidad y afectividad, como hemos indicado al comienzo.

Quisiéramos empezar por una consideración histórica. Cuando Platón plantea en el *Filebo* el tema del placer y la naturaleza de las emociones (englobadas genéricamente como παθη ('pathe'), pasiones, afecciones de la ψυχη ('psyjé')), uno puede imaginarse al joven Aristóteles, probablemente entrado ya en la treintena, asistiendo a un debate de mucho mayor alcance del que a primera vista podría pensarse. -No sería inútil recordar, con deliberado anacronismo, que Aristóteles ejerció de "profesor adjunto" en la Academia hasta los 37 años, que son los que había vivido a la muerte de Platón-.

Si se acepta el criterio de Jaeger, la confrontación con Eudoxo "condujo en la Academia a un gran debate durante los últimos años de Platón. Jenócrates, Espeusipo y Aristóteles participaron en él con sendas obras *Del Placer*; Platón participó con el *Filebo*". Más adelante, Aristóteles recordará expresamente este período en la *Ética nicomaquea* (X, 2) y en la *Metafísica* (A, 9, 99^a, 17).

No es ocioso, por tanto, recordar la versión griega de una polémica inaugural que revive hoy en autores como Kenny, Wilson, Thalberg, etc., a través de la confrontación en el seno de la filosofía neo-analítica, entre causalistas y anti-causalistas, a propósito de la teoría de la acción y de la emoción (con sus implicaciones en las teorías sobre cuerpo-mente).

Recordemos brevemente los términos del debate clásico. Para Platón los placeres o dolores son estados que acompañan ciertas afecciones corporales o psíquicas. En el primer caso, el placer es la consecuencia del buen funcionamiento del organismo o de su restauración y el dolor, de sus contrarios. Las afecciones del alma son, en un primer análisis, consecuencia de las expectativas positivas o negativas de placer o dolor corporal. La esperanza de afecciones positivas produce placer (ηδονη -'edoné'), la previsión de afecciones negativas significa dolor (λυπη -'lype'). Parece, entonces, que placer y dolor anímicos remiten siempre a la experiencia del dolor y placer corporales, siendo, por tanto, su fundamento la memoria (μνεμη -'mneme'). La realidad de las pasiones, entendidas como afecciones placenteras o dolorosas, se abre en una doble dimensión temporal: recuerdo de vivencias anteriores y previsión de su presencia o ausencia futuras.

Cierto que puede ser concebido un estado mental, ησυχια ('esyjía'), que no pudiendo considerarse como olvido de lo doloroso, porque el olvido (ληθη -'leze') es "huida de la sensación" (αισθησεως εξοδος -'aisthéseos éxodos') y en este estado mental no habría todavía recuerdo, significaría un estado de neutralidad afectiva, que debería ser concebido como una hipotética αναίσθησια ('anaesthesia'), ausencia de sensación, lo que semeja la concepción de una insensibilidad difícilmente compatible con la existencia real de un ser cuya ψυχη se halla unida a un cuerpo.

El **deseo** (επιθυμια -'epithymia') se instala como arco tendido entre pasado y futuro, entre experiencia y expectativa, entre recuerdo y previsión. La memoria, y su correlato el olvido, constituyen el núcleo central del deseo, del apetito que, a su vez, es el principio motor de la vida animal (cfr. *Filebo*, 35, d), porque no concibe Platón que el cuerpo mismo tenga **deseos**, puesto que **desear** es impulso hacia aquello que en el cuerpo es carencia, como ya en el *Fedro* había señalado, al analizar el concepto de amor/deseo: no se desea lo que ya se tiene, sino justamente lo que no se tiene.

La primera gran consecuencia de este planteamiento parece clara: el cuerpo tiene solo afecciones, si éstas se entienden como carencias, como vacíos, o, si se quiere, como ausencia de algo capaz de restituir la sensación de plenitud, de normalidad, de **armonía**, por decirlo más platónicamente. Por tanto, todo deseo es

una afección anímica y todo ser viviente es tal en cuanto se encuentra animado por tendencias y deseos capaces de orientar al individuo hacia los objetos que producen plenitud, que llenen el vacío y la carencia. Deberíamos añadir además, que ser vivo se expresa en una relación temporal, como hemos dicho, porque pasado, experiencia de "aquello capaz de llenar una carencia" y futuro, imagen de la plenitud recuperada, se encuentran en el presente como deseo, cruce e intersección de memoria e imaginación.

Caracterizada la naturaleza psíquica de todo deseo, puede Platón volver a la relación entre deseo y placer, que, por otro lado, constituye el objetivo de todo el diálogo. Si admitimos que el placer es el cumplimiento de un deseo, y lo contrario el dolor, el deseo mismo, ¿cómo caracterizarlo?. No hay duda que en tanto que apelación a un futuro en el que se realiza, implica placer, pero como posibilidad de falta de cumplimiento, implica dolor. E incluso todo deseo encierra, de modo inherente a su misma estructura psíquica, esta dualidad placer/dolor, bajo determinaciones distintas.

Pero en este punto del diálogo emerge una cuestión que Platón mismo califica de importante y que apunta al centro mismo de toda reflexión, incluso actual, sobre el placer, el deseo y las emociones:

¿Hay dolores y placeres verdaderos y falsos? (*Filebo*, 36, C)

¿Qué significa plantear tal pregunta? Nada más y nada menos que dilucidar el peso y el sentido del componente cognitivo en los mecanismos afectivos de los seres vivos y, en especial, en el hombre. Es decir, el sentido mismo de la acción humana, de la libertad y de la posibilidad de decisión real.

