

# La voluntad o el desbordamiento del ser

—Una lectura desde la *Ética a Nicómaco*—

Mariluz Restrepo de Guzmán\*

## RESUMEN

*En este artículo, la autora se propone explicitar la red conceptual de la acción voluntaria que está presente a lo largo de la **Ética a Nicómaco**, para, desde allí, reconocer su dimensión ontológica. Se intenta una lectura contemporánea desde los supuestos de la semántica de la acción de Paul Ricoeur.*

## 1. Introducción

Aristóteles es reconocido como el primer filósofo en abordar en forma sistemática y precisa una descripción de la acción voluntaria en el Libro III de la *Ética a Nicómaco*. Ricoeur lo considera "como el padre del método fenomenológico y del análisis lingüístico aplicado al actuar" (1), y agrega que el análisis aristotélico de la acción voluntaria se abre a una ontología en cuanto que la decisión como obra humana es un **desbordamiento de la energía del ser** (2).

\* Universidad Javeriana.

1. RICOEUR, Paul: *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 136.
2. RICOEUR, Paul. Citado libremente por VAN DEN HENGEL, S.C.J.: *The Home of Meaning*, Washington, Un. Press of America, 1982, p. 152. (La traducción es mía).

Con esta prefiguración en mente, nos proponemos abordar el tema de "lo voluntario" en Aristóteles. Buscamos adentrarnos en el campo semántico de lo voluntario para explicitar la "red conceptual" de la *acción voluntaria* que está presente en la *Ética a Nicómaco* (3) y, desde allí, reconocer su dimensión ontológica. Intentamos, pues, una lectura de la *Ética a Nicómaco* desde algunos supuestos ricoeurianos, para aproximarnos a ella desde una mentalidad contemporánea.

Por "red conceptual" entendemos no sólo el sentido de cada uno de los términos de un conjunto (en este caso, los pertinentes a la delimitación de la voluntad: acción, deliberación, deseo, prudencia, virtud, placer, felicidad, bien), sino la interrelación de tales términos: comprender uno de los conceptos es, en cierta forma, comprenderlos a todos. A través de un trabajo analítico, podremos reconocer el **sentido** de cada concepto en su proceso de **intersignificación** con los demás. La "voluntad" en Aristóteles que aquí queremos dilucidar será, precisamente, el resultado del análisis de dichos conceptos puestos en-relación (4).

## 2. Una lectura de la *Ética*

Enfrentarse hoy con la obra aristotélica supone reconocer las enormes limitaciones que surgen primero, por sus vicisitudes de reordenación y refiguración a lo largo de veintitrés siglos de historia; segundo, por la pérdida de sentido propia de cualquier traducción y, finalmente, por la dificultad para comprender todo el universo que presenta la cultura griega.

¿Cómo pensar a Aristóteles sin conocer el contexto político y jurídico, la mitología, el pensamiento filosófico, las producciones artísticas, el papel del ciudadano, de las mujeres, de los esclavos en la cotidianidad social..., sin comprender el sentido del equilibrio, de la armonía, de lo divino, del destino, del placer... sin poder llegar al fundamento del hombre-griego y su relación con los dioses en un mundo donde no existen —en el sentido que hoy les damos— los conceptos de pecado, voluntad, libertad...? (5).

3. Hemos trabajado con las traducciones al castellano de la *Ética a Nicómaco* de A. Gómez Robledo, editada por la UNAM, México, 1957; de Luis Castro Nogueira, editada por Espasa-Calpe, Madrid, 1964; de Francisco Samaranch editada por Aguilar, 1982 y la traducción al inglés de Richard Hope editada por la Universidad de Michigan, 1963. Las citas correspondientes a la *Ética* se han colocado a continuación de cada texto citado. Hemos utilizado las traducciones mencionadas, pero para las referencias usamos la nomenclatura universal de las obras aristotélicas, tomando como base la edición en francés *L'Éthique a Nicomaque* de Gauthier y Jolif, Tomo I, publicado por la Universidad de Lovaina, 1958.

4. Hemos tomado como modelo el concepto de 'red conceptual' utilizado por Ricoeur en *El discurso de la acción*.

5. Cfr. DURANT, Will: *The Life of Greece*, N.Y., Simon & Schuster, 1939.

Estas limitaciones se hacen aún más patentes cuando abordamos su pensamiento en forma fragmentada, y más aún cuando recordamos que su obra no nos ha llegado completa y ésta ha sido recolectada, ordenada y nominada por otros.

## 2.1. Ética y voluntad

El problema ético en Aristóteles se encuentra referido puntualmente en la *Ética Magna*, la *Ética a Eudemo*, la *Ética a Nicómaco* y también en *El Tratado del Alma*. Nos hemos centrado en la *Ética a Nicómaco* por ser considerada como la más importante de la trilogía y porque precisamente es allí donde se aborda, sin llamarlo así, el tema de la voluntad, que es lo que en este caso nos admira.

A pesar de que Aristóteles fundamenta la ética desde sí misma, podemos referir la *Ética a Nicómaco* a la *Metafísica*, donde pensamos encuentra sus raíces ontológicas, a la *Poética*, que da la base empírico-práctica, y a la *Política*, hacia donde apunta como ciencia arquitectónica, ciencia fundante y rectora del hombre en sociedad; si la ética se refiere a una vida buena de hombres buenos, la política sitúa la vida buena de hombres buenos en un Estado bueno.

La *Ética a Nicómaco* está compuesta por diez libros que forman una estructura circular: se parte del *bien como problema*, en el Primer Libro, para volver a él desde el *placer y la felicidad*, en el Décimo. Los libros intermedios son la descripción y análisis de las virtudes y las contravirtudes: la virtud en general (Libro II), la fortaleza y la templanza como virtudes irracionales (Libro III), las virtudes morales e intelectuales (Libros IV a VI); las contravirtudes: intemperancia y placer, contingencia e incontingencia (Libro VII) y la amistad (Libros VIII y IX) (6). El tema de la voluntad se encuentra puntualmente tematizado en el libro III (7); sin embargo, es a lo largo de toda la obra donde se explicita su campo semántico, y ello nos permite reconocer la "red conceptual" de lo voluntario.

Para Aristóteles, la ética no es una ciencia exacta, como sí lo pretendía Platón. La ética es ante todo praxis que parte de la vida mundana, del mundo sublunar. Es interesante subrayar que es en la *Ética a Nicómaco* en donde Aristóteles aborda el problema de la voluntad; esto significa reconocer la relación voluntad-ética, para situar la ética en referencia a lo contingente que depende de nosotros, la ética como praxis, como una guía para la vida que es

6. Expertos en Aristóteles como Lloyd, Allan y Guthrie consideran fuera de contexto los libros dedicados a la amistad y los justifican como agregados por su relación con la política.

