

LAS PARTES DEL ALMA Y LA RELACIÓN ENTRE RAZÓN Y EMOCIONALIDAD EN LA VIRTUD ARISTOTÉLICA

GABRIELA ROSSI

SUMARIO: 1. *Introducción*. 2. *Las partes del alma humana*. 3. *Escuchar y obedecer a la razón (I)*. 4. *Escuchar y obedecer a la razón (II)*. 5. *Conclusiones*.

1. INTRODUCCIÓN¹

EN *Ética Nicomaquea* (EN) I 13, Aristóteles introduce el tratamiento de las virtudes mediante distinciones de partes o funciones anímicas bajo el entendido de que la virtud, tanto ética como intelectual, es un estado del alma. En el marco de esta distinción, dos partes del alma humana guardan relación con la razón; una de ellas posee razón por sí misma, mientras que la otra, siendo ella misma no racional, participa de la razón: «Parece que hay también otra naturaleza no racional (ἄλογος) en el alma, que sin embargo participa en cierto modo de la razón» (EN 1102b13-14; cf. 1098a3-5).² En efecto, «lo apetitivo (ἐπιθυμητικόν) y en general desiderativo (ὀρεκτικόν) participa en cierto modo [de la razón], en cuanto le hace caso y le obedece» (EN 1102b30-31). En el pasaje correspondiente de la *Ética Eudemia* (EE) (1219b26-1220b20), el alma también se divide en dos partes (μέρη, 1219b28), o capacidades (δυνάμεις, 1219b33, cf. EN 1102a34), que participan de la razón de diferentes modos (1219b28-29): una de ellas lo hace dando órdenes (ἐπιτάττειν) y la otra por naturaleza lo hace al obedecer y prestar oído (πειθεσθαι καὶ ἀκούειν) (1219b29-31). La *Política* (Pol.) traza, en lo esencial, un escenario similar: el alma humana consta de dos partes (μέρη, 1333a16, 1334b18), una de las cuales posee razón por sí misma, y la otra en la medida en que es capaz de responder a una razón (1333a17-18); esta última parte es llamada también no racional (ἄλογον, 1334b18, 21), su disposición habitual o estado (ἔξις) es el deseo (ὄρεξις, 1334b20, cf. EE 1221b30-32) y

rossigabriela@gmail.com, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Av. El Bosque 1290, Valparaíso, CL.

¹ Este trabajo fue elaborado gracias a la financiación del proyecto Fondecyt Regular N° 1200446 otorgado por ANID (Chile). Quisiera agradecer a dos árbitros anónimos de «Acta Philosophica» por sus sugerencias, que me han ayudado a mejorar el texto en varios puntos.

² Las traducciones del griego son mías, excepto donde se indica lo contrario.

ella es capaz de sentir emociones (παθητικός, 1254b8). En la *Política*, Aristóteles sugiere además que, de estas partes, la inferior, que es no racional, es con vistas a la mejor, que posee razón por sí misma (1333a21-24, cf. 1334b25-28).

Dado que la virtud ética, que está referida a acciones y a emociones, involucra la parte no racional del alma humana, dependiendo del modo en que se lean estos pasajes y las distinciones en ellos trazadas se siguen consecuencias importantes para la interpretación de la relación entre virtud ética y racionalidad práctica, e incluso para la interpretación de la estructura de las emociones humanas y su relación con la razón. Una lectura que asigna un papel causal fuerte a la racionalidad respecto de la ocurrencia de los episodios emocionales, o respecto de la configuración del carácter como conjunto de estados correctos en relación con las emociones (cf. *EN* II 5, 1105b25-28; *EE* 1220b7-10), implicará la tesis de que la virtud ética, si bien involucra a la parte no racional del alma, es fundamentalmente un estado racional.³ Un conjunto no menor de intérpretes leen incluso estos pasajes de *EN* I 13 y su proyección en la virtud ética con un ojo puesto en el tratamiento de las emociones de *Retórica* (*Rh.*) II, en cuanto ven allí plasmada de modo ejemplar la complejidad cognitiva que suponen las emociones humanas; esto implica, además, que la vida emocional del ser humano no puede equipararse (al menos, no significativamente) a la de los animales.⁴ Por el contrario, las lecturas que acentúan el carácter no racional de las emociones van usualmente asociadas con la idea de que la virtud ética es una cualidad *de* la parte no racional del alma, pues ella involucra capacidades cognitivas no racionales; así mismo, tienden a no ver diferencias esenciales entre la vida emocional del ser humano y la de los animales, en la medida en que ambas son, en sentido estricto, funciones de la misma parte del alma.⁵ En efecto, estas lecturas identifican la parte no racional del alma

³ Algunos de los intérpretes que sostienen este punto de vista con diversos matices son: T. IRWIN, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Translated, with Introduction, Notes and Glossary by T. Irwin. 2nd Ed, Hackett, Indianapolis 1999; S. BROADIE, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1991, pp. 71-72; N. SHERMAN, *The Fabric of Character*, Clarendon Press, Oxford 1991, y *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; W. FORTENBAUGH, *Aristotle on Emotion*, Duckworth, London 2002; H. LORENZ, *Virtue of Character in Aristotle's Nicomachean Ethics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 37 (2009), pp. 177-212; C. NATALI, *Il metodo e il trattato*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017.

⁴ Así, por ejemplo, N. SHERMAN, *The Fabric of Character*, cit., y *Making a Necessity of Virtue*, cit.; W. FORTENBAUGH, *Aristotle on Emotion*, cit.; D. KONSTAN, *The Emotions of the Ancient Greeks*, University of Toronto Press, Toronto 2006, y *Emotions and Morality: The View from Classical Antiquity*, «Topoi», 34/2 (2015), pp. 401-407. M. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, defiende la diferencia entre la emocionalidad animal y humana, con algunos matices.

⁵ J. MOSS, «Virtue Makes the Goal Right»: *Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics*, «Phronesis», 56/3 (2011), pp. 204-261 y *Aristotle on the Apparent Good*, Oxford University Press, Oxford 2012, defiende que la virtud ética es una cualidad de la parte no racional del alma exclusi-

humana en las *Éticas* con el alma sensitiva, que es común a los animales no racionales de *De Anima* (DA).

En este artículo, mi propósito central es discutir dos cuestiones surgidas de los textos de Aristóteles que he reseñado al comienzo; esta discusión es, a mi entender, un paso previo necesario para dar respuesta a los problemas relacionados con la virtud ética y su relación con la racionalidad. En primer lugar (sección 2) discutiré de qué modo es más adecuado entender la distinción entre las partes o funciones anímicas que Aristóteles plantea en sus textos de filosofía práctica; intentaré, en este punto, aportar argumentos para la lectura según la cual la parte no racional del alma humana no puede identificarse sin más con el alma sensitiva que es común a los animales no racionales. En segundo lugar (secciones 3 y 4), discutiré de qué modo puede entenderse la relación entre la parte del alma cuya función consiste en sentir emociones y la parte que posee razón por sí misma en el caso de quien es virtuoso.

2. LAS PARTES DEL ALMA HUMANA

El político debe considerar las partes del alma del modo en que resulta suficiente con vistas a producir la virtud en los ciudadanos, y para ello no hace falta entrar en la discusión acerca del estatuto de las partes así distinguidas. Tras anunciar esto, Aristóteles menciona, con todo, dos modelos posibles para comprender la división operada en el alma en *EN* 1102a28-32. Las partes del alma pueden distinguirse:

- (i) como las partes del cuerpo y todo lo partible (μεριστόν) (1102a29-30)
- (ii) como dos en cuanto a la definición (τῷ λόγῳ δύο), pero por naturaleza insepara-

vamente (cf. del mismo modo J. COOPER, *Some Remarks on Aristotle's Moral Psychology*, en *Id.*, *Reason and Emotion*, Princeton University Press, Princeton 1999, pp. 237-252; cf. *ibidem*, p. 251), y tiende a nivelar la vida emocional de los animales no racionales y de los seres humanos. J. SIHVOLA, *Emotional Animals: Do Aristotelian Emotions Require Beliefs?*, «Apeiron», 29/2 (1996), pp. 105-144, J. LENNOX, *Aristotle on the Biological Roots of Virtue: The Natural History of Natural Virtue*, en D. HENRY, K. M. NIELSEN (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 193-213 y M. LEUNISSEN, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 2017, también entienden que para Aristóteles existe una continuidad fuerte entre la vida emocional humana y animal, sin suscribir necesariamente la tesis de Moss sobre la virtud ética (aunque M. LEUNISSEN, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, cit., pp. 103-138, enfatiza el aspecto no-racional del proceso de adquisición de la virtud basada fundamentalmente en *Physica* [Ph.] VII 3). C. VIANO, *Virtù naturale e costituzione fisiologica. L'etica aristotelica è un determinismo materialista?*, en C. NATALI y S. MASO (eds.), *La catena delle cause*, Hakkert, Amsterdam 2005, pp. 132-145, y *États du corps, états de l'âme, «matière» du caractère: Aristote et la doctrine des qualités affectives*, en M. BONELLI (ed.), *Physique et métaphysique chez Aristote*, Vrin, Paris 2012, pp. 239-257, anticipa el tipo de análisis fisiológico de las emociones y el carácter que acerca la vida emocional del hombre a la de los animales, pero lo restringe expresamente (a mi juicio, con razón) a la dotación emocional *innata* del agente.

bles (ἀχώριστα πεφυκότα), tal como en la circunferencia (ἐν τῇ περιφερείᾳ) lo convexo y lo cóncavo (1102a30-31).

