

**Daimon. Revista Internacional de Filosofía**, n° 94 (2025), pp. 23-37

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.516061>

Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

## La voluntad de la emoción. Cólera y pensamiento en la concepción aristotélica de la voluntariedad práctica

The will of emotion.  
Anger and thought in the Aristotelian conception  
of practical voluntariness

ESTEBAN BIEDA\*

**Resumen:** Es harto conocido el análisis aristotélico de las distintas clases de acción humana en función de su voluntariedad e involuntariedad en *Ética nicomaquea* III, 1. Algo que suele llamar la atención de los especialistas es la inclusión de las acciones emocionales entre las voluntarias. En el presente trabajo intentaré dar cuenta de las razones para dicha inclusión, argumentando que surgen del marco racional que orienta la acción emocional, marco en función del cual Aristóteles puede catalogarlas como voluntarias.

**Palabras clave:** Aristóteles; Emoción; Pensamiento; Voluntariedad.

**Abstract:** The Aristotelian analysis of the different kinds of human action according to their voluntariness and involuntariness in *Nicomachean Ethics* III, 1 is well known. Something that usually draws the attention of specialists is the inclusion of emotional actions among the voluntary ones. In this paper I will try to show the reasons for such inclusion, arguing that they arise from the rational framework that guides emotional action, a framework based on which Aristotle can classify them as voluntary.

**Keywords:** Aristotle; Emotion; Thought; Voluntariness.

---

Recibido: 20/03/2022. Aceptado: 24/05/2022.

\* Doctor en Filosofía (UBA). Investigador del CONICET. Docente de la Universidad de Buenos Aires. Email: [estebanbieda@gmail.com](mailto:estebanbieda@gmail.com). Líneas de investigación: ética y psicología griegas clásicas, tanto en fuentes filosóficas como literarias. Entre sus últimas publicaciones cabe destacar los libros *Platón y la voluntad* (Miño & Dávila, 2021), *Sófocles. Edipo rey* (Winograd, 2021) y los artículos “Aristóteles frente al examen platónico de la voluntariedad práctica en *Leyes*”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 127 (156) y “Aristóteles, el socrático. Algunos límites de la crítica aristotélica al intelectualismo socrático”, *Eidos* 35.

Este trabajo ha sido producido en el marco del Proyecto UBACyT 2020-2022 (Mod. II 20020190200017BA).

## Introducción

Es harto conocido el análisis aristotélico de las distintas clases de acción humana en función de su voluntariedad e involuntariedad en *Ética nicomaquea* III, 1. Algo que suele llamar la atención de los especialistas es la inclusión de las acciones emocionales (διὰ πάθη)<sup>1</sup> entre las voluntarias. Aristóteles da dos razones explícitas para esta inclusión, pero ninguna de ellas es positiva, sino que operan mostrando el sinsentido que constituiría negarlo. La primera afirma que sería ridículo decir que son involuntarias, porque implicaría que ni los niños ni los animales –cuyas acciones son meramente emocionales– realizan acciones de buen grado, cosa que de hecho hacen (EN 1111a24-25).<sup>2</sup> En segundo lugar, sería ridículo porque haría que dos acciones cuya causa reside en una misma y única cosa, el ser humano, sean la una voluntaria y la otra, no: “¿acaso nada realizamos voluntariamente entre aquello cuya causa es el apetito (ἐπιθυμία) o la cólera (θυμός)? ¿O realizamos lo noble voluntariamente y lo vergonzoso involuntariamente? ¿No es ridículo, cuando es uno solo el responsable (ἐνὸς αἰτιῶν ὄντος)?” (EN 1111a27-29).<sup>3</sup> Como se ve, no encontramos aquí razones positivas para adscribir voluntariedad a la emoción.

En el presente trabajo intentaré dar cuenta de tales razones positivas, argumentando que surgen del marco racional que orienta la acción emocional, marco en función del cual Aristóteles puede catalogarlas como voluntarias. Partiré del hecho de que una acción es voluntaria cuando cumple tres condiciones: una física (el principio físico de la acción está en el agente y no en una fuerza externa; cf. 1110a15-17), una epistémica (el agente sabe lo que está haciendo; cf. 1111a22-24) y una desiderativa (la acción es producto de un deseo). Luego de mostrar cuán claramente se cumplen la condición física y la desiderativa, me concentraré en la condición epistémica, como objetivo principal de mi trabajo. Veremos, así, cómo en ciertas acciones emocionales la racionalidad y la irracionalidad concurren para concretar la acción – me refiero particularmente a las acciones coléricas<sup>4</sup>, pero haciendo de la razón el parámetro último en el cual se enmarca la pulsión emocional. Como consecuencia de esto, será posible

- 
- 1 A lo largo del presente trabajo traduzco πάθος por “emoción”, en lugar del quizá más habitual “pasión”. La razón estriba en que el término castellano “pasión” recoge del latín *passio*, del cual deriva, un sentido eminentemente pasivo. Si bien este sentido también se encuentra entre los usos aristotélicos (cf. 1110a2), no es ese el único uso en contexto ético-práctico, pues los πάθη también son, como mostraré a lo largo del trabajo, generadores de acciones.
  - 2 No entraré en detalle respecto de la afirmación hecha en EN de que los animales actúan emocionalmente. Cf. algunos posibles ejemplos de esto en HA 631a15-20 (sobre la piedad de los delfines), 619b27-31 (sobre los celos y envidia de las águilas) y 630b8-13 (sobre el miedo de los bisontes), y Sihvola (1996: §II).
  - 3 Suponer que las acciones apetitivas o coléricas son puramente irracionales presupone una división tajante entre partes del alma que, como mostraré de inmediato, Aristóteles no realiza, pues cierto aspecto de la irracionalidad psíquica participa de la razón (cf. 1102b13-1103a3, citado *infra*). Sería ridículo, pues, afirmar que lo racional es voluntario y lo irracional involuntario, pues (i) lo irracional participa, en cierto modo, de la razón y (ii) el principio del cual parten tanto las acciones elegidas-deliberadas como las apetitivas y coléricas es el mismo ser humano. Al no haber agencia externa ni, como veremos, absoluta ignorancia involucradas, la irracionalidad de las acciones apetitivas y coléricas no puede identificarse sin más con la involuntariedad. Cf. Taylor (2006: *ad loc.*).
  - 4 Cuando habla de πάθη en tanto motores de acción, Aristóteles piensa sobre todo en la cólera (EN 1111b1-3). En el marco de la definición de la virtud en EN II, 5 se da una lista extensa de emociones. No obstante, incluso allí es el caso de la cólera el que más interesa a Aristóteles para tomar como ejemplo; cf. 1105b25, 26, 33, 1106a2.

hablar de acciones emocionales virtuosas y acciones emocionales viciosas, puesto que, si bien voluntarias, el valor moral de estas acciones dependerá de la ἔξις del agente, es decir: de sus disposiciones o hábitos éticos enraizados en sus convicciones a propósito de lo que está bien y mal. Mi conclusión será que, en definitiva, las acciones emocionales resultan voluntarias por ser éticamente relevantes, y que esto, a su vez, se debe a su remisión última a parámetros racionales que satisfacen la condición epistémica.<sup>5</sup>