La respuesta platónica, tributaria de un prejuicio largamente mantenido sobre el predominio racional de la realidad humana plenamente realizada, muestra en este diálogo-debate (dicho sea de paso, el último de los diálogos platónicos en que aparece la figura de Sócrates como protagonista, aunque un Sócrates muy lejano ya de los primeros diálogos) posiciones muchos más matizadas y menos tajantes que en textos anteriores.

A través de la metáfora de nuestra mente como **texto**, en el que se graba y se dibuja la experiencia, la memoria puede leer un discurso mal o bien escrito o contemplar una pintura adecuada o inadecuada de la realidad, en lo cual se funda la existencia de juicios verdaderos o falsos, aunque tal distinción no sería aplicable a los actos mismos de opinión. Del mismo modo, el hecho de disfrutar o padecer es siempre real, aunque la relación a los objetos en que se basa tal placer o dolor sea falsa.

No parecen simple recurso literario, como algunas veces ocurre, las reticencias de Protarco, interlocutor de Sócrates, a aceptar la idea de la existencia de placeres falsos, por el hecho de que tales placeres se basen en juicios erróneos sobre la previsión/deseo y/o sobre una falsa valoración de los objetos sobre los que todo placer o dolor se funda.

El mismo Sócrates/Platón deberá reconocer que "no es nada fácil, Protarco, comprender el tipo de afección que se experimenta "en aquellas situaciones en que el placer y el dolor acompañan conjuntamente ciertos estados anímicos. ¿Cómo explicar esta extraña mezcla de la cólera de Aquiles "mil veces más dulce que la miel...", o el sorprendente placer del espectador de teatro que se recrea en el "liberador llanto"? Deberíamos concluir que las emociones son afecciones mixtas, donde las consideraciones de tipo cognitivo no parecen ser más que un componente accidental y no determinante.

Cólera (οργη), miedo (φοβος), tristeza (ποθος), lamento (θρηνος), amor (ερως), envidia (φθονος),⁴ etc. son afecciones del alma en las que la mezcla de placer y dolor es un hecho fundamental. Las emociones (παθη) son estados mixtos en lo que se refiere a placer y dolor, pero, por ello mismo, parecen alejadas de los "placeres verdaderos".

⁴ *Filebo*, 47 e 1-2

El discurso platónico desemboca en una propuesta de conducta orientada al "placer puro", aquel que no tiene mezcla alguna de dolor, lo que sólo parece darse en las conductas en las que la proporción relativa de racionalidad elimina progresivamente la mixtura, decantando los componentes de belleza, medida ('simetría') y verdad hacia bienes que puedan ser deseados por sí mismos y en sí mismos.

Estos son algunos de los términos de un debate en la Academia, por lo menos los que nos interesan en nuestra reflexión.

Hemos visto que Platón mantiene alguna forma de conexión entre emoción y conocimiento, pero no parece encontrar un desarrollo claro de su fundamento. Porque si, por un lado, las pasiones son afecciones de la sola alma, en ellas persiste la mezcla de placer y dolor, porque hay errores en el texto mental de la imaginación y la memoria.

Si nos hemos detenido con una cierta parsimonia en este texto platónico, se debe a que los testimonios de diversos autores sugieren que el impacto de lo que plantea el *Filebo*, perdura de modo vivo en la obra de Aristóteles, fundamentalmente en los dos primeros libros de la *Retórica*, excepto quizá la parte final del segundo (Ret. II, 23-24).

Un autor contemporáneo, Fortenbaugh (1975)⁵, ha dicho que Aristóteles prolonga, en algunos de sus primeros textos, el debate del *Filebo*, para ensayar, posteriormente, algunas propuestas originales de alcance ontológico. Tal carácter de prolongación es claro en algunos pasajes de la *Retórica*, que serían una refundición, según algunos autores, de notas de cursos impartidos en la Academia.

La historia muestra claramente el lugar que ocupaba Aristóteles en aquel centro de reflexión, discusión y enseñanza. A raíz de los ataques de Isócrates contra Platón y la posiciones académicas sobre la retórica, Aristóteles, joven de 26 años, alumno ya veterano, escribe el *Grilo*, en defensa de la ortodoxia del centro, en el que glosa el valor de la palabra como expresión de verdad, frente a una concepción "técnica" y "autónoma", defendida por Isócrates. De alguna manera, como han dicho algunos comentaristas, este texto habría tenido como consecuencia que Platón le encargara los cursos de retórica en la Academia -fue su ejercicio de acceso a la plaza, si se me permite nuevamente el anacronismo- y habría provocado una larga réplica de Cefisodoro, discípulo de Isócrates, en el *Contra Aristóteles*, acusándole de explicar **Retórica** basándose en una simple colección de proverbios. Hasta qué punto la acusación es correcta no podría determinarse, porque es obvio que el texto actual no permite evaluarlo. Sin embargo, una lectura minuciosa de algunas partes del texto conocido de la *Retórica*, ofrece una notable cantidad de máximas y sentencias, casi siempre identificadas por los comentaristas o citadas por el mismo Aristóteles, aunque en algunos casos no es así, como, por ejemplo, en la frase que iniciaba esta exposición: "Nadie desea lo imposible", que en las obras de Aristóteles la hemos encontrado citada en varias ocasiones de modo casi idéntico, sin que ninguno de los textos y traducciones comunes entre nosotros indique que es una de las máximas atribuidas a Quilón, uno de los siete sabios, y que reproduce Diógenes Laercio en su *Vida de los principales filósofos*.