7. Es interesante anotar que a pesar de existir una amplia bibliografía sobre la *Ética a Nicómaco*, el libro III y la temática de la voluntad han sido poco comentados.

inconsistente (8). Así nos lo explica hoy Ladrière: "Si existe la ética, es porque hay en el ser humano un **poder de acción** capaz de darse a sí mismo sus propios principios, de instaurar su propia ley y de llegar a ser, por ese camino, una fuente de causalidad irreductible a las causalidades de tipo determinista que dominan el curso de la naturaleza. Ese poder es la voluntad, en cuanto capacidad de forjar proyectos, de comprometerse en y por medio de decisiones, de jugarse su destino en sus propias iniciativas" (9).

## 2.2 Fenomenología y análisis lingüístico

Podemos pensar el método aristotélico en la *Ética a Nicómaco* como el proceso de "irse hundiendo en las aporías", en donde la descripción fenomenológica incluye el análisis semántico como un escalón más del proceso. El método supone "separar capas" —ir abriendo—, donde la verdad va apareciendo gradualmente. Se parte de un punto de vista provisional que conduce a uno más seguro a través del análisis (10).

Aristóteles recurre a las expresiones corrientes de la gente, a las creencias populares, a la tragedia y a las doctrinas filosóficas aceptadas como verdaderas. A diferencia de Platón, Aristóteles sí confía en el lenguaje ordinario, ya que la designación por uso frecuente no es arbitraria. Sin embargo, ve necesario clarificar el lenguaje popular precisamente porque existe una relación ambigua entre el lenguaje y las cosas. El método expone la "cuestión" desde los hechos y, mediante un proceso descriptivo, confirma la creencia o la doctrina filosófica, o presenta una nueva solución (1).

"El verdadero principio de todas las cosas es el hecho... Siempre es preciso comenzar por cosas muy notorias y muy claras. Las cosas pueden ser notorias de dos maneras: o con relación a nosotros o de una manera absoluta. Quizá debemos comenzar por las que nos son notorias a nosotros... (Libro I, cap. 2, 1095b 2).

"...Hacer constar primero los hechos tales como se observan y, después de haber presentado las cuestiones que ellos suscitan, demostrar por este método las opiniones más generalmente recibidas acerca de estas pasiones;

- 
8. Cfr. GUTHRIE, W.K.C.: *A History of Greek Philosophy-Aristotle, an Encounter*, Vol. VI, Cambridge, Un. Press, 1981, pp. 331-403.
  9. LADRIERE, Jean: *El reto de la racionalidad*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1975, p. 124.
  10. Cfr. ALLAN, D.F.: *The Philosophy of Aristotle 2*, Londres, Oxford Un. Press, 1970, pp. 123-169.
  11. Cfr. AUBENQUE, Pierre: *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 111, 213 y LLOYD, G.E.R.: *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*, Cambridge, Un. Press, p. 208.

y si no pueden recorrerse todas, indicar por lo menos las principales, porque una vez que se han resuelto los puntos verdaderamente difíciles, quedando solo los admitidos por todo el mundo, puede considerarse la materia como suficientemente demostrada" (Libro VII, cap. 1, 1145b 2).

Es un proceso no sólo prescriptivo como en Platón, sino también descriptivo en tanto que se refiere a lo vivido. De ahí la posibilidad de reconocerlo como fenomenológico.

La Fenomenología implica un proceso de descripción que va de lo manifiesto, del mundo finito de los objetos, a lo que está cubierto, a la elucidación de los fenómenos como significaciones, como intencionalidades que se presentan a una conciencia. La clarificación, la separación, la diferenciación de lo que se piensa y de lo que se nombra nos conduce a lo originario, a lo constituido como síntesis existencial, como unidad desde lo múltiple y complejo —nunca como lo simple— que da sentido a la vida.

Recurramos a Ricoeur leyendo a Husserl para puntualizar el sentido en que aquí comprendemos fenomenología. "La primera pregunta de la Fenomenología es: ¿qué significa significar? La fenomenología no empieza por lo más silencioso de la operación de la conciencia, sino por su relación con las cosas mediadas por signos en tanto son elaborados en una cultura. El primer acto de conciencia es designar o significar. La descripción fenomenológica de significaciones implica distinguir significados de signos, separarlos de la palabra, de la imagen y elucidar las diferentes formas en que una significación vacía llega a llenarse por una presencia intuitiva" (12). Presencia intuitiva que nada tiene que ver con intuicionismo, sino con volver a las cosas mismas, volver al mundo-de-la-vida para describir el **sentido del mundo** mediante el método de cuestionar regresivo. "La fenomenología es una evidencia que se explicita y la explicitación de una evidencia" (13); en otras palabras, es el reconocimiento de los diversos niveles de sentido.

Es evidente cómo Aristóteles hace fenomenología. Parte siempre de los comportamientos, de los hechos y de cómo se habla de ellos para llegar a lo unitario general. Aborda las aporías, no las elude, las desarrolla, se hunde en ellas y las recorre paso a paso. Es un proceso de clarificación de lo vivido y de los enunciados de lo vivido. Recurre al lenguaje, al lenguaje ordinario, al lenguaje de los oradores, de las cortes, de la asamblea, del teatro, al lenguaje de los oficios y de las artes... Su principal preocupación es la clarificación de significados mediante su distinción y conexión. Precisa las palabras y también

12. RICOEUR, Paul: *Husserl An Analysis of his Phenomenology* 5, Northwestern, Un. Press, 1984, p. 6. (La traducción es mía).

13. RUBIO, Jaime: *Hermenéutica y ciencias humanas*, Bogotá, Facultad de Filosofía, Un. Javeriana, s.f., p. 73.

resemantiza algunas para ganar en densidad y exactitud (14). Es así como entabla la batalla contra todo dogmatismo: desmitifica los conceptos y los relativiza (15). A manera de ejemplo, recurramos a Aristóteles:

“Quizá sea más conveniente estudiar el bien en su acepción universal, y darnos de esta manera cuenta del sentido exacto de esta palabra” (Libro I, cap. 4, 1096a 11).

Este proceso integrado de fenomenología y análisis lingüístico le permitió a Aristóteles delimitar el campo de lo voluntario (a pesar de no llamarlo así), de articularlo y polarizarlo desde la “deliberación” para construir la “red nocional” que a continuación pretendemos explicitar.

### 3. Red conceptual de lo voluntario: del acto a la obra

Lo primero que debemos aclarar es por qué el tema de lo voluntario aparece puntualmente en el Libro III, dedicado a las virtudes irracionales: fortaleza y templanza. Consideramos que, después de hacer una presentación de la virtud en general y antes de abordar virtudes específicas, Aristóteles quiso profundizar en la temática de la **acción** para poder explicar los actos que reflejan virtudes, y es ahí precisamente donde se despliega en todo su sentido lo voluntario. Es importante destacar que la palabra voluntad nunca se explicita, se habla más bien de actos que se hacen de ‘buen o mal agrado’, actos hechos ‘a gusto’ o ‘a disgusto’, a pesar de que en las traducciones sí aparezcan las palabras voluntario, involuntario...