## I. Emociones y partes del alma

Dado que mi objetivo último es resaltar ciertos aspectos racionales de la emocionalidad práctica según la entiende Aristóteles; y dado que, a su vez, las emociones se vinculan con la parte irracional del alma, empezaré haciendo un breve comentario sobre la mereología psíquica aristotélica. En general, Aristóteles divide el alma en una parte racional y otra irracional.<sup>6</sup> Es cierto que en algunos casos específicos parece apelar a una tripartición, pero no menos cierto es que en su teoría de la acción generalmente apela al esquema bipartito, por cuanto satisface las necesidades conceptuales para su explicación de la προᾶξις.<sup>7</sup> En *DA*, discutiendo diversas aporías vinculadas con las particiones del alma de pensadores anteriores a él –particularmente la tripartición platónica–<sup>8</sup>, Aristóteles dice lo siguiente:

Además de estas <partes>, estaría la desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν), que parece distinta a todas las demás, tanto en su definición como en su capacidad. Aunque también sería absurdo separar esta <parte de las demás>, porque el deseo-racional (βούλησις) nace en la parte racional, mientras que el apetito y la cólera (θυμός) nacen en la irracional (432b3-6).<sup>9</sup>

---

Más allá de esto, resulta difícil encontrar una definición precisa de πάθος por fuera de sus instancias concretas; cf. Sihvola (1996: 107).

- 5 Es copiosa la bibliografía que discute el vínculo entre razón y emoción en la ética aristotélica, divisible básicamente en dos grupos: primero, quienes consideran que la razón es causa de las acciones emocionales (cf. v.g. Irwin (1999), Broadie (1991), Sherman (1991), Fortenbaugh (1974 [2002]), Lorenz (2009)). Segundo, quienes sostienen el carácter no racional de las emociones (cf. v.g. Sihvola, 1996, Moss (2012), Lennox (2015), Leunissen (2017)). En líneas generales, estas discusiones se concentran en los vínculos entre emoción y virtud. Mi objetivo específico es, sin embargo, echar luz específicamente sobre el carácter voluntario de las acciones emocionales según *EN* III, 1.
- 6 La mereología psíquica aristotélica opera, en principio, a nivel conceptual, es decir: las “partes” en cuestión no constituyen diferentes porciones o segmentos, sino diferentes funciones o capacidades (cf. *EE* 1219b33) en un plano conceptual. Las partes del alma se distinguen, así, solo por su definición (τῷ λόγῳ, *EN* 1102a30), pero son inseparables por naturaleza (ἀχώριστα πεφυκότα, 1102a30). Además de los pasajes que comentaré en breve, cf. *MM* 1182a17-26; *EE* 1220a8-10; *Pol.* 1254b8-9, 1333a16-18, 1334b18-19.
- 7 Irwin (1980: 143) considera que es el esquema tripartito lo que prevalece en el *corpus*, pero tanto Fortenbaugh (1970b) como Chamberlain (1984) y Polanski (2007: 504) han dado razones de peso para mostrar que no es así.
- 8 Un rastreo de los antecedentes platónicos del tratamiento aristotélico del θυμός puede verse en Feldblyum (2016: §1.2).
- 9 Las traducciones de los textos griegos me pertenecen. A los efectos de su incumbencia práctica, Aristóteles habla por igual de ὀργή y de θυμός, por lo que traduzco ambos términos “cólera” (para evitar confusiones traduciéndolo “ira” y “cólera”, respectivamente; cf. *infra* nota 11). La justificación de esta sinonimia se halla en los propios textos: esta clasificación de *DA* se repite en *Retórica* 1369a2-4 y en *EN* 1105b21-23 con la única modificación de “ὀργή” en lugar de “θυμός” para referirse a la misma clase de deseo. En el mismo *DA* 403a16-18 y en *EE* 1220b12-14 figura θυμός. En la definición formal de “cólera” de *Ret.*, si bien el término utilizado es ὀργή (1378a30), en lo que sigue del mismo tratado (1378b5) se utiliza θυμός como sinónimo

En 414b2 ya se habían mencionado estas tres clases de deseo humano (ὄρεξις)<sup>10</sup>, dos de los cuales son irracionales: la cólera (θυμός)<sup>11</sup> y el apetito (ἐπιθυμία), y uno racional: la βούλησις.<sup>12</sup> Dado que Aristóteles está polemizando aquí con las divisiones platónicas –i.e. la discusión es dialéctica– el criterio de demarcación de las partes no es su racionalidad o irracionalidad, sino su función. En *EN* I, 13, en cambio, el criterio demarcatorio sí es la racionalidad o irracionalidad, precisamente porque la discusión es teórica (en el marco de una ciencia práctica, desde ya). A diferencia de *DA*, donde una clase de deseo es denominado “racional” sin más, en *EN* lo desiderativo en general es incluido, en principio, en la parte irracional, aunque con un matiz: se dice que la parte irracional del alma tiene dos subpartes, una de las cuales, denominada “vegetativa” (φυτικόν, 1102a32), es común a todos los seres vivos. En cuanto a la otra subparte irracional:

Parece que existe otra naturaleza irracional del alma que, sin embargo, participa en algún sentido (πῆ) de la razón [...]. Parece, entonces, que también lo irracional es doble, porque lo vegetativo no participa en modo alguno de la razón, mientras que lo apetitivo –es decir, lo desiderativo en general (ὄλως ὀρεκτικόν)– participa <de ella> de algún modo (πως), a saber: en tanto es propenso a oírla y a obedecer su autoridad (κατήκοον αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν). Es en este sentido, por cierto, que decimos de nuestro padre y de los amigos que “tienen razón”, no como lo decimos de las matemáticas.

Que lo irracional es persuadido de algún modo (πως) por la razón lo muestran tanto la amonestación como toda censura y exhortación. Si hay que decir que esta <parte que puede ser persuadida por la razón> es racional, entonces también lo racional será doble: una subparte <será racional> en sentido propio y en sí misma (κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ), mientras que la otra lo será en tanto algo que oye <a la razón> (ἀκουστικόν τι) como al padre (1102b13-1103a3, con intervalo).<sup>13</sup>

Lo irracional comprende dos subpartes: la vegetativa (netamente irracional) y la desiderativa. A diferencia de *DA*, lo desiderativo es considerado en general (ὄλως ὀρεκτικόν,

(incluso πάθος, 1379a24; cf. Platón, *Rep.* 440a-b y *Leyes* 867a). Cf. Fillion-Lahille (1970: 50-51), Meredith Cope & Edwin Sandys (1877 [2009]: *ad loc.*), Dow (2015: 151) y Knuutila (2004: 28); *contra* Ramos-Umaña (2022: 69 ss., quien, no obstante, no parece tener en cuenta *Ret.* 1369a2, recién mencionado).