Dejando la anécdota histórica y biográfica, retornemos al hilo de la reflexión sobre el mundo afectivo y su relación con el conocimiento. En la *Retórica*, las emociones son definidas como "aquello por lo que los hombres cambian y difieren en el juzgar, de lo que se sigue pena y placer". Así la **ira** (*οργη* -orgué) es definida como "impulsión con pena a dar un castigo manifiesto por un desprecio manifiesto de algo que le atañe a uno mismo o a los suyos y que no merecía tal desprecio".⁶

Subrayemos, en primer lugar, el uso de un término que es típicamente aristotélico para designar lo que en la versión utilizada corresponde al término "impulsión": **ορεξις** (*órexis*), que equivale al genérico **deseo** o **tendencia**, sin real correspondencia con ningún término platónico, aunque se aproxima bastante a

⁵ W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, Duckworth, London:1975.

⁶ Aristóteles, *Retórica*, II, 2, 1378 a 31-33. Edición, traducción y notas de Antonio Tovar, (ed. bilingüe), Instituto de Estudios Políticos, Madrid:1971, pág. 107.

θυμος (thymós), 'ardor', 'coraje', pero en Platón el término designa una parte del alma, mientras que en Aristóteles la **órexis** es 'deseo', 'impulso', en definitiva, disposición genérica.

Hemos visto que la ira es *ορεξις μετα λυπης* ("órexis meta lypes"), es decir, "deseo con pena"; *τιμοριας φαινομενης* ("timorías fainomenes), "de venganza manifiesta"; *δια φαινομενη ολιγοριαν* ("diá fainoménen oligorían"), "por un desprecio manifiesto", que se considera injusto o innmercido⁷. Si relacionamos esta definición con el tema apuntado en *Filebo*, sobre la naturaleza de las emociones, el componente esencial que parece definir la posición de Aristóteles es la interpretación del *δια ολιγοριαν* ("diá oligorían..."). Si el texto se lee a la luz de los *Analíticos*, como hace Fortenbaugh, siguiendo en esto a Bedford,⁸ deberíamos entender tal definición en sentido silogístico, en la cual el conocimiento del desprecio injusto sería la **causa eficiente** de la emoción misma, de la ira en este caso, y, por tanto, definiría su "esencia", es decir, el "término medio" del silogismo. Pero tal interpretación sigue vinculada todavía a los términos del *Filebo*, como lo sugiere la continuación del texto de la *Retórica* (II, 2, 1378 b, 5) cuando dice que "a toda ira sigue cierto placer, causado por la esperanza de vengarse, puesto que es placentero creer que se va a alcanzar lo que se desea, *nadie desea cosas que le parecen imposibles para sí* y el iracundo desea cosas posible para sí" y, a continuación, cita Aristóteles exactamente el mismo verso de la *Ilíada* (XVIII, 109 ss.) que había citado Platón en el pasaje del *Filebo*, que hemos mencionado más arriba:

"que mucho más dulce que la miel que destila en los pechos de los humanos crece <la ira>".

Lo mismo podríamos decir respecto del componente cognitivo que parece implicar la definición de otras emociones, tales como el miedo (*φοβος* -'fóbos'), "cierta pena o turbación resultante de la representación de un mal inminente", o, más explícitamente, la vergüenza (*αισχουνη*-'áisjyne'), que es "una representación del deshonor" (*περι αδοξιας φαντασια* -'peri adoxías fantasia'), aunque en este último caso no parece dudoso que el sentimiento de vergüenza pertenece a un nivel de relación inter-humana, en el que el componente social produce "la más peculiar y más humana de todas las expresiones", como dijo Darwin.⁹

En este mismo sentido dice Aristóteles que "en los ojos reside la vergüenza" y por ello recuerda Dodds que toda ética, en tanto que norma colectiva, nace en la mirada reprobadora del conciudadano, antes de fundarse en algún criterio **interior**, capaz de orientar el comportamiento individual "desde dentro", como adecuación de la actitud y conducta personales a normas colectivas.¹⁰ La expresión objetivada de tal norma es la LEY (νόμος).

En este punto, no puede evitarse recordar aquella fundamental afirmación aristotélica de que "la ley es razón sin deseo" (*ανευ ορεξεως νους ο νομος εστιν*). Sólo instaurando un ámbito extra-humano, no sometido a las alteraciones del deseo, puede ser la ley fundamento estable de la conducta colectiva y del buen funcionamiento político. Porque cualquier forma de gobierno conducida por hombres no podría evitar introducir la distorsión de las afecciones y ello conduce irremisiblemente a cualquier forma de tiranía. En el límite, la personalización de una "razón sin deseo" debería corresponder a la idea de Dios, en quien no puede afirmarse deseo alguno y que sería, por tanto, modelo de toda ley. Pero esta afirmación, que encontramos en la *Política* (III, 16, 1287, a 28-32),¹¹ debe relacionarse con un discurso que supone el desarrollo de un

⁷ *Retórica*, loc. cit.

⁸ Op. Cit., p. 12. E. Bedford, "Emotions", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57 (1956-7), 281-304.

⁹ Ch. Darwin, *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Alianza Editorial, Madrid:1984, p. 316.

¹⁰ Cfr. E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, cap. II "De una cultura de la vergüenza a una cultura de la culpabilidad", Alianza Universidad, Madrid:1980.

