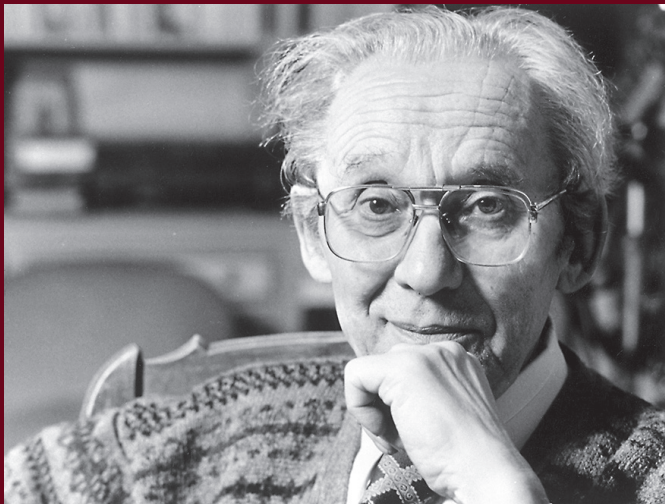


◉ CIRUM

Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 4 / Vol. 8 / 2019

- ◉ Ser social y ser individual
en Paul Ricoeur
Edgar Salvador Sanabria
- ◉ Deliberación (βού ευσίας) y decisión (προαίρεσις) según la doble
estructura de la πράξις en el horizonte de la hermenéutica
de Ricoeur
Uriel Ulises Bernal Madrigal



- ◉ Ética y Moral en Paul Ricoeur
Gerardo Roberto Flores Peña
- ◉ La ipseidad como el camino
a la vida buena en Paul Ricoeur
Metzeri Aurea Jacobo Tovar



Deliberación (βούλευσις) y decisión (προαίρεσις) según la doble estructura de la πράξις en el horizonte de la hermenéutica de Ricoeur

Uriel Ulises Bernal Madrigal

Resumen

En este artículo se sostiene que el problema enunciado por Paul Ricoeur en el séptimo estudio de *Sí mismo como otro* sobre una posible contradicción entre dos sentidos de deliberación (βούλευσις) y, por ende, de decisión deliberada (προαίρεσις), expuestos por Aristóteles en los libros III y VI de *Ética a Nicómaco*, puede aclararse si se atiende no solo a la estructura teleológica de la πράξις, como parece hacerlo Ricoeur, sino también, y con igual importancia, a su estructura situativa. Para ello se realiza un análisis sistemático de los conceptos nodales de dichas estructuras y, siguiendo la propuesta de Alejandro Vigo, se establecen dos sentidos de προαίρεσις: uno particular, referente a situaciones concretas inmediatas; y uno general, vinculado con fines que trascienden lo específico de una situación dada en favor de un proyecto global de vida. Ambos sentidos se relacionan, a su vez, con dos diferentes sentidos de βούλευσις.

Palabras clave: Aristóteles, deliberación, decisión, filosofía práctica, Paul Ricoeur.

Abstract

This paper argues that the problem enunciated by Paul Ricoeur in the seventh study of *Oneself as Another*, on a possible contradiction between two senses of deliberation (βούλευσις) and, therefore, of deliberate decision (προαίρεσις), studied by Aristotle in books III and VI of *EN*, it can be clarified if one does not consider only the teleological structure of πράξις, as Ricoeur seems to do, and the situative structure is also considered with the same importance. For this, a systematic analysis of nodal concepts of these structures is carried out and following the proposal of Alejandro Vigo to establish two senses of προαίρεσις: a particular sense, referring to concrete and immediate situations, and a general sense over the goals that transcend the specific of the given situation in favor of a global project of life; which are related to two different senses of βούλευσις as well.

Key words: Aristotle, deliberation, decision; practical philosophy, Paul Ricoeur.



Introducción

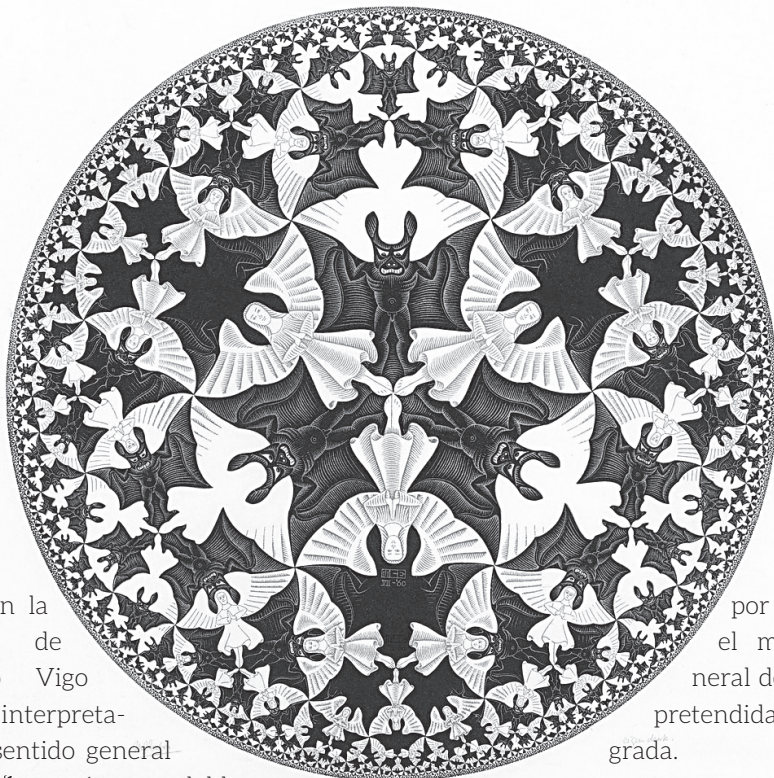
En este artículo me ubico en las disertaciones sobre lo ético y lo político que Paul Ricoeur desarrolla en el séptimo estudio de su obra *Sí mismo como otro*¹, para retomar la problemática en torno a la aparente contradicción entre los sentidos de deliberación y decisión enunciados por Aristóteles en los libros III y VI de la *Ética a Nicómaco* (en adelante *EN*). Con un análisis enfocado en la estructura teleológica de la *πρᾶξις*, como nota esencial de la ética aristotélica, Ricoeur ubica el sentido de deliberación (βούλευσις) y decisión (προαίρεσις), ubicado en el libro VI, como el adecuado para tener en cuenta en la especi-

ficidad de la *estima de sí*; a saber, un sentido general donde el agente proyecta acciones de segundo y tercer orden según objetivos de mediano o largo plazo, abarcando incluso un plan global de la propia vida; dejando de lado o, en el mejor de los casos, manteniendo implícito en su argumentación el abordaje de la estructura situativa de la *πρᾶξις* y el sentido particular de dichas nociones, donde resulta central el contexto específico en el que se desarrolla la acción.