Cabe aquí anotar que, si bien Ricoeur reconoce cómo Aristóteles le abre opciones a la voluntad, también considera que condiciona y limita la filosofía de la voluntad porque presenta la voluntad desde un patrón artificial de la deliberación (16). Nos arriesgamos a pensar que dicha observación es válida a la luz del Libro III, pero, haciendo una lectura global de la *Ética*, podemos reconocer una propuesta muy cercana a la del propio Ricoeur en *Lo voluntario y lo involuntario* (17). Lo que sí es bien importante subrayar es la ausencia

14. Por ejemplo, el término *proairesis* no era usual entre sus contemporáneos, sin embargo, acude a él para indicar con precisión el acto mediante el cual se elige una cosa con preferencia (pro-airesis) a otra, por delante de otra, lo cual supone al menos dos posibilidades alternativas y un proceso de reflexión; es preferencia razonada, *Proairesis* se ha traducido como *deliberación*. Este es un excelente ejemplo que pone de presente la limitación de traducción frente al griego y todo su sentido.

15. Como es el caso de *placer, bien, felicidad, prudencia...*

16. RICOEUR, Paul: “*Philosophy of Will and Action*” en *Phenomenology of Will and Action*, Pittsburgh, Un. Press, 1967, p. 9.

17. RICOEUR, Paul: *Freedom of Nature; The Voluntary and the Involuntary*, Northwestern Press, 1984.

de la **libertad** que, como dice Ricoeur, Aristóteles habría podido reconocer al unir la ética con su propuesta ontológica de la *Metafísica*: **El ser se dice de muchas maneras** (18). Si bien es cierto que en la noción de hábito como resultado de la relación necesidad-acción se dan los gérmenes de la libertad en Aristóteles, hará falta el aporte Kantiano para comprender la incidencia de la 'libertad' en una filosofía de la voluntad.

Lo que sí es nítido es la posibilidad de recuperar el campo semántico de lo voluntario, expuesto no sólo en el Libro III sino a lo largo de toda la *Ética a Nicómaco*, mediante la siguiente red nocional: **acción, deliberación, deseo, prudencia, virtud, placer, felicidad, bien**. Hemos reconstruido esta red partiendo de la clasificación de los **actos** humanos realizados "a gusto" o "a disgusto" (traducido como voluntario, contra-voluntario, etc.). Las acciones humanas "a gusto" se caracterizan por la *proairesis* o **deliberación**, que a su vez requiere del **deseo** y de la *phronesis* o **prudencia**. Pero es la *areté*, la **virtud**, lo que define, distingue y designa la acción. El **placer** corona la acción y abre el horizonte hacia la **felicidad**. Aristóteles lleva a cabo una "descripción densa" de las acciones humanas voluntarias y las inscribe bajo el concepto del **bien**: "Ha sido exactamente definido el bien cuando se ha dicho que es el objeto de todas nuestras aspiraciones" (Libro I, cap. 1, 1094a 1).

Podemos concluir que si bien la *Ética* es una guía para la vida práctica, en ella se teje una propuesta ontológica que se puede elucidar desde el análisis de la **acción voluntaria**. En la acción humana se despliega la voluntad y es a través de sus actos como el hombre se hace y se dice. Nuestra hipótesis de trabajo será que, si el correlato de la acción es la obra, la vida es obra nuestra como resultado de nuestras acciones voluntarias.

### 3.1. Acción. Actuamos a gusto o a disgusto

Cada acción del hombre implica conocimiento y consentimiento y éstos se presentan en diferentes grados bajo el control de la razón. Aristóteles nos ofrece la siguiente taxonomía de los actos con relación a lo voluntario, sin que aún se incluya como tal el concepto de lo involuntario (19):

- **Actos Voluntarios** son aquellos cuyo origen, cuyo motivo está en el agente y éste se involucra, se hace responsable de la acción, existe alguien a quien se le puede imputar el acto ya sea para alabarlo o castigarlo. Lo voluntario del acto es como la *causa eficiente* de la acción: "es el principio según cuyo

18. RICOEUR, Paul citado por Van Den Hengel, *op. cit.*, p. 182.

19. En esta clasificación hemos elaborado nuestra propia versión siguiendo a Mann, Lloyd y a Gauthier y Jolif.

designio se mueve, se cambia" (Metaf. V, 13a 10). Implica, por lo tanto, poder mover el cuerpo:

"El que obra lo hace voluntariamente, puesto que, en tales acciones, el principio de movimiento de sus miembros —que son como instrumentos de su voluntad— en él reside, y todo aquello cuyo principio está en él, también estará en él hacerlo o no hacerlo" (Libro III, cap. 1, 1110a 15).

El acto voluntario, sin embargo, incluye acciones realizadas por amigos a nuestra petición, así también acciones de niños y de animales. Lo que hace humano al acto voluntario es la deliberación y la virtud.

- **Actos Contra-voluntarios** o 'involuntarios específicos' son aquellos actos que van contra la razón, producen dolor y arrepentimiento. Se dan por falta de conocimiento —aunque lo no conocido debiera conocerse— o por impulso del deseo. Son actos fruto de la intemperancia, que no es permanente, a diferencia de la incontingencia, que nunca causa remordimiento.

"La incontingencia no crea remordimiento; el incontingente permanece fiel a la elección reflexiva que ha hecho. Pero, por el contrario, no hay hombre intemperante que no se arrepienta de sus debilidades... el uno es incurable, el otro puede curarse de su vicio" (Libro VII, cap. 8, 1150a 9).

- **Actos No-voluntarios** o 'involuntarios genéricos' son actos que no son voluntarios ni involuntarios. El hombre pone el motivo pero ignora las circunstancias en que actúa. Es el caso de Edipo, por ejemplo.
- **Actos Compulsivos** son aquellos actos en que el motivo es exterior al agente. Es la acción obligada que produce perdón o compasión.

En resumen, solamente existen actos no-voluntarios (actos hechos 'a disgusto') realizados por ignorancia o por haber sido obligados a actuar. Sin embargo, son voluntarias no sólo las acciones razonadas, virtuosas o no, sino también las que son fruto del arrebato. Con esta clasificación de los actos ya se vislumbra cómo la voluntad está enraizada no sólo en lo racional, sino también en la vitalidad humana (el deseo).

### 3.2. Deliberación. Elección y decisión

El término en griego es *proãiresis*, que supone preferencia, decisión y responsabilidad. Es ésta la condición que pone a prueba el carácter del hombre; es lo que define la **voluntad humana**. *Proãiresis* es decisión deliberada (20).

