

El principio de la praxis: Aristóteles y la importancia del deseo en la acción humana

The principle of praxis: Aristotle and the importance of the desire in human action

Héctor Flores Ochoa
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla, México

Resumen: En este ensayo pretendo mostrar la importancia que tiene para Aristóteles el deseo, entendido en su acepción de βούλησις, para la acción humana-racional comúnmente llamada praxis. Para ello este escrito se ha dividido en dos partes. La primera, es una exposición en torno al deseo considerado naturalmente y, la segunda, es una exposición de cómo el deseo se integra en el ámbito de la praxis, no sólo como inicio del movimiento “mecánico” del ser humano sino como condición de la representación de objetos deseables en tiempo futuro y no sólo del «aquí y del ahora».

Palabras clave: Deseo, praxis, voluntad, esfera pública.

Abstract: In this paper I intend to show the importance for Aristotle of the desire, understood in its meaning of βούλησις, for the human-rational action (commonly called praxis). To this end, this paper has been divided into two parts, the first is an exhibition about the desire considered naturally and the second part is an exhibition of how desire is integrated into the sphere of praxis, not only as the beginning of the “mechanical movement” of the human being but as a condition of the representation of desirable objects in a future time and not only of the «here and now».

Key words: Desire, praxis, will, public sphere.

El principio de la praxis: Aristóteles y la importancia del deseo en la acción humana

The principle of praxis: Aristotle and the importance of the desire in human action

Héctor Flores Ochoa
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla, México

También éste y cualquier otro que sienta deseo, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que está faltó

Platón, Banquete, 200e.

Introducción: consideraciones generales en torno al deseo y la acción voluntaria

A partir de la segunda mitad del siglo XX y –así mismo– en los inicios del nuevo milenio, en distintos ámbitos de la actividad filosófica, Aristóteles se convirtió en un interlocutor privilegiado; no solamente en lo que, comúnmente, suele denominarse *rehabilitación de la filosofía práctica*,¹ sino también en ámbitos como la lógica, la retórica y el problema mente-cuerpo (Berti, 2011, pp. 13-23; Vigo, 2008, pp. 53-55). Esto aconteció, en parte, porque de una u otra manera cayó “el prejuicio historicista que consideraba ‘superados’ a todos los filósofos antiguos” (Berti, 2011, p. 23), lo cual no desembocó en un ahistoricismo sino, más bien, en la consideración y revalorización de la tradición filosófica. Pero, quizá también, este regreso a los clásicos se deba a los acontecimientos sociales, económicos y políticos que permearon la primera mitad del siglo XX y los problemas a los que nos enfrentamos hoy: fascismo y neofascismo, totalitarismo, guerras mundiales, bomba atómica, calentamiento global y un creciente desentendimiento de la esfera pública, por mencionar algunos.

Digo esto porque mi postura es que la filosofía no debe ni puede soslayar el contexto histórico-social de su desenvolvimiento y, si hemos de estudiar a los clásicos, no podemos

¹ Un interesante ensayo en torno a la pretensión de la rehabilitación de la filosofía práctica es el de Enrico Berti (2015), quien, además, muestra que en esta tendencia lo que se quiere es recuperar el concepto de *phronesis* aristotélico y no tanto rehabilitar la *filosofía práctica* dado que ésta, para Aristóteles, es una ciencia que estudia y pone de manifiesto aquello que acontece en la esfera pública (Berti, 2015, pp. 161-162). En este ensayo, mi eje es el análisis de filosofía práctica que Aristóteles realiza en torno al deseo y la praxis.

hacerlo como meros objetos de anticuario, sino como auténticos seres de praxis. Pero es precisamente en el concepto de praxis en el que quiero detenerme en este ensayo, pues hoy en día hay un creciente llamado a “actuar”, es decir, somos impelidos para sumarnos a la acción, se nos insta a dejar el «mundo de las ideas» y se nos pone como imperativo «¡actuar ya!», se nos presenta la «urgencia del actuar». En concreto, para no explayarme más allá de lo solicitado, veré la relación entre praxis (πρᾶξις) y deseo (ὄρεξις)² desde la perspectiva de Aristóteles.

