

LOS TRATAMIENTOS DE LO INVOLUNTARIO EN LAS ÉTICAS DE ARISTÓTELES: UNA CUESTIÓN DE MÉTODOS

*Aristotle's Discussions of Involuntary Actions in the Ethics:
A Question of Methods*

GABRIELA ROSSI*
CONICET - Argentina

RESUMEN

En el artículo se examinan los dos intentos de Aristóteles por explicar el fenómeno de las acciones voluntarias e involuntarias: *Ética Eudemia* (EE) II 6-9 y *Ética Nicomaquea* (EN) III 1. Entre ambos tratamientos hay muchas coincidencias, pero también diferencias sustantivas, tanto en la caracterización de las acciones involuntarias como en la estrategia argumentativa general y la definición de lo voluntario. El artículo procura dar cuenta de dichas diferencias de contenido en función de la estrategia metodológica general por la que opta Aristóteles en uno y otro caso.

Palabras clave: Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, *Ética Eudemia*, acción involuntaria.

ABSTRACT

The article examines Aristotle's two attempts to explain the phenomena of voluntary and involuntary actions: *Eudemian Ethics* (EE) II 6-9 and *Nicomachean Ethics* (EN) III 1. Though there are notorious coincidences, there are also substantial differences between them in the characterization of involuntary actions, in the general argumentative strategy, and in the definition of voluntary actions. The paper endeavors to account for these material differences on the basis of the general methodological strategy used by Aristotle in each case.

Keywords: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, *Eudemian Ethics*, involuntary action.

.....
Artículo recibido: 27 de septiembre del 2011; aprobado 7 de febrero del 2012.

* rossigabriela@gmail.com

1. Dos enfoques sobre el problema de la involuntariedad: *Ética Eudemia* II 6-9 y *Ética Nicomaquea* III 1

Aristóteles discute el problema relativo a la voluntariedad e involuntariedad de las acciones en los dos escritos éticos de su autoría conservados, más precisamente en *Ética Eudemia* (EE) II 6-9 y en *Ética Nicomaquea* (EN) III 1 y 5.¹ Ambos tratamientos, por cierto, tienen una serie de puntos en común, pero también varias divergencias, no sólo en aspectos de contenido, sino también en lo que concierne al método o estrategia argumentativa utilizados por Aristóteles en uno y otro caso para aproximarse a este fenómeno. Este conjunto de diferencias ha llevado a los intérpretes a considerar, de modo casi unánime, que el tratamiento de EN III sería la versión más elaborada de Aristóteles sobre el asunto y que ella superaría, en varios sentidos, a la discusión de EE.²

Si bien todo indica que este diagnóstico general es acertado, no puede dejar de reconocerse que, en ciertos aspectos, la aproximación de EE puede resultar esclarecedora en comparación con la de EN, en especial, en lo que se refiere a ciertas coordenadas ontológicas en el marco de las cuales se ubican las acciones voluntarias y en lo relacionado con ciertos elementos de la estructura causal de las acciones involuntarias. Por ello no es poco frecuente interpretar ciertos aspectos del tratamiento de EN a la luz de algunos esquemas causales que Aristóteles delinea en EE (véase, por ejemplo, Sauvé 1993). No obstante, el uso de este último texto del Estagirita para esclarecer el primero corre el riesgo de una sobre-interpretación o una deformación del planteamiento nicomaqueo y, por ello, requiere ser tratado con especial prudencia hermenéutica. Para ello, es importante atender a las diferencias entre ambos escritos: no sólo las referidas puramente al contenido, sino también, y fundamentalmente, las concernientes al

-
- 1 Por “voluntario”, “involuntario” y sus derivados traduzco respectivamente las palabras en griego ἐκούσιον, ἀκούσιον, ἐκὼν y ἄκων, a pesar de ser consciente de que estos términos en castellano no cubren exactamente el mismo campo semántico que los términos griegos. Para los fines de este artículo y a falta de una traducción mejor, no obstante, el uso del término “voluntario” resulta relativamente inocuo. Puede verse un diagnóstico de las limitaciones y problemas del uso de “voluntario” en Gauthier-Jolif (1970 vol. II 1 169-170), Furley (1977), Kenny (1979 27-28), Moline (1989). En cambio, para una defensa de la traducción “voluntario”/“involuntario”, véase Sauvé (1993 9-14).
 - 2 La única excepción a esta regla, hasta donde conozco, es Kenny (1979), cuyo punto de vista, sin embargo, no ha tenido eco entre los intérpretes. Por otra parte, los problemas que comporta el tratamiento de EE y resolvería el de EN varían según la consideración de diferentes autores; para algunos diagnósticos, puede verse por ejemplo Heinaman (1986 y 1988) y Sauvé (1993).

método, es decir, al enfoque y a la estrategia argumentativa empleados por Aristóteles en uno y otro caso. Las diferencias de enfoque entre ambos textos (algunas de ellas radicales) pueden ayudar a comprender el papel que cumplen en un escrito ciertas afirmaciones y agregar matices a algunas tesis, sobre todo a la hora de valorar su rendimiento para la interpretación del otro texto.

En el tratamiento de *EE*, Aristóteles enfoca el problema de la voluntariedad de las acciones racionales o propiamente humanas considerándolas como un tipo especial de movimiento, diferente de los movimientos naturales. Esto, como ha señalado Donini (1999 XVI-XIX), es un rasgo metodológico que no se limita a la discusión sobre lo involuntario, sino que atraviesa, en general, todo el escrito y constituye un punto de distancia con la *EN*. Por esta razón, el texto de *EE* aporta elementos teóricos que contribuyen a esclarecer el tipo de estructura ontológico-causal que subyace a la producción de acciones racionales voluntarias *consideradas como movimientos* y que es, con ello, una de las condiciones de posibilidad de este tipo de acciones, lo que las distingue, además, de otro tipo de movimientos.³ Con todo, este tipo de enfoque obstaculiza hasta cierto punto, como intentaré mostrarlo, el intento de capturar en su particularidad específica los diversos modos en que puede darse lo involuntario en estas mismas acciones. En otras palabras, los fenómenos de desperfecto parecen escurrirse entre los dedos de este tipo de aproximación metodológica, por uno u otro resquicio. Esta última dificultad no constituye, claro está, un resultado necesario de este tipo de aproximación metodológica (no es eso lo que pretendo sugerir), sino que, meramente, se encuentra *favorecida* por este tipo de enfoque. De hecho, en mi opinión, las razones metodológicas por las cuales encontramos en *EE* elementos especulativos que nos permiten iluminar en alguna medida la discusión de *EN* son, paradójicamente, las mismas razones que tienden a dificultar el tratamiento de la *involuntariedad* en *EE* y, en especial, el reconocimiento de la estructura específica de sus diferentes tipos.

La *EN*, en cambio, practica, en palabras de Natali, una suerte de “*ascesis teórica*”, en el sentido de prescindir de todo presupuesto cosmológico en el estudio de la realidad práctica, y basarse, en cambio,

3 Estoy de acuerdo con Donini (1999 XVIII) cuando sostiene que este rasgo metodológico de la *EE*, en contraposición a la relativa “*ascesis teórica*” de la *EN*, no indica que Aristóteles pretendiera sustituir completamente la validez de la primera por medio de la segunda, sino que ambos desarrollos pueden ser compatibles: “qualcosa che non è esplicitamente detto nell’ opera posteriore e che si trova invece nella più antica non necessariamente si deve credere sia stato da lui sconfessato o abbandonato” (*ibid.*).

en aquella porción de verdad que pueda encontrarse en los ἔνδοξα sobre el asunto discutido (cf. 159). Esta tesis, que quizá pueda ser discutible a propósito de uno u otro punto de la *EN*,⁴ encuentra por cierto un ejemplo claro en el tratamiento de la involuntariedad. En este caso, Aristóteles no procura analizar la estructura ontológica de las acciones voluntarias ni de las involuntarias, sino que parte, más bien, del hecho de que a ciertas acciones se dirigen normalmente elogios o reproches e incluso castigos en sede forense, mientras que frente a otras se tiene otro tipo de actitud, como la indulgencia o la compasión, teniendo en cuenta que sólo las voluntarias pueden ser objeto de elogio o reproche.⁵

Me propongo mostrar que estas decisiones de tipo metodológico, que he repasado someramente, tienen gran relevancia y llevan a resultados diferentes, no sólo en cuestiones de énfasis, sino también en cuestiones sustantivas referidas al reconocimiento de las estructuras diversas que involucra la involuntariedad en uno y otro escrito. En la siguiente sección, pasaré revista de modo sucinto a las diferencias de contenido que pueden encontrarse entre ambas discusiones sobre la involuntariedad; luego me detendré en las diferencias en la caracterización de lo voluntario y, en la cuarta sección, mostraré las diferencias metodológicas entre uno y otro tratamiento del problema de la involuntariedad. Por último, en la quinta sección, procuraré dar cuenta del peso que tienen estas decisiones metodológicas iniciales que toma Aristóteles en uno y otro estudio para aproximarse al fenómeno de la involuntariedad.

4 Por ejemplo, en un reciente artículo Zingano (2007) sostiene que Aristóteles abandona en *EN* el método dialéctico consistente en tomar como punto de partida los ἔνδοξα.