Si bien no se pronuncia explícitamente aquí a favor de uno u otro modelo, sabemos que en *DA* Aristóteles descartará expresamente el primer modelo (i) argumentando que, puesto que el alma es lo que parece cohesionar precisamente las partes corporales en una unidad, si se supone que las partes del alma son divisibles del mismo modo que las partes corporales,⁶ entonces no podría darse cuenta de la unidad de la propia alma sino apelando a una forma ulterior, lo cual llevaría a un regreso infinito (*DA* I 5, 411b5-14). Es probable pensar, entonces, que en *EN* Aristóteles se resistiera a entender que las partes del alma están topológicamente distribuidas en el cuerpo humano, de modo tal que cada una de ellas fuese la capacidad de una porción diferente de una misma magnitud (quizá apuntando contra lo que sugiere Platón en *Timeo* 69d-73a) y con ello que las partes del alma pudieran distinguirse según su locación corporal.⁷

Todo indica, pues, que Aristóteles privilegiaría alguna versión del segundo modelo (ii) para comprender la distinción entre las partes del alma. En líneas generales, se trata de un modelo según el cual las partes del alma se distinguen por su definición (τῷ λόγῳ, *EN* 1102a30), siendo inseparables por naturaleza (ἀχώριστα πεφυκότα, 1102a30). Esta inseparabilidad se ilustra mediante este ejemplo: lo convexo y lo cóncavo son inseparables por naturaleza en la circunferencia (ἐν τῇ περιφερείᾳ). En el pasaje paralelo de *EE* II 1, Aristóteles sostiene que, para la distinción entre las partes del alma que participan de la razón, no hace ninguna diferencia si el alma es partible (μεριστή) o no, pues en cualquier caso ella posee diferentes capacidades (δυνάμεις), e ilustra el punto apelando a un ejemplo similar: «tal como en lo curvo (ἐν τῷ καμπύλῳ) lo convexo y lo cóncavo son inseparables, y [son inseparables] lo recto y lo blanco [en una línea], aunque la recta no es blanca sino por accidente y no en cuanto a su esencia (οὐσίᾳ)» (1219b33-36). Podemos entender de aquí que lo recto y lo blanco, al tener diferentes esencias, son distinguibles por su definición.⁸

Las distinciones en cuanto a la definición (τῷ λόγῳ) son usualmente empleadas por Aristóteles para discriminar entre entidades que componen una unidad numérica (v.gr., hombre pálido); se trata de entidades, que, en cuanto

⁶ Las partes del cuerpo son potencialmente partibles, pues ellas ocupan, por así decir, porciones diferentes en la magnitud de un cuerpo y pueden incluso diferenciarse material y morfológicamente. Recuérdese que todo cuerpo, por ser una magnitud continua, es además potencialmente partible (μεριστόν) al infinito (cf. *Ph.* VI 8, 239a22).

⁷ Así lo entienden también R. GAUTHIER, J. JOLIE, *L'Étique à Nicomaque*, Peeters, Louvain-La-Neuve 2002 (orig. 1970), tome II, 1, p. 94. Cf. *DA* 413b13-15, donde el problema se plantea justamente en estos términos: si las partes del alma son separables sólo por su definición o también por el lugar (λόγῳ μόνον ἢ καὶ τόπῳ).

⁸ Cf. *Ph.* I 7, 190a15-17, 190b23-24.

al ser, son diferentes (pues es diferente el ser para el hombre y el ser para lo pálido), a pesar de que ellas no se dan de modo separado numéricamente.⁹ En tal medida, podríamos decir que son *aspectos* antes que «partes» de una misma cosa. Ahora bien, el tipo de inseparabilidad que se da entre lo recto y lo blanco en la línea no parece ser del mismo tipo que el que se da entre lo cóncavo y lo convexo en la circunferencia. Dos propiedades como “recto” y “blanco”, en efecto, no guardan *entre sí* más relación que la de coincidir accidentalmente al mismo tiempo en la misma materia o sustrato, y en esa medida son inseparables *en esta línea particular*; no obstante, lo blanco podría no estar presente, y sin embargo la línea seguiría siendo una línea (por ejemplo, recta y negra). Este tipo de *inseparabilidad* es, por ello, *accidental*. Lo cóncavo y lo convexo, todo indica, están ligados por una inseparabilidad más fuerte; ellos son inseparables por naturaleza. Este es el caso, al menos, cuando ellos se dan *en la circunferencia*, en la que ambos aspectos están presentes al mismo tiempo necesariamente: uno no puede darse sin el otro en la medida en que, si ello ocurre, entonces el sustrato en que se da esta cualidad deja de ser una circunferencia para ser, por ejemplo, una esfera o una espada (si sólo se da lo convexo). Lo cóncavo y lo convexo, pues, son dos aspectos de una misma magnitud, y supuesto que esa magnitud es de un *cierto tipo* (i.e. una circunferencia), estas dos cualidades no pueden darse una sin la otra.

Es significativo, a mi modo de ver, que Aristóteles en el pasaje de *EN* I 13 abandone el ejemplo de la “recta blanca” de *EE*, y mantenga el ejemplo de la circunferencia. Todo indica que es la inseparabilidad “por naturaleza”, y no la accidental, la que resulta más adecuada para entender el tipo de inseparabilidad que se da entre las partes del alma humana. Si estoy en lo cierto, el alma humana es un tipo de entidad en la cual las dos partes que se distinguen por la definición – lo que posee razón por sí, y lo que la posee en cuanto escucha y obedece – no pueden darse una sin la otra.¹⁰ Como en seguida veremos, esta

⁹ Para este uso véase *De Generatione et Corruptione* I 5, 320b12-14 en referencia a la materia como inseparable (*ἀχώριστον*) por ser una *ἀριθμητὸν* y dos *τῶ λόγῳ*; *Ph.* VIII 8, 262a19-21 (el punto medio de un movimiento es uno *ἀριθμητὸν*, pero dos *τῶ λόγῳ*), IV 11, 219b18-21 (el móvil es diferente *τῶ λόγῳ* en cada punto de su trayectoria); III 3, 202a18-21 (el intervalo entre 2-1 y 1-2, tal como el camino hacia arriba y hacia abajo, son una sola cosa, pero su *λόγος* no es uno); 202b10-14; 202b21-22; cf. *Metaphysica* H 1, 1042a28-29, *Ph.* I 7, 190a15-17. Un tipo de inseparabilidad más fuerte, del que no me ocupó aquí, es la que se da entre la forma y la materia de una sustancia natural, dado que ellas no son separables ni siquiera en cuanto a la definición (véase sobre esto último J. LENNOX, “As if We Were Investigating Snubness”: Aristotle on the Prospects for a Single Science of Nature, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 35 (2008), pp. 149-186).

¹⁰ La razón última de esta inseparabilidad puede hallarse en el hecho de el alma humana entraña por una parte la capacidad de razonar, y por otra parte es propia de un compuesto, es decir, tiene funciones perceptivas, imaginativas, desiderativas y emocionales que no pueden darse sin un cuerpo (tal como ocurre con las funciones vegetativas, que no resultan, sin embargo, relevantes en sí mismas desde el punto de vista práctico, cf. *EN* VI 12, 1144a9-10).

inseparabilidad supone comprender la razón a que hace referencia Aristóteles en estos pasajes como una razón práctica, es decir, orientada a la acción. Antes de seguir adelante, exploremos un poco más las consecuencias de este modo de leer la distinción entre las partes del alma.

Algunos autores entienden que la parte del alma humana que Aristóteles llama en *EN* I 13 “no racional” (ἄλογος) está presente, sin modificaciones importantes, en los animales, tanto en lo que se refiere a su relación con el cuerpo (incluso, en su dependencia respecto de la constitución fisiológica),¹¹ como con el placer y el dolor, y con el deseo. Con ello, defienden expresamente o asumen implícitamente que no hay diferencias esenciales entre la vida emocional del ser humano y la de los animales, en la medida en que en ambos casos se trata de una función una parte del alma idéntica: la perceptiva e imaginativa, que se identifica con la parte no racional de *EN* I 13.¹² No obstante, esta lectura sólo se sostiene si la distinción entre las partes del alma en *EN* I 13 reflejase una “inseparabilidad accidental”, de modo tal que la parte no racional del ser humano fuese esencialmente independiente de la parte que posee razón en sí misma (tal como lo blanco es independiente de lo recto en una línea). Más aún, este tipo de lectura implica que en el alma humana se da una suerte de sumatoria de capacidades segmentadas cuya interacción no comporta una modificación de sus respectivas cualidades intrínsecas (poco más o menos como la co-presencia de lo blanco y lo recto en

¹¹ Cf. especialmente J. LENNOX, *Aristotle on the Biological Roots of Virtue*, cit., y M. LEUNISSEN, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, cit.

