

# ELECCIÓN Y ACCIÓN EN LA *ÉTICA NICOMAQUEA* \*

RICARDO SALLES

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
KING'S COLLEGE LONDON

El propósito de este ensayo es señalar una dificultad lógica en la *Ética nicomaquea* (*EN*). Por una parte, Aristóteles parece admitir la posibilidad de acciones incontinentes o “acráticas”; la forma en que las caracteriza sugiere que son primordialmente acciones que irían en contra de la elección (*προαίρεσις*) del agente (1111b13 ss., 1148a9, 1150b20–21, 1151a7, 1152a18–19),<sup>1</sup> a pesar de ser plenamente intencionales (1102b14–18, 1150b22–25, 1166b7–10) y voluntarias.<sup>2</sup> Por otra parte, como pretendo mostrar aquí, la teoría de la acción que él desarrolla en los libros I y III parece contradecir la posibilidad de acciones intencionales y voluntarias contrarias a la elección y, por lo mismo, de acciones incontinentes tal y como él las caracteriza.

Los elementos problemáticos de la teoría aristotélica de la acción mencionada arriba son la doctrina de los fines prácticos desarrollada en el libro I y la caracterización de la facultad de elección que Aristóteles ofrece en el libro III. Los apartados I y II de este ensayo están dedicados al análisis de estos dos elementos. En el tercer apartado, argumento que son lógicamente incompatibles con la posibilidad de acciones intencionales y voluntarias contrarias a la elección. Para finalizar, trataré de defender en los apartados IV–VI la plausibilidad de estos dos elementos y, en particular, de la doctrina aristotélica de los fines prácticos.

\* Muchas de las ideas que desarrollo en este ensayo provienen del capítulo segundo de mi tesis de maestría (*cf.* bibliografía: R. Salles, 1993). Por lo mismo, quisiera volver a agradecer aquí a Jim Hopkins, M.M. McCabe, Richard Sorabji y Margarita M. Valdés su lectura cuidadosa y crítica de versiones de este ensayo anteriores a ésta y a las personas que participaron en la mesa “Filosofía aristotélica” del *XII Simposio de Filosofía* del Instituto de Investigaciones Filosóficas, sus valiosas observaciones.

<sup>1</sup> Todas las referencias a la *EN* remiten a la edición de Bywater en Oxford Classical Texts.

<sup>2</sup> En la *EN* Aristóteles también menciona una segunda forma de incontinencia que se distingue por el hecho de que quien la padece ni siquiera delibera acerca de (ni posteriormente elije) lo que podría llevarlo a lo que él piensa que es bueno (1111b13 ss., 1148a9, 1150b21–22, 1152a19, 1179b13–16). En este ensayo no me ocuparé de este tipo de incontinencia.

## I

Lo que yo llamo la “doctrina aristotélica de los fines prácticos” viene expuesta desde las primeras líneas de la *EN* (1094a1–3):

Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección, parecen tender [*ἐφίεσθαι*] a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran [*ἐφίεται*].<sup>3</sup>

En este pasaje es posible distinguir claramente cuatro principios: i) para cualquier actividad existe algún fin al que ésta aspira; ii) cada uno de estos fines es algún bien; iii) existe algo a lo que, en algún sentido, cualquier actividad aspira, y iv) este fin es “el bien”. Aristóteles usa diversas expresiones para referirse a lo que denota “lo bueno” en iv). Algunas de ellas son el “bien soberano” (*τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον*, 1094a22),<sup>4</sup> el “bien más excelso de todos los bienes en el orden de la acción humana” (*τὸ πάντων ἀκρότατον πῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*, 1095a16–17), esto es, la mejor vida humana posible (*τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην*, 1102a15).

A diferencia de las tesis que expresan ii) y iv), aquellas que expresan i) y iii) tienen un carácter existencial. Esto aparece claramente si las formulamos por medio de (1) y (2), respectivamente:

- (1) Para cualquier actividad  $x$ , existe algo  $G_1$  tal que  $G_1$  es el fin de  $x$ , o aquello hacia lo cual apunta  $x$ .
- (2) Existe algo  $G_2$  tal que, para cualquier actividad  $x$ ,  $G_2$  es el fin de  $x$ , o aquello hacia lo cual apunta  $x$ .

Estos dos son los principios de los que quisiera ocuparme en la discusión que propongo de la doctrina aristotélica de los fines prácticos. Como señalé al principio, en los apartados IV–VI de este ensayo trataré la cuestión de si son plausibles. Mientras tanto, no me ocuparé más que de su significado y de cómo, si los combinamos con la caracterización aristotélica de la facultad de elección (*προαίρεσις*), parecen contradecir lógicamente la posibilidad de acciones intencionales y voluntarias contrarias a la elección del agente. Por lo mismo, aun cuando (1) y (2) puedan parecer controvertibles, asumiré que son verdaderos hasta el final del apartado tercero.

Los principios (1) y (2) parecen contener una ambigüedad que debemos tratar de resolver para comprender mejor su significado. ¿Cómo debemos entender la relación entre una actividad y su fin (esto es, “apuntar

<sup>3</sup> Traducción tomada de la versión castellana de Antonio Gómez Robledo (Aristóteles, *Ética nicomaquea*, UNAM, México, 1954, p. 1).

<sup>4</sup> Se agradece la colaboración del doctor Bernabé Navarro en la revisión y el cuidado de las citas en griego [N. de la E.].

hacia”, “aspirar a”; *ἐπιεσθαι*)? ¿Es ésta una relación intensional o, más bien, extensional? El siguiente ejemplo puede ilustrar lo que aquí está en juego.<sup>5</sup>

(3) Pablo está a punto de tirar una flecha que apunta hacia Pedro.

Si construimos “apuntar hacia” extensionalmente, (3) significaría que, sin importar cuáles sean las intenciones y los deseos involucrados en la acción de Pablo, su resultado puede ser que Pedro salga herido. Al contrario, si construimos “apuntar hacia” intensionalmente, (3) podría significar que, sin importar que el resultado de la acción de Pablo pueda ser o no el que Pedro salga herido, la intención o el deseo de Pablo es herir a Pedro. En el segundo caso, pero no en el primero, el contenido de los estados mentales de Pablo al actuar son relevantes para determinar el valor de verdad de (3).

Una manera de expresar las condiciones necesarias y suficientes para que una relación tal como “apuntar hacia” entre una acción y su fin sea intensional es la sugerida por (4):

(4) Para cualquier actividad  $x$ ,  $F$  es el fin de  $x$  (o aquello hacia lo cual apunta) si, y sólo si,  $F$  es una meta que el agente de  $x$  persigue conscientemente.