10 El término “ὄρεξις” probablemente haya sido, si bien no acuñado –Cf. Demócrito B 27, 219, 284– establecido en su uso técnico filosófico por Aristóteles. La traducción más inmediata y neutra es “deseo”, aunque perifrásticamente sería cualquier clase de movimiento animal dirigido a un objeto; de allí que Harris (1997) traduzca “reaching-out”. Cf. Nussbaum (1986 [1995]: 354 ss.).

11 En cuanto a la traducción de θυμός por “cólera”, Aristóteles utiliza el término para referirse tanto a la capacidad de encolerizarse (la ὄρεξις en cuestión) como al producto de dicha capacidad (la cólera misma, sinónimo de ὄργη), por lo que en mi propio trabajo esa bivalencia permanece en el término castellano. Si bien “cólera” porta cierta carga peyorativa, no ocurre lo mismo con el griego θυμός (u ὄργη) en general, y menos en contexto aristotélico, donde cierta clase cólera y modo de encolerizarse son moralmente deseables, mientras que su ausencia total resulta viciosa. Para algunas precisiones ulteriores sobre esta bivalencia conceptual de θυμός, cf. Sihvola (1996: 123 ss.).

12 Para el carácter “λογιστική” de la βούλησις –asociada en *EN* 1102b13-1103a2 con la parte racional del alma– en tanto “deseo del bien”, cf. *Ret.* 1369a2-7, 433a22-25 y 434a11-14, *Tóp.* 126a13 y los precisos análisis de Irwin (1992: §3) y Hicks (1907: *ad loc.*). Si bien existe gran similitud entre βούλησις y προαίρεσις, la diferencia principal es que se puede desear lo imposible, pero no elegirlo, como ya advierte Aspasio en su comentario 68.26-69.9.

13 Distinciones similares a esta pueden verse en *EN* 1097b33-98a5 y 1139a3, *EE* 1219b29-31 y *Pol.* 1333a16-18, 1334b18-20 y 1254b8.

1102b30), no desglosado analíticamente. Ahora bien, más allá de las diferentes funciones que cumplen lo vegetativo y lo desiderativo, a Aristóteles le interesa aquí diferenciarlos en función de su vínculo con lo racional: lo primero no tiene vínculo posible, mientras que lo segundo puede participar de algún modo de la razón, por lo que lo denominaré “(i)rracional”. En *DA*, según vimos, se decía que la parte desiderativa se subdivide en tres clases de deseo, uno racional (βούλησις) y dos irracionales (θυμός y ἐπιθυμία). Con la intención de buscar mayor precisión en cuanto al modo en que la subparte (i)rracional puede escuchar/obedecer a la razón, propongo combinar la clasificación de lo desiderativo presentada en *DA* con este pasaje de *EN* I, 13. Más concretamente: ¿en cuál de las tres clases de deseo está pensando Aristóteles cuando menciona la posibilidad de escucha a la razón por parte de la subparte desiderativa de lo irracional?

Partiendo de la base de que una clase de deseo nunca escucha ni obedece (ἐπιθυμία), mientras que otra clase de deseo siempre escucha y obedece (βούλησις), en lo que sigue propondré que la escucha desiderativa-irracional hace referencia a la cólera (θυμός), tipo de deseo cuya naturaleza combina aspectos racionales e irracionales. El carácter anfíbio del θυμός le permitirá funcionar como motor de acciones que, si bien no decididas en función de contenidos racionales-epistémicos-deliberados, no obstante tiene la capacidad de enmarcarse en ellos, dando lugar, así, a aquellas acciones emocionales voluntarias mencionadas en *EN* III,1.

Aunque no se esté hablando de acciones emocionales *stricto sensu* –sino de acciones incontinentes– un pasaje de *Magna moralia* ilustra bastante bien el tema:

La incontinencia relacionada con la cólera es semejante a la de los jóvenes sirvientes que están ansiosos por servir. Porque también ellos, toda vez que el amo dice “¡dame!”, dan antes de escuchar lo que hay que dar, arrastrados por su ansiedad (τῆ προθυμῖα ἔξενεχθέντες). Pero yerran en lo que dan: a menudo dan un lápiz cuando había que dar un libro. Algo similar sufre el incontinente de la cólera. Porque toda vez que escucha la afirmación de que <alguien> cometió un crimen, la cólera (θυμός) <lo> impulsa a vengarse (ὄρωμησεν ὁ θυμὸς πρὸς τὸ τιμωρήσασθαι), sin esperar a escuchar si acaso hay que vengarse o no, o por qué, o no con semejante fuerza (II.6.24-25 = 1202b13-21).

Los jóvenes sirvientes (παίδων) son equiparados con el encolerizado en virtud de su escucha parcial o distorsionada: apenas oyen que hay que traer, corren a traer, sin antes llegar a escuchar qué es lo que tenían que traer. La parcialidad queda bien ilustrada por el hecho de que cumplen con el mandato “traer”, a la vez que lo incumplen por traer algo distinto a lo solicitado: cumplen y no cumplen, oyen y no escuchan. Queda claro que esta clase de acción opera dentro del marco del mandato racional, pero no en plena coincidencia con él, pues la impulsividad, ansiosa, puede imponerse. En lo que sigue, me detendré precisamente en esta coexistencia que se da en la cólera entre el impulso emocional y el conocimiento racional.

## II. La cólera y la razón

Quizás una de las diferencias específicas del θυμός frente a las otras clases de deseo sea el hecho de que, además de una ὄρεξις, es también una emoción (πάθος). Esto significa que, además de tener un objeto al cual se dirige (τίσιν εἰώθασιν ὀργίζεσθαι, *Ret.* 1378a23-4), comporta un modo de (re)accionar frente a los estímulos del mundo en tanto

nos producen placer o dolor.<sup>14</sup> De modo que no es solo una tendencia a un objeto deseado, sino también una afectación que el agente sufre producto de estímulos recibidos. En tanto deseo, esta afectación no es meramente pasiva-receptiva, sino (re)activa en dirección a aquello que generó el estímulo. No me detendré en el tratamiento aristotélico de los πάθη en general, tema por demás complejo y extenso.<sup>15</sup> De las diversas emociones analizadas por el estagirita, especialmente relevante para este trabajo es la cólera (ὄργη, θυμός) que, en tanto motor práctico de acciones emocionales, se manifiesta como deseo de venganza ante una afrenta recibida.<sup>16</sup>

La definición de la cólera es compleja. En términos físicos, Aristóteles menciona su causa material –“ebullición de la sangre o de lo caliente en torno al corazón” (DA 403a31)–, mientras que en términos dialéctico-psicológicos menciona su causa formal (definición conceptual) y final –“deseo (ὄρεξις) de devolver un daño” (403a30)–. No me detendré en estos aspectos de la cólera más allá de resaltar, una vez más, que su definición (λόγος, 403b2) en tanto deseo de devolver un daño muestra el carácter eminentemente práctico que Aristóteles asigna a esta emoción particular. Este carácter activo de la cólera se menciona al comienzo de DA (403a26-7):

Encolerizarse es cierta clase de movimiento de un cuerpo determinado –o de una parte o de una capacidad (δυνάμεως) suyas– producido por alguien determinado con una finalidad determinada (ὑπὸ τοῦδε ἔνεκα τοῦδε).<sup>17</sup>

El movimiento corporal producido por alguien determinado coincide con el hecho de que tal movimiento se dé en una capacidad corporal (δύναμις) orientada a un fin determinado: como mostraré de inmediato, el colérico siempre es víctima de la agresión de un tercero, pero su cólera se expresa como (re)acción frente a esa afección.<sup>18</sup> Si la finalidad es vengarse de quien me ha ofendido, este último parece ser, así, causa y agente eficiente de la cólera:

Se juzga correctamente que lo hecho debido a la cólera no proviene de la reflexión (οὐκ ἐκ προνοίας), pues el que obra coléricamente no inicia <la acción>, sino el que lo irritó (EN 1135b25-27).