Me parece que Ricoeur ha abordado dicho problema con cierta parcialidad, al menos en esta parte de su citada obra, pues prácticamente se limita a mencionarlo, sin plantear una posible solución, más allá de decantarse por aquel sentido que parece convenir mejor a los objetivos de su reflexión sobre la intencionalidad de la vida buena. Frente a ello intentaré mostrar que el problema aludido debe ser abordado desde la consideración puntual de la tensión entre ambas estructuras al momento de tratar de articular modelos explicativos formales que den cuenta, de un modo más real, sobre los complejos procesos de orden personal y contextual involucrados en el hacer humano, sin determinar uno u otro como el sentido predilecto para ello. Buscaré realizar esto a partir de un análisis sistemático de las nociones “*πρᾶξις*”, “*εὐδαιμονία*”, “*αρετή*”, “*βούλευσις*” y “*προαίρεσις*” estudiadas directamente en la obra aristotélica *EN*, poniendo atención tanto a su conceptualización de tales nociones como a la metodología que ha llevado a su formulación.² Asimismo, apoyaré mi

1 El asunto principal al que se enfrenta Ricoeur en esta obra es el problema de la *identidad*. Ante ello busca una salida distinta a la afirmación sustancialista del sujeto —tipificada, por ejemplo, en la filosofía de Descartes, Husserl y Heidegger, respectivamente—, y a la mera disolución de éste —como proponía en varios sentidos Nietzsche. En paragon a estas tradiciones, nuestro autor propone una *hermenéutica de sí*, cuyo núcleo es la *atestación*, es decir, los testimonios en el lenguaje, en la acción, en la identidad, en la ética y, a manera de pregunta, en la ontología. En ese carácter testamentario de la *hermenéutica de sí* propuesta por Ricoeur es donde encontramos su valor epistémico. Por tanto, cabe la pregunta: ¿Cómo puedo atestiguar que esto es como lo estoy diciendo? La obra *Sí mismo como otro* se podría ver en su conjunto como un intento de respuesta a esta pregunta nodal a partir principalmente de tres rasgos gramaticales: 1) el uso del ‘se’ y del ‘sí’ en casos oblicuos; 2) el desdoblamiento del ‘mismo’ según el régimen del *idem* y del *ipse*; y 3) la correlación entre el sí y el otro distinto de sí. A estos tres casos gramaticales corresponden, a su vez, los tres rasgos principales de la hermenéutica de sí, a saber: 1) el rodeo de la reflexión mediante el análisis, 2) la dialéctica de la *ipseidad* y de *mismidad*, y 3) la de la *ipseidad* y de la *alteridad*. Tales aspectos son abordados por Ricoeur en ese mismo orden por medio de una interrogación aplicada a las formas descritas de la problemática de la identidad o del sí: ¿Quién? En ese sentido, y afinando aún más el análisis, tenemos cuatro sub-cuestiones: “¿quién habla? ¿quién actúa? ¿quién se narra? ¿quién es el sujeto moral de imputación?” (Ricoeur, 2013).

2 “La formación profesional en filosofía debe atender no sólo a los contenidos que marca el plan curricular de



postura en la propuesta de Alejandro Vigo sobre la interpretación del sentido general de la *πρᾶξις* según esta doble estructura, la teleológica y la situativa, con base en lo cual resulta posible distinguir, a su vez, entre dos sentidos interconectados de *προαίρεσις* y *βούλευσις*, ya que, a mi juicio, esta propuesta logra centrar, con una mayor nitidez, la interpretación de la ética aristotélica en dicha tensión activa entre la situación concreta a la que el agente debe responder de modo inexorable y la visión futura hacia objetivos que terminan

por configurar el modelo general de una vida pretendidamente lograda.

1. La intencionalidad ética y el concepto aristotélico de *εὐδαιμονία*

El séptimo estudio de *Sí mismo como otro* inaugura el análisis sobre lo que es *estimado bueno*, lo cual, aunado a lo que *se impone* como obligatorio, conforma la doble connotación entre la ética y la moral. En este sentido, Ricoeur, de modo convencional, reserva el término ética “para la intencionalidad de una vida realizada”, y el de moral “para la articulación de esta intencionalidad dentro de normas caracterizadas a la vez por su pretensión de universalidad y por un efecto de restricción” (Ricoeur, 2013, p. 174). Ambos elementos, que en la tradición aparecen, por lo general, en oposición

la carrera en cuestión, sino que debe poner la misma atención al modo cómo los contenidos conceptuales y reflexivos de un determinado filósofo son expuestos en su obra: sus recursos metodológicos son tan importantes como sus conceptos, como su sistema filosófico, de modo que suele haber algunos filósofos cuyo pensamiento está intrínsecamente unido a los recursos metodológicos de los que echan mano: así Platón o Kierkegaard, por ejemplo” (Villa, 2017-2018, p. 20).

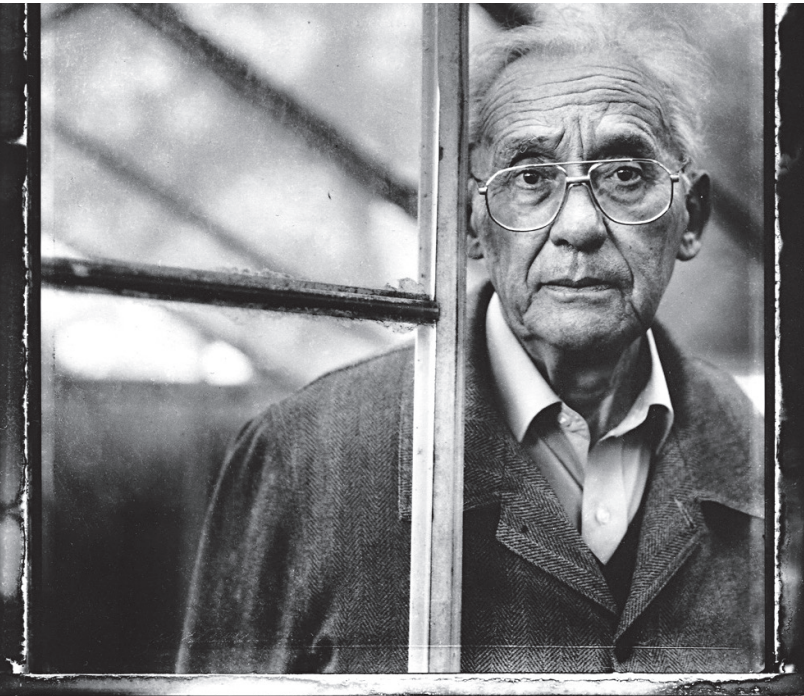


—teleología versus deontología—, buscan ser conectados por Ricoeur mediante la articulación “entre objetivo teleológico y momento deontológico, primero percibida en el nivel de los predicados aplicados a la acción —predicado ‘bueno’, predicado ‘obligatorio’—, [y que] encontrará finalmente su réplica en el plano de la designación de sí” (Ricoeur, 2013, p. 175). Al primero le corresponde el nombre de *estima de sí*, mientras que al segundo el de *respeto de sí*. El segundo componente, lo moral, no será objeto de reflexión en estas páginas, como tampoco lo es del séptimo estudio. Lo que sí es punto de partida o, mejor dicho, la tesis central de Ricoeur en este séptimo estudio, es que ética refiere a *la intencionalidad de la vida buena con y para otros en instituciones*

justas (Ricoeur, 2013, p. 176): objetivo que, con sus tres componentes, da pleno sentido a la *estima de sí* (Ricoeur, 2013, p. 177).