Efectivamente, si (4) fuera verdadero,  $F$  constituiría el fin de una acción únicamente en el caso de que fuese idéntico al objeto —o contenido— de algún estado intensional de su agente (*e.g.* un deseo, un propósito, una intención, etc.). Por lo mismo, el contenido de dichos estados es relevante para que  $F$  sea el fin de esa acción. Es necesario señalar que el dominio del cuantificador universal en (4) no pretende ser el conjunto de todas las actividades posibles. Si este conjunto fuera su dominio, el principio (4) implicaría que cualquier actividad que tuviera un fin tendría que tener un agente capaz de poseer estados intensionales.<sup>6</sup> El propósito de (4) es simplemente el de aseverar que si una actividad es realizada por un agente que posee estados intencionales al momento de actuar, si dichos estados se hallan involucrados en la producción causal de la actividad y si la actividad tiene un fin, el fin es idéntico al contenido de algunos de dichos estados. Así pues, la cuestión que quisiera tratar ahora es si es posible atribuir este principio a Aristóteles.

<sup>5</sup> Por una relación “extensional” entiendo una relación que se mantiene en cualquier descripción de los *relata*; por una relación “intensional” entiendo una relación no extensional.

<sup>6</sup> Entre otras cosas, esto haría que fuera imposible una concepción teleológica del comportamiento de entidades “inanimadas” o desprovistas de estados mentales y, por lo mismo, iría en contra del pensamiento mismo de Aristóteles. Acerca de esta cuestión *cfr.* R. Sorabji, 1980, p. 156. Para una interpretación alternativa de la teleología natural en Aristóteles, *cfr.* J.M. Rist, 1965.

Pienso que, hasta cierto punto, esto sí es posible; sobre todo tratándose de fines como  $G_1$  o  $G_2$ . Por un lado, en la *EN* 1 y 10, Aristóteles suele usar un vocabulario intensional para referirse a la relación que las actividades guardan con  $G_1$  y  $G_2$ . Por ejemplo, él sostiene en 1.2 1094a18–19 que  $G_2$  es tanto aquello que *queremos* (*βουλόμεθα*) por sí mismo y por lo cual queremos todo lo demás. De la misma manera, en 1.4 1095a14–15, para referirse a la relación que guarda cualquier conocimiento y cualquier elección con  $G_1$ , Aristóteles dice que lo primero *desea* (*ὀρέγεται*) lo segundo. Asimismo, en 1.7 1097b17 y 10.2 1172b32–34, afirma que el ser la cosa más deseable (*ἀίρετωτάτη*) es una característica necesaria (e intuitiva) de  $G_2$ .

Por otro lado, en diferentes obras en las que Aristóteles se ocupa de la explicación de la acción humana y del movimiento animal en general, es posible encontrar pasajes importantes en los que aparentemente usa la palabra “fin” (*τὸ τέλος, τὸ οὐ ἔνεκα, τὸ πέρας*) para denotar objetos que constituyen el contenido de estados intencionales. Un ejemplo de esto es *De Motu Animalium* 6. De acuerdo con este pasaje, todo animal se mueve para alcanzar un fin (*ἔνεκά τινος*, 700b15). Si esto es así, el fin tiene que ser idéntico al objeto del deseo (y del pensamiento), puesto que, para Aristóteles, este objeto es el motor primario (*κινεῖ πρῶτον*) o lo que llamaríamos la “causa final” del movimiento del animal (700b23–24).

Además de los pasajes a los que aludí, también es posible apelar a *Metafísica* 12.7 1072a29 como una ilustración de la concepción intensional que tiene Aristóteles de la relación de las actividades que satisfacen (4) con su fin.

## II

Tal y como la expresan (1), (2) y (4), la doctrina aristotélica de los fines prácticos parece entrar en conflicto con la posibilidad de que haya acciones intencionales y voluntarias contrarias a la elección, si tomamos en consideración la caracterización que él mismo propone de la facultad de elección en la *EN* y el papel que le hace desempeñar en la producción de acciones. Veamos, pues, en qué consiste la elección aristotélica.

De acuerdo con los capítulos del libro III dedicados a la elección (*προαίρεσις*), elegir algo es equivalente a desear lo que consideramos que conduce a una meta que nos hemos fijado. De acuerdo con Aristóteles, elegimos el resultado de una deliberación y la deliberación (*ἡ βούλη, τὸ βουλευέσθαι*) es un proceso de razonamiento retroactivo que parte del fin deseado para llegar al descubrimiento de los medios para alcanzarlo.<sup>7</sup> Así, por ejemplo, en

<sup>7</sup> Cfr. R.A. Gauthier y J.Y. Jolif, 1970, vol. II.1, pp. 200–201; R.Sorabji, 1973, p. 201 y W.F.R. Hardie, 1980, pp. 162–167.

1112b12, Aristóteles afirma que elegimos medios y en 1111b2627 sostiene que elegimos los medios requeridos para alcanzar el objeto del deseo (*τὸ βουλευτόν*); y en 1113a2-9, sugiere que la elección supone la deliberación porque, como había señalado previamente, i) el objeto de la elección es lo "predeliberado" (*τὸ προβεβουλευμένον*, 1112a15), y porque ii) este objeto es numéricamente idéntico al objeto de la deliberación (1113a2-3).<sup>8</sup> Por otra parte, el objeto de la elección tal y como lo concibe Aristóteles no parece estar constituido por acciones individuales, sino por *tipos* de acciones.<sup>9</sup> Esto viene implícito en 1112b34-1113a2, donde distingue el objeto de la deliberación del objeto de la percepción, que es siempre algo particular (*τὰ καθ' ἕκαστα*). De esta caracterización de la facultad de elección se sigue que:

- (5) Para cualquier agente *A* y para cualquier tipo *X* de acciones, si *A* elige realizar acciones de tipo *X*, *A* considera que las acciones de tipo *X* conducen a la meta que se ha fijado.

Aristóteles no parece abandonar este principio a lo largo de la *EN*. El principio (5) es consistente con la concepción aristotélica del papel que desempeña la elección en la vida virtuosa. De acuerdo con esta concepción, para ser virtuoso uno debe no sólo actuar virtuosamente sino también elegir hacer dichas acciones (2.4 1105a31). Se le ha criticado a Aristóteles que esta última idea parece entrar en contradicción con (5). Esta crítica descansa en la tesis aristotélica de que las acciones virtuosas deben ser realizadas como un fin en sí mismas (1.7 1097b2-4, 2.4 1105a32, 6.5 1140b2-4). Sobre la base de esta tesis, se ha pensado que el que estas acciones tengan que ser realizadas como un fin excluye el que uno pueda elegir las como un *medio* para lograr un fin.<sup>10</sup> Por lo tanto, y en esto consiste la crítica que se le ha hecho a Aristóteles, en aquellos casos en los que el objeto de la elección es una acción virtuosa, la elección debe de ser acerca de fines y no acerca de medios. Sin embargo, como veremos en el sexto apartado, no existe necesariamente ninguna contradicción en que una acción sea realizada como un medio para lograr un fin y, a la vez, como un fin en sí misma.