Para ello partamos de un célebre pasaje de la *Ética a Nicómaco*:³ “el deseo [βούλησις]⁴ tiene que ver, más bien, con el fin mientras que la elección [προαίρεσις] lo es de aquello que conduce al fin” (EN III, 2, 1111b25). Este pasaje se circunscribe en la tematización que Aristóteles hace de las acciones (πράξεις) y la consideración de si son voluntarias o involuntarias; en efecto, el estagirita llega a considerar que lo involuntario solo se da si existe coacción interna o externa, es decir, si existe una enfermedad o estado mental que nos impida ser conscientes de aquello que realizamos, o bien circunstancias o personas que se convierten en el inicio de una acción en la medida en que “no colabora el sujeto agente o paciente [ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων]” (EN III, 1, 1110a 1). Posteriormente a la caracterización de lo involuntario, el Estagirita define a las acciones voluntarias como aquellas “cuyo inicio estaría en uno mismo sabiendo las circunstancias particulares en que se produce la acción [ἢ πρᾶξις]” (EN III, 1, 1111a 22-23)⁵. En este punto Aristóteles parece tener presente la determinación de lo involuntario que había realizado antes, en efecto, mientras que lo involuntario se caracteriza porque la causa de acción se encuentra exterior al agente, en el acto voluntario se presenta como algo que se origina al interior del agente y, por otra parte, dado que en lo involuntario se

² Aunque he ocupado el término ὄρεξις, aclaro que solamente lo hago en el sentido genérico, más adelante haré la precisión en torno a la especie de *deseo* a la que me refiero.

³ La traducción de la *Ética a Nicómaco* que emplearé en el texto es la de editorial alianza, en las demás obras del Estagirita seguiré la traducción de Gredos. De igual manera en adelante las obras de Aristóteles se citarán de manera abreviada: *Ética a Nicómaco* como EN, *Política* como Pol., *De Anima* como DA, *Ética Eudemia* como EE y *Movimiento de los animales* como MA.

⁴ Usualmente se traduce βούλησις como *voluntad*; sin embargo, en este trabajo prefiero ocupar la palabra deseo. En primer lugar, porque en nuestro idioma se entiende la voluntad como “capacidad humana para decidir con libertad lo que se desea y lo que no”, y esto de hecho vela el sentido de la βούλησις como algo que corresponde al fin. Además, el término voluntad presenta una carga moderna bastante fuerte como la autodeterminación de los individuos. Por último, ocupamos deseo por βούλησις, para que no se confunda con lo voluntario en el sentido al que me refiero a continuación. Es en virtud de lo dicho que preferimos la traducción de José Luis Calvo Martínez antes que la de Julio Pallí Bonet, pues este último vierte βούλησις en la palabra *voluntad*.

⁵ Respecto a las circunstancias particulares cf. la nota al pie 3 (Aristóteles, 2014b, p. 114). Asimismo: EN III, 1, 1111a 5-ss.

da cierta ignorancia, en el acto voluntario se conoce aquello que se realiza: el quién, el cómo, el con qué medios, etcétera.⁶

Digo esto porque posteriormente el Estagirita se pregunta si son voluntarias las acciones que se realizan por deseo y concluye que sí son voluntarias, pero –añade– las acciones por deseo se dan también en los animales y los niños, con lo cual podría caerse en el error de considerar que en niños y animales se da la *praxis*; sin embargo, esto no es posible ya que la *praxis* implica deliberación y elección. Tal error se debe en parte a que nuestra palabra “actuar” tiene un sentido amplio y a que la usamos indistintamente para referirnos a *acciones* tanto de cosas inanimadas como de otros seres vivos (Vigo, 2008b, p. 57), y es que:

el sustantivo griego *praxis* así como el verbo *prattein*, del cual el primero deriva, no parecen poder ser aplicados con la misma amplitud, pues, al menos, en sus usos más habituales en el lenguaje pre-filosófico, quedan restringidos al ámbito del obrar propiamente humano (Vigo, 2008b, p. 58).