De acuerdo con Aristóteles, Ricoeur plantea que el objeto mismo de la intencionalidad ética es la “vida buena” (εὐδαιμονία). Y cualquiera que sea la imagen que de ella tengamos, ésta será el fin último de nuestra acción. No obstante, cabe la distinción metodológica que el propio fundador del Liceo estableció entre el bien como lo busca el hombre y el Bien en sí mismo (Platón).³ En este sentido, la ética habrá de ocuparse de lo estimado como bueno *para nosotros*, es decir, en el *hacer y el padecer* de todos los días, en un ir de lo particular a lo general, donde no se pretende alcanzar el conocimiento de la Verdad trascendente en términos axiomáticos sino una sabiduría

práctica que contemple la dimensión convencional de las opiniones a la que obliga la contingencia de las cosas, para construir o reconstruir razonamientos plausibles, es decir, relacionados con la verdad en términos de verosimilitud. Esto significa que



Paul Ricoeur

³ Esta distinción entre lo que es (más conocido, bueno, anterior, etc.) *en absoluto* y *para nosotros*, es un rasgo típico de la metodología filosófica del Estagirita, que podemos rastrear en prácticamente toda su obra (por ejemplo, en *Met.* VII, 1029b3-13; *Fis.* I, 184a16-20; *De An.* II, 413a11-15; *An. Post.* I, 71b32-72a1; y desde luego en *EN* I, 1095b1-5) y que debemos tener siempre presente al estudiarlo.

tanto para Ricoeur como para Aristóteles el anclaje fundamental de la εὐδαιμονία está en el terreno de la πράξις y no en el ámbito de los εἶδος. La acción tiene un fin hacia el que parece tender, cual horizonte que la motiva, y que de alguna manera la determina; aunque éste no ha de ser externo a la acción misma, es decir, los actos buenos serán aquellos buscados por sí mismos y no como medios para otra cosa; de lo contrario, esa otra cosa buscada sería lo bueno buscado. En otras palabras, la acción es buena porque en su hacer mismo está la “vida buena”, la εὐδαιμονία.

Ante la falta de consenso sobre lo que es la εὐδαιμονία, Aristóteles ha establecido por lo menos dos criterios que ésta debe satisfacer para ser considerada como tal. A saber: 1) realizable, esto es, en términos sustanciales, concretos, no con relación a la idea del Bien (el médico, sin negar la idea universal del Bien, busca la salud de este hombre en particular); 2) perfecto, es decir, buscado y elegido por sí mismo y no por causa de otro. La εὐδαιμονία cumple mejor estos dos criterios, ya que se realiza o se pretende realizar con cada modo de vida, buscado por sí misma y en relación con la cual son cultivadas las artes, las ciencias y efectuadas las acciones de los hombres. Por otro lado, la εὐδαιμονία nunca es buscada como medio, o como bien secundario o útil en virtud del cual alcanzar el honor, el placer, la virtud, ni ninguna otra cosa. De este modo, la εὐδαιμονία es, en el ámbito de la πράξις, aquello que por sí solo hace deseable la vida y no necesita de nada. Es, pues, perfecta y suficiente (EN I, 1097b14-15).

2. El término medio como ἀρετή propiamente humana: recta razón que orienta a la πράξις

Esta definición de la εὐδαιμονία, que busca ser más clara, logrará tal cometido en la argumentación de Aristóteles si se establece la función del hombre. Así como parece que cada quien, en tanto que agente de tal o cual oficio, ciencia o labor, posee una función en particular; y así como cada miembro del cuerpo humano parece tener la suya, también al hombre, en tanto que tal, parece pertenecer una función que le sea particular. Queda entonces ubicar algo propio del ente cuyo atributo principal es el λόγος, en su sentido activo. Por tanto, “la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón [λόγος], o que implica la razón [λόγος]” (EN I, 1098a5-6). Aunado a esto, así como el citarista cuya función o finalidad a alcanzar no solamente radica en tocar la cítara sino en tocarla bien, con excelencia, con ἀρετή, así también podemos esperar que la función del hombre que implica λόγος sea una buena o recta realización, con ἀρετή, de acciones razonables (τὸ λογιστικόν). Pero no basta un instante, ni un solo día para ser virtuoso, es tarea de toda una vida. En este sentido, el bien humano queda formulado por Aristóteles como “una actividad del alma [que implica λόγος] de acuerdo a la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera” (EN I, 1098a17-20). En otras palabras, el bien humano consiste en realizar acciones razonables de modo excelente, esto es, en el ejercicio constante de



Las siete virtudes | Peter de Kempeneer

toda una vida en atención a la ἀρετή de su cumplimiento.

Ahora bien, las virtudes corresponden a esa clase de bienes propios del alma —no del cuerpo, ni de los llamados bienes exteriores— por ser “los más importantes y los bienes por excelencia” (EN I, 1098b13). De igual modo, toda acción y toda actividad anímica quedan referidas al alma (EN I, 1098b14). Y si la εὐδαιμονία consiste en ciertas acciones y actividades buscadas en

la práctica por sí mismas, ésta se desprenderá también de los bienes del alma, de las virtudes. No puede estar en posesión o en uso, ni siquiera como un modo de ser que puede ser pasivo, pues es actividad que actúa necesariamente y que actúa bien (EN I, 1099a4). Y quienes actúan rectamente, esto es, conforme a la ἀρετή, tienen una vida agradable en sí misma, pues alcanzan las cosas buenas y hermosas. En este sentido, el estudio de la ἀρετή como función

propia del hombre en tanto ente de **λόγος**, se conecta con la **εὐδαιμονία** para esclarecer la definición de ésta como fin en sí misma, realizable y perfecta. Diremos, entonces, que “la felicidad [**εὐδαιμονία**] es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta” (*EN* I, 1102a5); pues aunque necesita de los bienes exteriores y del cuerpo para su realización, es verdad que éstos solo son usados como medios y no como fines. La finalidad es la **εὐδαιμονία** realizada virtuosamente con acciones razonadas.

Dicho esto, resulta apremiante un conocimiento fundamental del alma y de sus facultades, como el médico que cura los ojos o algún otro miembro, debe conocer también el cuerpo al que pertenecen éstos. Sin embargo, Aristóteles es cuidadoso y congruente con su metodología para tratar de los temas según el ámbito de la **πρᾶξις**, distinguiendo solo dos partes o facultades del alma aquí relevantes: una que no participa del **λόγος** o irracional, y otra que sí lo hace, llamada racional. La primera se subdivide en vegetativa (causa de la nutrición y el crecimiento), parte común y no propiamente humana; y en apetitiva o desiderativa, que siendo irracional, participa, de cierto modo, del **λόγος** como quien obedece a su padre. Por tanto, la parte irracional se relaciona con la racional a partir de la facultad desiderativa con la que podemos expresar, en general, a la segunda subdivisión de la irracional, pues ahí la razón busca exhortar rectamente, tanto al hombre continente como al incontinente, a hacer lo que es mejor; aunque a este último le ganen los impulsos que lo lleven al sentido contrario (*EN* I, 1102b15-23). De este

modo, se derivan dos tipos de **αρετὴ ἀρετῆς**: las dianoéticas, relacionadas con la parte racional del alma, como son la sabiduría, la inteligencia y la prudencia; y las éticas, relacionadas con el carácter del hombre, como son la liberalidad y la moderación.