Pasemos ahora a examinar cómo la conjunción de la doctrina aristotélica de los fines prácticos y su caracterización de la facultad de elección parece contradecir la posibilidad de que haya acciones contrarias a la elección.

<sup>8</sup> Es defendible una interpretación distinta de Aristóteles según la cual una elección aristotélica no necesariamente presupone una deliberación, especialmente sobre la base de *EN* 3.8 1117a17-22, donde Aristóteles alude a un tipo de situación en la que hay una elección pero en la que parecería que no hay tiempo para deliberar. Sin embargo, véase la discusión que ofrece Sorabji de este pasaje en R. Sorabji, 1973, p. 205.

<sup>9</sup> Cfr. R. Sorabji, 1973, pp. 203 y 206.

<sup>10</sup> Cfr., por ejemplo, D. Ross, 1953.

## III

Como hemos podido apreciar, (1), (2), (4) y (5) son cuatro principios que Aristóteles parece defender.

- (1) Para cualquier actividad  $x$ , existe algo  $G_1$  tal que  $G_1$  es el fin de  $x$ , o aquello hacia lo cual apunta  $x$ .
- (2) Existe algo  $G_2$  tal que, para cualquier actividad  $x$ ,  $G_2$  es el fin de  $x$ , o aquello hacia lo cual apunta  $x$ .
- (4) Para cualquier actividad  $x$ ,  $F$  es el fin de  $x$  (o aquello hacia lo cual apunta) si, y sólo si,  $F$  es una meta que el agente de  $x$  trata de alcanzar conscientemente.
- (5) Para cualquier agente  $A$  y para cualquier tipo  $X$  de acciones, si  $A$  elige realizar acciones de tipo  $X$ ,  $A$  considera que las acciones de tipo  $X$  son conducentes a su meta.

Ahora quisiera tratar de mostrar que es posible derivar intuitivamente una contradicción de la conjunción de estos principios con la posibilidad de que haya acciones intencionales y voluntarias contrarias a la elección. Si la conclusión de mi argumento es correcta, existen elementos en la teoría aristotélica de la acción que contradicen esta posibilidad.

Los principios (1) y (2) expresan las tesis básicas de la doctrina aristotélica de los fines prácticos. De acuerdo con lo que he señalado anteriormente, por el momento no me ocuparé de la cuestión de si estos dos principios son plausibles. (4) expresa la concepción intensional que tiene Aristóteles acerca de la relación que conecta las actividades en general con sus fines. Como vimos en el primer apartado, lo que este principio pretende afirmar es que si una actividad es realizada por un agente que posee estados intencionales al momento de actuar, si dichos estados se involucran en la producción causal de la actividad y si la actividad tiene un fin, entonces el fin es idéntico al contenido de algunos de dichos estados. Por lo pronto es posible notar que de (2) y (4) se sigue (6):

- (6) Existe algo  $G_2$  tal que, para cualquier acción  $x$ ,  $G_2$  es la meta que el agente de  $x$  trata de alcanzar.

De hecho, (6) es una reformulación de (2) en términos intensionales. De acuerdo con (6), existe algo que constituye el objeto último del deseo de cualquier ser humano. Por lo mismo, podríamos expresar (6) mediante (7), que captura más claramente este aspecto de (2):

- (7) Existe algo  $G_2$  tal que, para cualquier agente  $A$ ,  $G_2$  es la meta que  $A$  trata de alcanzar conscientemente cuando actúa.

Por otra parte, hemos visto que aquello que constituye el objeto de la elección en Aristóteles son los tipos de acciones que, sobre la base de la deliberación, consideramos que conducen a la meta que nos hemos fijado. Esto es explícitamente lo que afirma (5), el cual, como señalamos, expresa la concepción aristotélica de la facultad de elección. Ahora bien, si elegimos tipos de acciones que consideramos que conducen a nuestra meta, y si además existe un fin único que todo ser humano trata de alcanzar, entonces, de acuerdo con Aristóteles, el objeto de la elección se halla esencialmente constituido por tipos de acciones que consideramos que conducen a ese fin único. Esto es, de (5) y (7) se sigue (8):

- (8) Existe algo  $G_2$  tal que, para cualquier agente  $A$  y para cualquier tipo  $X$  de acciones, si  $A$  elige realizar acciones de tipo  $X$ ,  $A$  considera que las acciones de tipo  $X$  son conducentes a  $G_2$ .

Lo que expresa (8) es algo que es posible encontrar en algunos pasajes de la *EN*. En 6.7 1114b12–14, por ejemplo, Aristóteles dice que el objeto por excelencia de la deliberación (o, por lo menos, aquello acerca de lo cual delibera la persona que delibera correctamente —o *ὁ εὐβουλος*) es cómo alcanzar lo mejor para el ser humano, lo cual es, para Aristóteles, aquello hacia lo cual toda actividad apunta. Así pues, dado que el objeto de la elección en la *EN* es el resultado de la deliberación, su objeto por excelencia sería aquello que consideramos que conduce a  $G_2$ .

Decir que (8) es un principio que Aristóteles defiende es equivalente a decir que el objeto de la elección humana es el mismo siempre y en todos los casos. En contra de esta interpretación uno podría objetar que el objeto de la elección en Aristóteles no es siempre el mismo desde un punto de vista extensional. Esta objeción es acertada. Efectivamente, él piensa que no todos los seres humanos tienen la misma concepción acerca de la extensión del concepto de lo mejor.<sup>11</sup> Sin embargo, considero que aun así es posible atribuir (8) a Aristóteles en cierto sentido. De hecho, podríamos interpretar su teoría de manera que implique la tesis de que existe, desde un punto de vista *intensional*, un único fin que todos los seres humanos tratan de alcanzar, a saber, lo que a ellos les parece que es la mejor vida humana posible. La discusión que ofrece Aristóteles acerca de la noción de anhelo (*βούλησις*) en 3.4 es una ilustración de esto. De acuerdo con ella, el objeto del anhelo puede describirse como el bien real (*τὰγαθόν*) “en abso-

<sup>11</sup> Véase, en particular, *EN* 1.4–5, donde Aristóteles señala que algunos seres humanos piensan que lo mejor es el placer, otros que lo mejor son las riquezas materiales, y también hay aquellos que consideran que consiste en el prestigio político (para no hablar de los platonistas, quienes, de acuerdo con Aristóteles, piensan que lo mejor es algo numéricamente distinto de las cosas buenas, *cfr.* 1.6).

luto y con arreglo a la verdad" (*ἀπλῶς καὶ κατ' ἀλήθειαν*, 1113a23–24). Esto es, el bien real es el objeto del anhelo del buen ser humano (*ὁ σπουδαῖος*) únicamente, quien es aquel que sabe juzgar las cosas de forma correcta (a30).<sup>12</sup> Sin embargo, para cada persona, incluyendo seres humanos buenos y malos, el objeto del anhelo es —piensa Aristóteles— lo que a ella le parece que es el bien real (*τὸ φαινόμενον ἀγαθόν*).<sup>13</sup> Así pues, de acuerdo con esta concepción, existe desde un punto de vista intensional un sólo fin práctico común a todos los seres humanos.