20. El término *proãiresis* ha sido traducido como *deliberación*, Ricoeur lo ha llamado *deseo deliberado* (Cfr. Van Den Hengel, *op. cit.*, p. 151). Sin embargo, hemos preferido entenderlo

La decisión deliberada es la elección de unos medios que dependen de *mi* como principio potencial de algo, es lo que tiende hacia una acción en la que tengo los medios en mi poder para alcanzar un fin, un fin dado por el deseo, pero que nunca está bajo mi control. Podríamos considerar el fin como una 'hipótesis ética', como una meta posible que justifica mi deliberación. La decisión deliberada se distingue del deseo, del anhelo, de la opinión, de la apetencia porque estos siempre se refieren al fin. Se opina, se apetece, se desea el fin; sin embargo, no se delibera sobre el fin sino tan solo sobre los medios para alcanzarlo (21).

"No deliberamos sino sobre cosas que están sometidas a nuestro poder..., deliberamos sobre las cosas que dependen de nosotros... No deliberamos, en general, sobre el fin que nos proponemos sino más bien sobre los medios que deben conducirnos a él" (Libro III, cap. 4, 1111b 23-30).

Cabe, sin embargo, preguntarnos con Samaranch si el deseo del fin no es también deliberado y si no existen fines intermedios sobre los cuales deliberamos como medios para alcanzar el fin último y supremo (22).

La deliberación siempre se refiere al futuro, a un proyecto que se propone para realizarse:

"Solo se delibera sobre el porvenir y sobre lo posible, porque lo que ha sucedido, es decir, el pasado, no ha podido menos de haber pasado" (Libro VI, cap. 2, 1139b 5).

No se puede deliberar sobre lo pasado, tampoco sobre lo contingente como fruto del azar, ni sobre lo eterno y necesario. Precisamente aquí ya se dan indicios de lo involuntario, de acciones que no son el resultado de nuestra deliberación y que, por lo tanto, no son hechos "a gusto", no son actos voluntarios.

El proceso deliberativo requiere del **deseo** y de la "**razón práctica**" (*phronesis*). La unión intrínseca de ambos es lo que pone en marcha la realización de acciones voluntarias. La deliberación se explica en la **preferencia** y culmina en la **decisión** que está en *mi* poder, en esa decisión de actuar o no actuar y que, por lo tanto, sitúa al agente como **responsable** de sus actos.

---

como **decisión deliberada** a partir del siguiente análisis del propio Ricoeur: "Aristóteles distingue entre el 'pre' de preferencia (pro-airesis) el mismo momento de antecedente que presenta otro vocablo griego: pro-bebouleumenon o lo pre-deliberado, lo que nos permite aplicar sobre la decisión los análisis de la deliberación". RICOEUR, Paul: *El discurso de la acción*, p. 138.

21. Cfr. GUTHRIE, W.K.C.: *op. cit.*, p. 351, 447.

22. Cfr. ARISTOTELES: *Obras*, Traducción, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco Samaranch, Madrid, Aguilar, 1982, pp. 244-248.

Interpretando a Aristóteles, debemos entender **preferencia** como **seleccionar**, no como privilegiar, ya que lo que se selecciona es un medio para un fin, éste sí preferido, privilegiado; pero este fin no puede ser motivo ni de deliberación ni de preferencia. En la preferencia por el medio se elige éste teniendo en cuenta la relación costo/beneficio; esto es, "escojo esto a precio de..."

En la decisión culmina el proceso deliberativo. La decisión es el juicio del intelecto práctico, es elección responsable, es el resultado del "deseo deliberado", del deseo reflexivo, del intelecto deseante. El desear del deseo se transforma en decisión al ser aclarado en el intelecto y, a su vez, la decisión es intelectiva en tanto que es motor para el deseo del fin. Es la afirmación del pensamiento perseguido por el deseo (23).

La decisión no sólo es intención, sino que manda, dirige la acción. Una vez tomada la decisión, ésta se vuelve acto y se puede considerar eficaz si obtiene el fin por los medios escogidos.

En tanto que el agente participa 'a gusto' al decidir, éste es responsable de las acciones que realiza como fruto de su elección. Es a él a quien se le imputa la acción; por ello puede merecer alabanzas, castigos y culpas. Y, precisamente porque somos responsables de nuestros actos, también somos responsables de ser como somos (24). Para Aristóteles, parte del carácter es fruto de inclinaciones heredadas, pero somos parcialmente responsables de él en tanto que es el resultado de acciones voluntarias que se convierten en hábitos. Eso hace que sea tan difícil cambiar el carácter (25).

Podemos pensar la *proairesis*, la decisión deliberada, como esa zona media entre lo fortuito y lo necesario donde la praxis humana une lo aleatorio y lo regular, el deseo y la razón. La decisión deliberada "es deseo reflexivo de las cosas que dependen solamente de nosotros" (Libro III, cap. 5, 1113a 9); es "obra humana" en tanto **desbordamiento de energía del ser**.

---

23. Cfr. GAUTHIER, R.A. y J.Y. JOLIF: *L'Ethic a Nicomaque*, Tomo II A,B, Louvaine, Publications Universitaires, 1959, pp. 444-446.

24. Cfr. LLOYD, G.E.R.: *op. cit.*, 1968, p. 230 y ALLAN, *op. cit.*, pp. 131-133.

25. Igual que en la **tragedia**, el personaje se construye, se "hace" (surge el carácter) como resultado de la acción. Cfr. RICOEUR, Paul: *"La Mise en itrigue, une lecture poetique d'Aristote"* en *Temps et Recit*, Tome I, Paris, Ed. Du Seuil, 1983, p. 64 y ARISTOTELES: *Poética*, 1450a 1450 b.

### 3.3. Deseo. El deseo persigue la acción

Para comprender el sentido del “deseo” es necesario recurrir al *Tratado del Alma*, en donde Aristóteles describe el alma y allí sitúa el deseo. El alma tiene dos partes: una irracional pura, netamente vegetativa, y la otra racional, la que manda y ordena. Entre estos dos polos sitúa lo “deseante” que, por una parte, apunta hacia lo irracional, lo incontingente, por cuanto incluye el arrebató, el ansia, la impulsividad y muchas veces pelea con la razón; por el otro lado, apunta a lo racional, lo contingente, en tanto que obedece, controla. Es aquí donde se hacen presentes las virtudes. Podemos afirmar que la rectitud es al deseo como la verdad al intelecto práctico (26).

El deseo es algo que nos aparece en el presente, pero que se encuentra en otra parte y “ausente”. Se experimenta en el presente como necesidad, como ausencia. Podemos afirmar con Ricoeur que “el deseo es la experiencia presente de la necesidad como falta y urgencia extendida por la representación del objeto ausente y por la anticipación del placer” (27). “Los deseos están separados de los actos por el tiempo en que se producen y por su naturaleza especial” (Libro X, cap. 5, 1175b 30); lo cual supone comprender el deseo como motor, como inicio de la deliberación que conduce a la acción.