¹² Una lectura ya sugerida por J. A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1892, p. 137. J. MOSS, *Aristotle on the Apparent Good*, cit., más reciente y enfáticamente, defiende esta lectura. Es curioso, con todo, que la autora argumente que la parte desiderativa (ὁρεκτικόν) del alma es la misma o idéntica que la perceptiva (αἰσθητικόν) apoyándose en *DA* 431a13-14, en donde Aristóteles afirma que estas partes son la misma; pero «distintas en cuanto al ser» (τὸ εἶναι ἕλλο) (cf. J. MOSS, *Aristotle on the Apparent Good*, cit., p. 73; cf. también J. DOW, *Passions and Persuasion in Aristotle's Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford 2015). En las páginas anteriores he mostrado que, precisamente la parte no racional y la que posee razón por sí en *EN* y *EE* se distinguen sólo por la definición (τῷ λόγῳ, *EN* 1102a30) o modo de ser (οὐσίᾳ, *EE* 1219b36), del mismo modo que, precisamente la parte desiderativa y la perceptiva en *DA*. Quiero decir con esto que, por el mismo argumento, Moss debería sostener que la parte no racional del alma es la misma que la racional. La identificación sin más entre la parte no racional de *EN* I 13 y la perceptiva en *DA*, que acentúa la “animalidad” de las emociones, se encuentra en varios autores posteriores (cf. GALENO, *Quod animi mores*, y POSIDONIO, *Fragm.* 412; EUSTRACIO, *In Et. Nic.* 119, 26-27, citado por J. MOSS, *Aristotle on the Apparent Good*, cit.; *ibidem*, 118, 29-30; 120, 8-10; TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* I-II, c.56 a.4). De los argumentos que ofreceré en este artículo se sigue que, en el contexto de la ética, que pone en primer plano la relación entre la razón práctica y la parte no racional del alma, esa apelación a la “animalidad” del hombre puede entenderse, a lo mucho, en un sentido metafórico. En este mismo sentido, cf. W. FORTENB-
AUGH, *Aristotle on Emotion*, cit., pp. 26-30.

la línea no implica una modificación respecto de las cualidades de la blancura ni de la rectitud).¹³

Aristóteles, sin embargo, sostiene que estas dos partes del alma son inseparables “por naturaleza”. Por lo tanto, habría que pensar que ninguna de ellas, *tal como se da en el ser humano*, puede ser ni comprenderse adecuadamente sin la otra. Si esto es así, la parte no racional del alma del ser humano no es idéntica a la parte sensitiva del alma de los animales no racionales, sino que es *propia* del ser humano.¹⁴ Esto resulta en cierto modo esperable, si se tiene en cuenta que la parte no racional del alma y el alma sensitiva se presentan en escritos abocados a ámbitos problemáticos heterogéneos, una diferencia de perspectiva que reclama prudencia a la hora de trasvasar los resultados de un estudio al otro sin modificación alguna. Es el propio Aristóteles, de hecho, el que reclama esta prudencia al inicio de su tratamiento de las partes del alma en *EN* I 13. En este último texto, para decirlo brevemente, importa menos explicar el complejo mecanismo causal que posibilita cierto tipo de estados mentales y acciones, que formular un modelo que permita evaluar éticamente el contenido intencional de esos estados y el tipo de acción que resulta de ellos.¹⁵ No es menor notar, en este sentido, que en los escritos de filosofía práctica la parte del alma que estamos considerando es llamada “no-racional” (ἄλογον),

¹³ Esta sumatoria de elementos discretos se daría también en la virtud ética: uno de estos elementos es no racional, común a los animales, su virtud se desarrolla enteramente por medios no racionales y tiene por función la determinación del fin correcto de la acción, mientras que el otro es la razón, que se suma a ese componente básico no racional como un elemento que cumple una función complementaria pero diferente, para dar como resultado la virtud en sentido estricto. Cf. en nota 3 autores que se apartan de esta lectura y proponen, a mi juicio correctamente, una lectura de la virtud ética en la que ambas capacidades del alma humana se encuentran indisolublemente integradas.

¹⁴ Cf. *EE* 1219b37-38: ἀνθρωπίνης γὰρ ψυχῆς τὰ εἰρημμένα μόρια ἴδια («en efecto, las partes que hemos mencionado son *propias del alma humana*», mis cursivas). Tal como F. Dirlmeier (*Aristoteles Eudemische Ethik*, Akademie Verlag, Berlin 1984, pp. 21, 233), P. Donini (*Aristotele Etica Eudemia*, Laterza, Roma 1999, pp. 31, 203), B. Inwood y R. Wolf (*Aristotle. Eudemian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 18) me aparto de la lectura de Ross, que añade οὐκ ante ἴδια. Cf. W. FORTENBAUGH, *Aristotle on the Apparent Good*, cit., pp. 26-30. En *EN* I 13, 1102b2-3, además, Aristóteles dice que la excelencia o virtud de la parte vegetativa del alma es *común* y no propiamente humana; por oposición, habría que pensar que la virtud que cabe a las otras partes del alma presentadas en este mismo capítulo sí es propiamente humana; por lo tanto, el alma no racional no puede idéntica al alma sensitiva de los animales.

¹⁵ Añádase a esto que incluso en los textos de filosofía natural hay algunos indicios de que Aristóteles entiende que la función emocional de la parte no racional del alma tiene características especiales en los seres humanos, las cuales se deben al hecho de que en ellos esta parte del alma se da junto con la que posee razón; cf. supra nota 4. Por una cuestión de espacio no puedo entrar a fondo en este punto; me permito remitir a G. Rossi, *Las bases naturales de la virtud en Aristóteles. Una Lectura No Naturalista*, «Kriterion», 61 (2020), pp. 723-746, donde he defendido esta lectura.

es decir, ella es conceptualizada *a partir* de la noción de razón entendida en sentido práctico, a diferencia de lo que ocurre con el alma sensitiva en *DA*. Lo que sostengo es que hay que darle a esto el peso que tiene: la parte no-racional del alma se entiende en el contexto de reflexión normativa abierto por la racionalidad práctica.

La lectura que defiendo gana sustento, por último, si se presta atención al hecho de que en varios pasajes Aristóteles presenta estos aspectos del alma como dos naturalezas *que participan de la razón*, pero de diferente modo:

T1: «Queda, entonces, [que el *ergon* del ser humano sea] cierta vida activa de la parte del alma que posee razón,¹⁶ y de esto último una parte [es racional] porque es obediente a la razón (*ἐπιπειθὲς λόγῳ*), y la otra porque posee razón y piensa» (*EN* 1098a3-5).

T2: «... si hay que decir que también esto [sc. lo *ἄλογος*] posee razón, entonces también será doble lo que posee razón (*διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον*): por un lado, lo que la posee en sentido estricto y en sí (*κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ*), por el otro, lo que la posee al modo en que uno oye al padre» (*EN* 1103a1-3).

T3: «Supongamos que hay dos partes del alma que participan de la razón (*δύο μέρη ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα*), pero no participan del mismo modo, sino que una de ellas lo hace dando órdenes (*ἐπιτάττειν*) y la otra lo hace naturalmente al ser persuadida y obedecer (*πειθεσθαι καὶ ἀκούειν*)» (*EE* 1219b28-31).

T4: «El alma se divide en dos partes, una de las cuales posee razón por sí (*τὸ μὲν ἔχει λόγον κατ' αὐτό*) y la otra no la posee por sí, pero puede prestar oído a la razón (*λόγῳ δ' ὑπακούειν δυνάμενον*)» (*Pol.* 1333a16-18).

Si se toman en serio los pasajes contenidos en T1-T4, las dos partes en que se distingue el alma humana pueden describirse como otros tantos modos de participar de la razón o de tener razón, de modo tal que la parte no racional del alma humana, puede participar de la razón (lo cual implica, entre otras cosas, que las emociones humanas pueden estar sujetas a evaluación moral por parte del propio agente y de terceros), una posibilidad que es ajena a los animales no humanos y, por lo tanto, a su alma sensitiva.¹⁷

En T2-T4 se sugieren, además, las bases sobre las cuales puede comprenderse la inseparabilidad entre ambas partes del alma. En efecto, si es claro por

¹⁶ Entiendo que genitivo neutro τοῦ λόγον ἔχοντος se refiere a un aspecto o parte del alma, del mismo modo que Aristotele, *Etica Nicomachea*. Traduzione, Introduzione e Note di C. Natali, Laterza, Roma 1999.