Ahora bien, se sigue de (8) que si un agente *A* actuara en contra de su elección (i.e. si llevara a cabo una acción de un tipo que no ha elegido), y si estuviera consciente de este hecho y no se hallara forzado a hacer lo que hace (esto es, si su acción fuera intencional y voluntaria), *A* no estaría realizando una acción que le parece conducente a  $G_2$ . Sin embargo, aun cuando esto sucediera, podría decirse que, para Aristóteles, *A* persigue cierto fin. En efecto, se sigue de la doctrina aristotélica de los fines prácticos y, en especial, de (1) y (4) que toda acción apunta hacia un fin intensional, esto es, hacia algo que podríamos expresar por medio de (9):

(9) Para cualquier actividad *x*, existe algo  $G_1$ , tal que  $G_1$  es una meta que el agente de *x* trata de alcanzar conscientemente.

Así pues, de acuerdo con el argumento que he desarrollado, si un agente actuara en contra de la elección, el agente realizaría una acción que él considera conducente, no a  $G_2$ , sino a algún  $G_1$  distinto de  $G_2$ . Pero esto claramente contradice el principio (7):

(7) Existe algo  $G_2$  tal que, para cualquier agente *A*,  $G_2$  es la meta que *A* trata de alcanzar conscientemente cuando actúa.

Por lo tanto, la conjunción de (1), (2), (4) y (5) contradice la posibilidad de acciones intencionales contrarias a la elección.

Podemos ilustrar este problema con el ejemplo de las acciones incontinentes. Supongamos que Gabriel lleva a cabo una deliberación y llega a la conclusión de que, para alcanzar una vida buena, él debe evitar la comida dulce. Él llega a esta conclusión porque cree que el azúcar no es buena para su salud y que la salud es algo necesario para tener una vida buena. Aho-

<sup>12</sup> Acerca de esto, *cfr.* W.F.R. Hardie, 1980, pp. 168–169.

<sup>13</sup> En el caso de los seres humanos buenos, Aristóteles diría que, aun cuando el objeto de sus anhelos sea primordialmente lo que estas personas piensan que es el bien real (puesto que siempre que, de modo general, deseamos algo es porque pensamos que es bueno, *Met.* 12.7 1072a29), este objeto también es el bien real mismo, ya que lo que se piensa que es el bien real coincide, en este caso, con lo que el bien real efectivamente es. Acerca de esta cuestión, *cfr.* J. McDowell, 1980, párrafos 1 y 14.



ra bien, si Gabriel actuara incontinentemente en una situación dada a causa de un deseo irrefrenable de comer chocolate, el fin que él trataría de alcanzar sería distinto de la vida buena tal y como él la concibe. Y si la acción fuese intencional y voluntaria, Gabriel estaría actuando con plena conciencia de que su acción no lo lleva a lo que él considera que es una vida buena y sin estar forzado a realizar esta acción. Así, si Gabriel actúa incontinentemente y de forma intencional y voluntaria, es falso que exista un fin único que todo ser humano trata libre y conscientemente de alcanzar al actuar.<sup>14</sup>

Hasta ahora he tratado de mostrar que la teoría aristotélica de la acción no parece admitir la posibilidad de acciones intencionales y voluntarias contrarias a la elección. En lo que sigue quisiera ocuparme de una cuestión distinta y quizás más filosófica. La doctrina aristotélica de los fines prácticos es, a todas luces, la responsable del hecho de que la teoría de la acción de Aristóteles excluya la posibilidad de acciones intencionales y voluntarias contrarias a la elección. Pero, ¿esta doctrina es plausible? Consideremos el argumento que propone Aristóteles para defenderla.

<sup>14</sup> Hay una objeción importante, que me fue señalada por Richard Sorabji, en contra del argumento que he desarrollado. Uno podría argumentar que si  $G_2$  incluyera el placer (lo cual parece estar en conformidad con el espíritu de la *EN*), entonces cualquier acción contraria a la elección realizada para alcanzar placer apuntaría hacia  $G_2$  de todas formas. Regresando al ejemplo de Gabriel, uno podría decir que él considera que comer cosas deliciosas es conducente al placer (y, por lo mismo, a  $G_2$ ) y que cree que comer chocolate es una instancia del tipo de acción que consiste en comer cosas deliciosas. De acuerdo con la objeción, su acción es contraria a la elección y, por lo mismo, incontinente (ya que había elegido no comer cosas dulces) pero no por esto dejaría de apuntar a la vida buena o  $G_2$ . No obstante, considero que esta objeción es sumamente problemática y que, en el mejor de los casos, parte de un malentendido. Como quisiera probar en esta nota, pienso que para hallar un contraejemplo a mi tesis siguiendo esta línea de razonamiento, el oponente debe asumir la posibilidad de que los seres humanos tengan conscientemente creencias explícitamente contradictorias al mismo tiempo. De esta forma la dificultad que genera esta objeción es mayor que la que pretende resolver. Supongamos que Gabriel hubiera creído que a) la comida dulce no es buena para la salud (y, por lo mismo, que no conduce a  $G_2$ ), y que b) el chocolate es una comida dulce; y supongamos por otra parte que también hubiera creído que c) las cosas deliciosas son placenteras (y, por lo mismo, que son conducentes a  $G_2$ ), y que d) el chocolate es una comida deliciosa. (Para un ejemplo similar, *cfr. EN 7.3 1147a24–b5.*) Ahora bien, si Gabriel hubiera comido un chocolate y hubiera actuado intencionalmente en contra de su elección, hubiese tenido que creer (conscientemente) “esto no conduce a  $G_2$ ”. Sin embargo, si Gabriel actuó para obtener placer, por medio de su creencia en c) y d) para alcanzar  $G_2$ , y si además su acción fue intencional también en esa descripción, entonces él también tendría que haber creído “esto conduce a  $G_2$ ”. Para evitar este problema, el oponente podría sostener que Gabriel no estaba consciente de que el chocolate que se comió era tanto dulce como delicioso. Pero si sostuviéramos esto, tendríamos que aceptar que Gabriel no actuó en contra de su elección intencionalmente. La dificultad que veo en esta propuesta es que lo que el oponente debe probar es que puede haber acciones *intencionales* (y voluntarias) realizadas en contra de la elección y que pudieran apuntar de todas formas hacia  $G_2$ .