5 Una breve aclaración: si bien lo que defenderé aquí acerca del método utilizado por Aristóteles en una y otra discusión de la involuntariedad se conecta con el asunto general (y largamente discutido) del tipo de método usado por Aristóteles para justificar las proposiciones éticas, hay que decir que, en este caso particular, mis conclusiones no gravitarán tan claramente sobre el asunto concerniente al “método de la ética” en Aristóteles (cf. por ejemplo, Barnes 1980, Kraut 2006, Zingano 2007, para diferentes tomas de postura acerca del problema). En efecto, en estos capítulos de *EE* y *EN* Aristóteles no se ocupa de la justificación de proposiciones con contenido moral normativo, del tipo “x es bueno” o “la virtud consiste en x”, etc., sino que, más bien, trata de determinar qué tipo de cosa puede ser bueno/malo o virtuoso/vicioso. Se trata, en el caso de la discusión de lo voluntario e involuntario, de una instancia previa a la valoración moral o, dicho de otro modo, de aquello que delimita el terreno de la normatividad moral. Si bien la determinación de este tipo de cosas es un problema concerniente a la filosofía práctica y tiene consecuencias en el plano normativo, el problema mismo de la imputabilidad moral parece encontrar en cuanto tal, al mismo tiempo, ciertos nexos con la filosofía teórica, como pone de manifiesto con claridad el tratamiento de *EE* II 6-9.

2. Diferencias entre los dos tratamientos: (i) la definición de lo involuntario

La primera y más importante diferencia entre uno y otro tratamiento de la involuntariedad es, precisamente, el modo en que se define lo involuntario. Por lo pronto, en un caso encontramos *una* definición de lo involuntario, mientras que en el otro encontramos *dos* caracterizaciones o definiciones, correspondientes a distintos tipos de acciones involuntarias, cada uno de ellos con una estructura que le es peculiar.

Así, en el tratamiento de *EN III*, Aristóteles presenta dos caracterizaciones que corresponden a cada uno de los tipos de acciones involuntarias:⁶

(i) Parece que las [acciones] involuntarias son las que se producen [i] por la fuerza o [ii] por causa de la ignorancia.⁷ (1109b35-1110a1, cf. 1111a22-23)

Muy brevemente: [i] las acciones involuntarias forzadas (βίαιον) o que se producen por la fuerza (βίη) son definidas en *EN* como aquellas causadas por un principio externo al agente. Aquí “principio” debe entenderse, evidentemente, como principio del movimiento. Para poder afirmar que el principio es externo al agente, y por lo tanto también la acción involuntaria, el agente no debe contribuir *en nada* a la realización de la acción en cuestión (cf. 1110a2-3, 1110b1-3, 15-17). Es el caso, por ejemplo, de alguien que es arrastrado a algún lugar por el viento o por hombres que lo tienen en su poder (cf. 1110a3-4). Con esto, Aristóteles no sólo estaría descartando que los casos en que el agente actúa por placer, persiguiendo un objeto externo, constituyan acciones forzadas (cf. 1110b9-15, 1111a27-b3),⁸ sino que, además, lo sean aquellos casos en los que el agente actúa para evitar un mal mayor (cf. 1110a4-5), es decir, los casos en que se encuentra forzado, hasta cierto punto, por la circunstancia en la que ha de actuar, *pero teniendo el principio del movimiento en sí mismo*, de modo tal que todavía depende de él realizar la acción o no realizarla y, por lo tanto, dicha acción no puede llamarse forzosa, sino que es voluntaria (cf. 1110a15-18).⁹

[ii] A lo largo de las líneas 1110b18-1111a21, las acciones involuntarias por causa de la ignorancia (δι’ ἄγνοιας) son caracterizadas con

6 En efecto, el hecho de que lo voluntario tenga una sola definición, no implica, inversamente, que lo involuntario se defina de un solo modo, ni que ambos tipos sean reducibles necesariamente a un único modelo de causalidad

7 La traducción de los textos de Aristóteles es mía.

8 En este caso, en efecto, si bien el objeto perseguido (y con ello causa final de la acción) es externo, el principio de donde proviene el movimiento está *en* el agente.

9 No me detendré, en este trabajo, en el análisis de la interesante y compleja estructura de este tipo de acciones en particular.

más detenimiento que las anteriores. Allí Aristóteles realiza tres distinciones previas que permiten situar con precisión, a su entender, el tipo y el alcance de la ignorancia que ha de estar involucrada para poder considerar que la acción en cuestión es involuntaria.

En primer lugar, Aristóteles distingue las acciones no-voluntarias (οὐχ ἑκούσιον) de las acciones involuntarias (ἀκούσιον) por ignorancia. Para que una acción sea no sólo no-voluntaria sino además involuntaria, debe ser tal que el haberla realizado cause dolor al agente (ἐπίλυπον), es decir, el agente debe arrepentirse tras haberla realizado (ἐν μεταμελείᾳ) (cf. 110b18-25).¹⁰ En segundo lugar, se trata de actuar por causa de la ignorancia (δι' ἄγνοιας) y no meramente en estado de ignorancia (ἄγνοῶν). Evidentemente, quien actúa por causa de la ignorancia lo hace en estado de ignorancia, pues lo primero implica lo segundo; pero no se da la inversa, ya que la causa del estado de ignorancia puede estar también en el agente. En tercer lugar, la ignorancia involucrada en este tipo de acciones no es la ignorancia acerca de qué sea conveniente o bueno hacer, ya que esto no sería causa de la involuntariedad de la propia acción, sino más bien de la propia maldad (cf. 110b30-32, 1135b25). La ignorancia involucrada en las acciones involuntarias por ignorancia está referida, en cambio, a lo *particular* (καθ' ἕκαστα), más precisamente, el agente actúa de manera involuntaria por causa de la ignorancia toda vez que, al actuar, ignora alguna de las marcas situacionales particulares de la circunstancia concreta en que se desarrolla su acción.¹¹

Respecto de las definiciones de las acciones involuntarias en *EN* III, vale la pena subrayar que Aristóteles las presenta y trata como *dos tipos* de acciones involuntarias, cada uno de los cuales merece una definición y una caracterización diferentes. Aspasio, en su comentario al texto, ha visto con claridad esto: “Mientras que lo voluntario tiene

10 Como es bien sabido, este requisito, o su validez como criterio para distinguir una acción involuntaria, ha suscitado algunas inquietudes entre los intérpretes; pero no entraremos aquí en el terreno de esa discusión.

11 Aristóteles enumera estas marcas situacionales en 1111a3-6: el agente puede ignorar (i) *quién* (τίς) realiza la acción. Es claro que el agente no puede ignorarse a sí mismo (cf. 1111a7-8), pero puede perfectamente ignorar bajo cuál de las descripciones que le caben está actuando en el caso particular; (ii) *qué* (τί), esto es: ignorar qué es lo que se está haciendo realmente, por desconocer la descripción relevante de la acción en cuestión; (iii) *respecto de qué cosas* actúa (περὶ τί) o aquello sobre lo cual recae su acción (ἐν τίνι) (interpreto ambos como una misma marca situacional, del mismo modo que Grant II 12, Dirlmeier 1999 47, Taylor 146); (iv) *con qué instrumento* realiza su acción (τίνι) y (v) *cómo o de qué modo* actúa (πῶς). Una enumeración parcial de estas notas circunstanciales puede encontrarse también en *EN* V 8, 1135b12-13 y en *EE* II 9, 1225b1-7.

una sola definición, [...] no es posible, sin embargo, adoptar una única definición de lo involuntario” (Aspasio, *Et. Nic.* 59.10-12).¹²

Para que se advierta –de manera superficial– la diversidad de las estructuras causales involucradas en ambos tipos, vale la pena señalar que, mientras que en el caso de las acciones por la fuerza el “principio externo” debe ser entendido como un *principio del movimiento*, en el otro tipo de acciones involuntarias la ignorancia como causa, evidentemente, no puede ser entendida como un principio del movimiento, así como tampoco su opuesto: el conocimiento de las circunstancias. Pero no es este el lugar para emprender un análisis de estas estructuras.

Pasemos ahora a la *EE*. En el capítulo II 9, Aristóteles concluye la discusión de los capítulos II 6-8 caracterizando lo involuntario del siguiente modo:

(2) Lo que es [realizado] por causa de la ignorancia de lo que se está haciendo, [del instrumento] con el cual [se está haciendo] y de aquel a quien se lo hace, es involuntario [ἀκούσιον]. (1225b6-7)¹³

Esta definición de lo involuntario coincide con *uno* de los dos tipos de acción involuntaria de *EN* (esto es: las acciones por causa de la ignorancia). El hecho de que en *EE* II 9 la involuntariedad se defina sólo por recurso a la ignorancia llama la atención, tanto más cuanto no contempla ni recoge el caso de las acciones realizadas por la fuerza (βία) y siendo el agente coaccionado (ἀναγκασθέντες), que son los casos alrededor de los cuales ha girado la discusión en el capítulo anterior (*EE* II 8). En cambio, la definición de II 9 se limita a mencionar las acciones realizadas por ignorancia, acerca de las cuales, por añadidura, *nada* se ha dicho en los capítulos precedentes. Tampoco aquí agrega Aristóteles mayores elaboraciones respecto de la estructura o de la fenomenología de las acciones involuntarias realizadas por el agente a causa de su ignorancia, a diferencia de lo que ocurre en *EN*, ni distingue entre acciones involuntarias y no-voluntarias realizadas por ignorancia.

