

Grecorromana. Revista Chilena de Estudios Clásicos

VII, 2025, pp. 1-20

ISSN 0719-9902

DOI: <https://doi.org/10.53382/issn.0719-9902.83>

ARISTÓTELES, LA ECHAZÓN Y LOS $\nu\omicron\nu\nu$ ἔχοντες (*Eth. Nic.* III 1110a9-11) *

ARISTOTLE, THE JETTISON AND THE $\nu\omicron\nu\nu$ ἔχοντες (*Eth. Nic.* III 1110a9-11)

Javier Aoiz

Universidad de Santiago de Chile

francisco.aoiz@usach.cl

Laura Febres-Cordero

Universidad Simón Bolívar, Venezuela

febrescorderolaura@gmail.com

Resumen: Examinamos la relevancia del giro del lenguaje ordinario ó $\nu\omicron\nu\nu$ ἔχων en el corpus aristotélico. Tratamos de confirmar la hipótesis de que Aristóteles lo utiliza para referirse al estrato básico de la racionalidad práctica a partir del esclarecimiento de la expresión ἅπαντες οἱ $\nu\omicron\nu\nu$ ἔχοντες presente en el ejemplo de acción mixta constituida por la echazón (*Ética Nicomaquea* III 1 1110a9-10). Comenzamos por contextualizar la echazón y los otros dos ejemplos náuticos de *Eth. Nic.* III 1 1110a3-4 en la literatura y la práctica de la navegación de la Grecia antigua. Seguidamente, defendemos nuestra interpretación del pasaje de la echazón a través de varias consideraciones filológicas en torno al verbo $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ y de la recopilación de los usos cuasi definicionales de la figura del $\nu\omicron\nu\nu$ ἔχων en el corpus aristotélico. A continuación, analizamos la configuración del actuar que Aristóteles adscribe en general a los $\nu\omicron\nu\nu$ ἔχοντες. Finalmente, mostramos cómo el estudio de la figura del $\nu\omicron\nu\nu$ ἔχων evidencia el estrato básico de la racionalidad práctica, el déficit

Abstract: We examine the relevance of the ordinary language expression ó $\nu\omicron\nu\nu$ ἔχων in the Aristotelian corpus. We aim to confirm the hypothesis that Aristotle uses it to refer to the basic stratum of practical rationality, starting from a clarification of the expression ἅπαντες οἱ $\nu\omicron\nu\nu$ ἔχοντες found in the example of mixed action involving jettison (*Nicomachean Ethics* III.1 1110a9–10). We begin by contextualizing jettison and the two other nautical examples in *Eth. Nic.* III.1 1110a3–4 within the literature and practice of ancient Greek navigation. Next, we defend our interpretation of the jettison passage through several philological considerations regarding the verb $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ and by gathering the quasi-definitional uses of the figure of the $\nu\omicron\nu\nu$ ἔχων in the Aristotelian corpus. We then analyze the configuration of action that Aristotle generally attributes to the $\nu\omicron\nu\nu$ ἔχοντες. Finally, we show how the study of the figure of the $\nu\omicron\nu\nu$ ἔχων shows the basic stratum of practical rationality, the epistemic deficit inherent to agents, the confluency

* Este artículo se inscribe en el Proyecto Dicyt Regular 2023 de Javier Aoiz (Departamento de Filosofía, USACH), Código 032353AM, «La psicobiología aristotélica: una interpretación holística de las facultades de los seres vivos». Javier Aoiz agradece a la Dirección de Investigación Científica y Tecnológica (DICYT) de la Universidad de Santiago de Chile su apoyo y respaldo.

epistémico inherente a los agentes, la confluencia de propósitos que conlleva la realización de las acciones y la transacción entre iniciativa y constreñimiento de las circunstancias a la que está sometida inexorablemente dicha realización.

of purposes involved in the fulfillment of actions and the transaction between initiative and constraint of the circumstances to which this realization is inevitably subjected to.

Palabras clave: Aristóteles, Racionalidad práctica, Acciones mixtas, Echazón.

Keywords: Aristotle, Practical rationality, Mixed actions, Jettison.

Cómo citar este artículo/Citation: Aoiz, Javier y Febres-Cordero, Laura 2025: «Aristóteles, la echazón y los νοῦν ἔχοντες (*Eth. Nic.* III 1110a9-11)», *Grecorromana. Revista Chilena de Estudios Clásicos* VII, pp. 1-20. DOI: <https://doi.org/10.53382/issn.0719-9902.83>

Recibido: 15/04/2025

Aceptado: 18/05/2025

En la sección del *Crátilo* que Platón dedica a la etimología de los nombres de los dioses, Hermógenes pregunta a Sócrates por la etimología de Dionisos. Sócrates responde que es una cuestión importante que se puede abordar de forma seria o jocosa y le pide que pregunte a otros por la seria, que él se centrará en la jocosa, pues también a los dioses, afirma Sócrates, les gusta bromear. Dioniso (Διώνυσος), dice Sócrates, podría ser llamado en broma «el que da el vino» (ὁ διδοὺς τὸν οἶνον). Y al vino (οἶνος), puesto que hace creer a la mayoría de los que beben que están cuerdos (οἷεσθαι νοῦν ἔχειν) sin estarlo, sería muy justo llamarlo «οἰόνους»: «el que te hace creer que estás cuerdo» (*Cra.* 406c-d2).

Podría decirse que la broma de Dionisos consiste en hacer creer a los borrachos que no están ebrios, es decir, hacerles creerse sobrios e incluso, quizás, inteligentes. Lo segundo parece implicar lo primero, no así lo contrario, pues no basta estar sobrio para resultar inteligente. No es fácil decidir a qué se refiere exactamente Platón en este pasaje con el giro del lenguaje ordinario νοῦν ἔχειν. En *Leyes* I 649b da a entender que los borrachos hablan y actúan creyéndose σοφοί, sabios. Plutarco, al comentar el pasaje de *Crat.* citado, señala que los borrachos se creen φρόνιμοι, prudentes (*Quaest. conv.* 71A). Por su parte, el comentario de Proclo al *Cra.* no es de ayuda para precisar el sentido de la expresión coloquial νοῦν ἔχειν, ya que ni siquiera la toma en cuenta. Proclo se centra en la acepción filosófica de νοῦς como «intelecto», consagrada por Platón e incorporada al léxico filosófico de la antigüedad, e interpreta el pasaje desde la concepción neoplatónica de Dionisos como segunda hipóstasis (*In Cra.* 182).

Platón utiliza muchas veces la expresión $\acute{o}$ $\nu\omicron\upsilon\nu$ ἔχων, como hace con muchos otros términos y giros del lenguaje ordinario que contribuyen a la configuración argumentativa y a la vivacidad de los diálogos. Las acepciones de la expresión $\acute{o}$ $\nu\omicron\upsilon\nu$ ἔχων en los diálogos comprenden desde «el que está en su sano juicio» (*Phdr.* 241c1) hasta «el inteligente» (*Phd.* 62e3; *Tht.* 167d7; *Resp.* 331b7)) pasando por «el que tiene sentido común» (*La.* 188b4) o «el sensato» (*Grg.* 498a2). A veces, Platón usa el giro con $\nu\omicron\upsilon\nu$ precedido de $\sigma\mu\kappa\rho\nu\acute{o}\nu$ (*Ap.* 27e6; *Phd.* 102a4; *Grg.* 500c3) para denotar personas de poca inteligencia o escaso sentido común.