De hecho, mientras Aristóteles tematiza esto no utiliza el sustantivo $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ como efectivamente lo hace en el pasaje ya citado, y en el que los ejemplos se refieren a personas mayores; antes bien, esta parte se caracteriza por emplear palabras como «lo voluntario» ($\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$), distinción que lamentablemente queda velada en la traducción. Solamente al finalizar el apartado utiliza el plural de $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ pero nuevamente refiriéndose a los seres humanos mayores, en el sentido de que están sujetos a acciones que podríamos considerar irracionales en la medida en que están determinadas por el apetito o la ira y que, a pesar de ello, son voluntarias ya que si no lo fueran entonces todo sería involuntario, trayendo como consecuencia el determinismo e irresponsabilidad moral que el Estagirita no está dispuesto a aceptar (EN 1111b 1 ss.; Esponda, 2016, pp. 142-145).

Como puede apreciarse, el deseo no es descartado por Aristóteles sino, más bien, es retomado para referirse a las acciones voluntarias. Incluso en la primera cita de la EN podemos apreciar que el deseo en Aristóteles se presenta como el fin de la acción, lo cual no quiere decir que, por ello, se esté del lado de la *praxis* o acciones que podríamos caracterizar propiamente como *humanas-rationales*; por ello, en lo que sigue dilucidaré lo que Aristóteles entiende por deseo y de qué manera se relaciona con la *praxis*.

⁶ En este punto debemos advertir que Aristóteles también habla acerca las acciones mixtas. Éstas son entendidas como acciones que desde una perspectiva son involuntarias debido a que nadie por agencia propia, consciente y deliberada las efectuaría, pero desde otra perspectiva son voluntarias en la medida en que en el agente, en el momento en que se realiza tal acción, está el obrar o no, por lo cual el Estagirita las pone más del lado de las voluntarias que de las involuntarias (EN III, 1, 1110a 15-25).

1. Exposición natural del deseo

Empecemos diciendo que en la lectura común que se hace de Aristóteles, usualmente se tiende a decir que para él existen cuatro tipos de alma (irracional [vegetativa-desiderativa] y racional [opinadora y científica]; sin embargo, tal lectura no resulta adecuada en la medida en que parece multiplicar algo que Aristóteles consideraba como unitario. De hecho, no parece que para el Estagirita haya tres tipos de alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) si, en primer lugar, atendemos a la definición según la cual $\psi\upsilon\chi\eta$ “es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado” (*DA* II, 1, 412b 5) y que “en potencia tiene vida. Tal es el caso de un organismo” (*DA* II, 1, 412a 29). Atendiendo a la definición presente en *De Anima*, la $\psi\upsilon\chi\eta$ se convierte en la forma o esencia de cada organismo viviente⁷ que, en tanto tal, posee *facultades* o *capacidades anímicas*; es decir, potencias que no se dan en otros entes naturales como las piedras. No hay alma nutritiva, sensitiva e intelectual sino, más bien, todas ellas son facultades que se dan de manera exclusiva en «organismos vivientes», los cuales al tener alguna o más facultades recíprocamente se convierten en vivientes (Barnes, 1999, p. 112; *DA* II, 2, 413b 12-13).

Un último punto que refuerza esta idea es la falta de precisión —que en sentido estricto no lo es— del Estagirita al enunciar las facultades, ya que en ocasiones solamente menciona las tres anteriores y además al movimiento, y otras veces aúna la desiderativa, la imaginación, la memoria, etc., lo cual, repito, en sentido estricto no es falta de precisión sino más bien falta de comprensión de nuestra parte si insistimos en llamar “alma” a algo que el Estagirita consideraba «potencias anímicas», que tienden a implicarse unas a otras, haciendo del organismo viviente más complejo o menos complejo según aquellas potencias que éste posea en virtud de su propia «entidad» (*DA* II, 3, 415a 1-15).

En este sentido, en los animales, debido a que poseen facultad sensitiva, también se da la facultad desiderativa ($\tau\omicron\delta\ \delta\omicron\rho\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$), que debe ser entendida como una facultad de sentir atracción o repulsión respecto a una cosa,⁸ pero dado su carácter de facultad el deseo solamente viene a acto una vez que efectivamente se topa con lo deseado, por lo cual el acto de

⁷ Aún puede contrastarse lo dicho con el pasaje de *DA* II, 1, 412b 10 y el acento debemos colocarlo en “esencia definitoria” y en “de tal”: “Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo. Supongamos que un instrumento cualquiera —por ejemplo, un hacha— fuera un cuerpo natural: en tal caso el «ser hacha» sería una entidad y, por tanto, su alma, y quitada esta no sería un hacha a no ser de palabra”.