12 ἔπειδὴ καὶ τὸ ἐκούσιον ἓνα ἔχει λόγον [...] οὐκ ἔστι δὲ ὁμοῦς ἓνα τοῦ ἀκουσίου λαβεῖν λόγον. Por ello, el comentador afirma que “involuntario” se predica de manera sinónima de las acciones por la fuerza y de las acciones por ignorancia.

13 Unas líneas más abajo (1225b14-16), Aristóteles agrega un par de condiciones adicionales respecto de la ignorancia que hace a una acción involuntaria y, por lo tanto, inimputable moralmente al agente, a saber: no debe tratarse de la ignorancia de algo fácil o de algo que él o ella debiera conocer, tal que su ignorancia pudiera deberse a la negligencia o a una distorsión epistémica causada por perseguir el placer o evitar el dolor. En todos estos casos, en efecto, el agente que realiza una acción tal es censurable, con lo cual, se sobreentiende, su acción no es considerada involuntaria (cf. *EN* III 5, 1113b30-1114a4).

Con todo, es claro que Aristóteles tiene alguna razón para definir de este modo lo involuntario. En efecto, uno de los resultados de la discusión de los capítulos *EE* II 7-8 es identificar el pensamiento (διάνοια) como aquello de acuerdo a lo cual (κατά) son realizadas las acciones voluntarias y en contra de lo cual (παρά) son realizadas las involuntarias.¹⁴ De allí que lo involuntario, al ser lo que ocurre en contra (παρά) del pensamiento, pueda ser caracterizado como lo que ocurre por causa de la ignorancia.

En lo que respecta al papel de la fuerza en la caracterización de lo involuntario, por cierto, antes de ofrecer su definición (2), en distintos puntos de la discusión llevada adelante en los capítulos precedentes, Aristóteles presenta caracterizaciones de lo involuntario, al parecer tomadas del ámbito prefilosófico, *que lo identifican, precisamente, con aquello que es realizado de manera forzada* (βίαιον).

Así, tras haber establecido que lo voluntario se halla relacionado de algún modo con el pensamiento (διάνοια), en *EE* II 8 Aristóteles agrega que es preciso llevar el argumento un poco más allá, dado que:

(3) [...] parece que hacer algo por la fuerza o no [τὸ βίαι καὶ μὴ βίαι τι ποιεῖν] es propio de lo mencionado [de lo voluntario y lo involuntario]. En efecto, decimos que lo forzado [βίαιον] es involuntario *y que todo lo involuntario es forzado*. De modo que en primer lugar hay que investigar, acerca de lo [que es realizado] por la fuerza [βίαι], [i] qué es ello y [ii] qué relación guarda con lo voluntario y lo involuntario. (*EE* II 8 1224a9-13, énfasis agregado)

La identificación entre lo forzado y lo involuntario se repite varias veces a lo largo de estos capítulos (*cf.* 1223a29-30, 1223a35; 1223b20-21 y 1224b39), y ella parece consistir en un ἔνδοξον que se presenta como autoevidente e intuitivamente claro. De hecho, este ἔνδοξον ya funciona como premisa implícita en la mayoría de los argumentos que Aristóteles ha presentado a lo largo del capítulo II 7 para descartar al deseo como aquello en contra de lo cual (παρά) se realizan las acciones involuntarias (*cf.* Sauvé 1993 66-6; *infra* 20).

En el pasaje (3), Aristóteles parece presentar este ἔνδοξον como un (nuevo) punto de partida provisional que (como suele ocurrir con los ἔνδοξα) no es aceptado sin más. De ello da cuenta el hecho de que Aristóteles afirme que es preciso investigar no sólo (i) qué es lo rea-

14 Sobre la elección de la διάνοια como factor determinante para la voluntariedad e involuntariedad de las acciones, que resulta en algún punto desconcertante, Zingano (2008 142-143) sostiene que estaría hasta cierto punto influenciada por la tradición de la ley ateniense de homicidio, que consideraba equivalentes lo voluntario (ἐκούσιον) y lo realizado con premeditación (ἐκ πρόνοιαις) (*cf.* MacDowell 45-47, 58-60, 110, 118-120), (*cf.* Irwin 119).

lizado por la fuerza, sino además (ii) qué relación hay entre lo que es realizado por la fuerza, lo involuntario y lo voluntario. Así, nuestro filósofo no acepta de buenas a primeras la identificación absoluta entre involuntariedad y fuerza que proviene del sentido común, sino que se propone someterla a examen.¹⁵

En cuanto a la relación entre lo involuntario como forzado y la definición (2), según la cual lo involuntario consiste en actuar por causa de la ignorancia, poco dice Aristóteles, y no resulta en absoluto claro, a lo largo de toda la argumentación de estos capítulos, cuál es exactamente esa relación.¹⁶ Este último es uno de los puntos que pueden señalarse como problemáticos en el planteo de *EE*.

La relación entre ambas caracterizaciones de las acciones involuntarias parece ser mejor abordada en *EN*,¹⁷ en donde Aristóteles

15 La discusión que sigue en el texto de *EE* II 8 1224a13-1225a2, apunta, a mi entender, a mostrar que la *mera* presencia de la fuerza (entendida como la contrariedad respecto de un impulso interno del agente) no basta para considerar que una acción ha sido involuntaria. De ello dan cuenta las aporías que Aristóteles construye a partir del caso del continente y del incontinente (dos tipos de agente que actúan en contra de un impulso interno y, sin embargo, actúan voluntariamente). Así pues, para que la acción pueda considerarse involuntaria la fuerza a la que está sometido al agente debe implicar una coacción tal que la realización de la acción (o la no-realización de la acción) ya no esté en su poder (ἐφ'αὐτῷ) (cf. 1225a9-14). Para más precisiones sobre el sentido de ἐφ'αὐτῷ en este contexto, cf. 1225a25-27. Por lo demás, el asunto referido a las acciones realizadas por coacción (ἀνάγκη) es un punto en el cual ambos tratamientos de la involuntariedad se distancian, como suele señalarse en la literatura crítica. En este artículo no me ocuparé especialmente de la contraposición entre la postura sostenida en sendos escritos alrededor de este tipo de acciones.

16 Sauvé (1993 67-68) sostiene también que Aristóteles no suscribiría el ἔνδοξον que identifica lo involuntario con lo forzado sin más, en la medida en que no todo lo involuntario es forzado, como resulta claro a partir de la definición de involuntariedad (2). Según Sauvé, la idea de Aristóteles sería más bien que “some feature distinctive of forced action is common to all involuntary activity”. No obstante, aún con la salvedad que introduce la autora, no es menos cierto que la relación entre las acciones realizadas por la fuerza y la definición de involuntariedad (2) que ofrece Aristóteles en *EE* II 9 dista de ser clara o evidente y que Aristóteles no ofrece ninguna explicación al respecto.

17 Puede discreparse respecto del modo preciso en que la discusión de *EN* supera a la de *EE* en este punto. Una posible línea de interpretación consistiría en ver en el tratamiento de *EN* las claves que permiten reunir bajo un mismo esquema o patrón común ambas caracterizaciones de la involuntariedad (a saber, la ignorancia y la fuerza) que aparecían en *EE* deficientemente conectadas. Este patrón común sería, según la interpretación de Sauvé, el paradigma del movimiento forzado, que el propio Aristóteles presenta como la clave de la involuntariedad en *EE* II 8 1224a13 ss. La lectura de Sauvé, por cierto, rescata algunos aspectos estructuralmente relevantes de las acciones involuntarias en general. Con todo, hay que señalar que el pasaje en que Aristóteles presenta el caso del movimiento forzado se encuentra en un contexto muy preciso y debe ser leído en él: se trata del marco de la discusión del ἔνδοξον que identifica

distingue, sobre la base de las dos notas de la involuntariedad, *dos tipos diferentes* de acciones involuntarias que no intenta (al menos expresamente en la *EN*) reducir a un único modelo ni subsumir bajo una estructura común. La reconstrucción y el análisis de la estructura causal propia de cada uno de estos tipos de acciones involuntarias de *EN III 1* quedarán fuera del alcance de este artículo. En cambio, me ocuparé aquí solamente de los aspectos metodológicos que favorecen una y otra aproximación al fenómeno de la acción involuntaria.

3. Diferencias entre los dos tratamientos: (II) la definición de lo voluntario

En ambos tratados lo voluntario (τὸ ἐκούσιον) es definido por oposición a lo involuntario (*EE II 9 1225b1-10*, en especial 6-10; *EN III 3 1111a22-24*). Por lo tanto, teniendo en cuenta que hay diferencias importantes en la definición que Aristóteles ofrece de lo involuntario en cada uno de estos escritos, cabría esperar que ello se refleje en sendas caracterizaciones de lo voluntario. No obstante, un análisis detenido de ambas definiciones muestra que en verdad ellas coinciden en lo esencial.