El panorama que ofrece el uso del giro $\acute{o}$ $\nu\omicron\upsilon\nu$ ἔχων en el corpus aristotélico es diferente. Aristóteles utiliza poco la expresión $\acute{o}$ $\nu\omicron\upsilon\nu$ ἔχων y nunca aparece en su obra con $\nu\omicron\upsilon\nu$ precedido de $\sigma\mu\kappa\rho\nu\acute{o}\nu$. En un par de ocasiones aparece precedida de la partícula $\gamma\epsilon$ con su habitual sentido limitativo (*Metaph.* 994b15; *Eth. Nic.* 1115b7). La exigüidad de las menciones del giro en Aristóteles pudiera llevar a pensar que resulta irrelevante en su obra. En verdad, no ha suscitado interés entre los intérpretes. Hay, no obstante, dos indicios de su relevancia. Por un lado, a diferencia de lo que ocurre en el caso de Platón, la expresión $\acute{o}$ $\nu\omicron\upsilon\nu$ ἔχων presenta en Aristóteles una significación constante. Por otro lado, la expresión aparece en momentos importantes de su obra, especialmente de la filosofía práctica. Estos indicios, como intentaremos mostrar en el presente trabajo, no son infundados.

El giro $\acute{o}$ $\nu\omicron\upsilon\nu$ ἔχων desempeña funciones cuasi definicionales en momentos tan significativos del corpus aristotélico como lo son el esclarecimiento del sentido de «proposición» y «problema» dialécticos, la delimitación modal de lo deliberable, la consideración de lo temible sobrehumano y el tratamiento de las acciones mixtas. Tanto en estos momentos como en otros en que Aristóteles examina aspectos básicos de la racionalidad práctica y teórica contrapone explícita e implícitamente la figura del $\nu\omicron\upsilon\nu$ ἔχων a la de las personas trastornadas y a los niños.

Es por ello que, a partir del esclarecimiento de la expresión $\acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$ $\acute{o}$ $\nu\omicron\upsilon\nu$ ἔχοντες, presente en el ilustrativo ejemplo de acción mixta constituida por la echazón (*Eth. Nic.* 1110a9-10), trataremos de mostrar cómo el estudio de la figura del $\nu\omicron\upsilon\nu$ ἔχων permite evidenciar el estrato básico de la racionalidad práctica y elementos estructurales de la praxis como el déficit epistémico inherente a los agentes, la confluencia de propósitos que conlleva la realización de las acciones y la transacción entre iniciativa o espontaneidad y constreñimiento de las circunstancias a la que está sometida inexorablemente dicha realización.

En la primera sección contextualizaremos la echazón y los otros dos ejemplos náuticos de *Eth. Nic.* III 1 1110a3-4 en la literatura y la práctica de la navegación de la Grecia antigua. En la segunda sección discutiremos los problemas interpretativos que suscita el pasaje de la echazón (*Eth. Nic.* 1110a9-10), y defenderemos nuestra lectura a partir de varias consideraciones filológicas en torno al verbo $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ y la recopilación de los usos cuasi definicionales de la figura del $\nu\omicron\upsilon\nu$ ἔχων en el corpus aristotélico. En la tercera sección, nos

dedicaremos a analizar la configuración del actuar que Aristóteles adscribe en general a los *voûν ἔχοντες* y a mostrar cómo este análisis implica una crítica al uso que tradicionalmente se ha hecho de algunos de los pasajes que contienen el giro *voûν ἔχων*. Finalmente, en la cuarta sección, nos referiremos a los aspectos de la praxis y la racionalidad práctica ya mencionados en el párrafo anterior, que, bajo la perspectiva de «acciones inmersas en acciones», revela, a nuestro juicio, el tipo de acción mixta constituida por la echazón.

I

Al comienzo del libro III de *Eth. Nic.* Aristóteles señala que, dado que la virtud se refiere a las pasiones y a las acciones y las voluntarias son objeto de elogios y reproches y las involuntarias de indulgencia y, a veces, de compasión, es necesario para quienes examinan lo relativo a la virtud distinguir lo voluntario y lo involuntario, asunto que también es útil para los legisladores con vistas a los castigos y los honores (1109b30-35). La observación adicional de Aristóteles sobre los legisladores pudiera llevar a pensar que las distinciones sobre lo voluntario y lo involuntario presentes, presumiblemente, en la práctica jurídica de su tiempo no fueron relevantes para el análisis aristotélico de las acciones de *Eth. Nic.* III 1. Hay dos buenos argumentos que apuntan en el sentido opuesto. Por un lado, Aristóteles en *Eth. Eud.* 1226b37-1227a2 señala que los legisladores distinguen acertadamente entre las acciones voluntarias, involuntarias y premeditadas. No obstante, a su juicio, aun cuando tocan en cierto modo la verdad, no logran un tratamiento preciso del tema. Se pudiera asumir, en consecuencia, que en *Eth. Nic.* III Aristóteles pretende desarrollar un tratamiento más preciso que el ofrecido por los legisladores a los que alude en el pasaje mencionado de *Eth. Eud.* Por otro lado, Aristóteles menciona en *Eth. Nic.* III 1 casos concretos, como la acusación a Esquilo por revelar los misterios de Eleusis, o *tipos* de casos, como dar una bebida alguien con la intención de salvarlo y matarlo; herir a alguien al mostrarle un arma que se creía descargada o con protección; o lesionar a otro cuando solo quería tocarlo, como los que luchan a la distancia de un brazo (*Eth. Nic.* III 1 111a9-16). Alguno de estos tipos de casos y otros muy similares dieron lugar en la Antigüedad a célebres controversias y escritos que muy probablemente Aristóteles conoció¹. Aristóteles no ofrece ningún ejemplo del tipo de acción mixta que nos interesa: la echazón. Tampoco los ofrecen por lo general los intérpretes ni se ocupan de contextualizar el infortunio marítimo constituido por la echazón en la cultura

¹ Plutarco cuenta (*Vit. Per.* XXVI) que Pericles y Protágoras, con ocasión de que un atleta hirió involuntariamente con una jabalina a Epítimo de Fársalo y le dio muerte, estuvieron un día entero discutiendo a quién había que considerar responsable de la desgracia. Las obras de Antifonte incluyen casos como el del envenenamiento y el del mal golpe que recoge Aristóteles. También incluyen un caso similar al del atleta y la jabalina que, según Plutarco, discutieron largamente Pericles y Protágoras.

y los usos y costumbres de la navegación en la Grecia antigua. En la presente sección nos ocuparemos de esta tarea con el propósito de destacar algunos elementos útiles para mostrar posteriormente cómo el análisis del pasaje sobre la echazón de *Eth. Nic.* III y de la expresión *οἱ νοῦν ἔχοντες* que contiene permite poner de relieve facetas relevantes de la racionalidad práctica y de la estructura de la praxis.