El deseo, entonces, se concreta en la razón. “Lo perseguido por el deseo es lo que se afirma en el pensamiento” (28). En el intelecto práctico deseo y pensamiento se recubren. Podríamos ver lo “deseante” como heredero del *thimos* Platónico, como ‘mixto’ que hace a los hombres razonables. “La voluntad se mueve por el deseo” (29).

### 3.4. Prudencia: modera y posibilita

Como habíamos anotado, la deliberación que conduce a la decisión requiere tanto del deseo como de la razón práctica. Esa razón práctica, esa sabiduría, es lo que Aristóteles llama *phronesis*, traducido como *prudencia*, pero entendiéndola como moderación, como “sabiduría de los límites”, nunca con la connotación de precaución.

“La etimología de la palabra griega sabiduría, análoga a la de prudencia en la lengua griega, prueba claramente qué entendemos por esa palabra,

26. Cfr. GAUTHIER, R.A. y J.Y. JOLIF: *op. cit.*, pp. 95-97; 134; 445-449 y *Ética a Nicómaco*, Libro I, cap. 13, 1102a 27 y ss.

27. RICOEUR, Paul: *Freedom of Nature*, p. 99. (La traducción es mía).

28. GAUTHIER, R.A. y J.Y. JOLIF: *op. cit.*, p. 448. (La traducción es mía).

29. RICOEUR, Paul: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1960, p. 71.

prudencia, la cual salva en cierta manera a los hombres" (Libro IV, cap. 4, 1140b 11).

La prudencia —a mi juicio, mejor entendida como '**razón práctica**'— no es ni ciencia ni *techné*, es la disposición práctica en el *logos* que "colinda con lo divino"; podríamos pensarlo, en nuestros términos, como 'ojo clínico'. Es un acto intelectual, racional y discursivo fruto de la experiencia.

"La prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte... La prudencia es un hábito práctico verdadero, acompañado de la razón, sobre las cosas buenas o malas para el hombre... El prudente es el que sabe deliberar" (Libro VI, cap. 5, 1140b 2).

*Phronesis* es el pensamiento práctico animado por el deseo del fin. Es el razonamiento que pesa lo deseable con lo razonable para revelarse en la decisión que conduce al acto. Podría entenderse como el juicio del intelecto práctico donde se fusiona la luz de la razón con la fuerza del deseo. Aquí, de nuevo, es claro cómo razón y deseo se recubren en el objeto de la acción. Es importante reconocer que Aristóteles nunca establece un hiato entre deseo-razón y que la *phronesis* entendida como razón práctica no sólo es una condición psicológica, sino que incluye componentes lógicos, de una parte, y axiológicos, de la otra.

Podemos explicar el razonamiento práctico como heredero del silogismo práctico. En aquel, la conclusión no está expresada en palabras, sino en la acción en sí misma (30). Puesto que el silogismo práctico se fundamenta en que la premisa mayor es la conclusión, mientras que las menores son las causas de dicha conclusión (a diferencia del silogismo demostrativo en donde el tercer término es la causa), se puede analogar dicho proceso al de la acción voluntaria así: porque yo deseo (me motivo), yo puedo (quiero), entonces, yo hago (actúo). Como lo explica Ricoeur, se trata de encontrar la razón de actuar, esto es, poner en orden la larga cadena de razones suscitadas por la intención terminal. "La idea de un orden de las razones de actuar es la clave del razonamiento práctico" (31). El razonamiento práctico incluye un componente lógico, la argumentación, que arbitra entre dos reivindicaciones percibidas como defecto o como exceso para llegar al punto medio.

La *phronesis* es, entonces, el imperativo de la acción. La moral aristotélica es una moral de la prudencia, no de la decisión. De nuevo siguiendo a Ricoeur, podemos afirmar que la *phronesis* supone "el gusto o la mirada ética", "en donde se reúne un cálculo verdadero y un recto deseo bajo una norma —un

30. GUTHRIE, W.K.C.: *op. cit.*, p. 350.

31. RICOEUR, Paul: "La razón práctica" en *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1985, p. 120.

logos— que, a su vez, no puede menos de estar acompañado por la iniciativa y el discernimiento personal” (32).

### 3.5. Virtud: una segunda naturaleza

Esa mirada ética a la que se refiere Ricoeur, se condensa en la *areté*, en la **virtud**. Aristóteles entiende la virtud no como un afecto (pasión) ni como una facultad (potencia) sino como **disposición**, como lo que nos franquea. Es intención impecable que conduce a la deliberación y determina la elección de acciones.

“Las virtudes son voliciones muy reflexivas, o por lo menos, no existen sin la acción de nuestra voluntad y siendo objeto de nuestra preferencia. Añadamos también que respecto de las pasiones debe decirse que somos por ellas conmovidos, mientras que respecto de las virtudes y los vicios, no se dice que experimentemos emoción alguna; y sí sólo que tenemos una cierta disposición moral...” (Libro II, cap. 4, 1106a 2).

“La virtud es un hábito, una cualidad que depende de nuestra voluntad” (Libro II, cap. 6, 1106b 36). Sólo se llega a ser virtuoso por el ejercicio práctico y reiterado de aquellas acciones que al fin se convierten en hábitos (33) y, por ello, serán virtuosas. Sólo haciendo actos buenos nos volvemos buenos, pero sólo somos capaces de hacer actos buenos porque somos buenos (34). “Se hace uno justo practicando la justicia, sabio, cultivando la sabiduría...” (Libro II, cap. 1, 1103a 33). La virtud se adquiere por los actos y se manifiesta en los actos, como fruto de una decisión intencional. Una pasión como la furia no es intencional; uno no se pone bravo intencionalmente, mientras que uno actúa virtuosamente porque así lo escoge, uno decide hacer tal acción. En términos aristotélicos, la causa formal de esos actos es la naturaleza de la virtud y la causa eficiente es el querer, la voluntad (35).

La virtud no viene dada por la naturaleza, es más bien una “segunda naturaleza”. “Es la caída de la voluntad en la naturaleza y la subordinación de la naturaleza a la voluntad” (36). La disposición es un don que debe ejercitarse para efectuarlo. El juicio moral es como el gusto estético, que empieza como

32. Ibidem, p. 124.

33. “En griego, la palabra que significa hábito y la que significa moral son casi idénticas”. Nota en la edición de la *Ética a Nicómaco* traducida por Luis Castro Nogueira, p. 86.