¹⁷ Cf. S. BROADIE, *Ethics with Aristotle*, cit., pp. 61-62. Hasta qué punto Aristóteles toma en serio esta capacidad de la parte no racional del alma humana lo muestra el hecho de que él distinga explícitamente entre el vicio y el carácter bestial (*EN* VII 5, 1148b35-1149a1): en el primer caso se trata de la parte no racional propia del alma humana toda vez que se encuentra en discordancia con la razón práctica; en el segundo caso se trata de un tipo de irracionalidad que hace incluso inviable el reproche moral.

qué en una circunferencia lo cóncavo y lo convexo no pueden darse lo uno sin lo otro, sin embargo, no es evidente en primera instancia cuál es la relación que hace que las dos partes que pueden distinguirse en el alma humana sean inseparables por naturaleza. Dado que, a diferencia de lo que ocurre con la convexidad y la concavidad, la esencia de estas partes se expresa de modo dinámico como una cierta capacidad (*δύναμις*, *EE* 1219b33), una perspectiva promisorio para comprender esta relación surge del análisis de aspectos que pueden distinguirse en un mismo movimiento. En efecto, en *Física* (*Ph.*) III 3 202b5ss., para resolver las dificultades que se derivan de que el acto del agente y el del paciente sean un mismo movimiento, Aristóteles introduce precisamente la posibilidad de distinguir diferentes modos de ser en una misma cosa, de modo tal que tanto lo activo como lo pasivo pueden ser aspectos de uno y el mismo movimiento, «efectivamente, “ser el acto de esto sobre aquello” y “ser el acto de esto bajo la acción de aquello” son cosas diferentes *en su definición* (τῷ λόγῳ)» (202b21-22, mis cursivas).¹⁸ El ejemplo que ilustra el caso es la acción de enseñar y la de aprender (entendida esta última como el recibir la acción de otro). Si bien Aristóteles no enfatiza este punto en el pasaje de *Ph.* III, es significativo para nuestros fines que no haya acción de enseñar en tanto y en cuanto este movimiento no sea, al mismo tiempo y para otro agente, la afección de aprender o “ser educado”.¹⁹ El doble aspecto activo-pasivo de un mismo movimiento parece reflejarse de hecho en las partes del alma humana, dado que una de ellas, precisamente, manda u ordena y la otra es persuadida u obedece.

Si estoy en lo cierto, pues, estas partes son inseparables porque guardan entre sí una relación *causal* de reciprocidad asimétrica, y es esa potencia causal la que constituye, al operar, la participación efectiva en la razón de cada una de estas partes. Así, los dos modos de participar de la razón se definen en términos de una actividad que comporta una relación causal, de modo tal que uno de los aspectos del alma humana participa de la razón en cuanto da órdenes y manda al otro, mientras que el segundo participa de la razón en la medida en que obedece al primero.²⁰ Con ello, la parte que posee razón porque obedece no puede darse sin (i.e., separada de) la parte que le da órdenes, la cual a su vez y *en tal medida*, posee razón por sí. Esta relación causal asimétrica se

¹⁸ Cito la traducción de A. VÍGO, *Aristóteles. Física III-IV*, Biblos, Buenos Aires 1995, con modificaciones menores.

¹⁹ Del mismo modo, el camino que lleva de Tebas a Atenas no puede sino ser, al mismo tiempo, el que lleva de Atenas a Tebas; y la distancia de A a B no puede sino ser la misma que de B a A. En todos estos casos, pues, se da una inseparabilidad de tipo fuerte (o “por naturaleza”).

²⁰ Esto es coherente con la tesis de que la felicidad no es la mera posesión de la virtud como estado del alma sino la actividad de acuerdo a la virtud (*EN* I 8, 1098b30-1099a7; cf. *Filebo* 11b-c).

refleja también en las sucintas indicaciones que se hallan en ciertos pasajes de *Pol.* (1333a16-26, 1334b17-28; cf. 1254b4-9) en el sentido de que la parte “no racional” es con vistas a la que posee razón por sí.²¹ Esto puede entenderse bien en el sentido genético de que la educación de la parte no racional ha de encararse desde los patrones que aporta la racionalidad, bien en el sentido (no excluyente respecto del anterior) de que, una vez ya educadas ambas partes, la que posee razón por sí rige sobre la otra, que obedece y se ordena a la razón al obedecer (cf. *EE* 1219b39-1220a4). Volveré a esto en la sección 4.

Esta forma de entender la inseparabilidad de ambas partes del alma en términos de la participación en una misma racionalidad bajo diferentes modos recíprocos (el ordenar y el obedecer), supone comprender la razón misma a que hace referencia Aristóteles en estos pasajes como una razón práctica, es decir, orientada a la acción.²² En definitiva, en su papel de dar órdenes a la parte no racional, esta razón es también exclusivamente humana, pues su presencia y su actividad carecería de sentido en un agente que carece de cuerpo orgánico (por ejemplo, un dios), en cuya alma no comparece una parte no racional. Con ello, en definitiva, resulta que tanto la parte no racional como la parte racional del alma en su función práctica son *ambas* propias del alma humana.²³ Bien visto, cualquier teoría de la razón práctica requiere algún modo de integración de los aspectos emocionales y racionales, antes que un dualismo que asigne a razón y sentimientos dominios y funciones segregadas.²⁴

3. ESCUCHAR Y OBEDECER A LA RAZÓN (I)

Como hemos visto, entre la parte o capacidad del alma que es sede de las emociones y la parte o capacidad que posee razón por sí misma existe una relación causal asimétrica, tal que la primera participa de la razón en la medi-

²¹ Naturalmente esta afirmación sólo vale para estas partes o capacidades consideradas como *aspectos del alma humana*. Sería absurdo, en efecto, afirmar que hay una parte del alma que poseen también los animales que es con vistas a la parte del alma humana que posee razón por sí, tal como sería absurdo postular que el alma de la divinidad posee una parte no racional que es con vistas a la razón.

²² Aristotele, *Ética Nicomachea*, trad. C. Natali, cit., p. 460. Esto no implica negar que la parte racional involucra una dimensión teórica. Señal de ello es que al final del capítulo, en las líneas 1103a5-10, Aristóteles menciona precisamente a la sabiduría entre las virtudes intelectuales (cf. S. BROADIE, *Ethics with Aristotle*, cit., pp. 69-70).

²³ En definitiva, que el alma humana se dé en un cuerpo implica no sólo la comparencia de capacidades cognitivas asociadas al compuesto (como la percepción y la imaginación), sino además la capacidad de sentir placer y dolor y, con ello, emociones, que son precisamente parte de aquello a lo que están referidas las virtudes éticas: «al involucrar también a las emociones, [las virtudes éticas] están referidas a nuestra naturaleza compuesta» (*EN* 1178a19-20).

²⁴ C. BAGNOLI, *Normativity and Emotional Vulnerability*, «Philosophy and Social Criticism», 46/2 (2020), pp. 141-151, ver pp. 147-148.

da en que escucha y obedece a la segunda. En este apartado y el siguiente me propongo examinar cómo puede entenderse la relación entre las dos partes del alma que participan de la razón en *EN* I 13. Aristóteles presenta esta relación en T1 (citado arriba) y en estos pasajes así:

T5: «Lo apetitivo y en general desiderativo *hace caso y obedece* (κατήκοον ἔστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν) a lo que posee razón por sí» (*EN* 1102b30-31).

T6: «[dicha parte] posee razón en el mismo modo en que la poseen el padre y los amigos (*EN* 1102b32) (...) Lo no racional posee razón al modo de algo que oye al padre (ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι)» (*EN* 1103a3).

T7: «Lo no racional es persuadido en cierto modo (πείθεται πως) por la razón, de lo cual da testimonio la censura y la exhortación» (*EN* 1102b33-34).

T8: «La parte no racional participa de la razón al obedecer y prestar oído (πείθεσθαι καὶ ἀκούειν)» (*EE* 1219b29-31).

T9: La parte no racional posee razón en la medida en que es capaz de responder a la razón (λόγῳ δ' ὑπακούειν δυνάμενον) (*Pol.* 1333a17-18).

T6 traza un par de comparaciones entre la relación que guardan entre sí ambas funciones anímicas y la relación que existe entre un padre y un hijo, y entre amigos. Nótese, por cierto, que si la orden del padre o el consejo del amigo surten efecto es porque ellos son comprendidos e integrados como razones para actuar (en algún nivel) por el agente. En este tipo de contexto, tanto el padre como los amigos operan como una suerte de razón práctica externa para el niño²⁵ o para el agente maduro, indicándole lo que debe hacer *para actuar bien*. Si el padre es aquel a quien se obedece, entonces en T6 se alude con esta imagen a algo similar que en T1, T5 y T8: la parte no racional participa de la razón al obedecer a la parte que posee esa razón por sí misma, y entre ambas se da una relación asimétrica.²⁶ Dado que se trata de la razón práctica, la parte no racional participa de la razón en la medida en que, al obedecer, desea, actúa y siente como es debido.

El hecho de que la parte no racional tenga la *capacidad* de oír a la razón (algo expresado en T9 y T5), es decir, la capacidad de ser *receptiva* respecto de la razón que provee la otra parte del alma es un rasgo propio del alma humana – así como sólo un ser vivo que tiene ciertos órganos, y con ellos la capacidad auditiva, puede percibir sonidos –, más allá de que estas razones, que orientan a la parte no racional a la virtud, puedan no ser atendidas (como ocurre, de diferente modo, en los incontinentes y en los malvados).