## IV

Siguiendo a la tradición,<sup>15</sup> usaré la expresión “el fin último en Aristóteles” para referirme a  $G_2$ . Existen por lo menos dos argumentos que propone Aristóteles para defender su tesis de que existe un fin último. El primero figura en las primeras líneas de la *EN* 1 —1094a1–3—, que citamos al principio del primer apartado:

Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección, parecen tender [*ἐπίεσθαι*] a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran [*ἐπίεται*].

Me interesa destacar que el argumento de Aristóteles en este pasaje se apoya en una consecuencia lógica de la primera oración. Esta consecuencia es la tesis que expresamos mediante el principio (1) mencionado en el primer apartado, a saber:

- (1) Para cualquier actividad  $x$ , existe algo  $G_1$  tal que  $G_1$  es el fin de  $x$ , o aquello hacia lo cual apunta  $x$ .

Por otra parte, la conclusión de la inferencia es una consecuencia lógica de la segunda oración, esto es, la tesis cuya plausibilidad trataré de examinar, a saber:

- (2) Existe algo  $G_2$  tal que, para cualquier actividad  $x$ ,  $G_2$  es el fin de  $x$ , o aquello hacia lo cual apunta  $x$ .

El pasaje arriba citado sugiere que la inferencia de (1) a (2) se considera válida. Aunque simplemente dice que parece o se cree (*δοκεῖ*) que (1), y aunque atribuya la inferencia de (2) a partir de (1) a terceras personas (*ἀπεφάναντο*), Aristóteles claramente la ratifica (*καὶ ἀπεφάναντο*).

El segundo argumento figura en *EN* 1.2, donde Aristóteles parece inferir la tesis de que *existe un fin de nuestros actos que anhelamos por sí mismo y por el cual anhelamos todo lo demás* (1094a18–19) a partir de la tesis según la cual *no todas las cosas las elegimos en vista de otras* (1094a19–21). La validez de este argumento ha sido objeto de mucha controversia y algunos autores como Bernard Williams y John Ackrill han buscado defenderla.<sup>16</sup> Sin embargo, aquí me ocuparé primordialmente del primer argumento.

En la opinión de algunos autores, este argumento es inválido, de modo que acusan a Aristóteles de cometer una falacia. De acuerdo con Anscombe, por ejemplo, la transición lógica de (1) a (2) es “ilícita”.<sup>17</sup> Los filósofos Peter

<sup>15</sup> Cfr., por ejemplo, J.M. Cooper, 1975, cap. 2.

<sup>16</sup> Cfr. B.A.O. Williams, 1962 y J.L. Ackrill, 1974.

<sup>17</sup> Cfr. G.E.M. Anscombe, 1976, párrafo 21.

Geach y John Cooper comparten esta misma opinión.<sup>18</sup> ¿En qué consiste la falacia que le atribuyen a Aristóteles? Podemos expresar la forma lógica de la inferencia de (1) a (2) mediante un condicional que conecta (1A) y (2A):

(1A)  $(x)(\exists y)(xAy)$

(2A)  $(\exists y)(x)(xAy)$

La objeción Anscombe, Geach y Cooper parte del supuesto de que en la inferencia que hace Aristóteles el dominio del cuantificador existencial en (1A) y (2A) es el mismo.<sup>19</sup> En esta interpretación, el fin último en Aristóteles es meramente algún bien entre muchos otros. No es difícil entender por qué, en esta interpretación, pudiera pensarse que la inferencia aristotélica es falaz. Si el dominio del cuantificador existencial fuera el mismo en ambas proposiciones, no sólo un condicional que conectara (1A) y (2A) no sería formalmente válido o tautológico,<sup>20</sup> sino que, además, la mayor parte de las interpretaciones de las variables en las cuales (1A) es verdadero, hacen que (2A) sea falso. Para tomar un ejemplo obvio: si bien es cierto que para cualquier libro existe alguien que lo escribió, es falso que exista alguien tal que, para cualquier libro, ese libro fue escrito por él.

Sin embargo, me parece controvertible la tesis según la cual los dominios de los cuantificadores existenciales de la premisa y de la conclusión de la inferencia aristotélica son idénticos. Lo que Aristóteles afirma es, por un lado, que toda actividad tiende hacia un bien y, por otro lado, que aquello hacia lo cual toda actividad tiende es *el* bien. Pero no es evidente que, en su opinión, el bien sea meramente *algún* bien.<sup>21</sup> Pienso que, si tomamos en cuenta esto, es posible construir un argumento que haga válida la inferencia que ofrece Aristóteles y que, por lo mismo, Anscombe, Geach y Cooper están equivocados en su interpretación de 1094a1–3. En el siguiente apartado pretendo mostrar que si interpretamos el fin último en Aristóteles en un sentido “inclusivo”, *i.e.*, no como un estado u objeto que pertenece al

<sup>18</sup> Cfr. P. Geach, 1958, p. 2 y J.M. Cooper, 1975, p. 93, especialmente p. 93, n. 3.

<sup>19</sup> Cfr. J.M. Cooper, *op. cit.*, p. 93, n. 3.

<sup>20</sup> Esta forma lógica no es tautológica pero, en contra de lo que sugiere Cooper (en J.M. Cooper, *ibid.*), tampoco es formalmente inválida. Para tomar un ejemplo, supongamos que el dominio de los cuantificadores existenciales en (1A) y (2A) es el conjunto de todos los yucatecos, y que el dominio de los cuantificadores de dichas proposiciones es el conjunto de todos los yucatecos que son más altos que el más chaparro de los yucatecos. Podemos notar que, en esta interpretación, tanto “Para cualquier *P*, existe un *M* tal que *P* es más alto que *M*” como “Existe un *M* tal que, para todo *P*, *P* es más alto que *M*” son oraciones verdaderas.

<sup>21</sup> Una indicación de que esto es así es que Aristóteles usa un término singular para referirse a lo primero (“el bien”) y un término general para referirse a lo segundo (“algún bien”) y el que, como sabemos, un término singular y un término general no pueden denotar lo mismo. Agradezco a Margarita M. Valdés el haberme señalado este hecho.

conjunto de todos los bienes, sino —con ciertas restricciones que señalaré más adelante— como el conjunto mismo de todos los fines o bienes prácticos, la inferencia aristotélica es válida si agregamos una premisa adicional que, como veremos, Aristóteles mismo sostiene.