¹¹ "Por tanto el que defiende el gobierno de la ley defiende el gobierno exclusivo de la divinidad y la razón y el que defiende el gobierno de un hombre añade un elemento animal, pues no otra cosa es el apetito ('epithymia'), y la pasión ('thymos') pervierte a los gobernantes y a los mejores de los hombres. **La ley es, por consiguiente, razón sin apetito ('orexis').**" *Política*, loc. cit. (Edición bilingüe y traducción de Julián Marias y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales,

pensamiento no estático y en el que la creencia, vacilante, en el carácter cognitivo de las emociones humanas, que encontramos en Platón y que, como hemos visto, encuentra un eco directo en Aristóteles, sólo podrá alcanzar un desarrollo más preciso cuando sea situado en el contexto de una concepción antropológica más amplia. Es decir, situando el debate en la estructura del hombre y, muy especialmente, en la concepción platónico-aristotélica del **alma**.

En Platón, el alma es concebida como dividida en tres partes, a cada una de las cuales corresponde un objetivo, una actividad, un apetito o tendencia.

La parte racional (το λογον εχον -'to lógon éjon'), corresponde al desarrollo de la deliberación mental, al cálculo. La parte tradicionalmente llamada irascible (το θυμοειδης -'to thumoeidés'), corresponde al apetito que caracteriza la actividad emocional de la que hablábamos al comentar el *Filebo*, en la que estas emociones, de naturaleza impulsiva, suelen implicar alguna forma de relación cognitiva con el entorno (por. ej., ira, miedo, etc.). La tercera parte (το επιθυμητικον -'to epithumeticón'), se relaciona con la satisfacción de las pulsiones corporales, con el apetito vinculado al mundo vegetativo, pero Platón incluye también algunas formas de apetito que podríamos llamar deseos de posesión, como la "avaricia", entendido como "deseo de ganancia".

Como es sabido, el sentido de tal concepción tripartita del alma remite a una tradición de origen pitagórico, en afirmación Plutarco, según la cual Pitágoras habría distinguido entre **το λογικον** ('to logicón'), o parte racional, y **το αλογον** ('to álogon'), o parte irracional, dividiéndose ésta, a su vez, en **το θυμικον** ('to thumicon'), o parte ardorosa, "irascible" y **το επιθυμητικον** ('to epithumeticon'), o deseo, apetito, -en versión posterior, lo "concupiscible"- . La tradición solía asignar a cada una de estas partes una precisa localización corporal, mantenida en el saber popular hasta nosotros. La parte racional se localiza en el **ενκεφαλος** ('enkéfalos'), o cabeza-cerebro, el deseo activo o "apetito irascible", en el **καρδια** ('cardía'), o corazón, y el "apetito concupiscible" en el **ομφαλος** ('omfalós'), u ombligo, según unos, o en **αιδοιον** ('aidoion'), o genitales, según otros.

No falta quien pretenda hacer remontar a tradiciones basadas en los mitos indo-europeos, descritos por Dumézil, el origen tripartito del alma, ligándolo a la triple funcionalidad de las divinidades primigenias: soberanía, fuerza, fecundidad, trifuncionalidad que ciertamente compagina bien con las equivalencias ético-políticas del esquema platónico, que en el plano político hace corresponder cada una de las partes del alma a las tres clases sociales que componen la nueva República platónica: gobernantes, guerreros, obreros, a cada uno de los cuales corresponde una virtud específica: φρονησις ('frónesis', cordura o inteligencia), ανδρεια ('andreia', valor o fortaleza), σωφροσυνη ('sofrosyne', moderación), respectivamente. Ética individual y armonía política, unidas en un mismo esquema de profundas resonancias míticas y, quizá por ello, de difícil ajuste con una mentalidad más volcada a la reflexión basada en la observación ordenada de la naturaleza y de los hombres, como es la de Aristóteles.

Refiriéndose a la concepción platónica y a su tradición, Aristóteles dice en el *περι ψυχης* ('peri psyjés', "Sobre el alma"), 411, b, 5-7: "Algunos filósofos afirman que el alma es divisible y que una de sus partes piensa, mientras que la otra desea". Pero si el alma constituye la forma del cuerpo, no cabe pensar en divisiones reales, sino en diversidad de funciones y capacidades, cuya separabilidad no tiene sentido más que en relación con el hecho de que ciertas funciones aparecen en unos organismos y no en otros. Así, podemos comprobar que emociones y estados afectivos parecen comunes a hombres y animales, pero no a las plantas.

El desarrollo de una exposición estructurada desde una concepción biológica del hombre encaja mal, por tanto, con una concepción tripartita, pero al describir Aristóteles las funciones psíquicas, entendidas como divisiones lógicamente diferentes, aparecen vacilaciones en la enumeración de las mismas. Por un lado se habla de nutrición (**θρεπτικον** -'threpticon'), sensación (**αισθητικον** -'aestheticon'), deseo, o impulso,

(ορεκτικον -'orecticon'), movimiento (κινητικον -'kineticon') y pensamiento (διανοητικον -'dianoeticon'), pero a continuación afirma que tener sensación significa deseo e imaginación.

En los seres en los cuales sólo existe la función vegetativa (nutrición, metabolismo), no hay propiamente **deseo**, pero en los animales y el hombre el deseo alcanza también lo vegetativo y, por ello, el deseo aparece vinculado tanto al nivel sensitivo, porque sentir es "presentación según el eje agradable/desagradable" (431, a 16) y el deseo (**órexis**) es, en este caso, "impulso hacia lo placentero" (*Etica Eudemia*, 1223, a 20 ss.), como al nivel racional, pues siendo éste "presentación de lo que es bueno o malo", hay un deseo racional, que recibe el nombre de **βουλησις** ('boulesis'), querer o voluntad.