Aristóteles comienza el estudio de las acciones voluntarias por lo que pareciera el punto de partida más claro: la consideración de las acciones involuntarias forzosas, es decir aquellas que tienen una causa exterior a la persona a la cual ésta no contribuye en nada (*Eth. Nic.* III 1110a1-2). Aristóteles ofrece dos ejemplos: (i) *si el viento lleva a alguien a un lugar* (ii) *o personas que lo tienen en su poder* (*οἷον εἰ πνεῦμα κομίσαι ποῖ ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες*; 1110a3-4). Al ocuparse de la justicia en *Eth. Nic.* V da otro ejemplo: (iii) *si uno golpea a otro cogiéndole otro la mano y contra su voluntad* (1135a27-28). Como se puede apreciar, solo en (iii) se menciona un daño producido a una tercera persona. Autores como Alberto Magno parecen inspirarse en este caso para interpretar el ejemplo de (i). A su juicio, Aristóteles se refiere en (i) a la circunstancia en que el viento empuja a alguien, este cae sobre otra persona y le rompe el cuello². Alejandro de Afrodisias, por su parte, ofrece una interpretación distinta que, al igual que numerosos intérpretes contemporáneos, suscribimos: Aristóteles se está refiriendo en (i) a un barco que es desviado de su ruta por el viento y llevado a un lugar no deseado³. A nuestro parecer (ii) representa una variante del ejemplo de (i), pues, en lugar de atribuir a una fuerza natural la desviación de la ruta de un barco, la atribuye a piratas. Al analizar los significados de «accidente» en *Metaph.* V Aristóteles presenta la misma disyunción que leemos en *Eth. Nic.* III 1:

Tampoco hay causa alguna definida del accidente, excepto el azar, y éste es indefinido. A uno le sucede accidentalmente que llega a Egina si no llegó porque tuviera la intención de llegar allá, sino al ser desviado por una tormenta o apresado por unos piratas (*ἀλλ' ὑπὸ χειμῶνος ἐξωσθεῖς ἢ ὑπὸ ληστῶν ληφθεὶς*). Así pues, el accidente se produce o es, pero no en tanto que él mismo, sino en tanto que otra cosa: la tempestad fue, efectivamente, la causante de que llegara al lugar hacia el que no navegaba, es decir, a Egina (*Metaph.* V 1025a24-30; trad. T. Calvo).

Mientras que en la tipología de las acciones de *Eth. Nic.* III 1 Aristóteles no utiliza el concepto «accidente», sí lo hace cuando se refiere en *Eth. Nic.* V a las acciones voluntarias e

² Véase Gauthier-Jolif 1970, p. 172

³ Alejandro de Afrodisias, *Problemas éticos*, 133 2-3.

involuntarias (1135a25-27). Sin embargo, los pasajes de *Metaph.* V 1025a24-30 y *Eth. Nic.* III 1110a3-4 citados comparten la misma idea: la obstrucción de los propósitos humanos por coincidencias azarosas. La acción forzosa representada por el ejemplo del barco sacado de su ruta por el viento refleja una confrontación entre los propósitos humanos y las fuerzas de la naturaleza. En la cultura griega la navegación constituye uno de los escenarios más significativos de esta confrontación y da lugar también a una analogía que recorre la literatura griega: la comparación de la vida humana y la de la polis con el viaje de una nave. Prácticamente no hay un aspecto de la navegación que no tenga su réplica metafórica en la literatura antigua para destacar facetas de la existencia y de las vivencias de los seres humanos⁴. No es de extrañar por ello que Aristóteles utilice el escenario de la navegación para tratar de esclarecer el concepto de accidente y para ejemplificar asimismo tanto las acciones involuntarias forzosas como el tipo de acción mixta representada por la echazón. La navegación, como la medicina, es una técnica sumamente dependiente de las situaciones y totalmente expuesta a la variabilidad y al riesgo. Aristóteles recurre constantemente a ambas técnicas al analizar la estructura de la praxis⁵.

La echazón, al igual que el naufragio, refleja una dramática confrontación entre la naturaleza y los propósitos y la técnica de los seres humanos. Aristóteles introduce el ejemplo de la echazón en *Eth. Nic.* III 1 bajo el rótulo de «acciones realizadas por el temor a males mayores» (1110a4). En el mismo libro III califica a la muerte como el mal más temible (1115a26-27). La echazón trata de evitar la muerte y por cierto una de las muertes más crueles y que más angustiaba a los antiguos: la muerte en el mar. Al ocuparse del temor y la valentía en *Eth. Nic.* III Aristóteles se refiere a la actitud de las personas valientes y de los marineros en las tempestades: los valientes, señala, permanecen impávidos, han renunciado a la salvación y llevan a mal la expectativa de una muerte nada noble. Los marineros, en cambio, están confiados y esperanzados debido a la experiencia (1115a35-b5). La *tempestas* y el naufragio constituye un tópico literario de la Antigüedad que inspiró descripciones particularmente dramáticas y minuciosas, como la contenida en la famosa novela de Aquiles Tacio *Leucipa y Clitofonte*. En el libro III 1-5, se describe una terrible tempestad y una echazón inútil, pues no logra evitar el naufragio. Aquiles Tacio recorre las diferentes actitudes de quienes se encuentran en el navío, el caos y la desesperación que se produce y la dificultad de coordinar acciones. Según Aristóteles, al temor es inherente algún resto de esperanza de salvación y por ello el temor hace a las personas deliberar sobre los medios de salvación (*Rh.* II 1383a5-8). Descripciones como la de *Leucipa y Clitofonte* evidencian lo difícil que ha debido ser en la mayoría de los casos coordinar el complicado proceso de la echazón. Como ha subrayado Haubner, el barco carecía de estabilidad, las olas podían sobrepasar la cubierta, el viento y la lluvia eran muy fuertes, la visibilidad era mala o nula, la comunicación, difícil.

⁴ El libro de Péron, *Les Images Maritimes de Pindare*, ofrece una extraordinaria recopilación de estas metáforas.

⁵ Véase Vigo 1996 pp. 99-100.

El lastre y parte de la carga era muy difícil o imposible de mover sin auxilio mecánico, y al moverla la nave podía escorarse. La prisa, además, añadía angustia a las dificultades⁶.

Los intérpretes de los tipos de acciones voluntarias, involuntarias y mixtas que presenta Aristóteles en *Eth. Nic.* III 1 ofrecen por lo general ejemplos reales o literarios del mundo antiguo de estos tipos de acciones. También Aristóteles, como subrayamos, ofrece algunos ejemplos. El tipo de acción mixta representada por la echazón está generalmente ausente en estas ejemplificaciones. No obstante, la echazón, al igual que el naufragio, constituía un infortunio muy frecuente en la navegación y estaba tipificada en los usos y costumbres del comercio marítimo, que, como se sabe, constituyen un componente fundamental de la regulación de la actividad comercial. Demóstenes, contemporáneo de Aristóteles, y un autor de la segunda mitad del siglo IV a.C., perteneciente a la Comedia Nueva, Dífilo de Sinope, testimonian elementos que presumiblemente formaban parte de esta tipificación. En *Contra Lacrito* 11, Demóstenes da a entender que la echazón era decidida por votación y, al llegar a puerto, todos respondían por la pérdida de la carga arrojada al mar, proporcionalmente a la mercancía que tuvieran a bordo. Dífilo de Sinope en un fragmento de una comedia titulada *El pintor* se refiere también a lo segundo y menciona además que la repartición de la pérdida se efectuaba conforme a νόμος⁷. Como se sabe, νόμος no significa necesariamente ley escrita, por lo que Dífilo puede estar refiriéndose a la distribución de la pérdida acostumbrada en los casos de echazón.

Según Haubner, estos pasajes de Demóstenes y Dífilo serían los únicos testimonios directos que tenemos acerca de la existencia de reglas sobre la echazón en Atenas. Tradicionalmente se ha asumido que existió una ley de los Rodios sobre la echazón que habría inspirado la llamada *lex Rhodia de iactu* del derecho romano. En realidad no hay testimonios que prueben la existencia de tal ley rodia, si bien está probado que los rodios desarrollaron influyentes usos y costumbres y regulaciones de la navegación y el comercio marítimo⁸. En todo caso el nombre de los rodios quedó unido a las leyes sobre la echazón. La *lex Rhodia de iactu*, en efecto, influyó en el derecho bizantino e inspiró regulaciones de la navegación y el comercio marítimo a lo largo del Medioevo y la Edad Moderna que han llegado hasta nuestros días, pues en el derecho marítimo contemporáneo hay reminiscencias de la antigua *lex Rhodia de iactu*. Curiosamente, entre los tipos de acciones que Aristóteles incluye en *Eth. Nic.* III 1 la que menos ejemplificación y contextualización ha recibido, la echazón, es la que poseía una tipificación normativa propia en la Grecia antigua que, además, todavía en cierto modo pervive. Como veremos, es también, al igual que los dos otros ejemplos náuticos de acciones involuntarias forzosas de *Eth. Nic.* III 1, un tipo de acción especialmente reveladora de aspectos estructurales de la praxis y de la racionalidad práctica.