Ahora bien, el verbo *peitho* que aparece en voz medio pasiva en dos pasajes

²⁵ Los niños poseen capacidad deliberativa, pero en ellos aún no está desarrollada, y por eso su virtud es relativa a quien tiene autoridad sobre él (*Pol.* I 13, 1260a31-33; cf. 1260a13-14).

²⁶ Cf. *EN* III 12, 1119b13-15: el niño debe vivir bajo la dirección del preceptor del mismo modo que la parte apetitiva de acuerdo con la razón.

T7 y T8 tiene tanto el sentido de ser persuadido y de obedecer en voz media y pasiva²⁷ como de persuadir, en voz activa. El primer sentido se recoge en los adjetivos cognados *epipeithes* en T1 (“ser obediente”), y *peitharchikos* en T5 con el sentido más fuerte de “ser capaz de obedecer con facilidad”. La parte no racional, pues, obedece a cierto comando de la parte que posee razón y en esta medida, parece, es persuadida por ella.²⁸ Si hay que tomar en serio en T7 que los discursos de censura y exhortación *muestran* el ejercicio de la persuasión de una parte del alma por medio de la otra, uno puede preguntarse cómo hay que entender precisamente este ejercicio persuasivo y, con ello, cómo hay que entender la relación entre la razón y lo no racional en el ser humano. En esta sección consideraré dos respuestas posibles a estas preguntas. La primera pone el acento en el papel de la persuasión de una parte del alma por parte de la otra, y con ello subraya el componente racional de la vida emocional humana. La segunda tiende a acentuar, en cambio, la adaptabilidad de la parte no racional *en cuanto* no racional, poniendo en duda la posibilidad de que la razón influya en ella de modo directo.

3.A. LECTURA RETÓRICA

¿Cómo ha de entenderse la actividad de persuasión mencionada en EN I 13? ¿se trata de una metáfora o hay que tomar en sentido literal esta afirmación? El pasaje T7, en especial, da la impresión de que hay que tomar literalmente el asunto por la alusión expresa a la exhortación y la censura, que son *discursos* orientados a la elicitación de algún tipo de reacción de parte del interlocutor o auditorio. De este modo, la relación entre las dos partes del alma (y por lo tanto la participación de las emociones en la racionalidad) es entendida por algunos intérpretes en términos de la persuasión que opera un orador sobre un oyente, en especial, en términos de las estrategias discursivas plasmadas en *Rh.* II 2-11 para provocar determinadas emociones en los oyentes. En ese mismo texto, Aristóteles da además un papel central a los juicios evaluativos subyacentes, y a las creencias y representaciones (*φαντασίαι*) como disparadoras de las emociones.

Esta lectura supone que, dado un agente A, la parte del alma de A que posee razón por sí da órdenes o persuade a la parte no racional del alma de A “en tiempo real”, por así decir, en ocasiones en que A ha de ser motivado a actuar o debe tener una determinada reacción emocional. Además, la parte racional

²⁷ Lo he traducido en T8 por «obedecer», atendiendo al significado en voz pasiva, y en T7 por «ser persuadido por» por estar acompañado aquí del complemento agente *ὑπὸ λόγου*.

²⁸ El verbo correspondiente (*πειθαρχεῖ*) aparece unas líneas antes, en 1102b26, para describir el modo en que la parte no racional obedece a la razón *en el hombre continente*, lo cual refuerza la idea de que, en estos casos, la parte no racional del alma es constreñida por la razón cuando desea algo que no coincide con lo bueno, o cuando desea de modo no debido.

del alma de A daría razones discursivamente a la parte no racional para persuadirla de sentir, desear y actuar como debe. W. Fortenbaugh, por ejemplo, entiende que en *EN* I 13 se da un escenario tal que la parte no racional puede ser persuadida a través de la admonición razonada, pues «[e]motion, that is to say the alogical behaviour of human beings, involves judgment and therefore is open to reasoned persuasion and properly classified among cognitive phenomena»²⁹ En otras palabras, dado que las emociones se fundan en juicios, ellas están abiertas a la persuasión racional, y esto es definitorio de la emoción como fenómeno psicológico específico, diferente de los impulsos corporales, cuya causa es física.³⁰ N. Sherman,³¹ por su parte, desarrolla esta intuición;³² ella afirma: «Aristotle's explicit theory of emotion as intentional or cognitive provides us with a clue: emotions will be educated, in part, through their constitutive beliefs and perceptions».³³ Las emociones serían educadas mediante la formación de creencias evaluativas correctas tales que den lugar a una emoción que acierta con el justo medio – y esto quiere decir que la reacción da con el grado y matiz correcto.³⁴ El proceso mediante el cual la parte racional del alma persuade a la no racional tendría lugar mediante la crítica y reformulación de los fundamentos cognitivos (creencias y percepciones asociadas) que constituyen las emociones.³⁵ Como puede advertirse, el desarrollo de las capacidades cognitivas racionales prácticas está llamado aquí a tener un papel central en el desarrollo adecuado de la emocionalidad.³⁶

Sin embargo, Aristóteles no indica en la ética cómo la persuasión y el discurso pueden modificar las emociones. La propia N. Sherman admite que en la *EN* Aristóteles no saca provecho de la rica explicación cognitiva de las

²⁹ W. FORTENBAUGH, *Aristotle on Emotion*, cit., p. 30.

³⁰ La idea de que las emociones responden al juicio deriva en última instancia en posiciones cognitivistas sobre las emociones, según las cuales las emociones están constituidas en lo esencial por juicios evaluativos (cf. M. NUSSBAUM, *Aristotle on Emotions and Rational Persuasion*, en A. RORTY (ed.) *Essays on Aristotle's Rhetoric*, University of California Press, Oakland, CA 1996, pp. 303-323, M. BOERI, *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, Colihue, Buenos Aires 2007, P. LAUTNER, *Aristotle on the Intentional Nature of Emotions*, «Croatian Journal of Philosophy», 12/35 (2012), pp. 221-237; D. KONSTAN, *Emotions and Morality*, cit., y, en las teorías contemporáneas de las emociones, R. SOLOMON, *Emotions and Choice*, «Review of Metaphysics», 28/1 (1973), pp. 20-41).

³¹ N. SHERMAN, *The Fabric of Character*, cit., y *Making a Necessity of Virtue*, cit.

³² Cf. también S. KNUUTILA (*Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004, p. 42): en *EN* I 13 las emociones participan de la parte racional porque son permeables a la persuasión, y G. STRIKER, *Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the Rhetoric and in His Moral Psychology*, en A. RORTY (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, cit., pp. 286-302; cf. *ibidem*, p. 299, quien indica que las emociones “can be persuaded by reason” y remite precisamente a *EN* I 13, 1102b25-1103a3.

³³ N. SHERMAN, *The Fabric of Character*, cit., pp. 166-167.

³⁵ Cf. N. SHERMAN, *Making a Necessity of Virtue*, cit., p. 31.

³⁶ N. SHERMAN, *The Fabric of Character*, cit., pp. 158-159, 174.

³⁴ *Ibidem*, p. 167.

emociones de *Rh.* II para formular un modelo de desarrollo emocional,³⁷ y la atractiva idea de que la revisión de las creencias y juicios evaluativos que subyacen y posibilitan las emociones puede contribuir al cambio sustantivo en nuestra vida emocional está ausente en los escritos éticos de Aristóteles.³⁸ Esto parece ser menos un desliz que una omisión justificada si se presta atención a lo siguiente. En la *EN* aparecen algunas indicaciones que contradicen la posibilidad de desarrollar o modificar ciertos rasgos emocionales por medio del discurso y de la persuasión. En especial, en *EN* x 9, 1179b4-31,³⁹ Aristóteles pone seriamente en cuestión la posibilidad de que los argumentos o razones (οἱ λόγοι) tengan por sí solos la capacidad de hacer buenos a los hombres. Más bien, ellos ejercen algún poder sobre un carácter que ya es virtuoso o está bien predispuesto para la virtud, en la medida en que ha sido educado para complacerse y dolerse en el modo correcto (cf. 1179b7-9, 23-27, 1180a6-8), y esto fundamentalmente porque sólo un carácter tal es capaz de sentir la vergüenza (αἰδώς, cf. 1179b11-12) que los discursos exhortativos buscan provocar, con la finalidad de persuadir de la realización de la acción correcta o, más bien, de disuadir de un curso de acción incorrecto. Los caracteres que no están bien educados no se dejan persuadir apelando a la vergüenza, sino al miedo (φόβος) que produce la amenaza de castigo (cf. 1179b11-13, 1180a8-9). Quien vive presa de las emociones (πάθος) «no podría oír (οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε) y siquiera advertir la razón (λόγους) que lo disuade» (1179b27-28).⁴⁰ En efecto, «la emoción en general no parece someterse por la razón, sino por la fuerza» (1179b28-29). Parece desprenderse de este pasaje que la condición para que la parte no racional del alma oiga a la razón y sus discursos, es que ella sea virtuosa o esté ya bien entrenada para sentir placer y dolor como es debido, de modo tal que la persuasión que puede ejercer la razón práctica mediante el discurso para la realización de acciones nobles y para el sentimiento de emociones correctas no causa el carácter, sino que lo presupone (cf. *EN* x 9, 1180a6-12).