Se dibuja en este esquema psico-biológico una nueva concepción del **deseo**, que, combinándose con una distinción bipartita racional/irracional de la naturaleza humana, se refiere a las tres partes: vegetativa, sensitiva, racional.

Pero no parece fácil deducir de este análisis que el querer racional sea radicalmente distinto del deseo en sus otras formas. La afirmación aristotélica, quizá demasiado poco analizada, de que "la mente no mueve sin tendencia", se entiende si la ponemos en conexión con aquella otra según la cual lo que mueve a un ser vivo, capaz de sentir, "es sólo una cosa: el objeto al cual se tiende" (το ορεκτον -'to orecton'), es decir, lo deseable, lo que en la experiencia o en la imaginación aparece como capaz de producir la plenitud de un placer, que es siempre **verdadero** en su presencia actual y sólo **falso** en su errónea posibilidad.

Las condiciones de deseabilidad no van a ser objeto de las investigaciones psico-biológicas de Aristóteles, pero en estas se funda una nueva concepción ética y política. Se apunta, por tanto, hacia una nueva interrogación radical, una nueva concepción sobre la posibilidad de un ser-sin-deseo, como modelo para el hombre.

Recorramos brevemente este nuevo tramo del discurso aristotélico. En *Etica Eudemia* (1219, b, 26 ss.) encontramos la siguiente afirmación: "Supongamos que hay dos partes en el alma que participan de la razón, pero no del mismo modo las dos, sino que a una corresponde mandar y a la otra obedecer por naturaleza.(...) Ninguna otra parte del alma -la vegetativa, por ejemplo- va a ser considerada, pues sólo las partes que hemos mencionado son peculiares del alma humana (y así las virtudes de la parte nutritiva y del crecimiento no son virtudes humanas), pues la virtud propia del ser humano en cuanto tal, necesariamente incluye el razonamiento como punto de partida de la acción, pero como el razonamiento no solo rige a sí mismo, sino que también gobierna los deseos y las pasiones, el alma humana debe poseer también estas partes".¹²

El gobierno racional de las pasiones y sentimientos no debe ser entendido, sin embargo, como algo que se da de hecho y por necesidad, sino como condición de la virtud, es decir de la acción moral o, incluso, como simple condición de la acción humana en sentido pleno, si entendemos ésta como autodeterminación. Porque, en definitiva, no podríamos concebir moralidad alguna sin presuponer acción real, es decir, la falta de determinación necesaria de la conducta.

La posición de la *Etica Eudemia* encuentra una formulación más afinada en la *Etica a Nicómaco*, en la que se plantea otra vez el tema de la división dual del alma. Según este texto, el alma se estructura en dos partes: το άλογον (to álogon), o parte irracional, y το λογον εχον (to lógon ejon), o parte racional, pero al desarrollar el contenido de cada una de estas partes, en la parte no racional, además de lo vegetativo, que se refiere a la nutrición y al crecimiento, afirma que "hay además otro principio irracional en el alma, que participa sin embargo de la razón, en cierto modo". Este otro principio es το ορεκτικον (to orecticon), es decir, "lo tendencial", lo apetitivo, que, siendo irracional, "se deja persuadir de alguna manera por la razón", como lo indica "la advertencia y toda reprensión y exhortación" (*Et. Nic.*, 1103, b, 30-35).¹³

¹² *Etica Eudemia*, edición de Rafael Sartorio, Alhambra, Madrid:1985, p. 66.

¹³ *Etica a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marias,

Estas consideraciones, sobre las que Aristóteles va a fundar, a continuación, la distinción entre virtudes éticas y dianoéticas, encuentran su correspondencia en las reflexiones pedagógicas que encontramos en el famoso libro VII de la *Política*, en la que la división dual del alma se relaciona con el desarrollo biológico y cronológico. (*Política*, 1334, b, 2ss.). Allí, Aristóteles afirma que del mismo modo que el cuerpo es anterior al alma, así la parte a-lógica del alma se desarrolla antes que la racional. De ello se deduce que en los **jóvenes** -y con mayor motivo los niños- la posibilidad de ejercer un dominio racional de sus acciones se halla limitada por la inmadurez en el desarrollo de la parte racional, con lo que más fácilmente ceden a los impulsos del deseo. Pero no puede afirmarse, como consecuencia de este ejemplo, que el desarrollo del alma racional siga un decurso necesario, al compás del desarrollo biológico, de modo que el adulto, por haber adquirido la parte racional, imponga necesariamente un control racional sobre lo apetitivo. Si tal control es posible, se debe a que la parte apetitiva participa, de alguna manera (!), en lo racional, por lo menos en el sentido de que lo afectivo es moldeable racionalmente a través de la educación. De este modo Aristóteles aporta nuevos elementos para una teoría pedagógica, concebida como ορεξεως επιμελεια ('oréxeos epiméleia'), es decir, "modulación del deseo". Tal modulación se funda en el hábito (ηθος -'êthos'), consistente en la práctica reiterada del efectivo control emocional, mediante la progresiva intervención de la persuasión racional, orientada a "racionalizar el deseo". El hábito psicológico puede así ser fundamento de la adquisición de hábitos morales (εθος -'éthos'), hasta el punto de poder admitir como virtudes aquellas acciones que no se originan en la deliberación ni en una decisión razonada, sino simplemente en el hábito o la disposición. En *Et. Nic.* (1117, a 9-27) se dice, hablando del valor: "las acciones previsibles, en efecto, pueden decidirse por cálculo y razonamiento, pero las súbitas se deciden según el carácter (κατα την εξιν - 'katá tèn héxin')".