⁶ Haubner 2001 pp. 36-38.

⁷ Véase Schuster 2005, pp. 59-66; Haubner 2021 pp. 44-49. Sobre la responsabilidad de la decisión en la echazón véase Haubner 2021, pp. 118-123.

⁸ Véase Haubner 2021, pp. 49-58.

II

Tras las precedentes consideraciones contextuales, pasemos ahora al pasaje en que Aristóteles se refiere en *Eth. Nic.* III 1 a la echazón. Aristóteles subraya que resulta dudoso si acciones como las que alguien realiza coaccionado por un tirano para salvar a su familia son voluntarias o involuntarias y añade:

(i) τοιοῦτον δέ τι συμβαίνει καὶ περὶ τὰς ἐν τοῖς χειμῶσιν ἐκβολάς· (ii) ἀπλῶς μὲν γὰρ οὐδεὶς ἀποβάλλεται ἐκὼν, (iii) ἐπὶ σωτηρίᾳ δ' αὐτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν ἅπαντες οἱ νοῦν ἔχοντες (1110a9-10).

(i) Algo similar sucede también con las echazones en las tempestades: (ii) pues nadie <en su sano juicio> arroja sin más la carga por la borda voluntariamente, (iii) pero todos los que están en su sano juicio la arrojan <en las tempestades> para salvarse a sí mismos y a los demás (1110a9-10).

Como se puede apreciar, en la traducción que proponemos las tres proposiciones del pasaje se refieren a barcos, navegantes y cargas. Bajo este aspecto compartimos la lectura de Aspasio, Tomás de Aquino y la mayoría de los intérpretes y traductores contemporáneos. Podría denominarse la lectura estándar. Hay una lectura del pasaje diferente, defendida por Hursthouse y otros intérpretes. A su juicio, solo la proposición (i) se refiere a barcos, navegantes y cargas, pues tanto la (ii) como la (iii) hablan de un tipo de acción mucho más general. Para Hursthouse (ii) y (iii) se refieren al tipo de acción «arrojar voluntariamente los bienes de uno». Esta interpretación requiere asumir que ἀποβάλλω, expreso en (ii) e implícito en (iii), no remite a las echazones mencionadas en (i) sino significa en términos más generales simplemente «arrojar los bienes de uno»⁹. Hursthouse no se detiene en la expresión οἱ νοῦν ἔχοντες. Presumiblemente posee a su juicio fuerte connotación normativa, pues de no ser así, le resultaría muy difícil compaginar la interpretación que propone de (ii) con el hecho de que en (iii) no solo se menciona la salvación de uno mismo sino también la de «los demás». En su interpretación no queda claro el alcance de la expresión «los demás», que, por cierto, resulta transparente si aceptamos que Aristóteles se está refiriendo en (iii) a una echazón: «los demás» son los demás navegantes que comparten con uno la terrible situación del navío.

⁹ Hursthouse 1984. El verbo ἀποβάλλω aparece en el testimonio mencionado de Dífilo para expresar la echazón, véase Haubner 2021, p. 48.

Rapp, al igual que Aspasio, afirma que οὐδεὶς en (ii) quiere decir para Aristóteles «ninguna persona virtuosa»¹⁰. Ni el uno ni el otro se detienen en la proposición (ii) para justificar esta interpretación. Tampoco lo hacen con la proposición (iii), de modo que no precisan qué significado otorgan a la expresión ἅπαντες οἱ voũv ἔχοντες ni cómo la conjugan con su lectura de οὐδεὶς en (ii), aunque presumiblemente, como en el caso de Hursthouse, para compaginar su interpretación de οὐδεὶς en (ii) con la de la proposición (iii) también le otorgan connotación normativa. En realidad, la mayoría de los intérpretes contemporáneos, con independencia de si siguen la lectura estándar del pasaje o la propuesta por Hursthouse, asumen que la expresión οἱ voũv ἔχοντες posee una connotación normativa próxima de una u otra forma a la que otorga Aristóteles a la figura del prudente y la traducen por «los sensatos», «las personas razonables» o conceptos similares. Es ciertamente, como señalamos al inicio, uno de los sentidos que la expresión posee frecuentemente en los diálogos de Platón. Sin embargo, Aristóteles nunca usa al referirse al prudente o a la prudencia el giro ὁ voũv ἔχων. Es más, en ninguna de las ocasiones en que contrapone la figura del voũv ἔχων a otras figuras menciona a los imprudentes o insensatos. Encontramos, en cambio, como vamos a ver, que la contrapone a los locos, los enfermos, los niños y los tontos.

Cuando leemos en un pasaje expositivo, es decir no doxográfico, de Aristóteles el verbo voẽĩv o el sustantivo voũς tendemos a interpretarlos, como es natural, desde su conceptualización filosófica en la teoría aristotélica de las facultades del alma. No obstante, voẽĩv al igual que otros verbos como αἰσθάνεσθαι o φρονεĩν formaba parte de la lengua ordinaria griega y se usó mucho antes de que Platón y Aristóteles acotaran filosóficamente estos verbos. Ahora bien, esta acotación no implica el total desplazamiento del uso ordinario de estos términos en sus obras, pues en ocasiones volvemos a encontrar las acepciones del lenguaje ordinario o su curiosa simbiosis con las acepciones técnicas que poseen en la filosofía de Platón o Aristóteles. Esto último es lo que le presenta al lector, a nuestro parecer, el giro ὁ voũv ἔχων en *Eth. Nic.* III 1 y en prácticamente la totalidad de los pasajes en que Aristóteles lo utiliza.

Temáticamente el correlato intencional de los voũv ἔχοντες en *Eth. Nic.* III 1 1110a11 es una situación, no precisamente fácil, en la que estos están involucrados y requiere su actuación, lo cual converge con una de las principales acepciones tradicionales del verbo voẽĩv destacadas por von Fritz. Este subrayó, en efecto, que uno de sus significados fundamentales era comprender una situación en el sentido de captar su significado y actuar en consecuencia¹¹. Las situaciones son nuestra cotidianidad, pero ontológicamente constituyen realidades espacio-temporales complejas debido a sus contornos difusos y a los innumerables factores que las integran. Pertenecen, en todo caso, al ámbito de lo contingente y, como destaca Aristóteles, no pueden ser objeto de ciencia sino de doxa. La figura de οἱ

¹⁰ Aspasio, 61 1-9; Rapp 2010, 112-114.

¹¹ Von Fritz 1943, pp. 82-84; véase también Schirren 1998, pp. 94-97 y Bertolín 1966, pp. 60, 70.

νοῦν ἔχοντες trasluce epistémicamente esta aproximación doxástica que obviamente involucra también el trabajo de la percepción. La acepción tradicional de νοεῖν destacada por von Fritz refleja un trabajo conjunto de lo que posteriormente Aristóteles analiza como percepción y doxa, que conceptúa como una realización dianoética. El giro νοῦν ἔχοντες expresa así una visión conjuntiva del operar de las facultades del alma, en especial, de las facultades intelectual y perceptiva¹².