La definición de lo voluntario de *EN III 1* dice:

(4) Puesto que lo involuntario es lo realizado por la fuerza y por causa de la ignorancia, lo voluntario [τὸ ἐκούσιον] parecería ser aquello [i] cuyo principio está en el propio agente [ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ], [ii] que conoce las notas particulares de la circunstancia en la que realiza la acción [εἰδότει τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πράξις]. (1111a22-24)

Aristóteles menciona así dos notas características de lo voluntario que se corresponden precisamente con las dos formas bajo las cuales puede darse lo involuntario según la *EN*. Así, (i) “aquello cuyo principio está en el propio agente” se contrapone a lo que es realizado de modo involuntario por la fuerza y (ii) el no ignorar las notas particulares de la circunstancia en la que se realiza la acción se contrapone a la ignorancia como causa de una acción involuntaria (*cf.* Irwin 121-122, Taylor 149). En suma, la definición de lo voluntario de *EN* consiste en la *conjunción* de las dos notas que se contraponen (y por lo tanto excluyen) a los dos tipos de involuntariedad que Aristóteles reconoce en este escrito.

involuntariedad y fuerza. Más precisamente, Aristóteles procura despejar, a partir del recurso al movimiento forzado, los interrogantes (i) y (ii) que hemos identificado más arriba en el pasaje (3). Es probable, pues, que el carácter “paradigmático” del movimiento forzado deba matizarse teniendo en cuenta que depende de la identificación absoluta entre fuerza e involuntariedad, que Aristóteles no ha justificado expresamente ni –podemos pensar– suscribe por completo.

La definición de lo voluntario de *EE II 9* se presenta inmediatamente a continuación de la definición de lo involuntario citada arriba en (2):

(5) Por lo tanto, lo contrario será voluntario [τὸ ἐναντίον ἄρ' ἐκούσιον]. Pues bien, las cosas que [el agente] [i] realiza cuando está en poder de sí mismo no realizarlas [ἐφ' ἑαυτῷ ὄν μὴ πράττειν], [ii] sin ignorar y [iii] por causa de sí mismo [δι' αὐτῷ], necesariamente éstas son voluntarias [ἐκούσια], y en esto consiste lo voluntario [τὸ ἐκούσιον]. (1225b7-10; cf. 1226b30-32)

Aquí Aristóteles anuncia expresamente que lo voluntario se define por oposición a lo involuntario y esto último se había caracterizado en (2) –el pasaje inmediatamente anterior– como lo que es realizado por causa de la ignorancia de determinado tipo de cosas, que llamaremos *x*. Teniendo en cuenta que en 1225a37-b1 y, como resultado de la extensa discusión que ha desarrollado en el capítulo *EE II 7*, Aristóteles sostiene que lo voluntario se define en función de lo que es “acorde al pensamiento” (κατὰ τὴν διάνοιαν), es natural que, de modo correspondiente, la ignorancia juegue un papel central tanto en la definición de lo voluntario como en la de su contrario, lo involuntario.

No obstante, al definir aquello que el agente realiza de modo voluntario, Aristóteles no se limita a mencionar que debe tratarse de algo que el agente realice sin ignorar *x*, sino que presenta otras dos notas que parecen integrar, ahora sí, en la definición de lo voluntario, la discusión sobre el problema de la compulsión llevada adelante en la mayor parte de *EE II 8*, pero que *no* aparecían en la definición de lo involuntario (cf. Woods 148). Así, además de excluir cierto tipo de ignorancia, (iii) lo voluntario debe ser realizado por causa del agente y (i) debe estar en su poder el no hacer lo que hizo (y, por lo tanto, también el hacerlo).

El sentido de estas dos últimas notas puede interpretarse, en parte, a la luz de 1226b30-32, donde Aristóteles vuelve a mencionar, al pasar, qué significa actuar de modo voluntario (ἐκῶν):

(6) aquello que está en poder de uno mismo hacer o no hacer, toda vez que uno lo haga (o se abstenga de hacerlo) por causa de sí mismo y no por causa de la ignorancia, [en tal caso] lo hace (o se abstiene de hacerlo) voluntariamente.¹⁸ (*EE II 10* 1226b30-32)

En esta formulación, lo voluntario resulta ser, *en primer lugar* y del mismo modo que en la definición (5) (i), aquello que está en poder

18 Τὸ μὲν ἐφ' αὐτῷ ὄν ἢ πράττειν ἢ μὴ πράττειν, ἐάν τις πράττῃ ἢ ἀπρακτῇ δι' αὐτὸν καὶ μὴ δι' ἄγνοιαν, ἐκῶν πράττει ἢ ἀπρακτεῖ.

del propio agente hacer o no hacer. En la discusión que Aristóteles lleva adelante en los capítulos anteriores, por cierto, ya había identificado al menos una vez lo voluntario con lo que está en poder del agente (cf. 1225a9-11). A partir del pasaje (6), parece que esta identificación no ha de entenderse en términos absolutos, sino que en todo caso lo que está o, mejor, *estaba*¹⁹ en poder del agente hacer o no hacer puede bien interpretarse como el *ámbito* dentro del cual caen las acciones voluntarias (cf. Woods 120, Sorabji 227-238). No obstante, para que la acción realizada sea voluntaria son necesarias dos condiciones *ulteriores*, que son introducidas en la oración subordinada con valor condicional: que ello haya sido realizado por causa del propio agente y que no haya sido realizado por causa de la ignorancia.

Ahora bien, con “aquello que está en poder del agente (ἐφ’ αὐτῷ) hacer o no hacer” en (5) y (6), Aristóteles parece referirse al hecho de que la acción tenga su principio en el propio agente. Esto se contrapone al caso en que no está verdaderamente en su poder hacer o no hacer lo que hace, sino que ello ocurre, precisamente, por fuerza o por necesidad (1225a9-11).²⁰ Si ello es así, la inclusión de esta condición de la voluntariedad (que había sido tematizada ya a lo largo de los capítulos II 6-8) retomaría la idea de que lo que ocurre por la fuerza

19 La reformulación se debe a lo siguiente: una acción particular puede considerarse voluntaria o involuntaria sólo *retrospectivamente*, i.e. una vez que ya ha sido realizada. En tal medida, es pertinente determinar si también estaba en poder del agente *no* realizar la acción en cuestión. Lo que está en poder del agente hacer o no hacer, cuando es considerado de modo prospectivo, configura más bien el ámbito de la *posibilidad* práctica (EE II 10, 1226b15-16), posibilidad que puede o no ser actualizada posteriormente por el agente. No es casual, en este sentido, que la categoría de lo ἐφ’ αὐτῷ o ἐφ’ ἡμῖν delimite el ámbito de lo que puede ser objeto de deliberación (βούλευσις) y por lo tanto de elección (προαίρεσις), ambas instancias previas a la realización efectiva de la acción. Debo esta observación a Alejandro Vigo. Para lo ἐφ’ αὐτῷ o ἐφ’ ἡμῖν como objeto de la deliberación y elección: EE II 10, 1225b37, 1226a2, 1226a32-33, EN III 1111b29-30, 1112a30-31, 1113a9-11, Rh. 1359a37-39; cf. EE II 10, 1226a22-26. De modo correspondiente, la deliberación técnica es aquella que se remonta a través de una cadena causal hasta encontrar aquello que está en poder del agente realizar (cf. Met. Z 1032b15-21).

20 Me inclina a pensar esto, además, el hecho de que Aristóteles considere en la EE que las acciones por coacción (ἀναγκάζομενος) son tan involuntarias como las forzadas, de modo tal que asimila ambas acciones, toda vez que no estaba en poder del agente no hacer lo que hizo. En efecto, en este contexto, Aristóteles define lo que está en poder del agente como aquello que su naturaleza es capaz de soportar (1225a25-26). Es decir, que las acciones por coacción, cuando la coacción es tal que la naturaleza del agente ya no es capaz de soportarla, son tales que no realizarlas no estaba en poder del agente y, por lo tanto, son involuntarias.

o por coacción es involuntario.²¹ Más aún, la idea de que “lo que está en poder del agente hacer o no hacer” se contrapone a la fuerza como principio del movimiento aparece reforzada, además, por la correlación que establece Aristóteles entre lo que es ἐφ’ ἡμῖν (*i.e.* lo que está en nuestro poder) y aquello de lo que somos causa como principio del movimiento (*cf.* EE II 6 1223a4-9 con 1222b20-22). En este sentido, precisamente, los agentes como causas motrices de sus propias acciones, se contraponen con otro tipo de causas motrices como la naturaleza (φύσις),²² la necesidad (ἀνάγκη) y el azar (τύχη).²³ Así, las cosas que están en nuestro poder (ἐφ’ ἡμῖν) se constituyen en una suerte de categoría ontológica ubicada dentro del ámbito de lo contingente, que delimita un tipo específico de cosas contingentes, a saber: aquellas de las cuales el hombre es causa, *i.e.* las acciones (πράξεις). En este sentido, podemos interpretar, del mismo modo que Sauvé (1993 185-189), que este elemento de la definición de lo voluntario en (5) pretende delimitar, más precisamente, el *tipo* de cosas de las cuales el agente puede ser causa *prima facie*.²⁴

Ahora bien, el requisito (iii), según el cual la acción para ser voluntaria ha de ser realizada por causa del propio agente (δὲ αὐτὸν), en las definiciones arriba citadas (5) y (6) es un tanto difícil de interpretar, sobre todo en relación con la condición (i). Lo más natural es considerar que este requisito ha de comprenderse por contraposición a la fuerza como causa de las acciones.²⁵ La dificultad es que, en este caso, el requisito de que la acción sea realizada por causa del propio agente podría parecer redundante respecto de (i) y, en tal caso, no contar a como una condición *ulterior* para la voluntariedad, lo cual parecía sugerido, sin embargo, por la estructura gramatical de la frase en (6). No obstante, es posible entender, como sugiere Sauvé (1993 185-189), que mientras el requisito (i) (ἐφ’ ἡμῖν) delimita el ámbito de las cosas que *prima facie* o *tipológicamente* tienen su principio del movimiento en el agente racional, la expresión δὲ αὐτὸν apunta, en cambio,

21 Esto ser a, por cierto, diferente de lo que ocurre en EN V 8 1135a23-28 y 31-33 en donde lo que est  en poder del agente y lo que no es forzado son claramente dos condiciones diferentes.