⁸ Cf. nota al pie 28 del traductor (Aristóteles, 2014a, p. 333).

lo deseado y de quien desea, al igual que en el caso de la sensibilidad (αἰσθησις),⁹ es uno y el mismo, es decir cuando deseamos es porque efectivamente tenemos presente lo deseado. En este punto Aristóteles destaca que si bien el deseo (ὄρεξις) en tanto facultad es uno también, éste se diversifica, de esta manera “el apetito [ἐπιθυμία], los impulsos [θυμός] y la voluntad [βούλησις] son tres clases de deseo” (DA II, 3, 414b 3-4), pero que responden, también, a esa capacidad que tenemos de dirigirnos hacia algo que deseamos o bien alejarnos de aquello que se nos presenta como objeto de deseo, en la medida en que tal objeto resulta *placentero* o *doloroso* (DA II, 3, 414b 5).

De esta manera el deseo, en primera instancia, tiene un carácter de «captación de la consciencia», si se me permite tal expresión, en el sentido de que nos *dirige* hacia “algo”, y la cuestión es que aquello a lo cual nos dirigimos se nos presenta como algo hacia lo cual bien podemos o bien debemos movernos, siendo ésta es la segunda característica del deseo, a saber: que lo deseado se nos presenta como un fin, de modo que puede entenderse que cuando en la *EN* se describe al deseo como algo que tiene que ver con el fin, se hace en el sentido de que el objeto deseado es el «*hacia*» de un individuo y, en tanto tal, se convierte en su principio de movimiento, es decir su motor.

Llamo a esta parte *exposición natural del deseo*, porque si bien el deseo tiene la capacidad de *dirigir* al ser humano y de *representar* un fin, lo cierto es que aún quedan matices por hacer sobre cómo se aplica al ámbito práctico. Por el momento no hay que olvidar que el ser humano es también un ente natural (propriadamente un animal) y, en tanto tal, Aristóteles trata de dar cuenta del movimiento principalmente a nivel locativo (DA III, 10, 433a 14) ya que “todos los animales mueven y son movidos para algo, de modo que aquello para lo que se mueven es para ellos el término del movimiento” (MA 700b 15), y –como se ha dicho– ese *motor*; esto es, el causante del movimiento de los animales, es doble: tanto el objeto deseado como el deseo mismo (MA 700b 24-25; DA III, 10, 433a).

Aquí habrá que hacer una nueva puntualización: si se recuerda, líneas arriba he mencionado que Aristóteles no concede a los animales y niños el estatuto de seres de praxis, pero sí el de seres que obran de manera voluntaria. Efectivamente, son seres que obran voluntariamente ya que poseen facultad desiderativa, pero la emplean en los dos niveles que podríamos llamar, en cierta forma, “inferiores”; es decir, sólo actúan según el apetito (ἐπιθυμία)

⁹ Un importante aporte en torno al proceso de sensibilidad en el que el alma, de acuerdo con Aristóteles, tendría una función constitutivo-manifestativa puede encontrarse en Vigo (2006^a, p. 55).

o el impulso (θυμός). Esta idea es reforzada por los ejemplos que aduce Aristóteles al hablar de los animales, lo cual no quiere decir, aclaro, que el ser humano “adulto” no actúe según el apetito.¹⁰ Dice Aristóteles en un ejemplo: “debo beber, dice el apetito: he aquí una bebida, dice la sensación o la imaginación o la razón; se bebe inmediatamente” (MA 701 a 30-ss; cf. EN III, 1, 1111a),¹¹ pero como puede observarse, el apetito siempre nos sitúa en la dimensión temporal de la inmediatez.

2. La praxis y la integración del deseo

El ser humano no sólo se encuentra en el mundo como un ser sujeto a los procesos de generación y corrupción, un mundo que se mantiene incorruptible y armónico –a pesar de esto–. El ser humano también es un ser cuya forma primera y última es la vida según el λόγος, no entendido solamente en la escueta fórmula de «animal racional», sino también en la forma de viviente con lenguaje, discurso, expresividad. Es precisamente ese λόγος lo que le posibilita no sólo tener una vida dedicada a la contemplación y búsqueda de la verdad,¹² sino que además lo inserta en una relación de “comunidad” en la cual aparece el βίος πολιτικός, la vida dedicada a los asuntos políticos de la cual el griego difícilmente podía sustraerse, y que es, a su vez, la esfera en la cual aparece la πραξις (Arendt, 2018, p. 25-33; Berti, 2015, p. 167).