Al estudiar la psicología aristotélica suele destacarse acertadamente que las facultades inferiores son condición necesaria de las superiores, pero no suele advertirse en la misma medida que en el ser humano el νοεῖν conforma, articula y potencia estas facultades inferiores. Bajo esta perspectiva podría afirmarse que νοεῖν representa para Aristóteles el pleno ejercicio de las facultades. Tal visión conjuntiva de las facultades está presente sin duda cuando en castellano utilizamos expresiones como «en pleno uso de razón», «en pleno uso de sus facultades mentales», o «en su sano juicio». Las dos primeras expresiones se usan típicamente para subrayar la capacidad legal de una persona para realizar ciertos actos como, por ejemplo, otorgar testamento, lo cual por cierto implica que la persona posee una cabal comprensión de la situación en la que se encuentra, de su actuación y de sus consecuencias. Mediante la tercera, «en su sano juicio», sobre todo típicamente en la forma negativa «nadie en su sano juicio» (recurrente en los textos de Aristóteles, como veremos) solemos diferenciar las acciones coherentes (entre sí y con una determinada situación) atribuibles a una persona madura y mentalmente sana, del actuar incoherente, errático, atribuible a personas trastornadas. Uno de los pasajes aristotélicos en que más claramente el giro νοῦν ἔχων concuerda con las expresiones del español que acabamos de recoger, específicamente con la tercera, se enmarca en la discusión del relativismo en *Metaph.* IV. Aristóteles afirma en este contexto:

[...] de modo que si todos estuvieran enfermos o todos desvariaran (παρὰφρόνουν), mientras que dos o tres estuvieran sanos o en su sano juicio (ὕγιαίνον ἢ νοῦν εἶχον) parecería que éstos están enfermos o locos, y aquellos otros no (*Metaph.* IV 1009b4-6).

Como se puede apreciar fácilmente, la extendida traducción del giro νοῦν ἔχων por sensato o razonable no resulta adecuada en este pasaje. El pasaje de *Metaph.* IV citado no es el único en que Aristóteles contrapone los enfermos y trastornados a la figura del νοῦν ἔχων. Lo hace también en pasajes de *Eth. Nic* y *Eth. Eud.* en los que, además, incluye en la

¹² Bertolín 1996, pp. 54-56.

contraposición a los niños. Al analizar las opiniones sobre la felicidad en *Eth. Eud.*, Aristóteles señala que sería superfluo examinar todas las opiniones que algunos tienen sobre la felicidad y afirma: «pues los niños, los enfermos y los locos parecen tener muchas de tales opiniones, sobre las cuales nadie en su sano juicio (*voũv ἔχων*) se plantearía problemas» (1214b28-35). No se trata de una vinculación circunstancial de la figura del *voũv ἔχων* con la práctica dialéctica del recorrido de opiniones y del planteamiento de problemas, pues en los *Tópicos* Aristóteles recurre justamente a esta figura para precisar qué es una proposición dialéctica y qué es un problema dialéctico:

En efecto, no toda proposición ni todo problema se ha de considerar dialéctico: pues nadie en su sano juicio (*voũv ἔχων*) propondría lo que para nadie es plausible, ni pondría en cuestión lo que es manifiesto para todos o para la mayoría; esto, en efecto, no ofrece dificultad, aquello, en cambio, nadie lo haría suyo (*Top.* 104a3-7; trad. M. Candel).

El pasaje circunscribe en términos generales el espacio epistémico atribuible al *voũv ἔχων* mediante una exclusión («lo que para nadie es plausible») y una inclusión («lo que es manifiesto para todos o para la mayoría») y la consiguiente racionalidad elemental desde la que el *voũv ἔχων* practica el diálogo. Ambas delimitaciones subrayan que el espacio epistémico y práctico atribuido al *voũv ἔχων* es doxástico y no científico, como no podía ser de otra manera tratándose precisamente de un pasaje «cuasi definicional» de una obra en torno al ejercicio del diálogo y de las argumentaciones dialécticas como es *Tópicos*. La figura del *voũv ἔχων* cumple también una función cuasi definicional similar en el análisis de la deliberación en *Eth. Nic.* III 3. Como se sabe, Aristóteles obtiene su esclarecimiento a través de una progresiva e interesante delimitación modal de lo deliberable (*βουλευτόν*) que culmina al mostrar que la deliberación concierne en último extremo a «lo que está en nuestro poder y es realizable» (*περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν*) (1112a30-31). Ciertamente este es el final del análisis, pero la delimitación general inicial de lo deliberable se formula mediante la figura del *voũv ἔχων*. En este caso, Aristóteles utiliza la figura para referirse al autoconocimiento que es inherente al *voũv ἔχων* y le dota de cierto discernimiento general de lo que en determinadas circunstancias le resulta factible, es decir, está en su poder, discernimiento del que carecen (o tienen distorsionado) las personas trastornadas:

¿Pero deliberan acerca de todas las cosas y todo es objeto de deliberación, o sobre algunas no hay deliberación? Quizá se ha de decir que deliberable

no es aquello acerca de lo cual deliberaría un tonto o un loco (ἡλίθιος ἢ μαινόμενος) sino aquello sobre lo que deliberaría el que está en su sano juicio (ὁ νοῦν ἔχων) (*Eth. Nic.* III 1112a18-21).

Aristóteles destaca el carácter doxástico del discernimiento del νοῦν ἔχων acerca de lo que esté en su poder al precisar que se trata de lo que el agente *cre*e que puede producirse a través de él (*Eth. Nic.* III 1111b25-26), de modo que puede estar equivocado al respecto. Aristóteles se sirve también de la figura del νοῦν ἔχων en *Eth. Nic.* III 1115b5-9 para distinguir lo temible de escala humana, que difiere en magnitud y grado, de lo temible que está por encima de los seres humanos (ὕπερ ἄνθρωπον), lo temible sobrehumano. Lo primero no es lo mismo para todos, lo segundo, en cambio, señala Aristóteles, es temible para todo ser humano o al menos para todo el que está en su sano juicio (παντὶ φοβερὸν τῷ γε νοῦν ἔχοντι) (1115b7-8)¹³. En consecuencia, no resultaría temible para los niños y los locos. Los niños y las personas trastornadas pudieran parecer así extraordinariamente valientes porque no experimentan temor ni siquiera ante cosas terribles sobrehumanas. En realidad se trata de pseudo-valentía, porque, como Aristóteles señala en *Eth. Eud.* III 1229a16-18 (véase también *Pol.* VII 1323a32-34), los niños y los locos, debido a su inexperiencia y desconocimiento (δι' ἀπειρίαν καὶ ἄγνοιαν), no son capaces de reconocer lo temible¹⁴. No experimentan temor porque no están en su sano juicio.

III

Como hemos tratado de mostrar en la sección anterior, Aristóteles atribuye a los νοῦν ἔχοντες una comprensión de las situaciones que conlleva, en el caso de las situaciones reales, reacciones emocionales o prácticas del sujeto. En el contexto de la práctica dialéctica la situación es epistémica, pues está constituida por creencias u opiniones que, en razón de la condición de quienes las suscriben (niños, personas trastornadas), los νοῦν ἔχοντες desechan como proposiciones y problemas dialécticos aceptables.

Nos centraremos ahora en analizar la actuación derivada de la comprensión de su situación por parte de οἱ νοῦν ἔχοντες de *Eth. Nic.* III 1, es decir, la echazón. Y comenzaremos por mostrar cómo presenta Aristóteles en *Metaph.* II la configuración del actuar que adscribe *en general* a los νοῦν ἔχοντες:

¹³ Al igual que en *Metaph.* 994b12-16, la presencia de la partícula γε subraya que la caracterización ὁ νοῦν ἔχων no es aplicable a todo ser humano, lo que confirma su contraposición a las figuras del loco y el niño.

¹⁴ Véase Jiménez 2020, pp. 86-87.