Cada uno de estos tipos de **ἀρετῆς** se desarrolla de forma distinta. Las dianoéticas se originan y crecen principalmente por medio de la enseñanza, requiriendo tiempo y experiencia; mientras que las éticas lo hacen a partir de la costumbre. De este modo, son adquiridas por el hombre como resultado de actividades anteriores, lo que significa que ninguna de ellas las posee por naturaleza. Esto es así, “puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre [ni se aprende por la enseñanza]” (*EN* II, 1103a20). “Además, de todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades” (*EN* II, 1103a26). Y, como dijimos, las **ἀρετῆς** no anteceden a las actividades sino que son adquiridas como fruto de éstas. Esto no es cosa menor, ya que las actividades que realicemos con la forma de acciones individuales determinarán un *modo de ser*, **ἔξις** —entendido como disposición del alma y traducido por la escolástica también como *habitud*—, tal que según se guíe o no por la recta razón —por ejemplo con la moderación o con la ausencia de ella— dará como resultado una vida excelsa o una dejada al vicio. “Así, el adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total” (*EN* II, 1103b23-25).

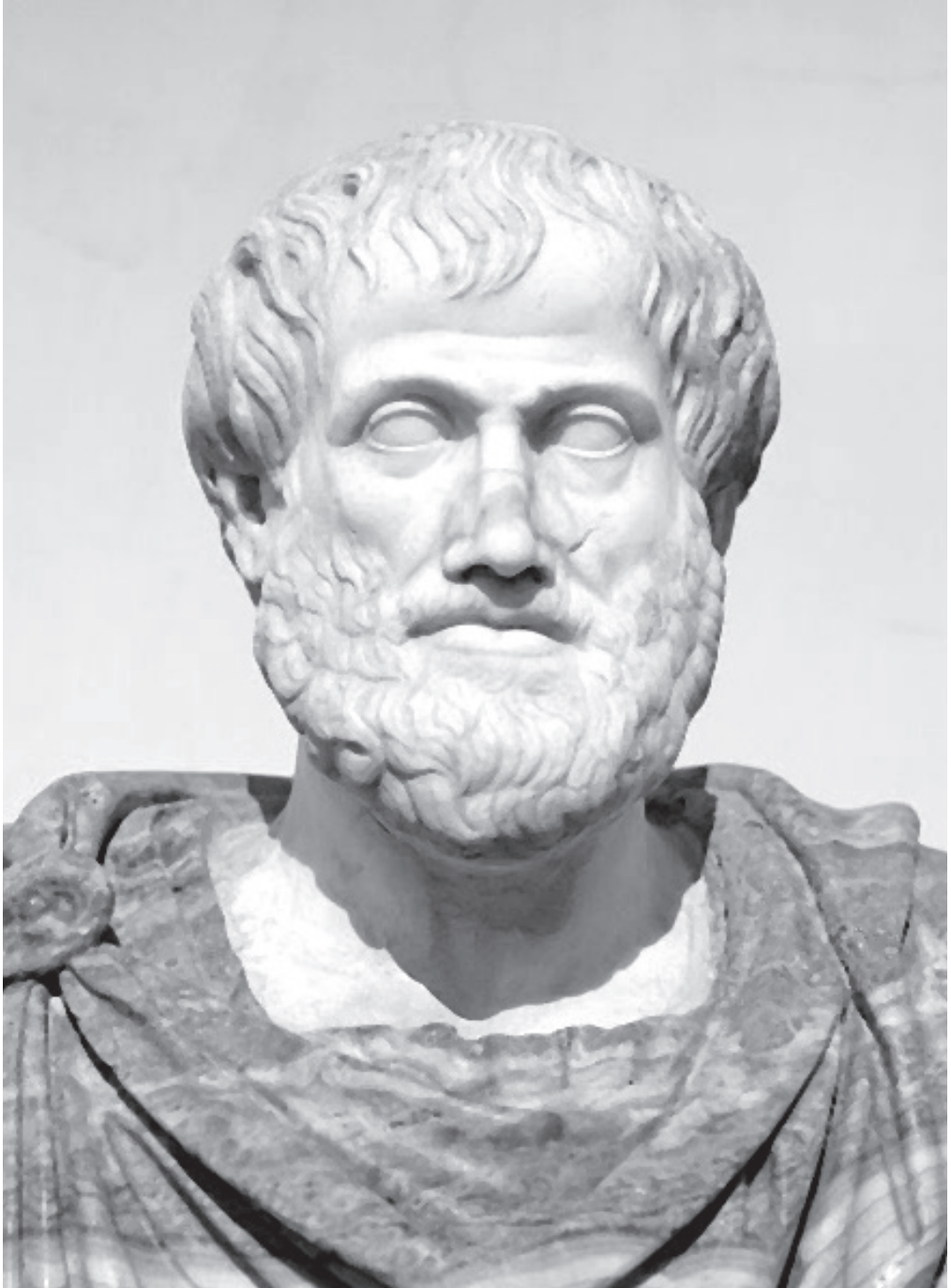


Ahora bien, que el hombre sepa cómo debe realizar las acciones para ser bueno es crucial. Y como no hay un parámetro preestablecido para determinar esto, es decir, no hay una fórmula apodíctica que marque la pauta, cual ley universal, para actuar, Aristóteles sugiere la noción de recta razón para directriz de la *πρᾶξις*. Aunado a esto, señala que la destrucción de toda virtud radica en el defecto o en el exceso. Por tanto, los que actúan conforme a la recta razón “deben considerar siempre lo que es más oportuno” (*EN* II, 1104a8), es decir, lo que no sea defecto ni exceso, a saber, el punto medio. “Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos” (*EN*, II, 1106a28-32). “Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente [*φρόνιμος*]. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio” (*EN* II, 1106b36-1107a3). Dicho esto, cabe puntualizar que para hablar de *πρᾶξεις* realizadas con *ἀρετή*, ésta debe cumplir con las siguientes condiciones: ser hecha voluntariamente, es decir, a sabiendas de lo que se está haciendo, haberla elegido (*προαίρεσις*) por ella misma y, finalmente, hacerla con firmeza e inquebrantablemente (*EN* II, 1105a29-34).

3. El principio de jerarquización de Ricoeur y la βούλευσις aristotélica

Ricoeur ve una paradoja, una especie de contradicción, entre la propuesta aristotélica de la *εὐδαιμονία* como el mejor bien al que se llega, como el fin último de toda acción, y ese saber elegir cada vez el término medio, el bien concreto y particular en cada acción, como lo haría el hombre prudente. Esta paradoja radica en que la acción tiene un fin hacia el que parece tender, cual horizonte que la motiva y que de alguna manera la determina; aunque éste no ha de ser externo a la acción misma. Es decir, los actos buenos serán aquellos que son buscados por sí mismos y no como medios para alcanzar otra cosa, pues de lo contrario esa otra cosa buscada sería lo bueno hacia lo que la acción tiende. En otras palabras, la acción es buena porque en su hacer mismo está la “vida buena”. Ricoeur busca resolver la paradoja con un principio de jerarquización en el que “las finalidades fuesen incluidas de alguna forma unas en otras, siendo lo superior como el exceso de lo inferior” (Ricoeur, 2013, p. 178). No obstante, esto no constituye, a nuestro parecer, ninguna novedad de este filósofo francés ya que, para establecer dicha jerarquía, se vuelve indispensable la recuperación de la *βούλευσις* aristotélica, un ejercicio deliberativo con el cual determinar las posiciones de dichas finalidades en una escala valorativa regida por el término medio.