Ahora bien, la causalidad que ejerce este tercero que ofende o agrede es mediata. Me refiero a que no cualquier ofensa encoleriza a quien la recibe. Para que ello ocurra, debe tratarse de una ofensa que no correspondía recibir y establecer tal cosa es algo propio del pensamiento reflexivo. De modo que quien ofende solo será causa de la cólera en la medida en que la reflexión considere la pertinencia de su ofensa. Así las cosas, en primer lugar,

14 Cf. EN II, 5 y Ret. 1378a19-22.

15 Cf. Aspasio 44.20-21. Algunas de las cosas que diré a propósito de la cólera pueden afirmarse también del miedo, pues solo puedo temerle a aquello que opino va a dañarme (δοξάζειν, DA 427b21), esto es, a la anticipación de un daño (προσδοξία, EN 1115a9, Ret. 1382b29).

16 Prueba del interés específico de Aristóteles por esta emoción particular es la existencia de un tratado titulado Περί παθῶν <ἢ περὶ> ὄργης (D.L. V.23.5), del que solo sobreviven algunos fragmentos. Cf. Fillion-Lahille, 1970: 67 ss. y Fortenbaugh (1974 [2002]: 80 y 81). Un ejemplo de emoción no-práctica es la vergüenza (cf. EN IV, 9).

17 Para un análisis específico del tratamiento de los πάθη en clave hilemórfica en DA, cf. Rossi (2018).

18 Una de las características esenciales de la cólera es el hecho de estar dirigida a individuos particulares que me han dañado, “como Calias o Sócrates” (Ret. 1382a5), no a géneros o abstracciones. Esto es lo que la diferencia del odio (τὸ μῖσος), que sí se puede sentir por un género, v.g. el de los ladrones: cf. Ret. 1382a1 ss., Fortenbaugh (1974 [2002]: 14-15 y nota 1) y Konstan (2004: 109 ss.).

un tercero dice o hace algo potencialmente ofensivo; en segundo lugar, la reflexión analiza dicha agresión; finalmente, la cólera tiene o no lugar según lo que la reflexión haya resuelto. Cuando hay cólera, pues, la causa inmediata es ese pensamiento reflexivo y no la (eventual/potencial) ofensa. Este rol inmediato de la reflexión es lo que más interesa a Aristóteles, dado que impacta directamente sobre la incumbencia moral de la cólera que, así, no resulta una mera reacción o arranque irreflexivo, sino que involucra la mediación de consideraciones racionales. De allí su tratamiento específico en estos términos en *Retórica*, donde el pensamiento es presentado como causa eficiente inmediata de la cólera:<sup>19</sup>

Sea la cólera el deseo (ὄρεξις) de una venganza que-parece-tal <al agente> (φαινομένης), <deseo> acompañado de dolor, debido a un insulto que-parece-tal <a quien lo recibe> (φαινομένην), <insulto> contra uno mismo o contra algo propio, que no corresponde <recibir> [...]. Además, la cólera debe ser porque <alguien> me hizo o me iba a hacer algo a mí o a algo propio. Asimismo, a toda cólera debe seguir un placer surgido de la esperanza de vengarse [...]. Nadie aspira a lo que le parece imposible: el colérico aspira a lo que le resulta posible (1378a30-b4; con intervalos).

Ante todo, que el insulto deba ser tal que “así parece” (φαινομένην) al agente –al igual que la venganza, que debe parecer tal al agente (φαινομένης)– implica que debe interpretarlo como tal, ya sea gracias a un razonamiento o gracias a la imaginación (1378a30; 1379b11).<sup>20</sup> Es decir que la cólera supone que el agente considera que ha sido insultado o que alguna clase de injusticia se ha cometido en su contra, aun cuando esté equivocado y solamente lo imagine. El énfasis no está puesto en la realidad objetiva de tal injusticia, sino en cómo el agente la interpreta o percibe: “la cólera se da debido a una injusticia que-parece-tal <a quien la recibe>. [...], lo cual se cree que es padecer injusticia (ἐπὶ φαινομένην γὰρ ἀδικία ἢ ὀργή ἐστιν. [...] ὃ οἶεται ἀδικεῖσθαι)” (EN 1135b28-9; 33-4). La ofensa (ὀλιγωρία) a la que Aristóteles se refiere es definida como cierta “activación (ἐνέργεια) de una opinión en relación con lo que parece (φαινόμενον) por completo inmerecido” (*Ret.* 1378b11-12), definición en la que aparece nuevamente el parecer del agente injuriado. La ofensa es, en definitiva, “un evento social complejo que requiere una considerable cantidad de reflexión para ser reconocido o percibido como tal”.<sup>21</sup>

En segundo lugar, el insulto debe ser algo “que no corresponde” recibir (μὴ προσήκοντος, 1378a32). Tiene lugar nuevamente cierta evaluación racional, cuyo objetivo es determinar si la afrenta recibida fue o no adecuada.<sup>22</sup> Fortenbaugh destaca, así, la presencia del pensa-

19 Sigo aquí la línea interpretativa general de quienes entienden que el tratamiento de los πάθη en *Ret.* es relevante para la ética y psicología aristotélica: v.g. Fortenbaugh (1970a) y Sihvola (1996), entre otros. El propio Aristóteles señala que está llevando a cabo un análisis pormenorizado y riguroso de los diversos πάθη (*Ret.* 1356a21-25). Entiendo que la distinción que se hace al comienzo de *DA* (403a29) entre la definición física y la dialéctica de ὀργή es tan solo eso, una distinción (διαφερόντως, 403a29); no implica que deba descartarse la definición de *Ret.*, sino que debe ser completada. Cf. *contra* Rossi (2021) y la extensa lista del mismo Fortenbaugh (1970a: 40, nota 2).

20 Considero suficientes las razones de Harris (1997) para considerar esta ocurrencia del participio de φαίνεσθαι con su semántica de “parecer”, más que con la del aparecer o ser manifiesto. En EN 1149a32 Aristóteles dirá que la cólera surge porque el λόγος o la φαντασία indicaron al agente que hubo ultraje.