A raíz de que la πραξις solamente aparece allí donde hay lenguaje y vida dedicada a los asuntos de la *polis*, queda claro que los animales no pueden ser agentes de la *praxis* en la medida en que no cuentan con el lenguaje que les permite razonar y discutir. Ahora, lo que pretendo es mostrar algunas características de la *praxis* no desde su «ser» en la *polis*, sino de lo que *es* en tanto acción humana. Partamos de las primeras líneas que aparecen en el libro primero de la EN: “parece que toda arte [τέχνη] y toda investigación [μέθοδος], e igualmente toda actividad [πραξις] y elección [προαιρεσις], tienden a un determinado bien [ἀγαθόν]” (EN I, 1, 1094a1). En virtud de este pasaje podemos darnos cuenta de que la *praxis* tiene un carácter

¹⁰ De hecho, este es el caso del incontinente a quien Aristóteles dedica buena parte del libro VII de la EN.

¹¹ Éste es uno de los pasajes comúnmente citado a la hora de exponer la teoría del “silogismo práctico”; no obstante, el contexto de tal pasaje es, precisamente, el movimiento de los animales. Pero no es el objetivo de este escrito determinar la naturaleza y usos referidos del silogismo práctico. Acotemos más bien que una diferencia entre seres humanos y animales sería la capacidad del ser humano para conocer las premisas del silogismo práctico.

¹² En efecto, parece que el Estagirita presenta un interés en exponer cómo se manifiesta «lo que es» a través de «lo que se dice». Puede traerse a colación la explicación de las «cosas en tanto que dichas» del tratado de las *Categorías* (1b 25-2a 10) y la explicación de los modos de «lo que es» expuesta en la *Metafísica* (Z, 1, 1028a 10 ss.).

primariamente teleológico, es decir, debe llegar a un «bien». Decir que «la praxis tiende» en realidad no es otra cosa más que decir que el ser humano en tanto que actúa, en cada acto tiende a un determinado bien. Ahora bien, no debe perderse de vista el propósito de Aristóteles en este libro, a saber: *i*) determinar cuál es el bien supremo; es decir, el bien autárquico y perfecto, y *ii*) a qué ciencia atañe tal bien.¹³ Nos dice Aristóteles:

Pero, claro está, si en el ámbito de nuestras acciones existe un fin que deseamos por él mismo [εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτικῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα]—y los otros por causa de éste— y no es el caso que elegimos todas las cosas por causa de otra (pues así habrá un progreso al infinito, de manera que nuestra tendencia será sin objeto y vana), es evidente que ese fin sería el bien e, incluso, el Supremo Bien (*EN* I, 2, 1094a 20).

Es en este pasaje en el que se puede captar el segundo carácter de la praxis: su carácter «colectivo-totalizador».¹⁴ Efectivamente, por una parte, en determinadas situaciones la praxis tiene un rasgo «teleológico singular» en el cual el agente tiende en *esa* situación concreta a algo que se le presenta como un bien; por ejemplo, se me presenta como algo bueno el efectuar mi voto a favor de la alternancia en mi país. En este momento entran en juego la deliberación como investigación en torno a la mejor manera de cumplir tal bien, es decir, deliberación en torno a los medios, y lo que sigue a esto es la elección (*EN* III, 3); pero advirtamos que en este punto como resultado de la deliberación podríamos optar por rehuir a tal bien, en la medida en que tal bien puede ser un «bien aparente»¹⁵ y que no satisface todas mis expectativas. Dicho de otra manera, no cumple con todo lo que yo puedo esperar de la alternancia. Sin embargo, el hecho de que yo pueda rehuir a algo que se me presenta como un bien en este momento, en realidad obedece a que los seres humanos “poseen percepción de tiempo: el intelecto manda resistir atendiendo al futuro” (*DA* III, 10, 433b 6-7), y esta visión de futuro es la que conecta con la praxis como «colectiva-totalizadora», en la medida en que el ser humano opta por un

¹³ Respecto a la ciencia Aristóteles establece que esta ciencia es la *Política* en tanto “pone el máximo empeño en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad y buenos e inclinados a practicar el bien” (*EN* I, 9, 1099b 30 ss.; cf. *EN* I, 2-3; I, 6, 1096a 30-35). Enrico Berti la identifica con la *filosofía práctica* (Berti, 2015, pp. 161-162).