Este importantísimo elemento de la ética aristotélica, la *βούλευσις*, comporta a su vez una problemática que se puede apreciar en el propio desarrollo de la *EN*, la



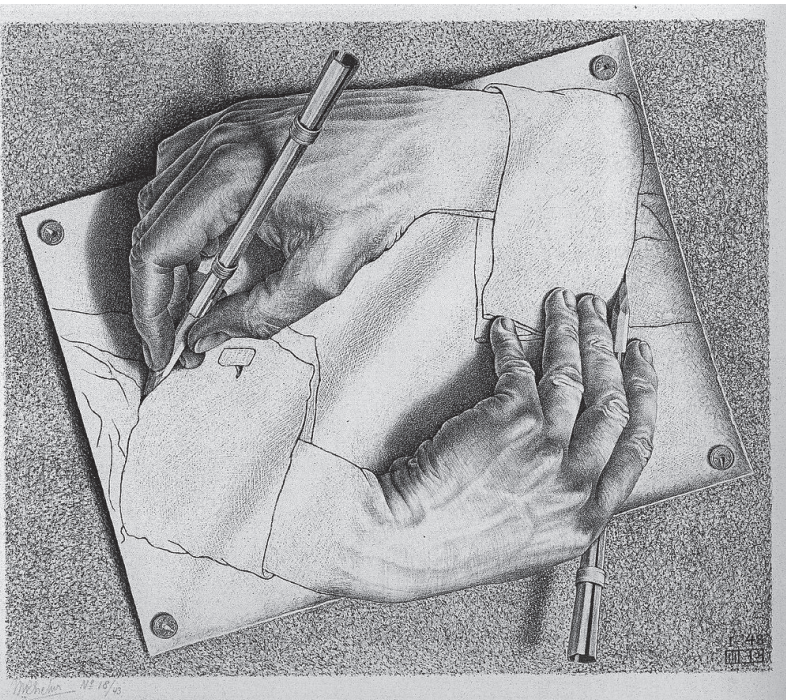
Aristóteles



cual ha sido discutida por los especialistas y ubicada por Ricoeur en los libros III y VI de dicha obra. En el primer caso tenemos que “βουλευόμεθα δ’ οὐ περί τῶν τελῶν, ἀλλὰ περί τῶν πρὸς τὰ τέλη [Deliberamos no sobre los fines, sino sobre los medios]” (EN I, 1095a 19-20). Siguiendo a Ricoeur, podemos aceptar que lo que escapa a nuestro poder —tanto las entidades eternas como los acontecimientos que no pueden ser producidos por nosotros— queden fuera del campo temático de la βούλευσις; pero parece un exceso reducir todas las cosas que dependen de nosotros a meros medios. Este modelo de deliberación medio-fin no abarca para el filósofo francés todo el campo de acción, sino sólo la τέχνη, pues pierde de vista el hecho de que la elección —προαίρεσις— entre varios cursos de acción, tales como decidir entre ser médico u orador, es ya una elección sobre los fines; peor aún, “invita a construir todas las conexiones entre fines subordinados y fin último según una relación que sigue siendo fundamentalmente instrumental” (Ricoeur, 2013, p. 178-179). Podemos concederle esto a Ricoeur siempre y cuando tengamos a la vista que este modelo de βούλευσις tiene su razón de ser conforme a una ἔξις en relación a la τέχνη que de ninguna manera excluye la posibilidad de plantear modelos distintos de βούλευσις según otras ἔξεις. En el mismo tenor, en términos quizá más amplios, diríamos que este es un modelo o, mejor dicho, un sentido de βούλευσις en una dimensión particular de la toma de decisiones según un contexto pragmático específico con un fin concreto, donde lo que hacemos es delibe-

rar sobre aquello que depende de nosotros, es decir, sobre los medios a nuestra disposición en ese escenario particular y para ese fin específico. Lo cual no implica, de ninguna manera, que Aristóteles asuma con ello que tanto la βούλευσις como la προαίρεσις, y la πράξις, tengan ese y único sentido.

En el libro VI tenemos la reflexión fundamental que hace Aristóteles sobre la φρόνησις —a propósito de las virtudes dianoéticas: τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία, νοῦς y desde luego φρόνησις—. Asumido anteriormente que el término medio es preferible al exceso y al defecto, y siendo éste lo que la recta razón [ὁ ὀρθὸς λόγος] dice, hay que analizar ahora lo que ello significa. El asunto del término medio está presente en todas las ἔξεις como un blanco en función del cual, quien posee la recta razón, tensa o afloja su πράξις. En este sentido, las virtudes dianoéticas se podrían aplicar a todos los ámbitos de las diferentes πράξεις en favor del aumento de la ἀρετή del arquero, cuya habitud apunta con la recta razón para dar en el término medio. Sin embargo, no podemos esperar que en todos los casos sea siempre del mismo modo; pues así como el viento sopla unas veces en una dirección y otras veces en una distinta, y así como la cuerda se tensa o se afloja según la distancia a la que se encuentre el arquero del blanco, así mismo la recta razón orientará en sentidos diferentes la πράξις, y según los diferentes tipos ἔξεις (EN VI, 1138b20-25). Cuál es este principio, o cuál es su norma en este campo específico, lo podemos averiguar si recordamos la distinción a la que nos hemos referido anteriormente: primero entre una parte irra-



cional y otra racional del alma; y segundo, entre dos partes racionales, o dos modos en los que se dice el *λόγος* con relación al alma: una relacionada con el conocimiento (*τὸ ἐπιστημονικόν*) y con la cual percibimos (*θεωροῦμεν*) aquellos entes cuyos principios no pueden ser de otra manera —a partir de lo cual generamos ciencia—, y otra denominada razonadora o ponderativa (*τὸ λογιστικόν*) con la que percibimos los contingentes a partir de los cuales deliberamos con miras a lo deseable (*βούλευσις*). Por tanto, la recta razón será de un modo o de otro según la parte racional del alma que rijan a la *πραξις* (*EN VI, 1139a1-18*).

Ahora bien, si la deliberación es objeto de la parte razonadora del alma y si el deseo lo entendemos como elección en

tanto que deseo deliberado, entonces podemos ubicar como objeto de la *ἀρετή* humana a aquel razonamiento que es verdadero y a aquel deseo que es recto en tanto que elección de lo bueno; en otras palabras, a aquello que la razón diga y que el deseo debe perseguir. “El principio de la acción es, pues, la elección [*προαίρεσις*] —como fuente de movimiento y no como finalidad—” (*EN VI, 1139a32-33*). Esto quiere decir que la deliberación mueve al hombre en la elección de sus actos según el deseo deliberado y la razón por causa de algo; y ese algo es la

ἀλήθεια como criterio para dilucidar cuál ha de ser la *εὐδαιμονία* auténtica.

No obstante, *ἀλήθεια* se puede entender según ciertas *ἔξεις* en las que el alma *verdadea* (ἢ *ψυχὴ ἀληθεύει*)⁴: *τέχνη* (un modo de ser productivo), *ἐπιστήμη*

⁴ La expresión “el alma posee la verdad”, con la que Julio Pallí Bonet traduce “ἢ ψυχὴ ἀληθεύει” en la edición al español de la editorial Gredos (Pallí Bonet, 2015), nos parece poco afortunada para expresar con apego lo que el texto griego quiere expresar. Por esta razón recurrimos al neologismo “verdadear” que Xavier Zubiri propone para no hacer de la verdad un complemento directo de un verbo inexistente (poseer) en la expresión original griega (Zubiri, 1998, p. 112). “Hay un abismo de diferencia entre decir que el alma realiza o posee la verdad y decir que el alma verdadea. En el primer caso hay una inercia casi imperceptible a sustantivar la verdad en términos ontológicos y no sólo gramaticales, encargando a los verbos el carácter de la transitividad y de la realización. En el segundo caso, cuando se usa el neologismo ‘verdadear’ en la expresión ‘el alma verdadea’, la transitividad y la realizatividad se adscriben al alma en tanto verdadeando, sin esperar ya complemento directo alguno” (Villa, 2014, p. 106).