21 Konstan (1994: 103; mi traducción).

22 En *Ret.* II, 1 se apela a las emociones como herramientas para formar juicios (ἐνεκα κρίσεως, 1377b21), pues los πάθη inciden en el modo en que el agente percibe su entorno (cf. 1378a19-21). Fortenbaugh (2006: 110)

miento reflexivo como causa eficiente de la cólera: “la cólera es necesariamente causada por el pensamiento del insulto (*caused by the thought of outrage*), de modo que tal pensamiento es mencionado en la definición esencial de la cólera”.<sup>23</sup> El pensamiento no es una presencia accidental en los eventos coléricos, sino, como ya adelanté, aquello que hace que la cólera se produzca: me encolerizo *porque considero* haber sufrido una afrenta que no correspondía recibir. Esta consideración racional de la afrenta se vuelve, así, parte esencial de la cólera y, por lo tanto, parte de su definición: el vínculo entre el pensamiento y la emoción es, pues, causal y esencial: “la ira necesita pensamiento causal y cierto entendimiento de lo correcto”.<sup>24</sup> Un pasaje de *Tópicos* confirma esto:

Algunas de las cosas que se postulan así caen de ningún modo bajo la división mencionada. Por ejemplo: si la cólera es un dolor acompañado por (μετά) la comprensión (ὑπόληψις) de recibir una afrenta. En efecto, esto quiere mostrar que el dolor surge debido a (διὰ) tal comprensión. Decir que “algo surge debido a (διὰ) esto” no es igual a decir “esto se da acompañado por (μετά) esto otro” (151a14-19).<sup>25</sup>

Volviendo a la definición de *Retórica*, la presencia del pensamiento también se halla presente en la referencia al placer surgido de la esperanza de vengarse, pues dicha esperanza no puede responder sino a un cálculo racional capaz de medir el placer futuro frente al padecimiento por la afrenta presente.<sup>26</sup> De hecho, se dice explícitamente que el colérico no aspira a lo que le parece (φαινομένων) imposible, de modo que, una vez más, es su esperanza o comprensión de que la venganza será posible y traerá placer lo que motiva o causa la cólera.<sup>27</sup> Esta búsqueda explícita de placer también acerca a la cólera al terreno de la voluntariedad –y, por lo tanto, de la moralidad– al ratificar que las (re)acciones coléricas no son meros impulsos ciegos de los que el agente es víctima, sino que hay actividad judicativa involucrada. Sin embargo, esta situación requiere, todavía, una explicación ulterior: ¿de qué modo o en qué sentido sabe lo que hace quien actúa coléricamente?

### III. Dos modos de conocer

Dado que estoy intentando sostener que el colérico sabe en cierto sentido lo que hace cuando actúa, antes de retomar el tema de la voluntariedad de la acción emocional repondré

---

es taxativo: “no existe ninguna clase de cólera que no involucre la creencia de que ha ocurrido un daño injustificado” (mi trad.). Para la necesidad de encolerizarse “como se debe/corresponde”, cf. también *EN* 1109a26-b26.

23 Fortenbaugh (1974 [2002]: 12; mi trad.); cf (1970a: 59).

24 Nussbaum (2014 [2018]: 41). Identificar la esencia o el *qué* (τὸ τί ἐστι) con la causa o el *por qué* (διὰ τί ἐστι) es un principio científico aristotélico: cf. *An. Po.* 90a14-15 y 93a3-4; *Ret.* 1380b16.

25 Cf. *Top.* 156a32-3. En *Tóp.* 127b30-32 ya se había establecido el vínculo estrecho entre pensamiento y cólera, pero no todavía en términos causales. ὑπόληψις y ὑπολαμβάνω remiten de modo general al conocimiento (ciencia, prudencia y opinión), cf. *DA* 427b23-26 y Sinnott (2007: nota 1003).

26 Cf. *EE* 1229b31-2. Placer y dolor son partes esenciales de la definición de πάθος en general (*EE* 1220b12-14). En el caso particular de la cólera, si bien el placer (de vengarse) se halla presente (*Ret.* 1370b10), el dolor (producido por la afrenta recibida) parece definirla más esencialmente (*Top.* 127b30-31). No obstante, la cólera no es en sí misma un dolor, sino que es producto del dolor que genera la ofensa: cf. *Top.* 125b32-34.

27 En *DA* 433b5-10 una de las características del intelecto es, precisamente, percibir el tiempo para postergar acciones inmediatas en pos de mayor placer a futuro.



los modos en los que Aristóteles entiende que se puede tener conocimiento, para ver dónde inscribir el saber del colérico:

Dado que decimos “conocer” en dos sentidos –se dice que “conoce” el que tiene <conocimiento> y no lo utiliza, pero también el que lo utiliza– será distinto hacer lo que no se debe teniendo <conocimiento de ello> sin ejercerlo y hacerlo <teniendo conocimiento de ello y> ejerciéndolo. Esto último parece extraño, pero no <parece extraño> si <se hace lo que no se debe teniendo el conocimiento> sin ejercerlo (EN 1146b31-35).

Se puede tener conocimientos y ya (ἔχειν), o se puede tener conocimiento y utilizarlo o ejercerlo al momento de actuar (ἔχειν + χρῆσθαι = θεωρεῖν).<sup>28</sup> De modo que es posible actuar poseyendo el conocimiento relevante para el caso pero sin servirse de él: decir que alguien conoce algo no es decir que esté siempre pensando en ello, ni que esté pensando en ello ahora.

En DA II 1, luego de definir el alma como la ἐντελέχεια de un cuerpo potencialmente vivo, se dice que el término “ἐντελέχεια” puede entenderse de dos maneras: como se entiende el conocimiento (ἐπιστήμη) o como se entiende la acción de estar ejerciendo/teorizando tal conocimiento (τὸ θεωρεῖν). El ser humano nace ignorante en acto, pero conocedor en potencia. Esta potencia originaria se actualiza en una primera entelequia cuando se adquiere conocimiento. Ahora bien, nuevamente: tener (ἔχειν) conocimiento no es lo mismo que ejercerlo en la práctica, razón por la cual esta entelequia primera coincide, a su vez, con una segunda potencia consistente en la posibilidad de ejercer dicho conocimiento, de ponerlo en acción.<sup>29</sup> Esta potencia segunda se actualiza, eventualmente, en una segunda entelequia cuando el conocedor ejerce su saber. Aplicado esto a terreno práctico, al igual que en el caso de quien posee la virtud pero no la practica –por ejemplo, por estar durmiendo– se llama “conocedor” a quien posee el conocimiento, pero ello no implica que se trate de alguien que lo está ejerciendo en acto: “la vigilia es análoga a la acción de teorizar, mientras que el sueño es análogo a tener <el conocimiento> pero no actualizarlo/ejercitarlo” (DA 412a25-26).<sup>30</sup>

Pero Aristóteles da todavía un paso más. En DA II 5 (417a22 ss.) precisa que alguien puede ser considerado “conocedor” (ἐπιστήμων) en tres sentidos: (i) en tanto conocer es una capacidad del ser humano *qua* humano –esto es: el humano se halla entre los seres capaces de conocer–; (ii) en tanto llamamos “conocedor” a quien tiene un conocimiento, sin ejercerlo;<sup>31</sup> (iii) el caso de quien “ya está teorizando, que está en acto y conociendo en sentido propio que ‘esto una <letra> A’ (ὁ δ’ ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχεῖα ὦν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τὸδε τὸ A)” (417a28-29). Este tercer conocedor es definido en términos de una actividad que se desarrolla actual y realmente: no se trata de quien tiene la mera capacidad/posibilidad de conocer, sino de quien *está ejerciendo* sus conocimientos, materializándolos, en caso de ser prácticos, en una decisión racional particular y determinada.