¹⁴ Este término lo retomo de Vigo (2008, p. 59), cuyo artículo resulta muy ilustrativo en torno al concepto de praxis y la exclusiva referencia a los seres humanos racionales. En este artículo solamente pretendo mostrar la relación entre deseo y praxis, por lo que el lector puede recurrir al artículo de Vigo para un detallado tratamiento de la praxis.

¹⁵ En *EN* Aristóteles nos dice que “el bien es lo deseable en términos absolutos y en verdad, mientras que para cada uno lo es aquello que lo parece” (*EN* III, IV, 1113a 23-25). Efectivamente, todos deseamos el bien pero a la hora de establecer cuál es cada uno titubea; sin embargo, Aristóteles llega a enunciar que el hombre bueno al juzgar rectamente conoce la verdad por lo cual se convierte en “canon y medida” (*EN* III, IV, 1113a 30), por lo que si hay un bien real, en la medida en que el hombre bueno se convierte en medida respecto a ciertos casos, entonces también es legítimo hablar de bien aparente; aunque no debe confundirse ese bien real a partir del hombre bueno como una especie de “bien universal”. De hecho, Aristóteles descarta esto en una crítica a Platón (*EN* I, 6, 1096b; *EN* VI, 8, 1142a; Margot, 2008, p. 201).

«proyecto de vida»¹⁶ el cual juega un papel importante cada vez que el individuo está en una situación concreta, ya que lo que haga en determinado momento contribuye o no a la realización de la meta más elevada que ese hombre podría haberse planteado. En este sentido proyectivo debe leerse la sentencia aristotélica de que la felicidad es una actividad conforme a la mejor de las virtudes, *en una vida entera*.

Volvamos por esta vía a la consideración acerca del *deseo*. Tal como se indicó previamente, en *DA* hemos encontrado una distinción entre tres «especies» de deseo, de los cuales hemos aludido únicamente a dos: apetito e impulso. Pues bien, la clase de deseo a la que Aristóteles se refiere de manera constante a la hora de tematizar los asuntos humanos es, precisamente, aquél aún no tematizado, a saber, la βούλησις, que aparece tanto en el pasaje de *EN* con el que hemos iniciado esta exposición como en el pasaje recientemente citado de la *EN*, en el cual también la βούλησις se liga al ámbito propio de la praxis, en un contexto en el que se trata en torno a cosas deseables pero que no necesariamente pueden obtenerse en un presente inmediato.

Todavía más, la βούλησις se presenta también en cierta forma como un «anhelo»,¹⁷ en ciertos casos, que a pesar de ser tal no por ello renunciamos a considerarlo posible aun cuando sepamos que haya objetos propios de la βούλησις que no dependen de nuestra agencia; por ejemplo, “que venza un actor [ὑποκριτήν] o un atleta [ἀθλητήν]” (*EN* III, 2, 1111b 24), o bien «anhelos» que de hecho son imposibles como la inmortalidad. Lo que digo es que el deseo, ocupado en su tercera acepción, viene a conectar con objetos que podríamos considerar “elevados” y que nos abre un horizonte que puede traspasar lo inmediato.¹⁸ Así parece reforzarlo el ejemplo aducido por Aristóteles una vez que ha dicho que el deseo tiene que ver con el fin más que con los medios. El ejemplo es el siguiente: “tenemos el deseo de estar sanos [ὑγιαίνειν βουλόμεθα], pero elegimos aquello por lo que sanamos, y también queremos ser felices [εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα] y así lo afirmamos, pero no es adecuado decir que lo elegimos” (*EN* III, 2, 1111b 26-30). Efectivamente, una simple acción no basta para conseguir la salud

¹⁶ En este *proyecto de vida* o bien, aquel *estilo de vida* que un individuo toma por considerar que en él radica la felicidad, Aristóteles distingue principalmente tres clases de vida, a saber, la vida dedicada al placer, la vida dedicada a los asuntos políticos y la vida contemplativa (*EN* I, V), pero aquí hay que destacar que, si bien Aristóteles busca establecer cuál de ellas es la que va más acorde a la naturaleza humana, no por ello descarta otras maneras de vivir que pueden ser bien estimadas. Al respecto pueden verse apuntes interesantes de Kenny (2014).