[...] (i) Los que establecen un proceso infinito no se dan cuenta, sin embargo, de que suprimen la naturaleza del Bien, (ii) y por tanto nadie se pondría a realizar acción alguna si no fuera a llegar a un término. (iii) Ni habría tampoco entendimiento (νοῦς) en los seres: (iv) en efecto, al menos el que está en su sano juicio (ὁ γε νοῦν ἔχων) actúa siempre en vista de algo y esto constituye un límite, pues el fin es límite (*Metaph.* II 994b12-16).

Los intérpretes, como señala Rossi¹⁵, suelen utilizar la proposición (iv) de este pasaje para apoyar la argumentación mediante la que Aristóteles establece en *Eth. Nic.* I el concepto de felicidad a partir de la idea de un fin último de todas las acciones. Algunos parecen sostener además que la proposición (iv) converge con el conocido pasaje de *Eth. Eud.* 1214b6-11 en que Aristóteles afirma que no ordenar la vida por referencia a un cierto fin que oriente la realización de todas las actividades es signo de gran insensatez (ἀφροσύνης πολλῆς σημειῖον). A nuestro modo de ver, son lecturas que amplifican el alcance de la proposición (iv) del pasaje. Estas interpretaciones obvian la proposición (ii) y la partícula limitativa γε que acompaña al giro νοῦν ἔχων en (iv) y otorgan, en parte por ello, al giro ὁ γε νοῦν ἔχων el significado de «el sensato», «el que actúa con inteligencia», «el razonable», etc. A nuestro parecer el alcance de la proposición (iv) es más modesto. En realidad, la proposición (iv) repite lo afirmado en la (ii) pero añade una interesante precisión respecto al οὐδεὶς de (ii). A nuestro juicio, (iv) da a entender que (ii) es válida si nos referimos a seres humanos en su sano juicio; quedan así exceptuados quienes no están en su sano juicio, es decir, los locos, por no tenerlo o haberlo perdido, y los niños, por no haberlo alcanzado aun (véase *Eth. Eud.* 1214b32-35). Aristóteles, en suma, sostiene en el pasaje citado de *Metaph.* II simplemente que quienes están en su sano juicio (a diferencia de las personas trastornadas) realizan acciones en vista de algo que creen poder alcanzar, como señala en *Eth. Nic.* III 1111b25-26, y constituye el límite de su acción. A nuestro parecer, esto le basta para la argumentación en que se inscribe el pasaje, pero este tema rebasa el propósito de nuestro análisis.

Nos enfocamos en las proposiciones (ii) y (iv) del pasaje porque entendemos que en ellas se refiere Aristóteles a la configuración del actuar que adscribe *en general* a los νοῦν ἔχοντες. Al otorgarle a (iv) un alcance más modesto que el que suele recibir consideramos inadecuada su extrapolación a la estructura argumentativa de *Eth. Nic.* I destinada a establecer el concepto aristotélico de felicidad. Hay, no obstante, en *Metaph.* IV un marco argumentativo en que lo afirmado en (iv) se inserta perfectamente y contribuye además a

¹⁵ Rossi 2023, pp. 146-148.

esclarecer cómo Aristóteles reconoce la supervivencia como un fin siempre implícito (y circunstancialmente explícito) del actuar que adscribe a los $\nu\omicron\upsilon\nu$ ἔχοντες. Entre los argumentos que Aristóteles utiliza en *Metaph.* IV para rebatir tesis de quienes niegan el principio de no contradicción figura el que podríamos denominar «contradicción performativa». Aristóteles subraya que estos no solo ejecutan determinadas acciones que prefiere a otras, sino que además evitan los peligros al realizarlas:

De esto se deduce, con la mayor evidencia, que en tal estado no se halla nadie, ni de los otros ni de los que afirman esta doctrina. ¿Por qué, en efecto, camina hacia Megara y no está quieto, cuando cree que es preciso caminar? ¿y no se dirige, recién amanecido, a un pozo o a un precipicio, si llega el caso, sino que se muestra precavido, como que no piensa que caer (en ellos) es bueno y no bueno por igual? Es, pues, evidente que piensa que lo uno es mejor y lo otro no es mejor. Y si (piensa) esto, también pensará necesariamente que lo uno es hombre y lo otro no es hombre, y que lo uno es dulce y lo otro no es dulce. Desde luego, no procura y piensa todas las cosas indiferentemente cuando, creyendo que es mejor beber agua y ver a un hombre, al punto procura estas cosas. Y, sin embargo, debería (actuar de aquel modo) si hombre y no-hombre, por igual, fueran lo mismo. Pero, como se ha dicho, nadie hay que no se muestre precavido ante ciertas cosas y ante ciertas cosas no ($\nu\omicron\theta\epsilon\iota\varsigma$ ὅς οὐ φαίνεται τὰ μὲν εὐλαβούμενος τὰ δ' οὐ). Conque, al parecer, todos piensan que las cosas son absolutamente (de tal o cual modo), si no en relación con todas las cosas, al menos en relación con lo mejor y lo peor (*Metaph.* IV 1108b12-27; trad. T. Calvo modificada).

Aristóteles argumenta que algunos de los que niegan el principio de no contradicción pretenden no asumir identidades ni diferencias ni en sus creencias ni respecto a los objetos; sin embargo, son desmentidos por sus acciones porque, al realizarlas, asumen diferencias e identidades. Por un lado, en efecto, dirigen coherentemente a fines específicos determinadas acciones que diferencian y prefieren frente a otras; por otro lado, al ejecutarlas, asumen que determinadas situaciones son peligrosas y ponen en riesgo su vida y las evitan. Bajo el primer aspecto, Aristóteles, como es fácil advertir, adscribe a los negadores del principio de no contradicción la configuración práctica general que atribuye a los $\nu\omicron\upsilon\nu$ ἔχοντες en la proposición (iv) del pasaje de *Metaph.* II 994b,12-16, a saber, actuar en vista de algo que constituye el fin y el límite de su acción y, como subraya Aristóteles en *Eth. Nic.* III 1111b25-26, creen alcanzable. Podría quizás por ello esperarse que Aristóteles también contrapusiera en el pasaje de *Metaph.* IV indicado la conducta que manifiestamente observan los negadores

del mencionado principio al comportamiento de las personas trastornadas. Aristóteles no lo hace, pero curiosamente sí lo hace siglos después el peripatético Aristocles de Mesina, seguramente teniendo presente este pasaje de *Metaph.* IV. Aristocles recurre además para ello a una figura emblemática del escepticismo: Pirrón. Mediante una pregunta retórica que evoca *Metaph.* IV 1008b14 Aristocles pregunta burlonamente: «¿Y sabía aquel maravilloso Pirrón por qué caminaba para ver los Juegos Pitios, o deambulaba por el camino (*ἐπλανᾶτο*) como los locos?» (Frag. 4 15 ed. Chiesara). Aristocles, al igual que Aristóteles en *Metaph.* IV, apela a configuraciones básicas de la praxis para refutar posiciones teóricas escépticas y relativistas.