34. ALLAN, D.F.: *op. cit.*, p. 128.

35. Cfr. GAUTHIER, R.A. y J.Y. JOLIF: *op. cit.*, pp. 134, 135, 168.

36. RICOEUR, Paul: *Freedom and Nature...*, p. 327. (La traducción es mía).

don y sólo se madura en la práctica (37). Se vislumbra aquí el germen de la libertad: si bien la disposición se da, ésta no es predeterminante, es el hombre quien puede o no ser virtuoso.

“Las virtudes no existen en nosotros por la sola acción de la naturaleza, ni tampoco contra las leyes de la misma sino que la naturaleza nos ha hecho susceptibles de ellas y el hábito es el que las desenvuelve y las perfecciona” (Libro II, cap. 1, 1103a 23).

Es condición de la virtud ser estable, firme y consistente en tanto reorienta la actividad hacia una totalidad duradera y definitiva al enunciar, designar y distinguir las excelencias de la acción. La virtud es como “un juicio crítico que mantiene la mirada intencional en su conjunto” (38).

Aristóteles divide las virtudes en dos grandes grupos: las intelectuales, que se refieren a lo racional, y las morales, que buscan disponer lo irracional del alma hacia el **bien**. En cada grupo clasifica las principales virtudes y a cada una le hace corresponder dos vicios que se sitúan en los extremos. “La virtud moral es un medio entre dos vicios, el uno que lo es por exceso y el otro por defecto” (Libro II, cap. 9, 1109a 20). Tanto la virtud como el vicio no son pasiones, son el resultado de actos voluntarios, son acciones ‘hechas a gusto’ como fruto de la deliberación. Lo que caracteriza a la virtud es el **justo medio**, de ahí que la virtud se refiera a lo óptimo, no a lo máximo, porque cualquier extremo es ya un vicio. Ese justo medio es la **excelencia**, el valor privativo de cada cosa (39). Cada cosa, como cada acción, posee una excelencia que le es particular, es como la ‘realización-en-plenitud’ de la esencia de cada cosa (40). El justo medio es la cualidad distintiva del objeto de la virtud en tanto que la disposición es la cualidad subjetiva que permite reconocer, sentir lo apropiado en cada ocasión; la proporción se da desde el sujeto. El hombre virtuoso “sabe si las cosas son hechas de manera debida o indebida, en tiempo oportuno o inoportuno...” (Libro II, cap. 2, 1104b 24).

La acción virtuosa es fruto de la temperancia (templanza), mientras que el **vicio** se da por la incontingencia, por la falta de dominio que conduce a excesos. A diferencia de Sócrates, quien consideraba a los vicios como involuntarios, para Aristóteles no son ley universal; no son ni arbitrarios, ni convencionales, son —como la virtud— hechos ‘a gusto’ (41). Los vicios se distinguen de

37. GUTHRIE, W.K.C.: *op. cit.*, p. 327.

38. RICOEUR, Paul: *Finitud y culpabilidad*, p. 114.

39. Podemos afirmar con Gauthier y Jolif que “la verdad es a la inteligencia como el justo medio es a la moral”, p. 449.

40. Cfr. ARISTOTELES: *Obras*, Notas de Samaranach, p. 240 y ss.

41. Cfr. LLOYD, G.E.R.: *op. cit.*, pp. 232, 243-245.

las pasiones en tanto que éstas son fruto de una voluntad alienada por la emoción. En ellos el deseo se interpone entre saber y hacer el bien. Pero, por ser movidas por el deseo, las pasiones también son poderosas y mueven a la acción. Desde este punto de vista, podemos pensar que esa 'voluntad alienada' es en cierta forma lo que podría entenderse como involuntario.

La virtud no sólo es resultado de la razón, no sólo es saber hacer el bien, sino también desearlo. Aristóteles de nuevo se distancia de Sócrates, quien pensaba que la virtud era suficiente como regla moral. Para Aristóteles, la virtud requiere de la fuerza del deseo en consonancia con la razón, es la prudencia lo que la hace virtud (42).

"La virtud no es sólo la disposición moral, que es conforme a la recta razón, sino que es igualmente la disposición moral que aplica la recta razón que ella posee, y la recta razón, desde este punto de vista, es precisamente la prudencia" (Libro VI, cap. 13, 1144b 20).

La virtud es necesaria no para conocer el fin sino para realizarlo. La virtud debe darse en la intención, pero es en la acción donde se forma y se efectúa. Interesante anotar cómo las palabras que designan virtudes —coraje, bondad, veracidad, justicia, etc.— se aplican tanto al sujeto como a los actos. La virtud es lo que define, distingue y designa la acción.

En este punto ya podemos ir caracterizando la **acción voluntaria** como la acción que es reconocida como propia por el agente mismo, fruto de la decisión deliberada (*proairesis*) que refleja una disposición firme enraizada en el deseo y en la razón (*phronesis*). Pero esta acción voluntaria debe completarse, debe producir placer apuntando hacia la felicidad y la realización del bien.

### 3.6. Placer. Felicidad que florece en el instante

El placer es *pathos*, es afección; es lo que nos aferra a la vida, lo que acentúa y sanciona nuestra incrustación en el mundo. Es lo que corona la acción perfeccionándola. El placer se requiere para perfeccionar la actividad al unir el sentimiento con el pensamiento: el placer produce la sensación de plenitud, es la realización del sentido. Es como el sello sobre la vida corporal en tanto función vital cumplida. Por lo tanto, el placer no es potencia, es acto; es *energeia*, no *entelequia* (43).

42. Cfr. GAUTHIER, R.A. y J.Y. JOLIF: *op. cit.*, p. 577.

43. La *energeia* es acto en acción, no acto cumplido que ha llegado a la perfección (*entelequia*). Cfr. ARISTOTELES: *Metafísica*, edición trilingüe por García Yebra, Madrid, Gredos, 1982, 1017b 2 a 5; 1050a 23.

“Sin acto no hay placer y todo acto lo remata el placer... El placer, pues, perfecciona el acto, aunque no a la manera de una disposición habitual inmanente, sino a modo de cierta perfección final superviviente, como la flor de la juventud a los que se hallan en su apogeo vital” (Libro X, cap. 4, 1174b 23-33).

El placer está en la actividad misma; en esto se diferencia del deseo, que es previo a la decisión deliberada. El deseo es la imaginación del placer; por eso el deseo de placer pone en marcha la dinámica de la preferencia. La percepción del placer viene después de la tensión de la necesidad; indica una necesidad en marcha.

Para Aristóteles, el placer como tal no es malo, no daña. Su cualidad moral depende de los actos. “Una vida virtuosa no requiere placer como ornamento porque ya posee el placer en sí mismo” (44). Pero el placer tampoco es felicidad. El placer no puede ser meta; éste se acaba cuando se acaba la actividad. Su finitud es originaria, es precaria y perecedera. Aquí se enraiza el sentimiento trágico de la vida; es como la felicidad del instante “que brilla en el horizonte de todo destino humano” (45).