¹⁷ Ocupo la palabra *anhelo*, porque en nuestro idioma significa deseo intenso pero que nos proyecta hacia el futuro, es decir, no lo poseemos y podríamos no llegar a poseerlo, y en mi juicio conecta con los ejemplos aducidos por Aristóteles y que retomo a continuación.

¹⁸ Cf. Vigo, 2006b, p. 292.

como objeto deseable ni mucho menos para alcanzar la felicidad, sino que son varias acciones las que nos permiten acercarnos o alcanzar aquello que se nos presenta como deseable, pero no en una dimensión instantánea sino gradual y siempre proyectiva.

En este sentido, la βούλησις sería aquella especie desiderativa que mejor acompaña a la προᾶξις,¹⁹ en la medida en que esta última tiene como rasgos lo «singular teleológico» y la «colectividad-totalizadora»; es decir, la representación de un bien que ordena las demás acciones. La primera, por su parte, nos permite representarnos y desear bienes que están proyectados más allá de lo inmediato. De esta manera, el deseo aparece como un aspecto de suma importancia para la praxis pues ¿cómo podría la praxis adquirir un carácter «colectivo-totalizador» si no hay una facultad que nos ponga de cara, intencional y deseosamente, hacia aquellos bienes futuros? Este papel no puede ser suplido por cualquier otra facultad; ejemplo, la imaginación, ya que, en efecto, se puede tener imaginación, pero de ahí no se sigue que un objeto imaginado sea un objeto deseado, aunque sí es preciso decir que un objeto deseado es un objeto imaginado. Así mismo, la razón tampoco tiene esta función, puesto que en su uso práctico tienen lugar la deliberación (βουλή) y la elección (προαιρεσις), y aunque Aristóteles diga que hay deseos que deseamos tras haber deliberado (cf. *EE* II, 10, 1226b 19-22), no por ello se debe pensar que la razón por vía de la deliberación puede instarnos a desear determinado «bien-totalizante» ¿Por qué? Primero, porque a la βουλή le corresponden los medios y, segundo, porque el intelecto por sí mismo no mueve nada a no ser como intelecto práctico, pero éste siempre estará precedido por el deseo entendido como βούλησις. La βούλησις, en ese sentido, deviene principio (αρχή) y condición de la praxis. Resumamos lo dicho con la siguiente sentencia del Estagirita: “el objeto deseable mueve y también mueve el pensamiento [entiéndase intelecto práctico] precisamente porque su principio es el objeto deseable. Y, del mismo modo, la imaginación cuando mueve, no mueve sin deseo” (*DA* III, 10, 433a 20).²⁰

Ahora bien, si se me pregunta cómo es posible que un individuo tenga como representación de «bien-totalizante» un bien y no otro, y que –además– desee dirigirse hacia él, respondo que esto obedece a la educación que recibe el individuo respecto de los placeres y

¹⁹ Además, en *DA* III, 9, 432b 5-8 puede encontrarse una conexión directa entre la βούλησις y la razón. Es por esta convergencia entre deseo racional, si se me permite nombrarlo así, y razón, que es posible que en un individuo se presenten deseos encontrados en tanto una especie de deseo se dirige a objetos inmediatos y otra a objetos deseables futuros (*DA* III, 10, 433a 26; Margot, 2008, p. 198).

²⁰ *DA* III, 10, 433a 25-30; Vico, 2006b, pp. 289-290

dolores, así como al *ethos* de la *polis* y a los propósitos que la ciencia política establece para los miembros de la misma. Esto se dice simplemente de modo indicativo, pues rebasa los intereses de esta investigación.²¹

3. Conclusión

Como puede apreciarse, si bien el ámbito de la praxis tiene sus características propias como la deliberación y la elección, no se descarta la referencia a una facultad que nos permita desear aquello que es “bueno” y que, en cierta forma representa el principio de todo *actuar*. Por ello Aristóteles indica en *EN VI, 2* que el principio de la acción es la elección y el de ésta, el deseo. Tomando lo dicho como punto de partida, a mi juicio, es importante subrayar que el deseo juega un papel determinante en el ámbito de la praxis. Aristóteles recupera la *βούλησις* como una especie de deseo que no sólo representa deseos del aquí y del ahora, sino que representa también deseos del agente respecto a un tiempo futuro y que permite acoplarse sin contradicción y sin demérito con la praxis. Destacar el deseo como *βούλησις* en relación con la praxis, es lo que pone en juego el carácter proyectivo de la vida propiamente humana.