## V

Existe una tesis que Aristóteles usa con cierta frecuencia pero que muchos autores parecen ignorar en su discusión de la inferencia de (2) a partir de (1). Esta tesis es que cualquier bien puede ser mejorado, o volverse más deseable, al agregársele alguna cantidad —por más pequeña que ésta sea— de algún otro bien. Esto viene explícito en, por lo menos, *EN* 1.7 1097b15 ss., *EN* 10.2 1172b24 ss., *Tópicos* 117a16–25 y *Retórica* 1.7 1363b18.21. Llamaré a esta tesis “la tesis de la perfectibilidad”. Ahora bien, supongamos que  $G_2$  es un fin inclusivo, esto es, que constituye el conjunto estructurado de todos los fines o bienes prácticos individuales. Por una parte, la tesis de la perfectibilidad implica que si alguien *A* tratara de alcanzar algún fin, entonces, *a fortiori* (dado que, de acuerdo con esta tesis, la suma de dos bienes es más deseable que cada uno de los bienes tomados separadamente), esta persona *A* también trataría de alcanzar ese fin en conjunción con todos los demás fines o bienes. Por otra parte, si existen bienes o fines prácticos individuales, la existencia del conjunto de todos ellos es difícilmente controvertible. Por lo mismo, si interpretamos el fin último en Aristóteles en el sentido inclusivo que he sugerido, esto es, como el conjunto estructurado de todos los bienes, y si usamos la tesis de la perfectibilidad, (2) sí se sigue de (1).<sup>22</sup>

Requiere ciertas precisiones decir que el fin último en Aristóteles es el conjunto de todos los fines o bienes. Esto es así porque la preocupación básica de Aristóteles en la *EN* es la vida humana buena o *εὐδαιμονία*. Sin embargo, si bien Aristóteles hace hincapié en el hecho de que el goce de bienes individuales es necesario para alcanzar la *εὐδαιμονία*, también pone de manifiesto que ninguna cantidad de algún bien individual es, por sí sola, suficiente para alcanzar la *εὐδαιμονία*.<sup>23</sup> De esta forma, podría haber una dificultad en lo que he defendido hasta ahora. A primera vista, la tesis de

<sup>22</sup> La reconstrucción que propuse requiere de una formulación contrafáctica de (2): si adoptamos esta reconstrucción el argumento no prueba que si toda actividad apunta hacia algo, existe algo hacia lo cual toda actividad está de hecho apuntando ahora; sólo prueba que existe algo hacia lo cual toda actividad *apuntaría* siempre y cuando sea cierto que toda actividad apunta hacia algo. Una reconstrucción del argumento distinta de la mía e interesante es la que propone Sarah Broadie (en S. Broadie, 1991, pp. 8–17).

<sup>23</sup> Aristóteles alude a esto en, por lo menos, dos pasajes de *EN* 1. El primero —1.5 1095b19–20— se ocupa del placer. De acuerdo con Aristóteles, aquellos que sostienen que el bien es únicamente el placer (o que la *εὐδαιμονία* consiste en una vida de placer únicamente) son “como si fueran esclavos”, ya que, cabe suponer, su felicidad dependería enteramente de

la perfectibilidad es de tipo cuantitativo, *i.e.*, parece implicar que la razón por la cual la combinación de dos bienes es más deseable que cada uno de los bienes considerados separadamente es el simple hecho de que esta combinación contendría una mayor cantidad de lo que es bueno. Por lo tanto, se podría objetar que una persona que procura alcanzar algún bien también procuraría alcanzar la combinación de ese bien con otros; pero de esto no se seguiría necesariamente que lo que esta persona procura alcanzar es realmente “el bien” o la *εὐδαιμονία*.

Me parece, sin embargo, que esta interpretación cuantitativa de la tesis de la perfectibilidad es errónea. En primer lugar, Aristóteles ciertamente no diría que la suma de *cualesquiera* dos bienes es mejor, o más deseable, que cada uno de los bienes considerados separadamente. En efecto, es obvio que existen bienes que uno no puede gozar realmente al mismo tiempo (*e.g.* a alguien le podría paracer gozoso tanto la lectura de una buena novela como visitar museos; pero esta persona seguramente no gozaría la lectura de una buena novela si, al mismo tiempo, estuviese visitando un museo). En segundo lugar, Aristóteles niega que el mero *agregado* de dos bienes sea mejor que cada uno separadamente, aun cuando estos bienes sean compatibles. En ciertas partes de la *EN*, sugiere que para que un bien sea mejorado al sumársele otro bien, o alguna cantidad del mismo bien, es necesario que sean combinados *de cierta manera*. Por ejemplo, de acuerdo con 1.3 1094b17–18, la mera acumulación de riquezas puede ser dañina debido a que, cabe suponer, podría dar lugar a una forma de vida poco sana o dejarnos poco tiempo para ejercitar las virtudes. De la misma forma, Aristóteles observa, en 7.12 1153a20, que incluso la actividad teórica (*τὸ θεωρεῖν*) a veces causa daños a la salud; lo cual parece suponer que, en su opinión, la salud *psíquica* requiere de una combinación armoniosa de actividad intelectual y de descanso.

Dadas las objeciones anteriores, es evidente que no entiendo la tesis de la perfectibilidad en un sentido meramente cuantitativo. Esto nos obliga a precisar nuevamente que la perfectibilidad tiene que ver no sólo con cantidades de bienes o con meros agregados de dichas cantidades, sino con la manera en que estos bienes se combinan y con el tipo de bienes que se combinan.

En lo anterior he tratado de mostrar que (y la manera como) es posible defender la validez de la inferencia que Aristóteles propone en las primeras

elementos externos. Por lo mismo, aun cuando su vida pudiera ser buena, no sería autosuficiente y, por esta razón, no constituye la vida buena propiamente dicha, ya que ésta *debe* ser autosuficiente (*cfr.* 1.7 1097b15 y 1.10 1100b1–2). El segundo pasaje —1.5 1095b31–1096a2— alude a la virtud. La tesis que presenta Aristóteles es que ninguna cantidad de virtud asegura que uno vaya a alcanzar la vida buena: la virtud es relevante para alcanzarla siempre y cuando uno la ponga en práctica en lugar de poseerla únicamente. Acerca de esto, *cfr.* también 1.8 1098b31–1099a7 y R.A. Gauthier y J.Y. Jolif, 1970, vol.II.1, pp. 31–32 y 66.

líneas de la *EN*, si apelamos a la tesis de la perfectibilidad entendida no cuantitativamente y si interpretamos el fin último en Aristóteles en un sentido inclusivo. Queda, pues, la cuestión de si es legítimo asumir que para Aristóteles el fin último es inclusivo tal y como he asumido hasta aquí. De esto quisiera ocuparme ahora.