De la insuficiente habituación, debida al menor desarrollo de sus capacidades racionales, deriva la consecuencia política de que los jóvenes no pueden asumir responsabilidades públicas, ni tener autoridad.

Algo parecido podríamos afirmar de la exposición aristotélica sobre los límites de las capacidades de los **esclavos** y las **mujeres**. En el caso de los esclavos, Aristóteles cree que sólo poseen la parte humana del alma no-racional, de lo que se deduce que los esclavos no poseen "logos", en sentido estricto, pero sus capacidades les posibilitan la comprensión de los razonamientos, aunque no puedan elaborarlos por ellos mismos. En esta explicación, Aristóteles difiere claramente de Platón, quien creía que los esclavos sólo pueden recibir órdenes, pero no comprender sus razones. Obviamente, tal planteamiento representa uno de los límites teóricos del pensamiento aristotélico, claramente marcado por el contexto histórico-ideológico en que se desarrolla.

De modo similar podríamos describir su posición respecto de las mujeres, aunque, en este caso, sea más matizada: las mujeres poseen alma racional, pero su capacidad deliberativa no posee la potencia suficiente para proporcionar el control emocional adecuado, por lo que su conducta se halla con frecuencia determinada por impulsos emocionales. Su "psyché" es "αξυρον -'axyron'" (débil).

Jóvenes, esclavos, mujeres, son tres casos de limitación del poder racional de modelar los impulsos afectivos, pero, por lo mismo, muestran el sentido de la relación entre afectividad y racionalidad, que no se basa en el natural dominio de ésta, sino en la posibilidad de su control, inherente al **logos**.

Una importante consideración adicional a lo que acabamos de decir podemos encontrarla en la *Retórica*, aunque, como ya dijimos y es opinión común de los especialistas, esta obra es anterior a la *Ética a Nicómaco*. La posibilidad de la persuasión, tal como se nos describe en la práctica retórica, reafirma la peculiar relación de lo racional y lo afectivo. En *Ret.* (1370, a 15 ss) se nos dice que hay επιθυμια αλογοι ('epithymíai álogoi'), "apetitos irracionales", que derivan de las pulsiones corporales (hambre, sed, etc.) y "apetitos racionales" (μετα λoγoυ -'meta lógou'), que "se tienen a consecuencia de la persuasión, pues muchas cosas se desean ver y poseer por haber oído y estar persuadido". La esencia misma de lo retórico

parece ser esta peculiar estructura de la naturaleza humana, por la cual los argumentos son capaces de modificar la conducta, tanto más fácilmente, cuanto no apelan sólo a "mentes", sino al conjunto de las capacidades humanas y, por tanto, también a lo apetitivo. El planteamiento aristotélico de la Retórica como "téchne", comparte algunos de los elementos de la concepción sofística sobre el carácter persuasivo de la **palabra** (lógos), sin llegar a considerarla una droga (fármakon), como Gorgias en el *Discurso a Helena*.¹⁴ Probablemente, sea correcto admitir la influencia isocrática en la organización de la Retórica como "arte". El realismo aristotélico reconoce que la capacidad de convencimiento depende de la capacidad del orador para apelar a las disposiciones afectivas de los oyentes. La palabra, que discurre en el lecho de la racionalidad, no solamente inunda ámbitos psíquicos no racionales, sino que también los componentes afectivos encauzan el criterio humano, "ya que no les parece lo mismo a los que sienten amor que a los que odian, ni a los que sienten ira que a los que están serenos..." (*Ret.*, II, 1, 1377, b 33 ss).

Podríamos añadir que el mismo término griego que designa el silogismo retórico, el entimema (ενθυμημα -'enthumema'-), encierra una indirecta referencia lingüística a este componente afectivo de la racionalidad humana, al incluir en su raíz léxica el núcleo θυμός (thumós).

En la perspectiva de lo que acabamos de decir, la *Retórica*, al aceptar explícitamente el par convencer/conmover como eje de su eficacia persuasiva, incluye un capítulo dedicado al análisis de las pasiones/emociones de los oyentes, para uso del orador. De este modo, el texto aristotélico se convierte en el primer gran tratado de psicología de masas y de psicología política, poniendo en primer plano el "animos impellere", frente al "docere rem", por decirlo en términos de Cicerón. "Salvando todas las proporciones históricas, esta retórica -ha dicho R. Barthes- convendría a los productos de nuestra cultura de masas, donde reina lo "verosímil" aristotélico, es decir, 'lo que el público cree posible'"¹⁵

Pero conviene recordar otra vez que en la misma posición aristotélica está la convicción contrapuesta: si lo racional es afectado por lo emocional, las emociones son, de alguna manera, reacciones fundadas en conocimientos y, por tanto, pueden ser orientadas y dominadas por argumentos, moldeables, como hemos dicho, a través de una "paideia", entendida como ορεξεως επιμελεια ('oréxeos epiméleia'). A este propósito no es inoportuno recordar las reflexiones de Aristóteles sobre la música, concebida como herramienta pedagógica y verdadera μαθησις ορεξεως -'máthêsis oréxeos'-, "ordenación del deseo".¹⁶

El recorrido, ciertamente fragmentario, a través de la *Ética*, la *Política*, la *Retórica*, y otros tratados, ha hecho ver cómo Aristóteles intenta superar las limitaciones de la explicación platónica, pasando de una concepción tripartita del alma a una concepción dual, en la que "lógon/álogon" se inter-relacionan, porque, en el fondo, no son más que funciones del alma una del hombre, concebida como "entelequia primera de un cuerpo natural organizado", es decir, "forma de un cuerpo natural que tiene vida en potencia", como afirma en el conocido texto del tratado *Sobre el alma* -'peri psyjês'- (412, a 20 ss).