22 *cf.* EE II 10 1226a22-25; EN X 9 1179b21-22.

23 *cf.* EE II 6, 1223a10-12; EN III 3 1112a30-33; *Rhet.* I 10 1368b32-37.

24 Sauvé llama a esto el “sentido amplio” de la expresión ἐφ’ αὐτῷ.

25 Así lo entienden, en efecto, Irwin (121) y Woods (148, *ad* 1225b9). Esta lectura podría estar reforzada por el hecho de que en EN V 8 1135a23-28 y 31-33 (como se sabe, un texto más cercano al planteo de EE sobre lo involuntario que al de EN III) lo que est  en poder del agente y lo que no es forzado son presentados claramente como dos condiciones diferentes, tal como nota Sauvé (1993 185-189). No me internará, sin embargo, en el análisis de estos pasajes.

a lo que *efectivamente* ha sido causado por el agente y no por la fuerza, es decir, a las condiciones en que se ha producido *la acción particular*.

Teniendo en cuenta esto, probablemente lo más adecuado es entender en (5) el requisito (iii) de que la acción sea realizada por causa del propio agente y el requisito (ii) de la no-ignorancia, como una suerte de cláusula *ceteris paribus*. De este modo, la acción será realizada voluntariamente si se trata del tipo de cosa que está en poder del agente tanto realizar como no realizar, y siempre que no ocurra nada accidental, esto es: siempre que el agente conozca todas las notas circunstanciales relevantes involucradas en su acción y que el principio del movimiento se encontrara en este caso efectivamente en el agente.²⁶

En suma, la diferencia más relevante entre las definiciones de lo voluntario de *EE* y *EN* es la inclusión de la condición (i) (ἐφ' ἡμῖν) en *EE*, condición que está ausente en la definición de *EN*. Así pues, si la lectura que acabo de ofrecer es correcta, esta condición no contaría como un tercer requisito de la voluntariedad al mismo nivel que los otros dos (que son los que también aparecen en *EN III*), sino que constituiría una delimitación tipológica positiva del ámbito de lo voluntario, que lo circunscribe al terreno ontológico de aquellas cosas contingentes que está en nuestro poder hacer o no hacer, es decir, de aquellas cosas contingentes cuyo principio del movimiento es *prima facie* el hombre.

Por lo demás, la delimitación de este terreno ontológico es llevada a cabo extensa y cuidadosamente en *EE II 6* y conlleva ciertas peculiaridades metodológicas que analizaré en la siguiente sección y que distancian decisivamente esta discusión sobre la involuntariedad de la que Aristóteles lleva a cabo en *EN III 1*. Por lo pronto, podemos decir lo siguiente: dado que la inclusión de la condición (i) en la definición de la voluntariedad en *EE II 9* y *10* (textos 5 y 6) es la única parte de esta definición que no coincide con la correspondiente en *EN III 1* (texto 4), y si hay que interpretar esta parte de la definición como una delimitación del ámbito ontológico en que se dan aquellas acciones

26 No estoy de acuerdo, en este punto, con Zingano (2008 19), quien entiende que el “estar en su poder hacer o no hacer algo” está estrechamente vinculado con la capacidad humana de pensar (*i.e.* con la δίανοια), si bien no explica en qué consistiría exactamente este vínculo. Por su parte, Heinaman (1988 260-61), considera que la ausencia de ignorancia es condición necesaria tanto para que la acción sea por causa del propio agente como para que esté en poder del agente no hacerla. No obstante el autor no logra explicar satisfactoriamente (tal como él mismo reconoce) en qué sentido exactamente la ausencia de ignorancia sería condición para que esté en poder del agente realizar o no la acción. Por el contrario, uno bien podría pensar que lo que el agente hace por ignorancia, en sentido estricto, estaba en su poder el hacerlo o no, más allá de que lo que hizo no es lo que quería (y creía) hacer.

que *prima facie* son voluntarias, entonces esto puede explicarse, en buena medida, por aquella diferencia de enfoque entre ambos tratados a la que nos referíamos al comienzo de este artículo: mientras que en *EN* III Aristóteles prescinde de toda consideración referida a la estructura causal de las acciones voluntarias (y a su relación con la estructura de otro tipo de movimientos) y parte más bien de las prácticas prefilosóficas de elogio y reproche para caracterizar lo voluntario y lo involuntario, en cambio, en la *EE* enfoca el problema de la acción humana desde el marco más amplio provisto por el fenómeno del movimiento y se esfuerza por precisar aquello que resulta distintivo de la acción humana como un tipo especial de movimiento. De ahí el papel del requisito (i) en la definición de la voluntariedad (5) y (6). Precisamente, Aristóteles circunscribe específicamente la acción, en *EE* II 6, como un tipo de movimiento cuyos principios no son necesarios, sino contingentes y, más aún, cuyo principio es el hombre, en la medida en que está “en su poder” (ἐφ’ ἡμῖν) que la acción ocurra o no. Así, es dentro de este ámbito ontológico de la contingencia (es decir, de las cosas que “pueden ser de un modo o del contrario”)²⁷ que lo voluntario puede tener lugar; más precisamente, en el ámbito en el cual que las cosas ocurran de un modo o del otro “está en nuestro poder” (ἐφ’ ἡμῖν).

4. Las diferencias metodológicas entre ambos tratamientos

Además de las distancias entre ambos tratamientos que he repasado en los apartados anteriores, existen otras, que no conciernen a aspectos doctrinales o de contenido, sino a aspectos metodológicos. En esta sección analizaré, precisamente, este tipo de diferencias entre ambas aproximaciones aristotélicas al problema de la involuntariedad. Ya he mencionado, al final del apartado anterior, cómo ciertas diferencias en la caracterización de lo voluntario en *EE* y *EN* pueden explicarse, en parte, apelando a las diferencias de enfoque metodológico

.....

27 Como se sabe, Aristóteles no emplea en griego un término equivalente a “contingencia”, sino que se refiere a ello como las cosas que “pueden ser de un modo o del contrario” (ἐνδεχόμενα ἐναντίως ἔχειν 1222b41-42) o “lo que puede ser de otro modo” (τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλος ἔχειν) (cf. *EN* VI 1 1139a13-14; VI 2 1139b7-9; VI 4 1140a1-2; VI 5 1140a35-b3; *EE* II 6 1222b22). En esta categoría cae todo aquello que no está determinado por sus principios *a tergo* con necesidad absoluta en uno u otro sentido, sino que es más probable que ocurra de un modo que de otro (es decir, ocurre la mayoría de las veces de un modo), o bien, es indistintamente probable que ocurra de cualquier modo. A este grupo de cosas pertenecen, claro está, tanto las acciones como los procesos naturales en el mundo sublunar. A su vez, el concepto de “contingencia” así entendido en Aristóteles no debe confundirse con el concepto aristotélico de azar; para este punto me permito remitir a la discusión en Rossi (2011 212-215).

entre estos escritos. En lo que sigue ahondaré en el análisis de estas divergencias de enfoque y trataré de mostrar que ciertas diferencias en la caracterización de lo involuntario en cada uno de los dos tratados también dependen, en última instancia, de ciertas decisiones metodológicas iniciales que toma Aristóteles en uno y otro escrito.

Mucho se ha dicho en la literatura especializada sobre el tipo de aproximación “negativa” que guía el enfoque de *EN III*: aquí Aristóteles no intenta de modo directo obtener una definición de lo voluntario, *i.e.* de las condiciones bajo las cuales es posible que un agente produzca una acción voluntaria, sino que considera las formas bajo las cuales puede darse la involuntariedad y, sobre esa base, define lo voluntario por oposición. Bien mirado, no obstante, esto no podría considerarse una genuina *explicación de la producción de acciones voluntarias* ni de la voluntariedad; tampoco el texto apunta a producir este resultado. Se trata más bien de una caracterización negativa de la voluntariedad (más allá de que la formulación no involucre necesariamente negaciones, *cf.* 1111a22-24): toda vez que una acción no haya sido producida bajo alguna de las condiciones que la vuelven involuntaria, ella es voluntaria. Esto, en efecto, no constituye una explicación de cómo se produce una acción voluntaria ni provee un análisis del tipo de estructura causal que subyace a la producción de acciones voluntarias (Aristóteles no examina aquí, por ejemplo, el papel causal del deseo ni de la facultad discriminativa ni del objeto deseado ni de la elección deliberada en la producción de estas acciones). No se trata de saber cómo o por qué mecanismo un agente llega a realizar tal o cual acción, sino que ello se da por sentado en el presente plano de análisis. El núcleo fuerte de la discusión apunta a determinar, más bien, cuándo y por qué esa acción es involuntaria, es decir, cuándo no es imputable moralmente al agente que la ha realizado. Dentro de estas coordenadas, como sabemos, Aristóteles presenta inicialmente dos tipos de acción involuntaria: las acciones involuntarias por la fuerza ($\beta\acute{\iota}\alpha$) y las acciones involuntarias realizadas por causa de la ignorancia ($\delta\iota'$ ἄγνοiαν).