Las interpretaciones de tipo inclusivo del fin último en Aristóteles, como la que he sugerido, pueden dar lugar a controversias. Sobre la base del libro X de la *EN*, algunos autores han sostenido que este fin último no sólo es un bien individual, sino también algo que excluye a todos los demás bienes.<sup>24</sup> Esto es, sostienen lo que se suele llamar una interpretación dominante “fuerte” del fin último en Aristóteles. De acuerdo con esta concepción, este fin es i) algo en cuya búsqueda uno sólo procura alcanzar lo que constituye un medio que lleve a él, y ii) una cosa que, una vez que ha sido alcanzada, constituye algo cuyo goce excluye el goce de cualquier otro bien.<sup>25</sup> Para concluir este ensayo, trataré de mostrar que este tipo de interpretación dominante fuerte del fin último en Aristóteles, que pudiera constituir una objeción a mi interpretación, es inadecuada.

## VI

Una parte importante de mi argumento descansa sobre la distinción que usa Aristóteles entre actividades “productivas” (*ποιήσεις*) y actividades “no productivas” o “inmanentes” (*πράξεις*). Por esta razón, empezaré por examinar esta distinción.

Las *ποιήσεις* en Aristóteles son instancias de *κίνησις*, la cual es un tipo de movimiento dirigido hacia un fin externo y que aún no existe durante la actividad (*Met.* 9.6 1048b20 ss., véase también *EN* 1140b6). Por contraste, una *πρᾶξις* es un tipo de actividad que uno persigue “por sí misma” (*τὸ*

<sup>24</sup> En cambio, una interpretación dominante “débil” según la cual, si bien el fin último es un solo bien individual, el goce de este fin presupone el goce de actividades inferiores y de bienes que llevan a él, no es necesariamente incompatible con la interpretación que he propuesto. Esto se debe a que, según mi interpretación, el fin último en Aristóteles es un conjunto estructurado y nada impide que podamos especificar por lo menos una parte de estructura en términos de relaciones entre medios y fines. Acerca de esta interpretación dominante débil, *cfr.* D. Ross, 1925, p. xxiii y D. Keyt, 1978, p. 139.

<sup>25</sup> *Cfr.* J.L. Ackrill, 1974, pp. 15–16, J.M. Cooper, 1975, p. 98 y R. Heinaman, 1988, para un análisis crítico de esta interpretación dominante “fuerte”. Como señala Heinaman, una interpretación del fin último en Aristóteles en términos de un solo bien individual no necesariamente presupone i) y ii). Esto puede apreciarse claramente si, siguiendo a Heinaman, concebimos ese fin último no como la vida total de un ser humano, sino como la mejor *parte* posible de esa vida. En efecto, si esto fuera así, uno podría argumentar en contra de i) y ii) que hay en la vida total de una persona diversos elementos valiosos cuyo valor es independiente del de la mejor parte de dicha vida. *Cfr.* R. Heinaman, 1988, pp. 51–52.

καθ' αὐτὸ διωκτόν, EN 1097a31). Es una instancia de *ἐνέργεια*, y, en cuanto tal, no posee ningún fin inmediato fuera de sí misma, sino que más bien constituye su propio fin. Un ejemplo de *πρᾶξις* podría ser, tal vez, pasear o admirar un bonito paisaje.<sup>26</sup> Sin embargo, Aristóteles también sostiene que existen actividades inmanentes cuya realización es deseable *además* en virtud de algo distinto de ellas. Esta última distinción probablemente significa que, si bien cualquier actividad inmanente sólo se tiene a sí misma como fin inmediato (καθ' αὐτὰ καὶ δι' αὐτὸ αἰρετών, 1097a32), algunas de ellas se hallan subordinadas a la producción de un fin ulterior y superior.<sup>27</sup>

Hasta donde puedo ver, la noción aristotélica de una actividad que uno busca realizar tanto por sí misma como en virtud de algo distinto no encierra ninguna contradicción. Por ejemplo, supongamos que Juana pasó sus vacaciones en Grecia y que visitó la Acrópolis. La visita de este lugar pudo haber sido algo que ella buscó como un fin en sí mismo. Es algo que Aristóteles probablemente llamaría una actividad inmanente. Sin embargo, esto no impide que Juana haya considerado al mismo tiempo que visitó la Acrópolis *para* tener unas buenas y completas vacaciones en Grecia: parte de lo que es pasar unas buenas vacaciones en Grecia es disfrutar de una visita a la Acrópolis.

Consideremos ahora el argumento que quiero presentar. El tipo de interpretación dominante mencionado en el apartado anterior, parece implicar la siguiente tesis acerca de la relación que conecta una actividad y su fin cuando este fin es él mismo una actividad.

(10) Para cualesquiera dos actividades *x* y *z*, el fin de *x* es *z* sólo si *x* es una etapa preliminar para realizar *z*.<sup>28</sup>

En primer lugar, en la medida en que implica (10), la interpretación dominante arriba mencionada no nos permite darle mucho sentido a la noción aristotélica de *πρᾶξις*. Esto se debe a dos razones. Por un lado, a) si la relación que guarda cualquier actividad con su fin fuera la de ser una etapa preliminar para alcanzar ese fin, entonces, dado que para Aristóteles el fin de una *πρᾶξις* es ella misma, tendríamos que aceptar la noción incoherente de una actividad que constituye una etapa preliminar para realizarse a sí misma. En efecto, no parece tener mucho sentido decir, por ejemplo, “antes de ir a ver al cine *El lugar sin límites*, es preciso que vayas primero al cine a ver *El lugar sin límites*”. Por otro lado, b) parece ser falso en general que

<sup>26</sup> Acerca de esta distinción, *cf.* J.L. Ackrill, 1965 y F.J. González, 1991.

<sup>27</sup> *Cfr.* J.L. Ackrill, 1974, p. 18.

<sup>28</sup> Esto se debe a que, a todas luces, no parece ser posible que una actividad cuyo fin satisface i) y ii) pueda constituir algo más que una mera etapa preliminar en la producción de ese fin.

una *πρᾶξις* que uno lleva a cabo para alcanzar un fin ulterior y superior sea una etapa preliminar para alcanzar ese fin. Regresando al ejemplo de Juana, su visita a la Acrópolis ciertamente no fue algo que ella hizo *antes* de pasar unas buenas vacaciones en Grecia. Al contrario es muy probable que ella *ya* estuviera gozando de unas buenas vacaciones al ir a visitarla y por el hecho de estarla visitando. En cambio, si adoptamos la interpretación inclusiva que he querido proponer, esta dificultad desaparece. En efecto, esta interpretación implica que la relación del fin último en Aristóteles con las demás actividades inmanentes (*πρᾶξις*) que le son subordinadas es una relación que un todo podría tener con sus *partēs*. Para regresar una vez más al ejemplo de Juana, tiene sentido decir que ella visitó la Acrópolis como un fin en sí mismo y, a la vez, para pasar unas buenas vacaciones en Grecia si suponemos que lo primero es una parte de lo segundo.