28 Vigo (1999, p. 67) denomina cada tipo de conocimiento “saber explícito” y “saber latente”, respectivamente. Para θεωρεῖν en tanto ejercicio en acto del conocimiento en oposición al conocimiento que simplemente se posee, cf. *Met.* 1043a34-35 y *Fis.* 255a34-b2.

29 Aristóteles no nombra como “primera” y “segunda” a estas dos clases o grados de actualidad y potencialidad; sigo, no obstante, a especialistas como Shields (2016: *ad loc.*), quien, a su vez, se apoya en la nomenclatura escolástica: *potentia prima*, *potentia secunda*, *actus prior*, *actus secundus*.

30 En contexto ético, el verbo “ἐνεργέω” refiere a quien ejercita la virtud (cf. EN 1101a15).

31 Sobre este tema, cf. Polanski (2007: 159) y EN 1177a32-b1.

Veamos, sobre esta base, qué rol juega el conocimiento en la acción emocional-colérica y, en particular, de cuál de estos tres modos conoce quien actúa coléricamente.

#### IV. Emociones y voluntariedad

Según Aristóteles, para que una acción sea voluntaria deben darse tres condiciones: (i) el principio físico de la acción debe estar en el agente y no en una fuerza externa (1110a15-17); (ii) el agente debe conocer las circunstancias en las que actúa (1111a22-24); (iii) la acción debe ser producto de un deseo.<sup>32</sup> Las elecciones consistentes en un deseo deliberado son, por supuesto, el paradigma de acciones de este tipo. Sin embargo, existen acciones que satisfacen estas condiciones pero que, al no ser producto inmediato de una elección en sentido estricto, se encuentran al límite de la voluntariedad: las acciones emocionales. Retomando lo que vengo diciendo sobre las acciones coléricas –recordemos que, cuando habla de πάθη en tanto motores de acción, Aristóteles piensa sobre todo en la cólera (EN 1111b1-3)–, sin dudas satisfacen la primera de las condiciones de la voluntariedad: no hay fuerza externa involucrada. En función de lo visto en el apartado §II, también la tercera, pues el θυμός es, además de un πάθος, una ὄρεξις, un deseo de venganza. Que la acción emocional surja de un deseo de la parte irracional del alma no implica que no pueda involucrar elementos cognitivo-reflexivos: “la distinción entre actos que tienen su origen en deseos racionales y no racionales no se corresponde con la distinción entre comportamiento cognitivo y no cognitivo”.<sup>33</sup> Este aspecto cognitivo de la acción emocional colérica se vincula directamente con la segunda condición de voluntariedad, la epistémica. Ahora bien, ¿en qué sentido sabe lo que hace quien obra encolerizado?

Como ya vimos a partir de la definición de *Retórica*, racionalidad y cólera no son excluyentes, sino que la primera es causa eficiente de la segunda. En pleno análisis de la voluntariedad práctica en EN III, 1 encontramos indicios de cómo es que el colérico sabe lo que está haciendo:

Parece que actuar por ignorancia (δι' ἄγνοιαν) es diferente a obrar mientras se está ignorando <momentáneamente lo que se hace> (ἀγνοοῦντα). En efecto, no parece que quien está borracho o encolerizado (ὀργιζόμενος) actúe por ignorancia [...], ni tampoco sabiendo, sino <que lo hace> mientras está ignorando <momentáneamente lo que hace> (ἀγνοῶν) (1110b24-27).

Retomando lo visto en el apartado anterior (§III), tanto el encolerizado como el embriagado poseen (ἔχειν) el conocimiento relacionado con la acción que realizan. Sin embargo, ocurre que, mientras están actuando, ese conocimiento no es concomitante con su obrar, no está puesto en ejercicio (θεωρεῖν) como causa inmediata de una decisión en tanto deseo deliberado. Podríamos decir que, si bien saben lo que hacen, el conocimiento no está operativo en el momento en que actúan; su saber no es explícito, sino latente. Pero está. Esto significa que quien actúa embriagado hace algo que le resulta racionalmente aceptable, pero que, cuando está sobrio, no se atreve a hacer, quizá por vergüenza, quizá por cobardía. Lo que el alcohol le permite al embriagado (pues la elaboración de opiniones racionales es

32 Para esta triple condición de voluntariedad, cf. Charles (1984: 58).

33 Knuutila (2004: 28, mi traducción).

patrimonio de la parte racional del alma), sino inhibir aquello que, en estado de sobriedad, le impediría obrar conforme dicha opinión.<sup>34</sup> En el caso del colérico, lo que la cólera le permite es avanzar con una venganza que no podría ejecutarse en calma, aun cuando esté convencido racionalmente de que corresponde. Como consecuencia, la causa inmediata de su obrar no es la opinión sobre la situación (pues actúan “mientras ignoran” momentáneamente lo que están haciendo), sino la borrachera o la cólera. Hacen lo que hacen porque están borrachos/enojados, pero eso no implica que no sea eso lo que, de todos modos, hubiesen querido hacer o hubiesen opinado que era correcto hacer. Su acción se vincula con su opinión racional, pero no inmediatamente. Cuando la interpretación de la afrenta no lleva al agente a encontrarse pacíficamente a conversar con el perpetrador, sino que revierte en el ebullir de la sangre y la acción violenta en su contra, se encoleriza. Encontrarse a discutir pacíficamente con el perpetrador de la afrenta habría constituido una decisión racional, un deseo deliberado sin más, donde la racionalidad habría desempeñado todos los roles (pues el deseo de discutir en calma habría sido un deseo racional, una βούλησις). En el caso del encolerizado, en cambio, el pensamiento es causa eficiente de la cólera, y la cólera, en tanto deseo, es causa de la acción resultante: golpear, insultar, denigrar al perpetrador. Hay una mediación, pues, entre la opinión que me indica que corresponde vengarse y la venganza fáctica y realizada.