Para arribar a estas caracterizaciones de lo involuntario, Aristóteles parece tomar como punto de partida las prácticas prefilosóficas de elogio y censura, así como las prácticas legales atenienses (*cf.* Moline 1989) y, más precisamente, de modo indirecto, *los presupuestos en los que ellas se apoyan*, es decir, ciertos ἔνδοξα que funcionan implícitamente como fundamento de esas prácticas de elogio y censura, en la medida en que tienen por objeto los factores o elementos que dejan a una acción por fuera del terreno en que se dirime la dicotomía entre lo elogiable y lo reprochable (y, por lo tanto, entre la virtud y el vicio). Este punto de partida es, por supuesto, reelaborado y clarificado por nuestro filósofo.

Este tipo de aproximación metodológica, centrada en determinar con la mayor precisión posible las condiciones bajo las cuales las acciones son *involuntarias*, parece sugerir que la voluntariedad e imputabilidad de las acciones se presupone por defecto: si no hay nada que indique lo contrario, o *ceteris paribus*, hay que dar por sentado que la acción que ha realizado un agente ha sido voluntaria y que, por lo tanto, le es imputable moralmente. En otras palabras, se da por sentado que cuando los agentes actúan, hacen lo que han querido hacer, lo cual, por un lado, es lo que ocurre la mayoría de las veces²⁸ y, por otro lado, es lo que permite la interacción con otros agentes en contextos prácticos. Naturalmente, esta presuposición, sobre la cual se apoyan las prácticas prefilosóficas de elogio/censura y en general la interacción práctica y social, no podría jugar ningún papel en el terreno de la búsqueda de las causas naturales por las cuales se producen las acciones –por ejemplo, en la discusión de *De Motu Animalium* (MA) y *De Anima* (De. An.)–, sino que se sitúa un paso *más acá* de ese tipo de consideraciones y sólo tiene razón de ser en el terreno de la reflexión que tiene por objeto específico a la praxis humana, entendida como cierto tipo especial de movimiento *dotado de sentido*.²⁹ Esto último constituye un punto de distancia relevante respecto de los lineamientos generales de la aproximación al problema de la voluntariedad en *EE*, el cual no es tenido en cuenta a menudo en la literatura secundaria o, al menos, no en estos términos. En efecto, si nos hacemos cargo de esta distancia metodológica, tenemos que tener en cuenta que, dado que el estudio de *EN* no se enfoca en la búsqueda de las causas de las acciones voluntarias e involuntarias consideradas como cierto tipo de movimientos, esto es una buena razón para ejercer mucha prudencia hermenéutica al intentar extender a la *EN* ciertos resultados de *EE*; por ejemplo, los referidos al uso del modelo del movimiento forzado para la comprensión de *todo* tipo de involuntariedad en las acciones.

En definitiva, podemos decir que, partiendo de ciertas prácticas prefilosóficas de interacción social (legalmente codificada o informal), el interés del texto de *EN* parece ser más analizar la estructura y condiciones bajo las cuales una acción puede considerarse involuntaria, que analizar la estructura y condiciones de la acción voluntaria como un cierto tipo de movimiento. Esto último ocurre, en cambio, en la *EE*.

28 Para una discusión de este punto véase Rossi (2011 252-258).

29 Si bien es cierto que la acción es un tipo de movimiento, como sostiene Aristóteles en *EE* II 6, no obstante, ella no es *sólo* un movimiento, sino que involucra una dimensión de sentido que permite también dar cuenta causalmente de su producción, desde el punto de vista de la racionalidad práctica. Para esta distinción entre el sustrato de la acción (o la acción considerada como un movimiento) y su dimensión de sentido, véase Vigo (2008).

Si bien, como he dicho antes, en *ambos* escritos Aristóteles arriba a una caracterización de lo voluntario por la vía negativa, contraponiéndolo a lo involuntario,³⁰ no obstante, los dos escritos tienen grandes diferencias desde el punto de vista metodológico. No me detendré aquí en consideraciones respecto de la discusión que Aristóteles lleva adelante en *EE* II 7-8, en la que pueden reconocerse algunos elementos dialécticos, sino que me interesa señalar más bien algunos rasgos muy generales de su aproximación metodológica al problema de lo voluntario e involuntario. Algunos de estos rasgos, en verdad, hacen que esta discusión sea un tanto *excepcional respecto de los estándares metodológicos aristotélicos*, en general, y, en especial, en el terreno de la filosofía práctica.

La discusión de *EE* sobre la voluntariedad, a diferencia de lo que ocurre en *EN* III, plantea el problema en términos causales: como hemos visto, el agente es la causa y principio de las acciones que realiza de modo voluntario y por las cuales es digno de elogio o censura (cf. 1223a9-20). Si bien esto es algo acerca de lo cual “todos están de acuerdo” (1223a16) (es decir, un ἔνδοξον), ello constituye la conclusión o el punto de llegada de la investigación de *EE* II 6 y no su punto de partida. En lugar de empezar la investigación por aquello que todos opinan o que es más conocido para nosotros –un rasgo que constituye una marca metodológica característica de su filosofía– Aristóteles lleva adelante la investigación acerca de la voluntariedad en *EE* II 6 de modo exactamente inverso, *partiendo por los primeros principios, es decir, por lo más conocido en sí* y avanzando sucesivamente hasta lo más conocido para nosotros.

Así, Aristóteles no toma como punto de partida las prácticas pre-filosóficas de elogio y censura moral, sino que (i) parte de la noción filosófica de principio (ἀρχή), una noción generalísima, que de hecho es transversal a todas las sustancias.³¹ (ii) A continuación, distingue un tipo específico de principio que es el principio del movimiento (1222b20-28). (iii) Un tercer paso es distinguir, entre los movimientos, un tipo especial de movimiento, que es la acción (πρᾶξις), del cual sólo el hombre puede ser principio (1222b28-29). (iv) Con el fin de caracterizar qué tipo de principio del movimiento es el hombre respecto

30 En muchas ocasiones se considera, erróneamente, que la definición de lo voluntario en *EE* es positiva, a diferencia de la de *EN*, que sería negativa. Esto, por cierto, no es así: *ambas* definiciones son negativas y se formulan, por oposición, a partir de la determinación de las notas que caracterizan la involuntariedad. La diferencia entre ambos tratamientos es, más bien, como enseguida veremos, que el tratamiento general de *EE* es positivo, en cuanto se enfoca estructuralmente en el caso de la voluntariedad.

31 Nótese que Aristóteles parte de una noción de principio que es *común* y no propiamente práctica: se trata del modo en que *toda οὐσία* es principio (cf. 1222b15-16).

de sus acciones, a su vez, Aristóteles delimita el ámbito de lo que se produce con necesidad (cuyos principios también son necesarios) y el ámbito de lo que se produce de modo contingente. (v) Dentro de este último ámbito, pues, están las acciones, de las cuales el hombre es principio (cf. 1223a1-5). Lo que distingue al hombre como principio de sus acciones respecto de otros principios del movimiento que operan en el terreno de lo contingente –como la φύσις– es que está en poder del hombre (ἐφ’ αὐτῷ) no sólo que la acción ocurra, sino también que no ocurra.³² Dicho de otro modo, el hombre, como agente racional, no se encuentra determinado a realizar aquellas acciones para las cuales no encuentra obstáculo alguno. Y por estas acciones, precisamente, puede *considerárselo* merecedor de elogio o de censura.³³

El procedimiento discursivo en este texto consiste, pues, en tomar como punto de partida los principios más generales y conocidos en sí y avanzar hasta lo más particular y conocido para nosotros (en este caso las prácticas de elogio y censura moral, cuyas condiciones de posibilidad quedan así explicitadas), por medio de una serie de distinciones que van ganando en especificidad hasta llegar a circunscribir el ámbito ontológico de la voluntariedad y de la responsabilidad moral.³⁴ Este proceder es tanto más llamativo cuando ocurre en un escrito de filosofía práctica, dado que en un conocido pasaje de *EN I 4* (1095b2-4) Aristóteles anuncia que ha de partir por aquello que es más conocido

32 La naturaleza, como principio del movimiento, no es tal que esté en su poder que los movimientos ocurran o no ocurran, cf. *Phys.* 255a9-10. Por el contrario, cuando se verifica la circunstancia en la cual una potencia natural puede actualizarse, ello ocurre necesariamente, siempre que nada lo impida.

33 Mi reconstrucción del esquema de principios planteado por Aristóteles en este pasaje difiere de la de Kenny (5-7) y ello deriva fundamentalmente del siguiente punto: Kenny considera que sólo el hombre y el azar son principios (del movimiento) de cosas contingentes y pasa por alto el hecho de que la naturaleza también lo es. Con mi reconstrucción, paradójicamente, se confirma la lectura seguida por Kenny de las líneas 1223a1-3 contra Dirlmeier (cf. Kenny 7 n. 8). En ese pasaje Aristóteles se refiere, así, plausiblemente, a que entre las cosas contingentes, muchas son causadas por el hombre.