Bajo el segundo aspecto, Aristóteles pone de manifiesto cómo a las realizaciones de las acciones de las personas (incluidos escépticos y relativistas) es inherente una cautela (*εὐλάβεια*) dirigida a la conservación de sus vidas. Tal precaución, enfatiza Aristóteles, no es pasajera o esporádica ni concierne a unos ámbitos del actuar y no a otros sino que acompaña siempre la realización de las acciones (*Metaph.* IV 1108b24-25). No resulta difícil notar que la echazón ofrece en *Eth. Nic.* III 1 un ejemplo adicional a los que Aristóteles presenta en *Metaph.* IV 1108b12-27 de cómo la *εὐλάβεια* se hace efectiva en el curso de una acción para salvaguardar la vida. En ambos pasajes el curso de la acción considerada está constituido por un viaje. Ciertamente la echazón es un ejemplo más sofisticado y complejo y parece representar una acción más bien colectiva. No obstante, al igual que quienes en su travesía, cautelosos, evitan un pozo o un precipicio ante el que les ha tocado encontrarse, quienes lanzan la carga por la borda para tratar de hacer frente a una inesperada tempestad también lo hacen para salvaguardar sus vidas. En ambos casos se hace presente una configuración básica de la praxis que convive con la que Aristóteles señala en (iv) («actuar en vista de algo que constituye el fin y el límite de la acción») y se inscribe en ella. El fin de quien camina hacia Megara es llegar a esta ciudad para cumplir algún propósito específico; el del navegante, entregar la carga en el puerto de destino. Pero es asimismo un fin ineludible de ambos conservar sus vidas. En la próxima sección analizaremos la estructura de la praxis que refleja esta concurrencia de fines, su conexión con la figura del *voûν ἔχων* y otros elementos estructurales de la praxis que ponen de relieve los ejemplos náuticos de *Eth. Nic.* III 1.

IV

Los ejemplos de acciones involuntarias y mixtas que ofrece Aristóteles en *Eth. Nic.* III 1 son muy gráficos y transmiten concreción. No obstante, se trata de ejemplos de *tipos o esquemas* de acciones, y no de ejemplos de acciones concretas. Los tipos o esquemas de acciones flotan, por así decir, en una indeterminación temporal y espacial. Ahora bien, las acciones son siempre concretas y situacionales, como Aristóteles destaca varias veces

precisamente en *Eth. Nic.* III 1, y están consiguientemente inmersas en la secuencia de las acciones y propósitos de un agente. Si se examinan los ejemplos de tipos de acciones de *Eth. Nic.* III 1 se puede apreciar, no obstante, que esta secuencia aparece en los dos ejemplos de las acciones involuntarias forzosas y en el ejemplo de acción mixta de la echazón. En estos tres casos se describe una acción inmersa en el curso de otra acción. Aunque, ciertamente, en los dos ejemplos de acciones involuntarias forzosas en realidad el agente más bien *padece* el efecto del viento o de los piratas y se ve así impedido de realizar la acción que el viento o los piratas interrumpieron. En los tres casos, en todo caso, la «acción marco», de acuerdo con la interpretación que hemos defendido, es una travesía marítima. En esta última sección nos referiremos, para concluir, a varios aspectos de la praxis y la racionalidad práctica que, bajo la perspectiva de «acciones inmersas en acciones», revela a nuestro juicio, el tipo de acción mixta constituida por la echazón.

La echazón y los dos ejemplos de acciones involuntarias forzosas (*Eth. Nic.* III 1 1110a3-4) muestran cómo el propósito de una acción es obstaculizado, impedido o contrariado por un fenómeno natural (el viento, una tempestad) o por la acción de seres humanos (el asalto de piratas). Ninguno de estos sucesos desafortunados es desconocido ni imprevisible para los pilotos, los armadores y los navegantes. Todos ellos saben al embarcarse que son sucesos que pueden ocurrir en una travesía, a pesar de la experiencia del piloto y de su conocimiento de la climatología y de la ruta: son riesgos conocidos. Saber lo que puede suceder no equivale a saber cuándo y cómo va a suceder. Bajo este punto de vista los ejemplos ponen de relieve que a la realización de las acciones señaladas, y en general a la realización de cualquier acción, es inherente un déficit epistémico insalvable. No se trata de la ignorancia coyuntural que Aristóteles analiza al estudiar las acciones involuntarias por desconocimiento, sino de un déficit epistémico estructural de los agentes. Tradicionalmente se ha expresado en la poesía arcaica y en las tragedias griegas a través del tópico del carácter *ἄδηλον* del futuro y de la vana *ἐλπίς*. Sin embargo, en los casos que consideramos, el déficit epistémico de los agentes, en sentido estricto, no corresponde exactamente a la radical opacidad del futuro que se destaca frecuentemente en estas obras literarias de la Grecia antigua, sino que expresa más bien la indeterminación espacio-temporal de sucesos previsibles frente a los cuales, por ser precisamente previsibles, se cuenta con respuestas como la echazón que incluso posee tipificación normativa en la navegación comercial. Su éxito, por supuesto, no está asegurado, ya que muchas veces la echazón no puede evitar un terrible naufragio. Dicho de otro modo, antes de zarpar los navegantes conocen los riesgos y peligros de la travesía y conocen asimismo posibles respuestas ante las situaciones adversas. Sin embargo, ni pueden tener certeza de que tales situaciones adversas no ocurrirán ni del éxito de medidas para hacerles frente como la echazón.

La echazón es una acción que se inscribe en otra acción, el transporte de una carga a un determinado puerto. Ambas, a juicio de Aristóteles, cumplen las tres condiciones de las acciones voluntarias: son elegidas por el agente al actuar, el agente constituye el origen del

movimiento que la acción implica y éste tiene el poder de realizar o no realizar la acción (*Eth. Nic.* III 1 1110a12-17). No obstante, es fácil notar que una de ellas expresa en mayor medida que la otra una iniciativa del agente. En efecto, la echazón constituye claramente una reacción ante una situación y, por consiguiente, da la impresión de ser una acción involuntaria, forzada por las circunstancias. Aristóteles enfatiza, sin embargo, que es voluntaria (1110a17-18), si bien puede diferenciarse de las acciones propiamente voluntarias, es decir, no calificadas como mixtas. Uno de los principales elementos que permite esta diferenciación es la relación existente en uno y otro caso entre los fines de las acciones con la situación. Las acciones voluntarias propiamente dichas parecen gozar de mayor independencia respecto a la situación que las mixtas y representar en mayor medida que éstas la iniciativa del agente (sin que esto signifique que son independientes de las demandas de una situación)¹⁶. La echazón no sólo pone de manifiesto una dependencia total entre el fin de la acción y la situación de los agentes, sino además, como veremos a continuación, tiene la particularidad de concernir a una situación de vida o muerte y representar una acción contraria (arrojar la carga al mar) al propósito de la «acción marco» en que se inscribe (llevar la carga a un puerto determinado). No todas las acciones mixtas poseen el dramatismo y la condición paradójica de la echazón. Su notable carácter, no obstante, como suele ocurrir, permite evidenciar el nexo existente entre los propósitos de los agentes y las situaciones. Si bien en la echazón este nexo se concreta en una dependencia plena, en los casos de las acciones voluntarias propiamente dichas este nexo se concreta en diferentes grados de dependencia de las circunstancias. Toda acción es situacional y no puede escapar al constreñimiento que, de una u otra forma y en diferentes grados, las circunstancias imponen al cumplimiento de los propósitos de los agentes.

Los ejemplos náuticos de *Eth. Nic.* III 1 revelan el déficit epistémico estructural de los agentes y la ineludible transacción entre sus iniciativas y el constreñimiento de las circunstancias. La echazón revela además otra importante estructura de la praxis: la realización de una acción comporta una conjunción de propósitos. Quizás uno de los aspectos más llamativos de la echazón es que se opone al propósito de la acción en que se inscribe, es decir, transportar una carga a un determinado puerto. No se trata de un impedimento u oposición como la del viento o los piratas que sacan al barco de su ruta y lo llevan a otro destino. Quienes transportan la carga a un puerto y quienes la lanzan al mar son los mismos agentes. ¿Cómo conceptualizar este conflicto entre fines? En su interesante análisis del pasaje de la echazón Echeñique sostiene que la presencia del factor coercitivo constituido por la tormenta hace que el capitán no pueda mantener conjuntamente el propósito de llevar a puerto la carga y conservar la vida de quienes van en el navío. En «*the pre-coercion situation*» el capitán, en cambio, subraya Echeñique, podía elegir la conjunción de estos dos fines¹⁷.