Porque el placer se reconoce como necesidad en todo proceso, éste se busca para coronar la vida:

“La vida es una actividad y cada cual actúa sobre las cosas y con las facultades que más ama... Porque el placer perfecciona los actos y por lo tanto la vida, de todos deseada, con razón tienden todos al placer, puesto que para cada cual perfecciona su vida, cosa apetecible” (Libro X, cap. 4, 1175a 10).

El placer es la función vital cumplida. Me revela que vivir no es una actividad de tantas, sino que es condición existencial de todos los días. Nos abre el horizonte hacia la felicidad pero, a su vez, nos hace menos dispuestos a otras cosas. Paradójicamente, puede llevarnos a querer la inactividad para asegurar su permanencia, a estacionarnos en el placer y perder el horizonte de verdadera dicha (46).

### 3.7. Felicidad. Tan sólo es porque ya no es

La perfección del placer es la felicidad (*eudemonia*), pero no es el placer sustantivado, sino, más bien, adjetivado. La felicidad sólo es deseable en sí

44. GUTHRIE, W.K.C.: *op. cit.*, p. 376. (La traducción es mía). Cfr. LLOYD, G.E.R.: *op. cit.*, p. 235.

45. RICOEUR, Paul: *Finitud y culpabilidad*, p. 110.

46. Cfr. *Ibidem*, pp. 110-112.

misma y no conduce a ninguna otra cosa, es completa, perfecta y autosuficiente.

“La felicidad es ciertamente una cosa definitiva, perfecta, y que se basta a sí misma, puesto que es el fin de todos los actos posibles del hombre” (Libro I, cap. 5, 1097b 20).

El término griego, *eudemonia*, tiene una resonancia mítico-religiosa: *Eu* es bien, bueno, y *daimonia* es un derivado de *daimon*, genio o divinidad de rango inferior. Es como si la felicidad fuese una actividad del hombre bajo los auspicios de un genio bueno (47). La felicidad es un don, pero igual que como ocurre con la virtud, es el hombre a través de sus acciones quien la consigue.

“Si hay en el mundo algún don que los dioses hayan concedido a los hombres, deberá creerse seguramente que la felicidad es un beneficio que nos viene de ellos... La felicidad es cierta actividad del alma conforme a la virtud” (Libro I, cap. 10, 1099b 11-25).

La felicidad no se da por azar ni viene de afuera, pero sí se requiere cierto bienestar: “Por el hecho mismo de ser hombre, es necesario para ser dichoso cierto bienestar exterior” (Libro X, cap. 9, 1178b 33) (48). La felicidad, entonces, no sólo depende del hombre sino de circunstancias ajenas a él, lo importante es saber reconocer y aprovechar las oportunidades.

La felicidad no es una forma de ser sino que se da en la actividad; requiere del **esfuerzo** humano, de la actividad voluntaria. La felicidad no se puede dar después de la muerte; pero, paradójicamente, sólo se puede **decir** después de la muerte porque se requiere de una vida realizada hasta su último término. Si no puede llamarse feliz a un hombre mientras viva es porque permanece sometido a los azares del futuro, su porvenir está oculto. En tanto que “toda ojeada esencial es retrospectiva”, se requiere de la totalidad, de la **obra** completa, para poder ‘decir’ la felicidad. De nuevo aparece el sentimiento trágico de la vida: ¡la felicidad tan sólo es porque ya no es! (49).

La obra (*ergon*) es el correlato de la acción (*energeia*). No debe entenderse como producción exterior resultado de las artes, sino como resultado de la acción, de lo que nos hace obrar, de lo que pasa en nuestro espíritu que es ya fin en sí mismo; por eso, en la obra, el hombre se hace y se reconoce. Para conocer la naturaleza de la felicidad se hace necesario saber cuál es la obra propia del hombre. Sin embargo, Aristóteles acude a ejemplos de las artes, diciendo que,

47. Cfr. ARISTOTELES: *Obras*, notas de Samarancch, p. 245.

48. Cfr. ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, Libro I, cap. 9, 1099a 30.

49. Cfr. AUBENQUE, Pierre: *op. cit.*, pp. 447-448 y “Aristóteles y el liceo”, en *Historia de la Filosofía*, Vol 2, bajo la dirección de Brice Parain, Madrid, Siglo XXI Ed., 1972, pp. 184-244.

así como para el músico o el artista, el **bien** y la perfección están en la obra que realizan y así como la obra del zapatero es hacer zapatos *bien*, “el hombre debe encontrar el **bien** en su propia obra”.

“Podemos admitir que la obra propia del hombre, en general, es una vida de cierto género y que esta vida particular es la actividad del alma y una continuidad de acciones a que acompaña la razón... El bien propio del hombre es la actividad del alma dirigida por la virtud... acciones que deben ser realizadas durante una vida entera y completa porque una golondrina no hace verano, como no lo hace un día hermoso...” (Libro I, cap. 6, 1098a 12-18).

### 3.8. El bien. La concreción del ser

La felicidad no es otra cosa que la realización del **bien** supremo. En el primer párrafo de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles define el bien como “el objeto de todas nuestras aspiraciones”, es lo que se busca, es un fin en el horizonte, permanente y totalizante, hacia el cual tendemos.

El bien no es sólo disposición, se requiere de la acción humana para realizarse. “Es objeto primario de la voluntad lo que es bueno” (Met. 1072a 28). Es el acto propio de cada ser, pero éste no es único, sino que se dice de muchas maneras, como el **ser**:

“El bien puede presentarse bajo tantas acepciones diversas como el ser mismo... Concluamos, pues, que el bien no es una cosa común que se pueda comprender bajo una sola y única idea”. (Libro I, cap. 4, 1096a 23 y 1096b 25).

La referencia a la *Metafísica* es evidente; allí, en múltiples ocasiones, Aristóteles reitera que “el ente se dice en varios sentidos” (50). Ateniéndonos a la analogía, podemos afirmar que el bien se expresa en múltiples formas, pero, como el ser, “en orden a **una** sola cosa y a cierta naturaleza única” (Met. 1003a 34). El bien es una forma del ser: “Aunque se dice (el ser) en más sentidos, son cuatro los modos principales de las cosas primeras. En primer lugar **lo continuo o bien en general...**” (Met. 1052a 17-19). Es **el fin** (causa final última) en vista de lo cual se actúa, pero se actúa de múltiples formas. De ahí que el resultado de la acción, la obra, sea siempre **símbolo** posible del bien.

El recorrido por los actos humanos particulares nos conduce al acto de la vida y a su correlato: la obra humana. Vivir no es una actividad de tantas, es la condición existencial de todas las demás, pero a su vez es el resultado de cada

50. Cfr. ARISTÓTELES: *Metafísica*, 1003a 33; 1004a 22; 1026a 33; 1028a 10; 1052a 15; 1060b 33; 1077b 17.

uno de los actos. La acción humana es como una **obra abierta** que se va construyendo a lo largo de la vida. El horizonte del bien supone una vida realizada hasta el último término, agotando el campo de lo posible.