Por otra parte, al inicio he dicho que hoy en día parece haber una creciente “urgencia del actuar”, al grado que se piensa que uno simplemente debe actuar sin más, pero es precisamente a través de Aristóteles que podemos presentar como objeción que todo actuar, si ha de considerarse propiamente humano y no meramente mecánico ni instintivo, requiere que los seres humanos hagamos una representación de bienes y que lo deseado sea recto (*ὄρεξιν ὀρθήν*); esto es, bueno en sentido ético y no algo meramente banal. Actuar sin una dirección trae como consecuencias que después de “actuar”, el ser humano se quede nuevamente estancado, ya que se pregunta «y ahora ¿hacia dónde?», lo cual cuesta a todo movimiento, sobre todo postrevolucionario, tiempo de incertidumbre. Juguemos con esta idea: no se trata solamente de lanzarse y conquistar los medios de producción, sino que también debe haber una representación de lo deseable respecto a esa conquista. Solo si nos representamos en lo deseable y si conocemos aquello hacia lo cual queremos dirigirnos, entonces estaremos en condiciones de actuar para conseguirlo y de escoger adecuadamente los medios para ello.

²¹ A propósito de esto cf. Berti (2015: 157-158). También cf. *Pol.* VIII, 1338b 5; VII, 1325a 16 y VII, 1325b 9; *EN* II, 3.

Referencias

- Arendt, H. (2018). *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (2014a). “De anima”, trad. Tomás Calvo Martínez, en *Aristóteles I*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2014b). *Ética a Nicómaco*, trad. José Luis Calvo Martínez, Madrid: Alianza.
- Aristóteles (2000). *Partes de los animales/ Marcha de los animales/ Movimiento de los animales*, trad. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1998). *Ética nicomáquea/ Ética Eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1988). *Política*, trad. Manuela García Valdés, Madrid: Gredos.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics (Greek)*, J. Bywater (ed.), Perseus Digital Library.
- Barnes, J. (1999). *Aristóteles*, trad. Marta Sansigre Vidal, Madrid: Cátedra, pp. 98-102; 110-115.
- Berti, E. (2015). ¿Sabiduría o filosofía práctica?, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, vol. IV (5), pp. 155-173.
- Berti, E. (2011). *Ser y tiempo en Aristóteles*, trad. Patricio Perkins, Buenos Aires: Biblos.
- Esponda, K. (2016). “Sobre la responsabilidad moral en la Ética Aristotélica”, *Praxis Filosófica*, No. 43, pp. 129-154.
- Kenny, A. (2014), “La felicidad”, en Feinberg, J (comp.). *Conceptos morales*, trad. José Andrés Pérez Carballo, México: FCE, pp. 72-87.
- Margot, J. (2008), “Aristóteles: Deseo y acción moral”, *Praxis Filosófica*, No. 26, pp. 189-202.
- Vallejo, X. (2006), “Carácter, Razón y Pasión en la Ética de Aristóteles”, *Criterio Jurídico*, vol. VI, pp. 327-352.
- Vigo, A. (2008). “Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, en G. Leyva (ed.), *Filosofía de la acción: un análisis histórico-sistemático d la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, México: Síntesis.
- Vigo, A. (2006a). “¿Está obsoleta la Física de Aristóteles?”, *Estudios públicos*, no. 102, pp. 43-47.
- Vigo, A. (2006b). “Razón práctica y tiempo en Aristóteles. Futuro, incertidumbre y sentido”, en Vigo, A. *Estudios aristotélicos*, Navarra, España: EUNSA, pp. 279-300.
- Zagal, H. (2011). “A propósito de la rehabilitación de la *phrónesis* aristotélica, en Xolocotzi, A., Gibu, R., Godina, C. y Santander, R. (coords.). *La aventura de interpretar: los impulsos filosóficos de Franco Volpi*, México: BUAP.