34 Algunos intérpretes ponen en duda que la discusión aristotélica sobre la voluntariedad en *EN III* sea además una discusión acerca de la responsabilidad moral y fundan esta duda principalmente en el hecho de que en este texto Aristóteles declara que lo voluntario es común a animales y a niños (y que ninguno de ellos, claro está, puede ser considerado responsable moralmente) (cf. por ejemplo, Roberts 1989 y Zingano 2008 144-147). Para una interpretación que defiende la idea de que Aristóteles se ocupa aquí de todos modos de la responsabilidad moral, véase principalmente Sauvé (1993). No obstante, el texto de *EE*, que estamos considerando, en donde no encontramos alusiones a animales y niños como agentes voluntarios, puede leerse sin grandes dificultades como un texto abocado a la problemática de la responsabilidad moral.

para nosotros, para luego ascender, desde allí, a lo más conocido en sí. Algunos intérpretes han considerado, incluso, que este pasaje de *EN* tiene un valor prescriptivo fuerte desde el punto de vista metodológico, en el sentido de que este sería el método propio de la ética, *i.e.* partir de lo más conocido para nosotros *hacia* los primeros principios (*cf.* Ross 197).³⁵ Así, el caso de *EE* II 6 puede considerarse como un contraejemplo respecto de esta recomendación metodológica.

5. Las raíces metodológicas de algunas diferencias

Más allá de que, formalmente, Aristóteles elabore en *EE* II 9 una definición de lo voluntario en términos “negativos” y por oposición a lo involuntario, hay que decir que la orientación general de la investigación en *EE* II 6-8 es positiva y que ello viene determinado por la aproximación metodológica peculiar por la que opta nuestro filósofo para enfocar este asunto. En cuanto parte de un principio general y “desciende” en búsqueda de los principios más particulares, la investigación está orientada, por su diseño, a la búsqueda de un principio positivo (bajo la forma que sea) que permita dar cuenta de la voluntariedad de las acciones, en cuanto ese principio sería, precisamente, su causa primera entendida como el principio del movimiento.

Es por ello que la respuesta a la pregunta “qué es lo voluntario y qué es lo involuntario” (*EE* II 7 1223a21) gira, desde un comienzo, en torno a la identificación de un factor *x* en el agente que sería el genuino principio de las acciones voluntarias, es decir, aquello según lo cual (*κατά*) las acciones voluntarias son realizadas y en contra de lo cual (*παρά*) las acciones involuntarias son realizadas (*cf.* 1223a23-26). En el movimiento “descendente” que hemos descrito en el apartado anterior, el caso de desperfecto, que constituyen las acciones involuntarias, sólo puede ser capturado como negación del caso “normal”. Es natural, entonces, que la investigación subsiguiente se dirija a identificar el elemento preciso *x* que hace las veces de principio en un caso y que es negado (o contrariado) en el otro, y una de las consecuencias (no necesarias, pero sí favorecidas) de este tipo de aproximación es que los casos de desperfecto queden así “nivelados” bajo un único modelo. Es decir, que la diversidad de sus estructuras no sea capturada.

Así pues, la argumentación del capítulo II 7 está destinada a evaluar posibles candidatos para constituir dicho factor *x* alrededor del cual

.....
 35 Stewart I 48 dice que la ciencia moral debe proceder por el método inductivo, igual que Gauthier-Jolif (II 1 19), quienes sostienen que el pasaje establecería que el método de la ética es la inducción y Broadie (22) quien sostiene: “in ethics we *must* start from what is known to us, and really start from this, not skip over it” (énfasis agregado). En contra de estas interpretaciones, véase la buena discusión en Hardie (34-37).

gira la voluntariedad e involuntariedad de las acciones,³⁶ mientras que la discusión de II 8 –tras establecer que lo voluntario estaría en el actuar merced a cierto tipo de pensamiento (διανοούμενόν πως)– introduce expresamente el caso de las acciones forzosas, a causa de que “parece” (δοκεῖ) que hacer algo por la fuerza es algo propio de lo involuntario (cf. 1224a9-10). Ahora, la introducción de la consideración de la fuerza (βία) como elemento característico de la involuntariedad, así vista, no obedece sólo a un criterio prefilosófico o *endoxástico*, sino que también tiene su razón de ser en la lógica misma del planteo del problema en *EE*. Me refiero a lo siguiente. Puesto que lo involuntario es concebido desde la partida como aquello que se realiza *contra* (παρά) cierto factor *x*, esto deja a Aristóteles a un paso de asociar el caso de las acciones involuntarias con el modelo más general del movimiento forzado (cf. 1224a15-23), cuya estructura formal es precisamente esta: se trata de lo que ocurre contra (παρά) el impulso o principio interno del movimiento de la entidad en cuestión (sea cual fuere, en el caso concreto, dicho principio).³⁷ Más aún, Aristóteles utiliza el modelo del movimiento forzado casi al modo de un *τόπος* argumentativo incluso antes de haberlo presentado expresamente, en la discusión llevada adelante en *EE* II 7, cuando intenta identificar el factor *x* en contra del cual se realizan las acciones involuntarias y según el cual se realizan las voluntarias.³⁸

Ahora bien, como hemos visto, esta discusión tampoco culmina en una caracterización de lo involuntario enteramente coherente con el modelo del movimiento forzado, sino que la definición (2) identifica como involuntario aquello que es realizado por causa de la ignorancia de ciertos elementos relevantes de la situación de acción. No se ve, como ya hemos dicho, qué relación guardan, a ojos de Aristóteles, la ignorancia fáctica y la fuerza como marcas de la involuntariedad. Estas dos marcas, que dan lugar a dos tipos diferentes de acción involuntaria

36 Los tres candidatos a constituirse en este factor pivotante son el deseo (ὄρεξις) en alguna de sus formas, la elección deliberada (προαίρεσις) y el pensamiento (διάνοια).

37 El modo en que Aristóteles apela aquí al movimiento forzado para explicar la relación entre lo forzado y lo involuntario, constituye nuevamente un ejemplo del tipo de aproximación metodológica atípica a la que me he referido más arriba: para explicar en qué consiste el movimiento forzado, Aristóteles presenta, en primer lugar, el caso más general e incluso común a lo inanimado (cf. 1224a15-17), que consiste en la contrariedad respecto del impulso interno, para luego “descender” hasta el caso específico del hombre, que tiene la peculiaridad de tener más de un impulso interno (ὁρμή) (cf. 1224a23 ss.).

38 En efecto, es usual la apelación a lo involuntario como forzado, y por lo tanto como doloroso, a lo largo de toda la discusión de II 7, que se ocupa de descartar al deseo y sus tipos como posible factor *x* alrededor del cual se decidiera la voluntariedad e involuntariedad de las acciones (cf. 1223a29-35, 1223b19-21). Sauvé (1993 62) también advierte esto.

en *EN III*, son barajados en *EE II 7-9* alternativamente como elementos definitorios de las acciones involuntarias, las cuales son tratadas aparentemente como un todo indiferenciado, lo cual lleva, en última instancia, tanto a desdibujar la estructura de lo forzoso, como a dejar poco claro cómo se llega a la conclusión de que la ignorancia fáctica determina que una acción sea involuntaria, pues nada se ha dicho de ella en discusión precedente. Más bien, la identificación del pensamiento (*διάνοια*) como aquello en función de lo cual se determina la voluntariedad o involuntariedad de las acciones es alcanzada por medios deductivos, tras haber descartado los otros dos posibles factores internos que podrían determinar lo voluntario (*i.e.* el deseo y la elección deliberada) (*cf.* 1225a36-b1). Como hay tres factores que pueden delimitar lo voluntario y lo involuntario, y se han descartado dos de ellos en *EE II 7*, sólo queda que el correcto sea el tercero.

Este resultado no se alcanza, pues, a partir de un análisis de la estructura causal o fenomenológica de las acciones involuntarias, sino de modo “descendente”, es decir, de modo deductivo. Con todo, la *διάνοια* no es un *impulso* interno. Esto es más claro aún si se tiene en cuenta que –como aparentemente hay que entender a raíz de la definición (2)– ella se refiere al conocimiento de las notas particulares de la circunstancia en que se actúa y no a la representación del bien (real o aparente) como fin de la acción.³⁹ De este modo, la idea –derivada del modelo del movimiento forzado– según la cual las acciones involuntarias serían contrarias (*παρά*) a un *impulso* interno, finalmente, se desdibuja también al postular la *διάνοια* como aquello “contra” lo cual se realizarían las acciones involuntarias.

En definitiva, como la discusión de *EE II 6-8* se apoya, desde la partida, sobre el supuesto según el cual hay un principio de las acciones, que sería el factor *x* según el cual (*κατά*) el agente realiza acciones voluntarias y contra el cual (*παρά*) realiza las involuntarias, y en la medida en que ese principio es tratado como una unidad, resulta hasta cierto punto natural que las acciones involuntarias respondan a *un solo tipo*, tal como aparece plasmado en la definición (2). Con todo, las oscilaciones en la caracterización de lo involuntario y la consideración de lo forzoso como un elemento distintivo de la involuntariedad parecen responder, en *EE*, a una concesión inevitable al *ἔνδοξον* que indica que hacer algo por la fuerza es lo propio de la involuntariedad. En este punto pareciera, pues, que Aristóteles no logra resolver satisfactoriamente el conflicto entre los

39 Dirlmeier (1984 286) sostiene que la única explicación que encuentra para que Aristóteles se refiera a la *διάνοια* aquí es que esto sería fruto de la influencia de las definiciones académicas de lo voluntario como *τὸ κατὰ διάνοιαν* y lo involuntario como *τὸ παρά διάνοιαν*.

“fenómenos”⁴⁰ que corresponden a las diferentes formas de la involuntariedad y los principios que deberían dar cuenta de ellos.