Esta última referencia nos lleva a admitir, como han hecho muchos autores, que el modelo que sirve de guía a Aristóteles en el desarrollo de su concepción del **deseo** es el de la elaboración de la teoría hilemórfica, exigencia explicativa de los problemas "científicos", vinculados a la física y a la psico-biológico. Tal parece ser, por ejemplo, el criterio de Nuyens, en su obra *Evolución de la Psicología de Aristóteles* (Louvain, 1948).

Para nuestro propósito, unas últimas observaciones sacadas del ya citado *Sobre el alma* -'peri psyjês'- nos pueden permitir resituar todo el discurso desde una nueva perspectiva, desde la que alcanzar implicaciones más radicales de la filosofía aristotélica. Al indagar sobre el mecanismo del "movimiento" de los seres vivos, constata Aristóteles que ni la nutrición, ni la sensación, ni la razón pueden ser determinantes

¹⁴ Sobre el "logos/farmakon", cfr. Derrida, "La farmacia de Platón", en *La diseminación*, Espiral/Ensayo, Editorial Fundamentos, Madrid:1975.

¹⁵ R. Barthes, *La Retórica antigua*, Ed. Buenos Aires, p. 18.

¹⁶ Cfr. *Política*, 5, 1339, a 11 ss.

del mismo, pero tampoco la "tendencia" como tal, sino el hecho de que existan objetos a los que hay que tender. En este sentido podrían ser concebidos como causa del movimiento vital tanto la mente (νοῦς - 'nous'), en tanto que facultad de representación, (que es doble, νοησις - 'nósis'- y/o φαντασία - 'fantasia'-), como el deseo (órexis), que constituye el elemento impulsivo. Si la causa final es el objeto al que se tiende, parece obvio reconocer que "la mente no mueve sin el deseo" y que, por tanto, el componente cognitivo de todo impulso humano no mueve por sí mismo, a no ser que sea capaz de activar el mecanismo impulsivo o tendencial, presentando -noética o imaginativamente- los objetos "deseables". Pero hemos visto también cómo la apelación al elemento impulsivo-afectivo puede alterar la capacidad de reconocimiento, con la consiguiente introducción del error respecto de lo que "realmente" sea deseable, es decir, "bueno" o "placentero".

Desde el punto de vista del análisis biológico, **órexis**, el deseo en su más amplio sentido, se convierte en el eje de la vida y, por ello, abarca las diversas formas de lo apetitivo, desde los niveles irracionales hasta los voluntarios. "El deseo, en efecto, consiste en la apetencia, el impulso, la voluntad (επιθυμία, θυμός, βουλήσις - 'epithymia', 'thumós', 'boulêsis'- " (peri psyjês, 414, b 2).

Si relacionamos esta concepción biológica, centrada en la **ορεξις** -'órexis'-, con el desarrollo de su concepción metafísica, deberíamos situar el deseo como **δυναμις** -'dynamis'-, como potencia, cuya perfección es alcanzar la realidad del deseo, en todos sus aspectos: placer, bien, verdad. Pues "el deseo es apetito de placer", se dice en la *Retórica* y también que "nadie desea sino lo que cree bueno" (**βουλήσις, ορεξις αγαθου** -'boulêsis, órexis agathou'-)(*Ret.*, 1369, a 1-7). Por ello, saltando por encima de textos y citas, podríamos atrevernos a afirmar que toda la reflexión antropológica de Aristóteles parece orientarse hacia la concepción de un ser, cuya naturaleza animal se abre hacia la actualización de un modelo que desborda su propia potencialidad, puesto que puede concebir para sí un ser en el que su actividad ha anulado todo deseo: el nous como acto puro. En la realidad del hombre, la facultad de pensar parece haber introducido la capacidad de decidir, es decir, de llevar a acto, por sí mismo y no por necesidad, las posibilidades inherentes a su propia naturaleza. Pero, por esta misma facultad, y esto parece ser la paradoja o la tragedia humana, no están definidos de antemano los límites de sus posibilidades y, por ello, a pesar de las recomendaciones de los sabios antiguos de que "no hay que desear lo imposible", Aristóteles nos recuerda que, aunque "no hay elección de lo imposible, y si alguien dijera elegirlo parecería un necio, el deseo puede referirse a lo imposible, por ejemplo la inmortalidad. Además el deseo se refiere también a lo que de ningún modo podría realizar uno mismo...Por otra parte, el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios que conducen al fin; por ejemplo, deseamos tener salud, pero elegimos los medios para estar sanos, y deseamos ser felices, y así lo decimos, pero no suena bien decir que lo elegimos, porque la elección parece referirse a lo que depende de nosotros" (*Ética a Nicómaco*, 1111, b 20 ss)