¹⁶ Véase Vigo 1996, pp. 110-111.

¹⁷ Echeñique 2011, pp. 136-137.

Quizás habría que añadir que llevar la carga a un determinado puerto, como en general cualquier acción, implica necesariamente una amplia conjunción de propósitos como, por ejemplo, la conservación de los instrumentos que la hacen posible y, por supuesto, de las vidas de los agentes¹⁸. Normalmente estos propósitos fluyen en consonancia. El propósito principal es el «descriptor» de la acción y los otros permanecen en un segundo plano¹⁹. La conservación de la vida del agente opera así como una especie de «bajo continuo» de las acciones. No obstante, en circunstancias en que la vida se pone en peligro la jerarquía de los propósitos se invierte, la conservación de la vida toma protagonismo y ocupa la posición de propósito «descriptor de la acción». Es lo que ocurre en la echazón. Esta evidencia dramáticamente cómo toda acción conlleva el propósito de conservar la vida del agente.

Como hemos mostrado en las secciones anteriores, cuando Aristóteles caracteriza a los agentes como *voûn ἔχοντες* les adscribe conductas coherentes dirigidas a fines que creen alcanzables y una permanente cautela en la realización de sus acciones. Esta cautela se evidencia claramente en la proposición (iii) del pasaje de la echazón cuyo sujeto es la expresión *ἅπαντες οἱ voûn ἔχοντες*. Al igual que quien encuentra en su camino un precipicio o un pozo y lo evita, quien se encuentra ante una terrible tormenta lanza la carga al mar para aligerar el navío y tratar de salvarse. A nuestro modo de ver, la adscripción a los *voûn ἔχοντες* de conductas coherentes dirigidas a fines está presente implícitamente en la proposición (ii) del pasaje de la echazón: «pues nadie <en su sano juicio> arroja sin más la carga por la borda voluntariamente». El propósito (y el compromiso comercial y legal) de transportar una carga a un puerto constituye un fin perfectamente atribuible a alguien caracterizable como *voûn ἔχων*. Lanzar sin más dicha carga al mar en medio de la travesía no le sería atribuible y resultaría más bien un comportamiento típico de una persona trastornada. Sería tan incoherente como ponerse a deambular por el camino si uno se dirige a los Juegos Pitios, por usar el ejemplo de Aristocles. La figura del *voûn ἔχων* no tiene ciertamente en la filosofía práctica aristotélica ni el peso ni la fama de otras figuras como la del *φρόνιμος*, el *σπουδαῖος*, o el *ἄκρατῆς*. Sin embargo, como hemos tratado de mostrar a partir de su presencia en el célebre pasaje aristotélico de la echazón, merece ser estudiada porque contribuye al esclarecimiento de este y otros pasajes relevantes de la ética aristotélica y, en especial, de lo que podríamos denominar el estrato básico de la racionalidad práctica.

¹⁸ Véase Vigo 1996, pp. 111-115.

¹⁹ A este tipo de propósitos habría que añadir los que Rossi denomina «fines latentes». Estos, subraya Rossi, pueden «activarse» a partir de la facticidad y la facticidad es comprendida, a su vez, a partir de los fines activos y latentes. Sin presuponer tales fines latentes sería imposible comprender una coincidencia como afortunada o desafortunada (véase Rossi 2011, pp. 234, 244-245).

Bibliografía

Fuentes

- Abbate, Michele 2017: *Proclo. Commento al Cratilo di Platone*, Testo greco a fronte, Firenze.
- M. Brioso 2011: *Aquiles Tacio, Leucipa y Clitofonte*, Madrid.
- Boeri, Marcelo y Rossi, Gabriela 2024: *Aristóteles, Ética Nicomachea*, Zaragoza.
- Bywater, Ingram 1890: *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford.
- Calvo, José 2001: *Aristóteles, Ética a Nicómaco*, Madrid.
- Calvo, Tomás 2014: *Aristóteles, Metafísica*, Madrid.
- Candel, Miguel 2014: *Aristóteles, Tratados de lógica (Órganon) I: Categorías-Tópicos-Refutaciones sofísticas*, Madrid.
- Chiesara, Maria 2001: *Aristocles of Messene, Testimonies and Fragments*, Oxford.
- Dirlmeier, Franz 1967: *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin.
- Konstan, David 2014: *Aspasius: On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*, London.
- Méridier, Louis 1931: *Platon, Cratyle*, Paris.
- Natali, Carlo 1999: *Aristotele, Etica Nicomachea*, Roma-Bari.
- Pallí, José 1985: *Aristóteles, Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, Madrid.
- Ross, David 1924: *Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press.
- Sharples, Richard 2014: *Alexander of Aphrodisias: Ethical Problems*, London.
- Sinnot, Eduardo 2007: *Aristóteles, Ética Nicomachea*, Buenos Aires.
- Susemihl, Franz 1884: *Aristotelis Ethica Eudemia*, Leipzig.

Obras citadas

- Aubert, Jean-Jacques, 2007: «Dealing with the abyss: The nature and purpose of the Rhodian sea law», en John Cairns (ed.), *Beyond Dogmatics Law and Society in the Roman World*, Edinburgh.
- Boeri, Marcelo 1995: «Chance and Teleology in Aristotle's Physics», *International Philosophical Quarterly* 35, 1, pp. 87-96.
- Bertolín, Reyes 1996: *Die Verben des Denken bei Homer*, Innsbruck.
- Echeñique, Javier 2012: *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility*, Cambridge.
- Gauthier, René et Jolif, Yves 1970: *L'Étique à Nicomaque T II Commentaire*, Louvain-Paris.
- Haubner, David 2021: *Der Seewurf. Studien zur lex Rhodia de iactu*, München.
- Hursthouse, Rosalind 1984: «Acting and Feeling in Character: "Nicomachean Ethics" 3.i », *Phronesis* 29, 3, pp. 252-266.

- Jiménez, Martha 2020: *Aristotle on Shame and Learning to Be Good*, Oxford.
- Lienenman, Béatrice 2018: *Aristoteles's Konzeption der Zurechnung*, Berlin.
- Loening, Richard 1903: *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Jena.
- Péron, Jacques 1975: *Les Images Maritimes de Pindare*, Paris.
- Rapp, Christof 2010: «Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1–7)» in Höffe, Otfried (ed.), *Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Berlin.
- Rossi, Gabriela 2011: *El azar según Aristóteles: estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*, Sankt-Augustin.
- Rossi, Gabriela 2023: «Poner el fin último», en Fernández, Patricio, Placencia, Luis y Rossi, Gabriela (eds.), *Praxis e Interpretación: Un Homenaje a Alejandro G. Vigo*, Baden-Baden.
- Sauve Meyer, Susan 2012: *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*, Oxford.
- Schirren, Thomas 1998: *Aisthesis vor Platon. Eine semantisch-systematische Untersuchung zum Problem der Wahrnehmung*, Berlin.
- Schuster, Stephan 2005: *Das Seedarlehen in den Gerichtsreden des Demosthenes Mit einem Ausblick auf die weitere historische Entwicklung des Rechtsinstitutes: dāneion nautikón, fenus nauticum und Bodmerei*, Berlin.
- Vigo, Alejandro 1996: *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg.
- Von Fritz, Kurt 1943: «ΝΟΟΣ and Noein in the Homeric Poems», *Classical Philology* 38, 2, pp. 79-93.