El planteo de *EN III*, en cambio, no parte de los primeros principios, sino que, como ya hemos dicho, parte de los fenómenos (las prácticas prefilosóficas de elogio y censura, y de recompensa y castigo) y procura dar cuenta de ellos filosóficamente. Aunque este planteamiento no llega, por cierto, a explicitar los principios que hacen posible la acción voluntaria, ni tiene como propósito primario dar cuenta de los principios de la acción involuntaria, logra, no obstante, reconocer y caracterizar suficientemente la heterogeneidad de las estructuras causales que corresponden a los dos tipos de acción involuntaria: las que son por causa de la fuerza y las que son por causa de la ignorancia.

6. Conclusiones

Como balance de lo expuesto en estas páginas, podemos concluir que la aproximación metodológica de *EE*, por su diseño, tiende a perder de vista la diversidad estructural de los casos de imperfecto. Metodológicamente, en efecto, la tipología positiva de los casos defectivos –es decir, aquella que los describa de otro modo que como meras privaciones del caso normal– no puede obtenerse deductivamente (ni por divisiones) descendiendo a partir de los primeros principios. Ella puede resultar, más bien, de un análisis que atienda, en primer lugar, a los casos particulares, dado que allí es donde lo anómalo puede mostrarse a través de sus rasgos positivos. Por “rasgos positivos” me refiero a aquellos rasgos que exceden su “no pertenecer al tipo *x*” y que consisten más bien en poseer tal o cual determinación. Por ejemplo, en las acciones, haber sido producida por el viento o haber matado a su padre por no saber que era su padre y creer que era un ladrón, etc. Estos rasgos no pueden deducirse a partir del tipo, sino que deben ser captados, por así decir, *a posteriori*. Así, partiendo de los modos en que manifiesta lo involuntario *a través* de ciertas prácticas prefilosóficas de elogio y censura moral, puede procurarse dar cuenta filosóficamente de dichas prácticas buscando los principios que den cuenta de ellas, tal como ocurre en el tratamiento de este mismo problema que encontramos en *EN III*. El proceder sería, en este caso, “ascendente” y no “descendente”.

Por lo demás, es interesante notar que hay ciertos rasgos de la discusión de *EE* que son heredados por algunos enfoques interpretativos, en la medida en que ellos se centran, desde la partida, en el problema de las causas de la voluntariedad, es decir, en la medida en que comparten la opción metodológica que Aristóteles toma en este

.....
40 Uso aquí este término en alusión a los $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ en ética que, como ha mostrado Owen (1961), no son sino los $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\zeta\alpha$.

escrito. Esto lleva, concretamente, a la nivelación entre ambos tipos de acción involuntaria en dichas interpretaciones: los dos tipos de involuntariedad de *EN*, que, como hemos visto, no están suficientemente diferenciados en *EE*, tienden también a ser reducidos a un esquema común en estas lecturas, o bien tendencialmente nivelados. Es el caso de Sauvé, por ejemplo, quien sostiene en sus trabajos la tesis de que Aristóteles toma el modelo del movimiento forzado como paradigma general para la explicación de las acciones involuntarias en *EE* y que, aún más, Aristóteles mantiene y profundiza esta idea en la discusión de la *EN* convirtiendo al movimiento forzado en la clave interpretativa para entender *todas* las acciones involuntarias (cf. Sauvé 2006 148). Más allá de que esta reconstrucción da en el clavo en lo que se refiere al punto –de suma importancia– del papel del carácter (ἦθος) del agente como factor determinante, desde el punto de vista causal, respecto de la voluntariedad e involuntariedad de sus acciones,⁴¹ ella pierde de vista, al mismo tiempo, que las acciones involuntarias por ignorancia no se agotan, estructuralmente, en el paradigma del movimiento forzado. Ellas involucran, además, en su producción, otro tipo de estructura causal accidental un tanto más compleja, que guarda estrecha conexión con la estructura del azar y que responde a un tipo de factor causal que tiene que ver más con lo discriminativo que con lo motriz.⁴² Esto último, por fin, podría tener a su vez consecuencias en el modo de entender la estructura causal de las acciones voluntarias: si no hay uno, sino dos tipos diferentes de acciones involuntarias, esto podría contar, hasta cierto punto, como un signo de que el principio de la acción voluntaria, o bien no es sólo uno (como se asumía en *EE* II 6), o bien no se trata de un principio simple sino complejo, esto es, que el principio del movimiento que da lugar a la acción involucra, a su vez, un elemento discriminativo.⁴³ En otras palabras, el planteamiento sobre lo involuntario de *EN* III 1 sugiere, por añadidura, que la estructura causal de la acción voluntaria que se ofrece en *EE* que la considera *sólo* como un tipo de movimiento, sin ser falsa, es todavía insuficiente.

Bibliografía

Aristóteles. *Aristotle's De Motu Animalium* [MA]. Nussbaum, M. C. (ed., trad. y comentario). New Jersey: Princeton University Press, 1978.

Aristóteles. *Metaphysica* [Met.]. Jaeger, W. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1957.

41 Algo que ya había sido señalado por Stewart I y Furley, entre otros. Este punto tiene enorme peso para interpretar la distinción entre acciones involuntarias y no-voluntarias por ignorancia en *EN* III 1, uno de los asuntos más debatidos por los intérpretes.

42 El análisis de este punto deberá quedar pendiente para otro trabajo.

43 Una estructura compleja que el propio Aristóteles examinará luego en *De. An.* III 10.

- Aristóteles. *Ars Rhetorica* [Rh.], Ross, D.W. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1959.
- Aristóteles. *De Anima* [De. An.]. Ross, W. D. (ed., intro. y comentario). Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Aristóteles. *Ethica Eudemia* [EE]. Walzer, R. & Mingay, J. (eds.). Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Aristóteles. *Ethica Nicomachea* [EN]. Bywater, I. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Aristóteles. *Physica* [Phys.]. Ross, W. D. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Aspasius. *In Ethica Nicomachea Commentaria*. CAG, Vol. XIX/1, Heylbut, G. (ed.). Berlin: G. Reimer, 1889.
- Barnes, J. "Aristotle and the Method of Ethics". *Revue Internationale de Philosophie* 34 (1980): 490-511.
- Broadie, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Dirlmeier, F. *Aristoteles. Eudemische Ethik*. (trad. y comentario). Berlin: Wiley VCH, 1984.
- Dirlmeier, F. *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. (trad. y comentario). Berlin: Wiley VCH, 1999.
- Donini, P. L. *Aristotele. Etica Eudemia*. Donini, P.L. (trad., intro. y notas). Roma: Bari Laterza, 1999.
- Furley, D. "Aristotle on the Voluntary". *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, Barnes, J., Schofield, M. & Sorabji, R. (eds.). London: Duckworth, 1977. 47-60.
- Gauthier, R. & Jolif, J. Y. *Aristote: L'Éthique à Nicomaque*, Vol. I-II. Lovaina: Publications Universitaires, 1970.
- Grant, A. *The Ethics of Aristotle*, Vol. 2. Londres: Longmans, Green and Co., 1885.
- Hardie, W. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Heinaman, R. "The *Eudemean Ethics* on knowledge and voluntary action". *Phronesis* 31/1 (1986): 128-147.
- Heinaman, R. "Compulsion and voluntary action in the *Eudemean Ethics*". *Noûs* 22/2 (1988): 253-281.
- Irwin, T. "Reason and Responsibility in Aristotle". *Essays on Aristotle's Ethics*. Rorty, A. (ed.). California: University of California Press, 1980. 117-155.
- Kenny, A. *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Kraut, R. "How to justify Ethical propositions: Aristotle's Method". *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Kraut, R. (ed.). Oxford: Blackwell, 2006. 76-95.
- MacDowell, D. *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*. Manchester: Manchester University Press, 1963.
- Moline, J. "Aristotle on Praise and Blame". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 71 (1989): 283-302.
- Natali, C. "Temps et action". *L'action efficace. Etudes sur la philosophie de l'action d'Aristote*. Louvain-La-Neuve: Peeters, 2004. 159-173.

- Owen, G. E. L. “Τιθέναι τὰ φαινόμενα”. *Aristote et les problèmes de Méthode*. Mansion, S. (ed.). Lovaina: Peeters, 1961. 83-103.
- Roberts, J. “Aristotle on responsibility for action and character”. *Ancient Philosophy* 9/1 (1989): 23-36.
- Ross, W. (1923). *Aristotle*. Londres: Routledge, 1995.
- Rossi, G. *El azar según Aristóteles. Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*. International Aristotle Studies (IAS), Vol. 7. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2011.
- Sauvé, S. *Aristotle on Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Sauvé, S. “Aristotle on the Voluntary”. *The Blackwell guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Kraut, R. (ed.). Oxford: Blackwell, 2006. 137-157.
- Sorabji, R. *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle’s Theory*. Londres: Duckworth, 1980.
- Stewart, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Vol. I-II. Oxford: Clarendon Press, 1892.
- Taylor, C. *Aristotle. Nicomachean Ethics. Books II-IV*. Taylor, C. C. W. (trad. y comentario). Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Vigo, A. “Práxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”. *Filosofía de la acción*. Leyva, G. (ed.). Madrid: Editorial Síntesis, 2008. 53-85.
- Woods, M. *Aristotle’s Eudemian Ethics (Books I, II and VIII)*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Zingano, M. “Aristotle and the Problems of Method in Ethics”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* xxxii. Sedley, D. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 2007. 297-330.
- Zingano, M. *Aristóteles. Ethica Nicomachea 1 13-111 8. Tratado da virtude moral*, Zingano, M. (trad., notas y comentarios). Sao Paulo: Oddyseus, 2008.