¿No hay en este doble movimiento: deseo posible de lo imposible, elección lógica de lo posible, el sentido último de lo humano? Quizá sea oportuno recordar aquella paradoja de Wittgenstein, en su *Diario Filosófico* (29-7-1916): "Que el deseo no está en conexión lógica alguna con su satisfacción, es un hecho lógico". La lógica de tal desconexión entre deseo y satisfacción, en la dinámica del discurso aristotélico, no debería entenderse como indicador de los límites que la afectividad impone a la realización del proyecto racional humano, sino como afirmación del hecho que la racionalidad misma es deseo. Aunque, en el plano político, puede concebirse en abstracto un orden de legalidad, el imperio de la LEY, garantía de la armonía de la colectividad humana, porque la LEY se define como "razón sin deseo", el orden real humano, en lo concreto, no se sustrae a la presencia de hombres deseantes. Aunque se diga que hay un deseo racional ('boulêsis') que, en el plano moral, "tiene como fin el hacer **bien** las cosas", el mismo Aristóteles reconoce que "εν τοις πολλοις" -'en tois pol·lois'-, "para la mayoría", el placer, objeto inmediato de todo deseo, "sin ser un bien, lo parece". Ni siquiera aquello que, en abstracto, ofrece el goce más puro, **la sabiduría**, escapa a la lógica del deseo y a su confrontación con su posibilidad de satisfacción. Es por ello, quizá, que la obra en la que culmina la reflexión filosófica de Aristóteles, la *Metafísica*, se abre con la famosa frase "**Παντες ανθρωποι του ειδεναι ορεγονται φυσει**" ("todos los hombres desean por naturaleza saber"), en la que el

verbo utilizado deriva de la misma raíz de 'órexis', que hemos visto como término/concepto central de nuestra exposición.

Al afirmar que el proyecto metafísico aristotélico no se sustrae a su concepción general sobre el deseo, no hacemos más que recoger, sin que ello implique necesariamente compartir totalmente sus opiniones, la propuesta de Aubenque:

"Una elucidación ontológica de la antropología de Aristóteles tendría que mostrar, de manera general, como el aoristo de la actividad humana imita el perfecto del acto divino, como la consumación consumada por medio del hombre imita la consumación de Dios, siempre consumada ya. (...) Semejante elucidación de la antropología aristotélica, que estaría por hacer, acabaría de mostrar cómo se ordenan, si no en el designio de Aristóteles al menos en la realidad de su proceso de investigación, los cuatro aspectos de su filosofía, que es del ser y de Dios por ser del mundo y del hombre.(...) Se acabaría entonces de reconocer que la metafísica de Aristóteles sólo es una metafísica inacabada por ser una metafísica del inacabamiento y que, por ello, es la primera metafísica del hombre, no sólo porque no sería lo que es si el hombre fuera un animal o un Dios (*Política*, I, 2, 1253, a 29), sino porque el inacabamiento del ser se descubre, a través de ella, como el nacimiento del hombre."¹⁷

Nacimiento de una aporía, nacimiento en la encrucijada de lo posible, que hay que elegir, y de lo imposible que se puede desear. Por ello, podríamos concluir, con el mismo Aristóteles:

" η ορεκτικός νους η προαιρεσις η ορεξις διανοητικη, και η τοιαυτη αρχη ανθρωπος "

("Toda elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre." (*Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139, b 5).¹⁸

Jaume Mascaró Pons
Barcelona, 1986

BIBLIOGRAFIA

AUBENQUE, P.

El problema del ser en Aristóteles, Taurus, Madrid:1974

BARTHES, R.

Investigaciones retóricas, I. La antigua retórica. Ayudamemoria, Ed. Buenos Aires, Barcelona:1982

CALHOUN, CH.- SOLOMON, R. (Eds.)

What is an Emotion? Classic Readings in Philosophical Psychology, Oxford University Press, New York:1984

DODDS, E.R.

Los griegos y lo irracional, Alianza Universidad, Madrid:1980

FORTENBAUGH, W.W.

Aristotle on Emotion, Duckworth, London:1975

FRERE, J.

Les Grecs et le désir de l'être. Des Preplatoniciens à Aristôte, "Les Belles Lettres", Paris:1981

HELLER, A.

¹⁷ P. Aubenque, *El problema del Ser en Aristóteles*, pag. 482

¹⁸ Edición citada, p. 90.

Teoría de los sentimientos, Fontamara, Barcelona:1980

HELLER, A.

Aristóteles y el mundo antiguo, Península, Barcelona:1983

HURSTHOUSE, R.

"Acting and Feeling in Character: Nichomachean Ethics 3.1", *Phronesis*, vol. XXIX/3, 1984

JAEGER, W.

Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual, F.C.E., Madrid:1983 (ed. or. 1923- 1ª ed. esp. 1946)

KENNY, A.

Aristotle's theory of the Will, Yale University Press, New Haven:1979

LEIGHTON, S.R.

"A new view of emotion", *American Philosophical Quarterly*, vol. 22, nº 2, April, 1985, pp. 133-141

LORITE MENA, J.

El joven Aristóteles. Jalones de una inquietud realista, Ed. Uniandes, Bogotá:1980

MOREAU, J.

Aristóteles y su escuela, Eudeba, Buenos Aires:1972

REYMERT, Martin L. (ed.)

Feelings and Emotions, McGraw Hill, New York:1950

SCHOFIELD, Malcolm

"Aristotle on Imagination", in LLOYD, G.E.R. and OWEN G.E.L., *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge:1978

SOLOMON, R.

"Emotions and Choice", *The Review of Metaphysics*, 27 (1973)

THALBERG, I.

Perception, Emotion and Action, Yale University Press, New Haven:1977