En verdad, tampoco en *Rh.* II se trata de formar el carácter mediante el discurso, sino más bien de provocar emociones que modifiquen el juicio (*Rh.* II 1, 1377b29-1378a5, 1378a19-22; cf. I 2, 1356a15-16; 1354b3-11), emociones que *dependerán* en parte del carácter del auditorio (cf. *Rh.* II 12-17). El papel del orador, en este sentido, no consiste en poner en cuestión los juicios evaluativos de los

³⁷ N. SHERMAN, *Making a Necessity of Virtue*, cit., p. 86.

³⁸ *Ibidem*, p. 87.

³⁹ Para una discusión de este pasaje en relación con la educación para la virtud ética, véase el trabajo ya clásico de M. Burnyeat, *Aristotle on Learning to Be Good*, en A. RORTY (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Oakland, CA 1981, pp. 69-92, ver esp. pp. 75, 78-79.

⁴⁰ Compárese, en este punto, la descripción que hace Platón del carácter oligárquico en *Rep.* IX. 554c11-d3, quien no vence sus malos apetitos persuadiéndose de que no son los mejores (οὐ πείθων ὅτι οὐκ ἄμεινον) ni amansándolos mediante la razón (λόγῳ), sino por la fuerza (βίᾳ), la necesidad y el miedo (φόβῳ).

oyentes; por ejemplo, en el caso del miedo, el orador no intentará modificar los juicios evaluativos que llevan a alguien a temer lo que no se debe temer (por caso, la muerte o la pobreza) para temer en cambio lo que es noble temer (por caso, el descrédito; cf. *EN* III 6, 1115a12-14). Más bien, si el miedo se define formalmente como la perturbación por la expectativa de un gran mal inminente (cf. *Rh.* II 5, 1382a21-22; *EN* III 6, 1115a7-9), en *Rh.* II 5 simplemente se enumeran descriptivamente los tipos de cosas que suelen considerarse grandes males (digamos, A, B, C, etc.), y se sugieren estrategias para persuadir a los oyentes de que un *token* de A, B, C, etc., o bien algo que puede causarlo, es inminente. De este modo se logra gatillar una emoción; pero los juicios evaluativos que subyacen a la consideración de A, B o C como males (y, por lo tanto, temibles) quedan intactos. La inversa vale también: si alguien logra disipar mi temor de haber combinado mal mi blusa azul con mi pantalón negro convenciéndome de que en verdad los colores encajan, habrá disipado con ello mi miedo, pero habrá dejado intacto el juicio evaluativo según el cual no ir a la moda es algo tremendamente malo.⁴¹

En cambio, el punto de *EN* I 13, y de los siguientes capítulos, que tratan sobre la educación moral y emocional, no gira alrededor de la provocación de emociones, sino de la modificación y cultivo del carácter, es decir, del estado correcto respecto de las emociones (cf. *EN* II 5, 1105b25-28). Aristóteles entiende (a mi modo de ver, por buenas razones) que no es posible provocar una emoción que dé con el justo medio en un oyente a menos que se presuponga en él, precisamente, el carácter adecuado. No encontramos en la ética aristotélica, pues, una idea del modo en que un adulto podría cultivar introspectivamente o regular racionalmente sus emociones, a través de la modificación de las creencias, para lograr que ellas sean las propias de un carácter virtuoso.

A ello, añadiré aún otra dificultad para la lectura “retórica” de T7, que surge si uno intenta explicar cómo exactamente la parte del alma que posee razón por sí “persuade” discursivamente a la parte no racional. Bien visto, en un contexto retórico, no se trata de “persuadir” a la parte emocional, se trata más bien de apelar a las emociones para persuadir *al individuo*, de modo tal que su juicio se vea modificado.⁴² La dificultad surge si uno toma en serio que Aris-

⁴¹ Lo mismo vale para el modo en que J. Moss, *Aristotle's Ethical Psychology*, en C. BOBONICH (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 124-142; cf. *ibidem*, pp. 129-130, da cuenta de la relación entre la razón y la parte no racional: allí la autora explica cómo la razón puede provocar emociones mediante la generación de ciertas imágenes o *phantasiai*, lo cual supone – como la autora reconoce – que la parte no racional ya está correctamente habituada.

⁴² Es decir, la emoción provocada por el discurso contribuye a persuadir al oyente de una tesis o veredicto, que es un elemento proposicional, no un evento emotivo. Si entiendo bien, da igual para este punto que se sostenga una teoría *doxastica* o *phantastica* de las emociones. En ambos casos, quien es persuadida con un discurso retórico es la persona como un todo, poniendo en juego todas sus capacidades anímicas, racional y emotiva.

tóteles habla en *EN* I 13 de partes o capacidades *de un alma* y no de dos individuos, y es la siguiente. Si la persuasión que ejerce la parte del alma que posee razón por sí es una persuasión racional, i.e. que apela a elementos cognitivos para modificar juicios evaluativos o percepciones evaluativas, el hecho de que la parte no racional sea persuasible por medio de la razón implica que ella misma (i.e. la parte no racional) posee de algún modo una razón que le permite “oír” esas admoniciones; pero *ex hypothesi* ella sólo posee razón en cuanto participa (y esto quiere decir “en cuanto es persuadida por”) la parte racional. Por lo tanto, la parte no racional necesitaría participar de la razón para poder participar de la razón.⁴³

Parece, pues, que el modelo de persuasión por el *pathos* que se halla en *Rh.* II 2-11 no se aviene bien para explicar la relación entre las dos partes del alma que participan de la razón. La razón es, para decirlo aun de otro modo, que en las estrategias de *Rh.* II para provocar emociones no se pone en juego primordialmente sino el aspecto teórico de la razón: el punto es convencer al auditorio de que A es el caso (es decir, de una proposición fáctica), en el supuesto de que la emoción E se produce usualmente a partir del tipo de evento que es A, independientemente de que sentir E en ocasión de A sea correcto. En las *Éticas*, en cambio, se trata de que la parte no racional participe de la razón práctica, es decir, se trata de sentir la emoción E cuando es normativamente correcto sentirla. Esto implica sentir la emoción adecuada respecto del objeto adecuado; por ejemplo, habrá objetos de temor que serán nobles, y otros que no; habrá casos en que el bien ajeno deberá ser objeto de dolor – cuando se debe sentir indignación – y otros en que no – y este error práctico en el sentimiento se llama envidia.

3.B. LECTURA DIACRÓNICA

Una lectura alternativa propone que la parte no racional oye y obedece a la razón (entendida nuevamente en un sentido práctico, esto es, como aquella que indica qué es correcto desear, hacer y sentir) en cuanto es moldeada conforme a ella en la educación temprana. Recientemente, J. Moss⁴⁴ ha defendido que la educación moral configura la manera placentera o dolorosa en que las cosas se nos aparecen (*φαίνεται*), y que estas cogniciones evaluativas de la parte no racional del alma dan lugar a las emociones y a deseos no racionales.⁴⁵ Así,

⁴³ Cf. un argumento estructuralmente similar de B. WILLIAMS (*The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, en R. KRAUT (ed.), *Plato's Republic: Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Lanham 1997, pp. 49-59, ver p. 52) contra la tesis de Platón en *Rep.* según la cual la parte apetitiva (*ἐπιθυμητικόν*) escucha a la racional (*λογιστικόν*).

⁴⁴ J. Moss, *Aristotle on the Apparent Good*, cit.

⁴⁵ Una lectura similar del modo en que se desarrolla la virtud puede encontrarse en M. LEUNISSEN, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, cit. A mi juicio, este tipo de

la parte perceptiva del alma, sede de la *phantasia*, es educada de acuerdo con los estándares de la racionalidad práctica para que ella se complazca y sienta dolor del modo adecuado y respecto de los objetos adecuados y con ello, además, desee lo correcto. Esta educación temprana, por lo demás, no se lleva a cabo mediante argumentos (λόγῳ) sino por medio de la habituación (τοῖς ἔθουσιν) (Pol. VIII 3, 1338b4-5), que involucra al comienzo la gimnasia y la música como imitación de los caracteres (Pol. VIII 5, 1340a14-39). Moss enfatiza a partir de estos pasajes el carácter no racional de la educación de esta parte del alma, lo cual se asocia a su vez con un acento en el carácter *phantastico* de las emociones, que implica negar que ellas estén constituidas o causadas principalmente por juicios evaluativos para sostener en cambio que su disparador es la *phantasia*,⁴⁶ en el sentido técnico de DA III 3 (428a18-b9), es decir, una representación perceptual placentera o dolorosa que el propio agente no tiene por qué, en primera instancia, dar por verdadera.⁴⁷ De ahí, la autora sostiene que la virtud ética es una virtud sólo de la parte no racional del alma; en efecto, esta modulación temprana de la parte sensitiva, y con ello de las emociones, no implica estructuralmente una apertura de esta parte no racional frente a las estrategias disuasorias o exhortativas de la razón práctica, propia o ajena. Con ello, la razón práctica no influiría en la parte no racional de modo directo, sino sólo diacrónicamente.