(un modo de ser demostrativo), φρόνησις (un modo de ser deliberativo en función de lo que es bueno y conveniente para el hombre particular, es decir, al buen vivir), σοφία (un modo de ser que ha alcanzado la excelencia, la virtud), νοῦς (un modo de ser teórico, en disposición a los principios de lo demostrable y de toda ciencia). Así, el alma verdadera de estas cinco maneras posibles, las cuales no son otra cosa que las virtudes dianoéticas de las que hemos hecho mención. Conectando esta idea con el punto anterior, tenemos que el alma verdadera de suyo, de una u otra de estas cinco formas, no como producto de una πράξις. Entonces, esta última encuentra su finalidad en sí misma en tanto que la verdad a la que aspira está ya en el hacer mismo, floreciendo “junto con”, en el modo particular en el que cada acción es llevada a cabo.

Con base en todo esto, el modelo de βούλευσις que construye Aristóteles en el libro VI de la *EN* parte de una determinada ἔξις en la que el alma verdadera, la de la φρόνησις, como recta razón que sopesa, con cierta σοφία, las distintas opiniones que se tengan a la mano acerca de lo conveniente para un fin, por ejemplo, la εὐδαιμονία. Aquí Ricoeur considera que el punto central a rescatar para su propuesta de jerarquización de los fines es el “estrecho vínculo establecido por Aristóteles entre la *phronesis* [φρόνησις] y el *phronimos* [φρόνιμος], vínculo que sólo adquiere sentido si el hombre de juicio sabio determina al mismo tiempo la regla y el caso, aprehendiendo la situación en su plena singularidad” (Ricoeur, 2013, p. 180). Con base en ello, pero sin profundizar más en

el asunto, se concentra en su propuesta en la que *prácticas y planes de vida*, si bien están colocados a alturas diferentes —las primeras están enmarcadas en los segundos, aunque depende de una regla constitutiva para su evaluación, a saber, los “patrones de excelencia”—, están reunidos por la unidad narrativa de la vida.

4. Dos sentidos de βούλευσις y de προαίρεσις según la doble estructura de la πράξις

Ricoeur deja en suspenso la complejidad de la βούλευσις enunciada en los libros III y VI de la *EN*, apostando por el segundo modelo sin dar mayores argumentos que abonen a una aproximación, si quiera, de la resolución de la problemática interpretación del sentido de tan apremiante concepto en la ética aristotélica. Consideramos un equívoco pretender que haya que establecer un sentido unitario entre ambos modos en los que se da la βούλευσις, pues la misma metodología que sigue Aristóteles en prácticamente todas sus obras establece previamente varios sentidos en los que se puede entender cada uno de los temas por él estudiado. Sin embargo, parece que Ricoeur se conforma con validar un solo sentido como correcto en la interpretación de la βούλευσις aristotélica, el que se adapta más a su propuesta de jerarquización de los bienes. Nos parece, pues, insuficiente la interpretación ricoeuriana al respecto, ya que en una teoría de la πράξις en general o en una discusión de la “vida buena” en particular, es crucial el cómo llegamos a determinar qué es lo que en términos tan-

to individuales como colectivos se tiene estimado por bueno.

Por tanto, buscando aclarar el panorama, hemos estudiado una propuesta que considera a cada modelo en su justa medida para establecer dos sentidos igualmente válidos para entender βούλευσις y, por tanto, προαίρεσις, en la compleja concepción aristotélica de la πράξις. Esto lo postula Alejandro Vigo, quien insiste en poner de relieve la centralidad de la noción de προαίρεσις en la concepción aristotélica de la acción racional, ya que πράξις y decisión deliberada son coextensivas en ella (Vigo, 2012, p. 56). No obstante, la comprensión de προαίρεσις sólo se puede alcanzar si partimos de la imprescindible relación de ésta con la βούλευσις, ya que si bien ambas capacidades cumplen funciones in-intercambiables, es igualmente cierto que son complementarias –pues mientras que la primera posee un carácter resolutivo y en determinados contextos, ejecutivo, la segunda constituye un proceso crítico e indagativo (ζήτησις) que puede dar lugar

al anterior–; podemos decir que ahí donde se requiere βούλευσις resultará una προαίρεσις, y por ende una πράξις. Ahora bien, relacionado con la complejidad que aquí nos ocupa, hay que distinguir dos estructuras que soportan la concepción aristotélica de la πράξις. Esto es así porque, en su concepción, “la praxis tiene no sólo una “estructura teleológica”, sino también, y con igual originalidad, una “estructura situativa”. Ambos aspectos, orientación teleológica y sujeción situacional, resultan igualmente constitutivos para la acción, en el sentido de lo que Aristóteles denomina πράξις” (Vigo, 2012, p. 84). Conforme a ello tenemos dos sentidos en los que se pueden entender ambas capacidades. De προαίρεσις tenemos: 1) el que remite a elecciones o decisiones articuladas en situaciones de acción particulares; y 2) el que remite a la elección o decisión en virtud de modos más generales de alcanzar objetivos también más generales, es decir, en favor de configurar un cierto modo de vida. Al primero lo podemos tipificar como



Alejandro Vigo



el sentido particular y al segundo como el sentido general. Entonces, tendremos también dos sentidos de entender βούλευσις: uno descendente, de lo general a lo particular; y otro ascendente, de lo particular de la acción hacia lo general de un cierto modo vida.

El sentido descendente de βούλευσις es aquel proceso de reflexión deliberativa (τὸ ἐκ τῆς βουλήσ κριθέν) con el que se indaga cómo se ha de actuar, orientando aquello que está en nuestro poder producir y operar como principio de la acción. Deliberación sobre lo que es realizable para nosotros; no sobre lo eterno, no sobre todos los asuntos humanos en general, tampoco sobre los conocimientos exactos y suficientes. “La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado” (EN III, 1112b7-9). Por tanto, el sentido descendente de βούλευσις parte de que sepamos, si bien provisoriamente y a grandes rasgos, cuál es el objetivo o fin inmediato que deseamos alcanzar en el contexto específico de acción en el que nos encontramos situados. Esto nos permite desarrollar una eficaz deliberación sobre los medios que debemos escoger para alcanzarlo con mayores garantías. El resultado de ello será una προαίρεσις en sentido particular, es decir, una decisión deliberada que “el agente produce en situaciones de acción particulares, en las cuales se trata de alcanzar algún fin particular conectado con un deseo particular, a través de medios particulares que deben ser averiguados, escogidos y realizados en el marco

de condiciones que plantea dicha situación particular” (Vigo, 2012, p. 63).⁵

En otra dirección, el sentido general de βούλευσις es de carácter más comprensivo, o global, cuyos parámetros de decisión son planes y propósitos mucho más amplios vinculados con objetivos de mediano y largo plazo, asentado en la integración de éstos como unidades de comprensión que remiten a la representación de un cierto tipo o modo de vida. Se trata de “una capacidad que Aristóteles considera de importancia fundamental, pues constituye una condición imprescindible de la posibilidad de genuina agencia” (Vigo, 2012, p. 71). De esto modo, no resulta descabellado asentir, como lo hace el propio Vigo, en que este sentido general de προαίρεσις posee cierta prioridad con respecto del sentido particular anteriormente descrito. Esto así, porque las decisiones deliberadas sobre acciones particulares en un contexto específico para alcanzar un fin determinado, supone la anterior articulación de un tipo o modo de vida, de tal suerte que las decisiones particulares inmediatas se tomen pensando en virtud de planes o propósitos más amplios tendientes a la realización de dicha forma de vida.