Aun cuando pudiéramos ignorar el hecho de que la interpretación dominante de la que me he estado ocupando implica el principio (10), esta interpretación no podría hacer justicia a la tesis aristotélica de que los bienes o fines individuales puedan tener un valor intrínseco.<sup>29</sup> De acuerdo con Aristóteles, si bien el placer, el honor, el conocimiento y la virtud son bienes que uno puede tratar de alcanzar con el fin de alcanzar algo distinto (e.g. con el fin de tener una vida buena), ninguno de estos fines individuales deja de tener un valor intrínseco. Esta idea se halla presente en, por ejemplo, 1.4 1096b16–19 y 1.7 1097b2–4, donde Aristóteles sostiene que estos bienes son fines que uno trataría de alcanzar aun cuando el alcanzarlos no condujera a nada aparte de ellos mismos. Ahora bien, ¿cómo podría ser posible hacer justicia a esta tesis si fuera cierto que para Aristóteles algo tiene un valor sólo en la medida en que conduce al fin último? Si adoptamos la interpretación inclusiva que traté de defender, no tendríamos que enfrentar esta dificultad: nada impediría que un bien individual tuviera un valor intrínseco y que, a la vez, uno tratara de obtenerlo para alcanzar algo distinto, si aceptamos la idea de que el fin superior es una combinación adecuada de varios bienes individuales. De acuerdo con lo que vimos que sostiene Aristóteles, esta combinación sería mejor que cada uno de los bienes tomados separadamente, y esto es plenamente compatible con la idea de que cada uno tenga un valor intrínseco, de que sean buenos en sí mismos.

## VII

En este ensayo procuré mostrar que, apelando a la caracterización que Aristóteles ofrece de la facultad de elección (*προαίρεσις*) en el libro tercero de la

<sup>29</sup> Esta crítica no se aplica desde luego a una interpretación dominante “fuerte” que, como la de Heinaman, no asume ni la verdad de i) ni la verdad de ii).



*EN*, y sobre la base de una doctrina defendible acerca de los fines prácticos como la que él presenta en el libro primero de esa obra, su teoría de la acción no parece admitir la posibilidad de acciones intencionales y voluntarias contrarias a la elección. Si mi argumento es correcto, la tesis que he defendido señala una dificultad lógica en la *EN*. Esto se debe a que, como señalé en la introducción, Aristóteles admite la posibilidad de acciones incontinentes. Y la forma en que las caracteriza sugiere que son primordialmente acciones que irían en contra de la elección del agente, a pesar de ser plenamente intencionales y voluntarias.

Sería posible resolver esta dificultad en la *EN* si se pudiera mostrar que, como han sostenido diversos autores, según la *EN* las acciones incontinentes son, en realidad, no intencionales.<sup>30</sup> Pienso, sin embargo, que esta solución es inadecuada porque depende de una interpretación problemática y controvertible del análisis que propone Aristóteles en *EN* 7.3 y, en especial, en 1147a25–b5 de las acciones incontinentes.<sup>31</sup> Sin embargo, prefiero dejar de lado este asunto por el momento debido a que una discusión de dicho capítulo nos llevaría bastante más allá de los límites de este ensayo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Ackrill, J.L., 1965, "Aristotle's Distinction between *Energeia* and *Kinesis*", en R. Bambrough (comp.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge and Kegan Paul.
- , 1974, "Aristotle on *Eudaimonia*", reimpresso en A.O. Rorty (comp.), *Essays in Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980.
- Anscombe, G.E.M., 1976, *Intention*, 2a. edición, B. Blackwell.
- Broadie, S., 1991, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press.
- Charles, D., 1984, "The Possibility of *Acrasia*", en *Aristotle's Philosophy of Action*, Duckworth, parte III.
- Cooper, J.M., 1975, *Reason and Human Good in Aristotle*, reimpresso por Hackett Publishing Co., 1986.
- Gauthier, R.A. y J.Y. Jolif (trads.), 1970, *Aristote, L'ethique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain.
- Geach, P., 1958, "History of a Fallacy", reimpresso en *Logic Matters*, B. Blackwell, 1972.

<sup>30</sup> Para una defensa de esta postura, *cfr.* D. Ross, 1953 y R. Robinson, 1954.

<sup>31</sup> Para una discusión detallada de dicho capítulo de la *EN* *cfr.* R. Salles, 1993, cap. 3. Los defensores más importantes de la tesis de que en *EN* 7.3 Aristóteles presenta por lo menos un caso de incontinencia plenamente intencional son Kenny (*cfr.* A. Kenny, 1966) y Charles (*cfr.* D. Charles, 1984).

- Gómez Robledo, A. (trad.), 1954, *Aristóteles, Ética nicomaquea*, versión española y notas, UNAM.
- González, F.J., 1991, "Aristotle on Pleasure and Perfection", *Phronesis*, vol. XXXVI.
- Hardie, W.F.R., 1980, *Aristotle's Ethical Theory*, 2a. edición, Clarendon Press.
- Heinaman, R., 1988, "Eudaimonia and Self-Sufficiency in the *Nicomachean Ethics*", *Phronesis*, vol. XXXIII.
- Kenny, A., 1966, "The Practical Syllogism and Incontinence", *Phronesis*, vol. XI.
- Keyt, D., 1978, "Intellectualism in Aristotle", *Paideia*, número especial sobre Aristóteles.
- McDowell, J., 1980, "The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics", reimpresso en A.O. Rorty (comp.), *Essays in Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980.
- Rist, J.M., 1965, "Aristotelian Teleology", en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 96.
- Robinson, R., 1954, "Aristotle on *Acrasia*", reimpresso en J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (comps.), *Articles on Aristotle*, vol. 2, Duckworth, 1977.
- Ross, D. (ed.), 1925, *Aristóteles, The Nicomachean Ethics. Translated and Revised by J.O. Urmson with an Introduction*, Oxford University Press.
- , 1953, "Ethics", *Aristotle*, Methuen & Co., cap. VII.
- Salles, R., 1993, *Action Theory and Incontinence in the Nicomachean Ethics*, M. Phil. Diss., University of London.
- Sorabji, R., 1973, "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", reimpresso en A.O. Rorty (comp.), *Essays in Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980.
- , 1980, *Necessity, Cause and Blame*, Duckworth.
- Williams, B.A.O., 1962, "Aristotle on the Good: A Formal Sketch", *Philosophical Quarterly*, vol. 12, no. 49.