La ventaja de esta lectura es que da cuenta del problema general que Aristóteles tiene en vista en estos pasajes de EN I 13, a saber: la configuración del carácter de acuerdo con los cánones de la racionalidad práctica, y no tanto la producción de episodios emocionales puntuales. No obstante, esta lectura parece insuficiente en los siguientes puntos. En primer lugar, asume que la parte no racional del alma es idéntica en los aspectos relevantes al alma sensitiva de los animales y que, por lo tanto, las emociones humanas y animales también lo son. En contra de esto, he argumentado en la sección 2 que hay que tomar

aproximación se basa en una lectura demasiado reductiva de textos de filosofía natural (en especial Ph. VII 3) en que Aristóteles explica desde un punto de vista físico la adquisición de la virtud ética. No es claro, a mi modo de ver, que este tipo de explicación sea exhaustiva ni privilegiada desde el punto de vista práctico.

⁴⁶ Esta lectura suele llamarse también no-cognitivist o *phantastica* (defendida por J. COOPER, *An Aristotelian Theory of the Emotions*, en A. RORTY (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, cit., pp. 238-257, G. STRIKER, *Emotions in Context*, cit., y ahora con nuevos argumentos por J. MOSS, *Aristotle on the Apparent Good*, cit., y J. DOW, *Passions and Persuasion in Aristotle's Rhetoric*, cit., capítulo 10 (con matices); por su parte, C. CALHOUN, *Cognitive Emotions?*, en R. SOLOMON (ed.), *What is an Emotion?*, Oxford University Press, New York 2003, pp. 236-247, sostiene esta misma tesis en el debate contemporáneo contra lecturas más cognitivistas, sin hacer referencia al problema en Aristóteles).

⁴⁷ J. DOW, *Passions and Persuasion in Aristotle's Rhetoric*, cit., es una excepción dentro de esta línea interpretativa, pues sostiene que a pesar de ser una *phantasia*, el agente asiente a su contenido, es decir, lo da por verdadero.

en serio la afirmación de Aristóteles según la cual esta parte no racional del alma, tanto como la racional, es propia del alma humana (*EE* 1219b37-38) y, con ello, que ambas partes son inseparables de modo no accidental, es decir, no son capacidades que puedan replicarse sin cambios importantes en otro tipo de compuestos hylemórficos. Por eso, el modo de estar dispuesto (*ἔξις*) frente a las emociones puede ser pasible de evaluación moral, y por eso la exhortación y la disuasión *son* posibles. En segundo lugar, esta lectura parece dejar sin explicación (o bien directamente niega) que la razón pueda influir en las emociones y deseos de modo directo en un individuo adulto, es decir, se deja sin explicación el hecho de que la razón sea práctica. Simplemente ocurre que, en un agente habituado según cánones racionales, su parte no racional ya apunta a lo que su razón considera que es realmente bueno, y la razón simplemente se limitaría a dirigir la atención hacia esos objetos en una circunstancia particular.⁴⁸ Con ello, la virtud ética parece ser fruto de una suerte de condicionamiento, un estado *de* la parte no racional *en cuanto ella es no racional*.⁴⁹

Sin embargo, en T7 y en varios pasajes que recorreré en la siguiente sección, Aristóteles parece sugerir que el mejor estado de la parte no racional se da en la medida en que ella escucha a la razón, de modo tal que la razón práctica posee influencia *directa* sobre las reacciones emocionales, en particular, modulándolas para que ellas den con el justo medio.

4. ESCUCHAR Y OBEDECER A LA RAZÓN (II)

Atendiendo a ciertos pasajes de la *EN*, la concepción de la racionalidad práctica de Aristóteles es tal que la relación entre ambas partes del alma, en especial en lo que se refiere a las emociones,⁵⁰ debe admitir la influencia sincrónica de la razón por sobre la parte no racional del alma, a pesar de que el modelo para comprender esta relación sincrónica no sea el discursivo retórico. En breve, la influencia de la razón sobre la parte no racional del alma puede entenderse en dos etapas, una primera en la cual la parte no racional es habituada de acuerdo a cánones de la racionalidad práctica provistos por una razón externa al individuo (sea la del padre o la vehiculizada mediante las leyes), y una segunda en la cual la parte no racional, ya correctamente habituada, participa de la razón del propio individuo obedeciéndole, en particular cuando es necesario modu-

⁴⁸ Cf. una crítica similar en J. MÜLLER, *Aristotle on Virtue of Character and the Authority of Reason*, «Phronesis», 64/1 (2019), pp. 10-56.

⁴⁹ Esta lectura de la virtud en Aristóteles, que supone una separación de tareas estricta entre lo desiderativo y lo racional, lo acerca notablemente a Hume. Para una lúcida crítica del modo humeano de entender la acción humana, que lleva, en última instancia, a la eliminación de la racionalidad práctica, véase C. KORSGAARD, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 59-64.

⁵⁰ No me enfocaré en los deseos no racionales *epithyméticos*.

lar o rectificar una respuesta emocional. Este segundo momento es posibilitado por las disposiciones habituales adquiridas en el primero.

Recordemos que T9 dice: «la parte no racional posee razón *en la medida en que es capaz de responder a la razón* (λόγῳ δ' ὑπακούειν δυνάμενον)» (Pol. 1333a17-18, mis cursivas). Si la virtud ética consiste en esta capacidad de responder a la razón, es decir, de participar de ella (cf. EN I 13, 1103a1-10; cf. C. Natali, *Il metodo e il trattato*, cit., pp. 66, 71), y si esta virtud no es natural sino adquirida mediante un proceso de habituación (EN II 1, 1103a18-26; 1103b6-25), entonces es posible pensar que esta capacidad de escuchar y responder a la razón debe desarrollarse durante la educación temprana del carácter mediante un proceso de habituación que es dirigido por la razón práctica. En este primer momento, una razón práctica externa aporta los cánones para la educación del carácter, de modo tal que el agente se habitúe a sentir las emociones de modo adecuado (EN II 1, 1103b16-25; II 2, 1104a18-27, 1104a33-b3), sentir placer por las cosas correctas y del modo correcto (EN II 3, 1104b5-8, 11-13, 1105a10-13, cf. EN II 3, 1104b21-14) – y en general por lo noble (καλόν) (Pol. VIII 5, 1340a15-28). En tal sentido, «el camino a la virtud es a través del placer» (EE VII 2, 1237a6, cf. EN x 1, 1172a19-21), e involucra el tipo de alteración de la parte sensitiva que se explica, desde el punto de vista *natural*, en Ph. VII 3. Este proceso de habituación, no tiene por qué ser llevado a cabo por medios puramente no racionales, sino que hay más bien razones para pensar que debe involucrar una progresiva apertura y permeabilidad de la parte no racional respecto de las “órdenes” que la razón del propio agente puede generar, de modo que en ella se desarrolle la capacidad de hacer caso a la propia razón cuando sea necesario,⁵¹ ya que ello es lo que posibilita el segundo modo en que la razón influye sobre la parte no racional. Que la razón influye de modo directo sobre la parte no racional, contra la lectura diacrónica, se desprende de varios pasajes de las éticas. Por ejemplo, en la valentía la razón modula el modo en que se siente miedo, pues el valiente es el que teme y confía lo que debe, por el motivo debido, como y cuando debe, y «como la razón lo admite» (ὥς ὁ λόγος ὑπομένει) con vistas a lo noble (EN III 7, 1115b10-13; cf. 1115b17-20); de modo similar, quien posee la virtud de la mansedumbre, se encoleriza por las cosas debidas, con quien es debido, cuando, como, y por el tiempo debido, es decir, que no se deja llevar por la emoción de la ira sino que se enoja «como la razón lo ordena» (ὥς ἂν ὁ λόγος τᾶξῃ, EN IV 5, 1125b33-1126a1).

Dado que la virtud ética es un estado que apunta al medio (1106b27-28) también en las emociones (EN II 3, 1104b19-26; II 6, 1106b16-28; II 7, 1108a4-9,

⁵¹ Platón, *Rep.* 441e4-442a2, sostiene que la gimnasia y la música son parte de la formación de lo θυμοειδές y de lo λογιστικόν *al mismo tiempo*, pues ellas hacen que estas dos partes del alma *concurden* – recuérdese Aristóteles expresa su coincidencia con Platón en la necesidad de la educación temprana del carácter (EN II 3, 1104b11-13) y que incluye en ella también la gimnasia y la música.