Recuperando lo visto en el último pasaje citado (1110b24-27), el conocimiento está presente (ἔχειν) al momento de ejecutar la venganza –pues el agente considera que vengarse es lo que corresponde–, pero no en ejercicio efectivo (θεωρεῖν), pues, aunque enmarcada en la opinión racional en cuestión, la que está operando práctica e inmediatamente es la cólera. En el momento de llevar a cabo la venganza, el agente no está ejerciendo lo que opina, cosa que Aristóteles expresa por la negativa: afirmando está ignorando momentáneamente lo que hace. No debe interpretarse, pues, que el agente no sabe que se está vengando o de quién se está vengando o que le está haciendo un daño a la persona de la que se está vengando, sino que la causa inmediata de su venganza no son dichos conocimientos, sino la cólera.<sup>35</sup> Los conocimientos en cuestión son causa *mediata* de la venganza, en tanto causa *inmediata* de la cólera:

Las iras se dan acompañadas de razón (μετὰ λόγου), no en el sentido de que la razón le da órdenes, sino en tanto hizo evidente la injuria <que provocó la ira> (*Prob.* 949b17-19).

Sobre el λόγος recae la posibilidad de volver injuria un estímulo material recibido por el agente (una palabra, una ofensa física, etcétera) al ser la única capacidad humana capaz de determinar la pertinencia o no del hecho.<sup>36</sup> Cabe aclarar que, cuando Aristóteles habla del λόγος en estos términos, no se refiere a que la emoción descansa sobre razonamientos articulados en premisas y conclusiones. El término es utilizado como foco genérico de una

34 En palabras de Ramos-Umaña (2022: 86), se trata de cierta clase de “obnubilación moral”.

35 Esta situación solo puede darse en el ámbito de la cólera, no en el de los apetitos (ἐπιθυμίαι), pues estos últimos aspiran a objetos como alimento, bebida o sexo cuya valía en tanto deseables no requiere de mediación racional ninguna (son “necesarios”, *EN* 1147b24). La pertinencia de la venganza, por el contrario, sí supone una evaluación racional. De allí que, como venimos viendo, el θυμός tenga la capacidad de escuchar a la razón. Cf. Ramos-Umaña (2022: 88-89).

36 En palabras de Chamberlain, “es fácil encolerizarse, pero no es fácil definir en cada caso de qué modo, con quién, por qué motivos y por cuánto tiempo encolerizarse. La parte irracional necesita de la ayuda de la parte racional para ello (1984:151; mi trad.).

serie de actividades intelectuales: “la creencia acompaña a toda opinión, el estar persuadido <de algo> acompaña a la creencia y la razón (λόγος) acompaña a la persuasión” (DA 428a22-24). El agente puede creer que la venganza corresponde, estar persuadido de ello o haberlo concluido argumentativamente, pero cualquiera de estas posibilidades remite, en última instancia, al λόγος. Cuando digo “en última instancia” me refiero al carácter mediato del saber reflexivo, carácter lo suficientemente mediato como para que Aristóteles hable de un agente que actúa “ignorando <momentáneamente lo que hace>”.

Volviendo a la cita de *Prob.*, se ve nuevamente por qué la razón constituye la causa eficiente de la cólera, al tornar el estímulo en afrenta. Y, según he intentado mostrar, es en esta presencia (mediata) de la opinión racional en las acciones coléricas donde radica, en definitiva, la fuente última de su voluntariedad: si la acción colérica nada tuviese que ver con las opiniones racionales del agente, mal se la podría considerar voluntaria y juzgar moralmente, pues siempre se podría aducir que ese estado de emoción violenta nada tiene que ver con la identidad moral (ἦθος) de quien simplemente sería víctima de su emoción. Me refiero a que no se daría la segunda condición de voluntariedad que comenté *supra*, pues el agente siempre podría decir “no sabía lo que hacía”. Por el contrario, el hecho de responder mediatamente a una opinión racional es lo que permite que la acción colérica resulte voluntaria y, así, tenga incumbencia moral, es decir: que pueda ser virtuosa o viciosa: “es esta opción decisiva lo que transforma la pasión –fenómeno pasivo y moralmente neutro– en una disposición moral legítima o culpable [...]. *No es la cólera misma lo que es moral o inmoral, sino el uso que se hace de ella*”.<sup>37</sup> Es por todo esto que Aristóteles puede afirmar que “hay que encolerizarse con ciertas cosas” (1111a30-31); y, por lo tanto, con otras no. La cólera es moralmente deseable en algunas circunstancias. Y el encargado de regular la pertinencia moral de la cólera, el encargado de establecer en qué circunstancias hay que encolerizarse y en cuáles no, es, como vimos, el λόγος:

El que está tranquilo no quiere estar perturbado ni ser llevado por la emoción, sino enojarse del modo, por los motivos y en el momento que la razón disponga (ὡς ἂν ὁ λόγος τᾶξι). [...] Los que no se encolerizan por lo que se debe, ni como se debe, ni cuando se debe parecen inútiles, porque aparentemente no tienen percepción ni sienten dolor: al no encolerizarse no pueden defenderse. Soportar cuando se es injuriado y mirar para otro lado <cuando insultan> a los propios es algo propio de un esclavo (EN 1125b33-1126a8).<sup>38</sup>

## V. Conclusión

En el presente trabajo he intentado mostrar por qué las acciones emocionales son catalogadas como voluntarias en EN III, 1, más allá de las razones explícitas que da Aristóteles para no considerarlas involuntarias. La remisión última a un marco reflexivo de tipo racional

37 Fillion-Lahille (1970: 54; traducción y destacado míos).

38 Cf. EN 1106b21 y 1109a26. En la medida en que establece el término medio entre la ira excesiva (exceso) y la tranquilidad excesiva (defecto). De allí que “en relación con encolerizarse, somos malos si lo hacemos excesiva o débilmente, pero buenos si lo hacemos mesuradamente. [...] Ni el que siente temor ni el encolerizado son elogiados, ni se censura al que se encoleriza sin más, sino a quien lo hace de cierto modo (ὁ πῶς <ὀργιζόμενος>)” (1105b26-1106a1, con intervalo). Nótese la recurrencia de esta modalización (πῶς) del encolerizado en el pasaje que cito y comento a continuación.

es lo que hace de tales acciones instancias éticamente relevantes, pues comprometen las opiniones del agente en relación con su concepción del bien y del mal. El valor moral de la acción colérica se funda en los conocimientos del agente: si soy una persona virtuosa, mis acciones coléricas, además de voluntarias, serán justas, pues responderán a parámetros racionales justos. Estos parámetros racionales justos (o no) se expresan en las diversas ἔξεις (disposiciones, hábitos morales) del agente, disposición que puede asimilarse a la posesión de conocimientos vista en el §III. Y esto porque, al tratarse de asuntos prácticos, la calificación moral que le cabe a un agente no surge de lo que sabe, sino de lo que hace en función de eso que sabe (EN 1103a31-b2). Es por esto que Aristóteles no define la virtud ética como una actividad (ἐνέργεια), pues en ese caso sólo sería virtuoso quien está actuando virtuosamente aquí y ahora: ni Príamo ni Pericles serían virtuosos mientras duermen, cosa ridícula. A su vez, esta ἔξις se vincula directamente con las emociones: la virtud ética es definida como una disposición (ἔξις) a obrar virtuosamente, un hábito o modo de ser/hacer virtuoso que dispone el carácter de un agente a (re)acciones emocionales *moralmente signadas* frente a estímulos externos:<sup>39</sup>

Son disposiciones (ἔξεις) aquello conforme lo cual somos buenos o malos en relación con las emociones; v.g. respecto del encolerizarse, somos malos si actuamos con desmesura o sin cuidado, pero si actuamos mesuradamente, somos buenos (EN 1105b25-28).