La obra supera y desborda la actividad que la produjo. Una obra bien hecha es aquella que nada se le puede añadir ni quitar. Encontramos aquí muchas semejanzas con las teorías expuestas en la *Política* (Lib IV, Cap. XII), y una excelente analogía con la descripción de la *mimesis* y el *muthos* en la *Poética* [En particular cap. 2 (1448a), cap. 6 (1450a), cap. 7 y 8 (1451a)], especialmente al describir una obra bien hecha por su concordancia (completa, total), su coherencia (extensión apropiada) y su desarrollo verosímil con principio, medio y fin. Lo que se imita en la tragedia es la acción humana y en la acción se forman los personajes. En la ética, el sujeto precede a la acción, mientras que en la poética la composición de la acción es la que regula la cualidad ética de los personajes. Podríamos decir, entonces, que la 'intriga', lo patético, lo trágico de la tragedia se da en la vida humana: La felicidad es porque ya no es; se requiere de la obra completa para reconocerla, es como el exceso de sentido de la vida humana. La felicidad es obra nuestra guiada por la virtud en el horizonte del bien. Podemos afirmar con Ricoeur que "Aristóteles sugiere una relación de referencia entre el texto 'poético' y el mundo real 'ético' (51). Si Ricoeur dice refiriéndose al relato que "la vida es una historia en busca de narrador" (52), podemos parafrasearlo diciendo con respecto a la voluntad que **la vida es una obra en busca de hacedor**.

En el tiempo el hombre se 'diviniza' (53) haciéndose lo que es. El hombre se trasciende en su 'hacerse', el ser se desborda como fruto de la acción voluntaria, como resultado de la decisión deliberada, mezcla de deseo y razón práctica, guiada por la excelencia (*areté*). La grandeza del hombre está en irse haciendo a través de sus actos voluntarios, de sus acciones realizadas a 'gusto'. El ser se revelará como acto, como existencia (54) en la actividad de la voluntad.

Aparece así en todo su despliegue el sentido de la acción voluntaria. Somos responsables de nosotros desde ese potencial encarnado. Podemos decir, con palabras de Ricoeur, que **el 'deseo de ser' sólo se expresa con nuestra voluntad, con 'el esfuerzo por existir'**.

51. RICOEUR, Paul: "Mise en intrigue...", p. 55.

52. Cfr. RICOEUR, Paul: "La vida: un relato en busca de narrador" en *Educación y Política*, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1984, pp. 45-58.

53. No olvidemos que para Aristóteles el concepto divino no es un término religioso, es una categoría astronómica; por lo tanto, se refiere más al sentido de duración, de permanencia.

54. En la *Metafísica*, Aristóteles define el acto como "el existir de la cosa y no como cuando está en potencia...", 1048a 32.

## BIBLIOGRAFIA

- ALLAN, D.F.: *The Philosophy of Aristotle*. London, Oxford Un. Press, 1970, pp. 123-169.
- ARISTOTLE: *Metaphysics*. Trans. by Richard Hope. Michigan, Un. of Michigan Press, 1963.
- ARISTOTELES: *Etica Nicomaquea*. Versión, prólogo y notas de A. Gómez Robledo. México, UNAM, 1957.
- ARISTOTELES: *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Ed. Gredos, 1982.
- ARISTOTELES: *Moral a Nicómaco*. Prólogo de Luis Castro Nogueira, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.
- ARISTOTELES: *Obras*. Traducción, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1982.
- ARISTOTELES: *Poética*. Edición Trilingüe por Antonio García Yebra, Madrid, Gredos, 1982.
- AUBENQUE, P.: "Aristote" en *Enciclopedia Universalis*, Vol. 1, pp. 391-406.
- AUBENQUE, P.: "Aristóteles y el liceo" en *Historia de la Filosofía* Vol. 2. Bajo la dirección de Brice Parain. Madrid, Siglo XXI Editores, 1972, pp. 184-244.
- AUBENQUE, P.: *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1974.
- DURANT, W.: *The Life of Greece*, N.Y. Simon & Schuster, 1939.
- GAUTHIER, R.A.: *La morale d'Aristote*, Paris, Presses Un. de France, 1958.
- GAUTHIER, R.A. y J.Y. JOLIF: *L'Ethic a Nicomaque*. Tomes I, II A,B. Louvaine, Publications Universitaires, 1959.
- GUTHRIE, W.K.C.: *A History of Greek Philosophy -Aristotle, an Encounter*. Vol. VI. Cambridge, Un. Press, 1981.
- LADRIERE, J.: *El reto de la racionalidad*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1975, pp. 123-143.
- LLOYD, G.E.R.: *Aristotle, the Growth & Structure of his thought*, Cambridge Un. Press, 1968, pp. 202-317.
- MANN, J.A. (ed): *Approaches to Morality*, N.Y., Harcourt, Brace & World, 1966, pp. 1-60.
- RICOEUR, P.: *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981.
- RICOEUR, P.: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1960, pp. 71, 110-118, 451.
- RICOEUR, P.: *Freedom and Nature: the Voluntary and the Involuntary*, U.S.A., Northwestern Press, 1984, pp. 81, 99, 169, 192, 196, 229, 295, 327, 396.
- RICOEUR, P.: *Husserl an Analysis of his Phenomenology*, Northwestern Un. Press, 1984, pp. 3-12.
- RICOEUR, P.: "La razón práctica", en *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985, pp. 115-122.

- RICOEUR, P.: "La vida un relato en busca de narrador", en *Educación y política*, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1984, pp. 45-58.
- RICOEUR, P.: "Liberté", en *Enciclopedia Universalis*, Vol. IX, pp. 979-985.
- RICOEUR, P.: *La semantique de l'action*, Paris, CNRS, 1977, pp. 113-122.
- RICOEUR, P.: "Nature and Freedom", en *Political and Social Essays*, Ohio, Un. Press, 1974, pp. 23-45.
- RICOEUR, P.: *Temps et recit*. Tome I, Paris, Ed. Du Seuil. 1983, pp. 85-127.
- RICOEUR, P.: "Philosophy of the Will and Action", en *Phenomenology of will and action*, Pittsburgh Un. Press, 1967, pp. 8-25.
- RICOEUR, P.: "Volonte", en *Enciclopedia universalis*, Vol. 16, pp. 943-948.
- RUBIO ANGULO, Jaime: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, Facultad de Filosofía U. Javeriana, s.f., pp. 54-72.
- VAN DEN HENGEL, S.C.J.: *The Home of Meaning*, Washington, Un. Press of America, 1982, pp. 149, 151, 158, 182.