1108a30-b7; II 9, 1109b14-16; IV 5, 1225b26-29; *EE* II 3, 1221b9-12), y que la que da con el medio en la situación de acción particular es la recta razón (*EN* VI 1, 1138b18-20; cf. *EE* II 3, 1220b27-29, II 5, 1222b4-8; *EN* II 3, 1104b21-24; cf. C. Natali, *Il metodo e il trattato*, cit., pp. 122-123), parece ser que la participación directa de la recta razón sobre la parte no racional es necesaria para que las emociones den con el medio. En efecto, la educación temprana puede moldear de modo general cierto tipo de respuestas emocionales y consolidarlas en disposiciones habituales, pero el agente virtuoso ha de hacer justicia con sus acciones y sus emociones a la situación de acción particular, la cual no puede ser anticipada sin resto por tipología alguna. La que ha de salvar esa distancia entre las normas generales interiorizadas y el modo en que ellas han de ser instanciadas en la situación particular es la prudencia mediante la recta razón.⁵² Es necesario, entonces, que el agente virtuoso esté en un buen estado respecto de sus emociones (*EN* II 5, 1105b25-26), y esto quiere decir no sólo que haya interiorizado unas pautas emocionales generales correctas, sino además, que su parte no racional esté abierta a la influencia de la razón de modo que pueda ajustar su respuesta emocional *en este caso* a las particularidades de la situación,⁵³ por ejemplo, enojarse con quien debe enojarse, en el momento y durante el tiempo que debe, y, sobre todo, en caso de errar en alguna de estas cuestiones, ser capaz de advertirlo y modular o rectificar mediante la recta razón la respuesta emocional, por ejemplo, refrenándose. En este sentido inclinan ciertos pasajes referidos a la emoción de la ira. En *EN* IV 5, un tipo de carácter malo, en relación con esta emoción, es el irascible (ὀργίλος), que se enoja rápidamente (ταχέως) con quien no debe, por motivos que no debe, y más de lo que debe. Le ocurre esto, dice Aristóteles, «porque no contienen la ira» (οὐ κατέχουσι τὴν ὀργήν) sino que se desquitan en seguida (1126a15-18; cf. 1126a9-11). Así, quien no es virtuoso no es capaz de controlar su ira mediante la razón, y este control de que carece, todo indica, sería fruto de una operación directa de la razón sobre la parte no racional, tal que le ordena refrenarse o contener la acción que persigue la venganza. Especialmente relevante en este mismo sentido es el pasaje *EN* VII 6, 1149a25-b3, en que Aristóteles analiza la incontinencia de la ira. Allí, se indica que el incontinente se encoleriza *por oír mal a la razón*, y por ello no se entera bien de lo que ella le ordena: cuando la razón le indica que hubo una ofensa, él se encoleriza directamente (εὐθύς) y va en busca de venganza. El pasaje parece presuponer que el enojo, para no ser incontinente, debería ser mediado por una orden de la razón, que no puede sino ser directa, y que ha de “oírse” correctamente. En la incontinencia del placer, por otra parte, la razón no es escuchada en absoluto (cf. *EN* VII 6,

⁵² Véase para este punto especialmente W. WIELAND, *Norma y situación en la ética aristotélica*, «Anuario filosófico», 32/1 (1999), pp. 107-127.

⁵³ *Ibidem*, pp. 114, 120.

1149a25-b3),⁵⁴ a diferencia de quien es moderado, que se complace tal como lo indica la recta razón (*EN* III 11, 1119a20).

En definitiva, parece que el justo medio en lo referido a las emociones es modulado por la recta razón en consideración de las notas circunstanciales de la situación de acción particular, de modo tal que la parte no racional del alma debe ser permeable a las “indicaciones” de esta razón, incluso de modo sincrónico. Esta permeabilidad o receptividad debe ser cultivada como parte del proceso de habituación en la virtud ética, y en esta medida esta habituación temprana es base y condición para que la influencia sincrónica de la razón, que permite dar con el justo medio en cada ocasión particular, pueda tener lugar. En efecto, no es posible operar cambios en la vida emocional y las motivaciones de un agente adulto sólo por medio de la razón, si su parte no racional no es receptiva (*EN* x 9, 1179b4-31, 1180a6-12 y cf. T9).

Esta primera influencia racional (externa) puede entenderse concretamente de diversas maneras. Una reciente lectura, por ejemplo, sostiene que ella consiste en habituarse a sentir placer a partir de la actividad deliberativa racional.⁵⁵ Otra reconstrucción posible – que sólo puedo sugerir aquí de modo muy general – consiste en poner en el centro de esta habituación el desarrollo correcto del sentimiento de vergüenza (*αἰδώς*) que, sin ser una virtud, es elogiado (*EN* II 7, 1108a31-b7; cf. *EE* III 7, 1234a23-25).⁵⁶ Probablemente no sea casual hallar aquí otro punto de coincidencia con Platón, que subraya el papel de la educación temprana del sentimiento de la vergüenza (*αἰδώς*) en *Leyes* I 647c-650b. La vergüenza, por una parte, parece posibilitar ciertos aspectos de la persuasión moral (cf. 1179b8-13) o contribuir a la motivación para ciertas acciones virtuosas (por ejemplo, las valientes: *EE* III 1230a16-21; cf. Platón, *Leyes* I, 647b3-7), lo cual es operado en términos motivacionales por su carácter doloroso:

la vergüenza es un tipo de dolor o turbación (*λύπη τις ἢ παραχῇ*) referida a los malos actos (pasados, presentes, o futuros) que nos representamos que conllevan una mala reputación (*ἄδοξία*) (*Rh.* II 6, 1383b12-14),⁵⁷

⁵⁴ Sobre este pasaje, cf. G. PEARSON, *Non-rational Desire and Aristotle's Moral Psychology*, en J. MILLER (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 144-169.

⁵⁵ J. MÜLLER, *Aristotle on Virtue of Character and the Authority of Reason*, cit.

⁵⁶ En *EE* III 7, 1128b10-21, la vergüenza aparece como una suerte de modulador de la virtud natural; esto podría entenderse en el sentido de que ella hace que el agente sea permeable al argumento racional (cf. M. BURNYEAT, *Aristotle on Learning to Be Good*, cit., pp. 78-79); pero, además, ella implica una integración de componentes evaluativos racionales, como argumento arriba.

⁵⁷ Opuesto a este tipo de dolor, cf. *Rh.* I 11, 1371a8-17 para la *εὐδοξία* como fuente de placer.

«una especie de miedo a la mala reputación» (φόβος τις ἀδοξίας, EN IV 9, 1128b11-12);⁵⁸ y en tal medida tiene como cualquier emoción manifestaciones corporales (EN IV 9, 1128b12-15). Si bien todo esto indica que ella es una función de la parte no racional del alma, no es menos cierto que su objeto, como vemos a partir de estas definiciones, posee un fuerte componente racional evaluativo. Estar en posición de sentir vergüenza implica haber interiorizado ya una serie de juicios evaluativos que no pueden provenir sino de la razón práctica (en un principio, externa), referidos precisamente a qué acciones son reprobables y cuáles son virtuosas. Estos juicios evaluativos son interiorizados por la parte no racional en el sentimiento de vergüenza que posibilita la receptividad respecto de la razón práctica, lo cual expresa a su vez la integración entre razón y sensibilidad.

5. CONCLUSIONES

Tomando como punto de partida la distinción aristotélica entre dos partes del alma que participan en diferente modo de la razón, he intentado mostrar en las páginas precedentes cómo entender esta distinción y la relación entre las funciones involucradas en ella. En los últimos apartados, he mostrado que la relación entre la parte que posee razón por sí y la parte no racional, sede de las emociones, no podría funcionar al modo de una persuasión retórica; pero tampoco se podría negar, suscribiendo un dualismo casi humeano, que la razón de un individuo puede tener influencia sobre sus emociones y deseos no racionales de modo directo. En otras palabras, he defendido que la parte no racional del alma para obedecer a la razón (y así participar de ella), debe *ser receptiva* a los mandatos de la razón. La persona virtuosa sería, pues, aquella cuya parte no racional es receptiva respecto de su propia razón.

La influencia de la razón práctica puede reconstruirse en dos momentos. En el primero, ella se plasma en los cánones que guían la educación temprana del carácter, que no es ni retórica ni completamente no racional; en el segundo, la influencia de la razón es sincrónica, y no involucra una persuasión de tipo retórico que suscite tal o cual emoción, sino que consiste más bien en determinar el justo medio de cada emoción. Lo desarrollado permite entender, por fin, de modo más concreto, por qué la parte no racional del alma presentada en la ética es propia del ser humano: ella puede estar abierta a, e integrada en, la racionalidad práctica, es decir, ella puede *oír* las órdenes de la razón y, al obedecer, puede participar de la propia razón modulando sus respuestas emocionales y sus estados motivacionales.

⁵⁸ Para la vergüenza (αἰδώς) como una especie de miedo, cf. Platón, *Eutifrón*, 12ab9-c6, *Leyes* I, 646e10-647b7.

ABSTRACT · *Parts of the Soul and the Relation between Reason and Emotionality in Aristotelian Virtue* · I take as a starting point the distinction made by Aristotle in *NE* I 13 between two functions of the soul that take part in reason, and I argue that both are *proper* of the human soul (i.e. not shared as such with other non-rational animals). My further aim is to emphasize the integration of emotions and reason in Aristotle's practical rationality, against dualistic readings of the Aristotelian ethical virtue, that segregate the functions of reason and sensibility. Thus, I defend that reason has a direct influence on emotions, although this influence is not to be understood, as some authors suggest, as a rhetorical persuasion. Instead, the goal of early ethical education would be to make the non-rational part receptive to the mandates of reason.

KEYWORDS · Reason, Emotion, Practical Rationality, Virtue.