La disposición es, pues, un modo de ser/hacer frente a lo que nos afecta: quien (re)accione bien, será bueno; quien (re)accione mal, malo. De allí que proponga hablar de emociones “moralmente signadas”, pues para Aristóteles no se trata de accesos involuntarios de un agente que no podría ser juzgado moralmente por las acciones resultantes. La ἔξις práctica se materializa en el repertorio intelectual que el agente alcanza tras haber actuado repetida y conscientemente de cierto modo (EN 1103a31-b2).

Retomando la distinción entre potencias y actos primeros y segundos que vimos en el §III, el concepto de ἔξις puede ser asimilado al de acto primero/potencia segunda,<sup>40</sup> mientras que el de acción virtuosa puede asimilarse al de acto segundo: “el ejercicio efectivo de una *héxis* particular es una actividad; cualquiera de las potencialidades iniciales <sc. las potencias primeras> podría resultar en una *héxis* determinada”.<sup>41</sup> La disposición habitual es, pues, cierta clase de posesión o disposición epistémica no asimilable sin más al ejercicio efectivo de aquello para lo cual dispone. Uno de los modos de llevar a la práctica concreta esta disposición es la emoción, de modo que si la disposición era virtuosa, la acción resulte virtuosa y, si viciosa, viciosa.<sup>42</sup> En ambos casos voluntaria y, por ello mismo, moralmente relevante.

39 Cf. EN 1105b19-1106a13.

40 Es decir, al mero hecho de “tener” (ἔχειν) conocimiento, dando cuenta, así, del vínculo etimológico entre ἔχειν y ἔξις (cf. Chantraine, s.v. ἔχειν).

41 Hamlyn (1968, ad 417a21). De modo similar, Hardie afirma que “cuando Aristóteles habla de ‘uso’ <sc. θεωρεῖν> no se refiere sin más a la aplicación del conocimiento en la práctica, sino al ejercicio de conocimiento disposicional <sc. ἔξις> en el hecho de estar pensando” (1968, p. 274; mi trad.).

42 Cf. Knuuttila (2004: 26).

## Bibliografía

- Aubenque, P. (1957). Sur la définition aristotélicienne de la colère. *Revue Philosophique de la France Et de l'Étranger* 147, 300-317.
- Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*. Colihue.
- Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press.
- Chamberlain, C. (1984). The meaning of *prohairesis* in Aristotle's Ethics. *Transactions of the American Philological Association* CXIV, 147-157.
- Cooper, J.M. (1988). Some remarks on Aristotle's moral psychology. *The Southern Journal of Philosophy* XXVII, 25-42.
- Cope, M. & Sandys, E. (1877 [2009]), *Aristotle. Rhetoric*, Cambridge University Press.
- Dow, J. (2015). *Passions and persuasion in Aristotle's Rhetoric*. Oxford University Press.
- Dyer, R.R. (1965). Aristotle's categories of Voluntary Torts (EN 1135b8-25). *The Classical Review* XV, 3, 250-252.
- Feldblyum, V. (2016). Aristotle on Thumos and Phantasia. *Ithaque* XVIII, 1-23.
- Fillion-Lahille, J. (1970). La colère chez Aristote. *Revue des Études Anciennes* LXXII, 1-2, 46-79.
- Fortenbaugh, W.W. (1970a). Aristotle's Rhetoric on emotions. *Archiv für Geschichte der Philosophie* LII, 1, 40-69.
- Fortenbaugh, W.W. (1970b). On the Antecedents of Aristotle's Bipartite Psychology. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 11, 233-250.
- Fortenbaugh, W.W. (1974 [2002]). *Aristotle on Emotion*. Duckworth.
- Fortenbaugh, W.W. (2006). *Aristotle's practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Brill.
- Harris, W.V. (1997). A note on Aristotle's definition of Anger. *The Classical Quarterly* XLVII, 2, 452-454.
- Hicks, R.D. (1907). *Aristotle. De anima*. Cambridge University Press.
- Irwin, T. (1980). Reason and Responsibility in Aristotle. A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 117-156). University of California Press.
- Irwin, T. (1999). *Aristotle Nicomachean Ethics. Translated, with introduction, notes and glossary*. Hackett.
- Knuuttila, S. (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Clarendon Press.
- Konstan, D. (2003). Translating ancient Emotions. *Acta Classica* XLVI, 5-19.
- Konstan, D. (2004). Aristotle on anger and emotions. S. Braun, S. & G. Most (eds.), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen* (pp. 99-120). Cambridge University Press.
- Lennox, J. (2015). Aristotle on the Biological Roots of Virtue: The Natural History of Natural Virtue. D. Henry & K.M. Nielsen (eds.), *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics* (pp. 193-213). Cambridge University Press.
- Leunissen, L. (2017), *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*. Oxford University Press.
- Lorenz, H. (2009). Virtue of Character in Aristotle's Nicomachean Ethics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXVII.

- Mathieu-Castellani, G. (2001). La colère d'Aristote. Défense et illustration d'un emportement plus doux que le miel. *Litterature* CXII, 2, 75-89.
- Moss, J. (2012). *Aristotle on the Aparent Good*. Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1986 [1995]). *La fragilidad del bien*. Visor.
- Nussbaum, M. (2014 [2018]). *La ira y el perdón*. FCE.
- Polanski, R. (2007). *Aristotle's De anima*. Cambridge University Press.
- Ramos-Umaña, L. (2022). Filosofía del deseo. Aristóteles y el *thymós*. *Tópicos* LXII, 65-95.
- Rossi, G. (2018). The Causal Structure of Emotions in Aristotle: Hylomorphism, Causal Interaction between Mind and Body, and Intentionality. M. Boeri *et al.* (eds.), *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle* (pp. 177-198), Springer.
- Sherman, N. (1991). *The Fabric of Character*. Clarendon Press.
- Shields, C. (2016). *Aristotle. De anima*. Clarendon Press.
- Sihvola, J. (1996). Emotional animals: Do Aristotelian emotions require beliefs? *Apeiron* 29, 105-144.
- Sinnot, E. (2007). *Aristóteles. Ética nicomaquea*. Colihue.
- Simpson, P.L.P. (2014). *The Great Ethics of Aristotle*. Routledge.
- Taylor, C. C. W. (2006). *Aristotle. Nicomachean Ethics. Books II-IV*. Clarendon Press.
- Vigo, A. (1999). Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles. *Anuario filosófico* 32, 59-105.