Dicho esto, el sentido de βούλευσις que le corresponde a esta decisión deliberada general es el ascendente. Su conformación se da a partir de “los procesos reflexivos, de carácter crítico y ponderativo, que apuntan a establecer prioridades, armoni-

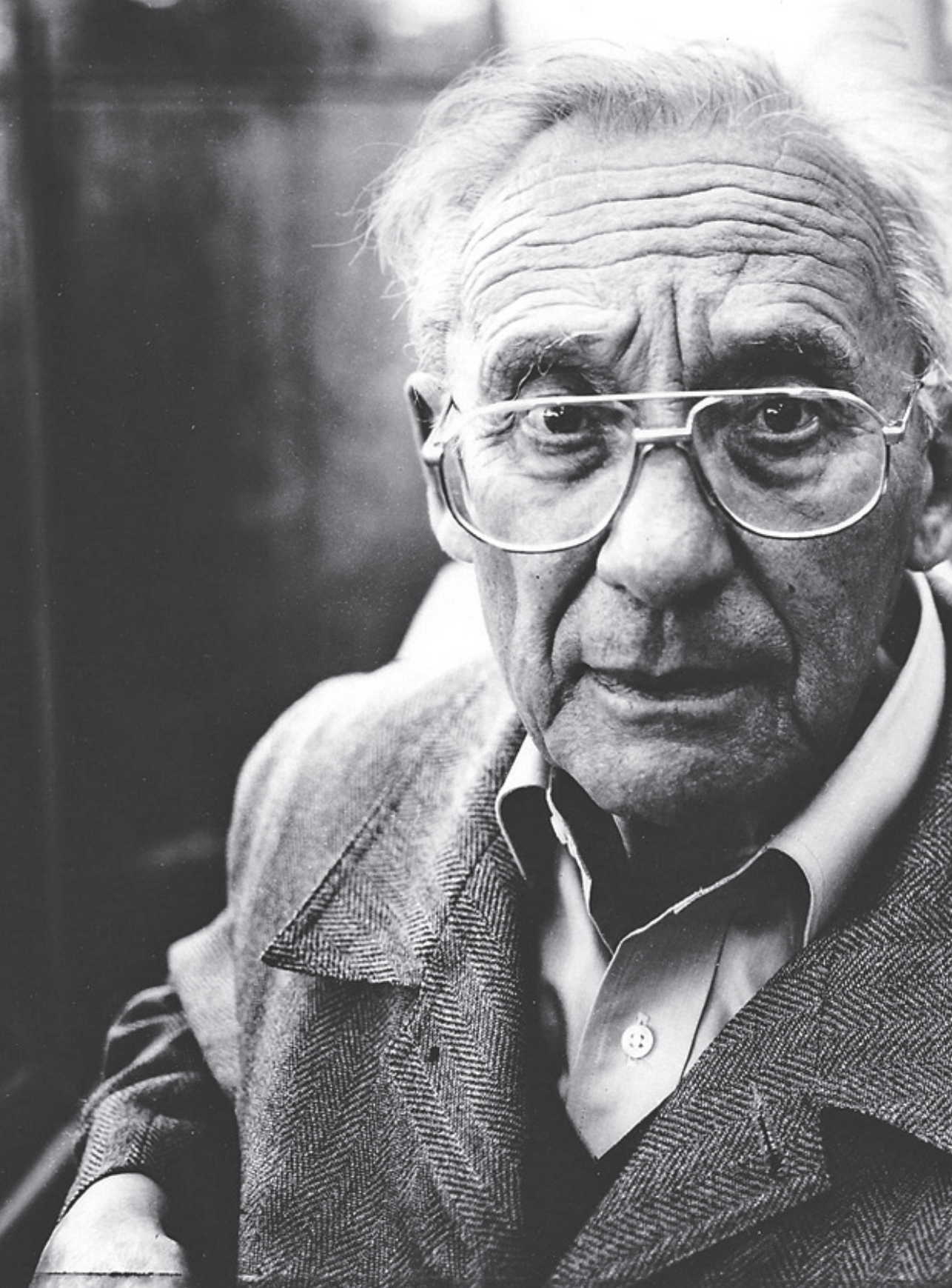
5 Para una profundización de la relación entre el sentido particular de προαίρεσις con el silogismo práctico y, por ende, el modo en que opera la racionalidad práctica en la deliberación descendente, véase Vigo, 2012, p. 64-69.



zar propósitos y fines o incluso a descartar algunos de ellos, con vistas a propósitos y fines más comprensivos o bien de orden superior. En último término, este tipo de deliberación puede preparar la decisión u opción expresa por un cierto tipo de vida, es decir, puede conducir finalmente a una cierta *προαίρεσις τοῦ βίου*” (Vigo, 2012, p. 75). Aristóteles considera esta forma de *βούλευσις* como la capacidad de deliberar correctamente, en general; considerando al sentido descendente como aquella capacidad de hacerlo correctamente en

función de un fin particular. Incluso la denomina, por su relación con la *φρόνησις*, como la *buena deliberación* o *el buen consejo* (*εὐβουλία*) (*ΕΝ* VI 7-10). En este sentido, la *εὐβουλία* que acompaña a la *φρόνησις* se orienta a partir de una adecuada representación del fin último, la *εὐδαιμονία*, porque la propia *φρόνησις* permite ya una adecuada concepción de dicho fin (*ΕΝ* 1142b31-33). Sólo hay *εὐβουλία*, pues, ahí donde se alcanza el fin correcto por el camino correcto (*ΕΝ* 1142b22-26).







Conclusiones

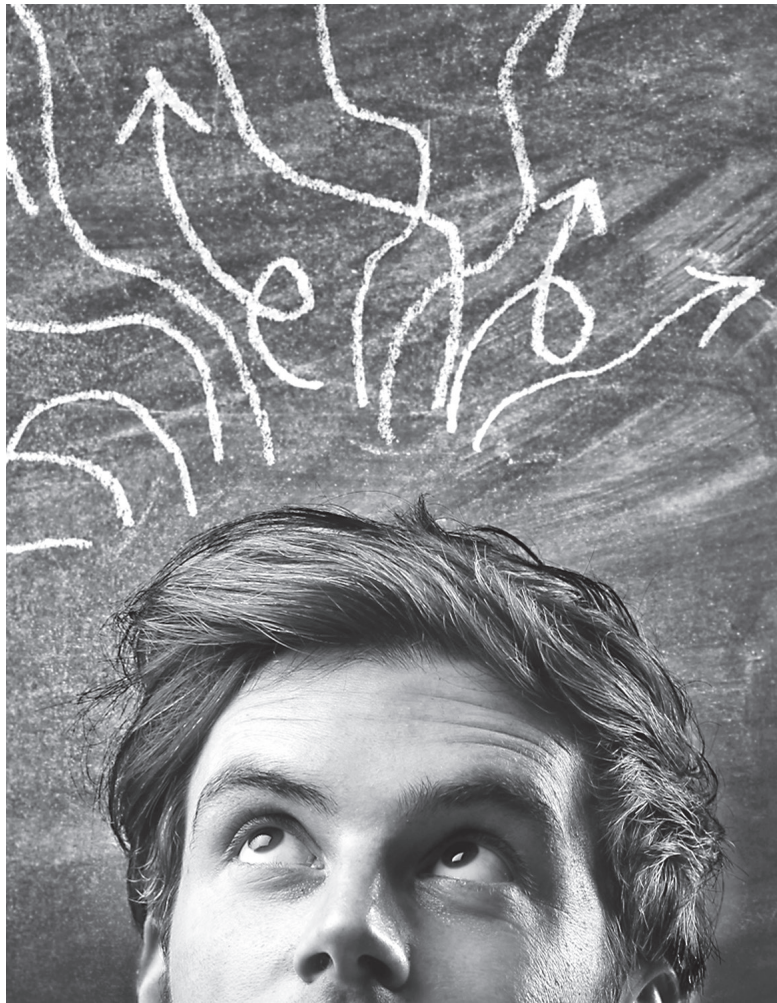
Es momento de realizar, como conclusión de este breve texto, un importante esfuerzo por sintetizar la argumentación aristotélica en la que se encuentra tejido el entramado conceptual de βούλευσις, προαίρεσις, πράξις y εὐδαιμονία de la que ha partido Paul Ricoeur para su propia reflexión en torno a la *intencionalidad ética con y para otros en instituciones justas*. Si bien la recuperación que Ricoeur hace de ella resulta bastante interesante para hablar de la *vida buena* como horizonte que guía a la *estima de sí* como replanteamiento del paradigma moderno para la comprensión de lo ético y de lo político, hemos identificado, no obstante, ciertas lagunas tanto teóricas como metodológicas en torno a lo que se puede entender por βούλευσις y προαίρεσις en la reflexión en torno a la πράξις que nos ha legado Aristóteles, las cuales conviene precisar para abonar a dicho giro paradigmático.

Ricoeur ha propuesto un principio de jerarquización de los fines en el que, tal como lo señala el propio Aristóteles, la βούλευσις juega un papel crucial, pues es justo el proceso ponderativo en el que se decide, con base en criterios razonables (τὸ λογιστικόν), la posición de tales fines, siendo el mejor de todos, como vimos, la εὐδαιμονία. Sin embargo, el sentido de tales criterios no resulta de ningún modo simple; antes bien, se trata de un conjunto de parámetros relacionados de un modo bastante complejo. Aquí destacamos, como lo hacen Aristóteles y Ricoeur, por lo menos dos sentidos en los que podemos deliberar en la dimensión de la πράξις y tam-



bién dos sentidos que habrán de tener las decisiones deliberadas sobre cierta acción concreta. Uno inmediato desarrollado por Aristóteles en el libro III de la *EN*, que consiste básicamente en ponderar sobre los medios disponibles *para nosotros* con los cuales llevar a cabo una acción particular en un contexto igualmente particular; mas, de ningún modo podrá ser deliberación sobre los fines, pues estos escapan a nuestro dominio. El otro se ubica en el libro VI de dicha obra y contempla un panorama más amplio donde sí se delibera sobre los fines, con parámetros más generales, como bien pueden ser planes a mediano plazo o tal cual un modo de vida global. Ricoeur considera que hay en ambos modos de βούλευσις una contradicción, lo cual tiene sentido si hemos partido de la premisa básica que él ha asumido, a saber, que la ética aristotélica es solamente teleológica. En ese supuesto, no tendría caso considerar un modelo deliberativo particular que por definición no pueda ponderar sobre los fines, como es el caso del expuesto en el libro III. Además, la claridad de la conceptualización de la agencia misma, de la *πρᾶξις*, se estaría opacando, ya que las acciones a las que se esperaría llegar con una decisión deliberada de este modo, dependerían únicamente de la ponderación realizada exclusivamente sobre

los medios. De ahí que el filósofo francés haya visto un exceso en “reducir” la dimensión de la *πρᾶξις* a meros medios. Siguiendo esta lógica, el segundo modelo deliberativo, el del libro VI, resulta más coherente con una estructura teleológica de la *πρᾶξις* y con la propuesta ricoeuriana del principio de jerarquización de los bienes, pues éste busca dediciones deliberadas, y por ende acciones, conforme prominentemente a los fines.



Sin embargo, como vimos con la propuesta de Alejandro Vigo, esta “contradicción” es en realidad aparente. La concepción aristotélica de las funciones o sentidos de deliberación y de decisión deliberada puede verse como una totalidad articulada y coherente, con la cual dar cuenta de múltiples aspectos complementarios, combinando satisfactoriamente dos líneas de consideración que señalan, por así decir, en direcciones opuestas, que no contradictorias (Vigo, 2012, p. 88). Esto así porque la teoría sobre la *πρᾶξις* construida por Aristóteles no posee solamente una estructura teleológica, sino, como señala acertadamente Vigo, también, y con la misma importancia, una *estructura situativa*, referida a aquellas *situaciones particulares* constituidas a partir de las capacidades de un agente particular y de las condiciones fácticas también particulares con las que éste último se ve confrontado para buscar en cada caso lo que resulta *prácticamente posible* de hacer. “Ambos aspectos, orientación teleológica y sujeción situacional, resultan igualmente constitutivos para la acción, en el sentido de lo que Aristóteles denomina *πρᾶξις*” (Vigo, 2012, 84).

Por tanto, tenemos dos sentidos de βούλευσις y de προαίρεσις, conformes, respectivamente, a la estructura *teleológica* y a la *situativa* de la ética de Aristóteles. El primero, el ascendente, se constituye por aquellos procesos deliberativos de segundo y tercer orden, es decir, a aquellos cuya unidad de sentido está conformada por planes o propósitos de mediano plazo, presentes en toda genuina *πρᾶξις*; situada, a su vez, en un entramado comprensivo referido

en última instancia a una cierta figuración general de la propia vida, que el agente confronta, de formas diversas, en todo posible contexto de reflexión y actuación para llegar a una *προαίρεσις* en sentido general. Y el segundo, el descendente, está conformado por esos procesos que dan cuenta, de modo inmediato, de la producción de decisiones y acciones particulares, que no pueden ser sino eso, particulares; vinculadas a situaciones de acción también particulares. En ambos casos, la *εὐδαιμονία* está presente como una especie de meta criterio en función del cual se delibera en sentido particular o general, como aquel modo verdadero de una vida realizada.

Referencias

- Aristóteles (2015). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1983). *Ética Nicomáquea*. México: UNAM.
- Ricoeur, Paul (2013). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- Vigo, Alejandro G. (2012). “Deliberación y decisión según Aristóteles”. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 43, Universidad Panamericana, México.
- Villa Sánchez, J. Alfonso (2017-2018). “Sobre la importancia del método en la formación filosófica”. *Protrepis, Revista de filosofía* 7, núm. 13, Universidad de Guadalajara.
- Villa Sánchez, J. Alfonso (2014). “Meditación sobre la esencia de la técnica moderna”. *Open Insight*, vol. 5, núm. 8.
- Zubiri, Xavier (1998). *Sobre la Esencia*. Madrid: Alianza-FXZ.



30 años

UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad Humanista