

Entre la *Ética* y la *Poética* (Responsabilidad, fortuna e incertidumbre según Aristóteles)

Antonio Valdecantos

Universidad Carlos III de Madrid. Departamento de Humanidades y Comunicación
c/ Madrid, 126. 28903 Getafe (Madrid). Spain
antonius@hum.uc3m.es

Resumen

En la ética aristotélica no aparece la categoría de responsabilidad propiamente dicha. Sin embargo, en el *corpus* aristotélico, y particularmente en la *poética*, se encuentran elementos muy productivos para pensar la naturaleza de este concepto que acaso no sea reducible a una teoría consistente, sino más bien se trate de un concepto «vago» que hay que asumir como tal.

Palabras clave: ética, Aristóteles, responsabilidad, fortuna, incertidumbre, vicio, virtud, poética, mimesis.

Abstract

The moral philosophy of Aristotle do not includes the category of responsibility as such. But in the aristotelian work, and specially in the *Poetic*, it is possible to find very productive elements in orther to think the nature of this concept that may be it is irreducible to a consistent theory, but rather is a kind of «vague» concept that one has to assume on its condition.

Key words: ethics, Aristotle, responsibility, fortune, uncertainty, vice, virtue, poetics, mimesis.

En las obras de Aristóteles no aparece término alguno que pueda traducirse satisfactoriamente por «responsabilidad». Esto no constituye, sin embargo, un obstáculo grave para quien esté interesado en rastrear lo que Aristóteles creía sobre el campo de problemas al que pertenece nuestra noción (o nociones) de la responsabilidad. No lo constituye, eso sí, con tal de que desechen dos supuestos que no son razonables. El primero es el de que todo concepto normativo, para ser admisible y digno de uso, ha de estar exento de ambigüedad. Según esta vieja manera de pensar, los conceptos vagos o que no se dejan determinar con precisión son huéspedes incómodos a los que conviene echar de casa cuanto antes si no adquieren una sana disciplina. El segundo establece que la reconstrucción de una teoría filosófica de épocas pasadas

es tanto más valiosa cuanto mejor encaje en las expectativas presentes de lo que sería una teoría filosófica valiosa. Si las filosofías del pasado salen airo- sas de esta prueba, pueden merecer nuestra hospitalidad teórica; en caso contrario, serán cedidas de buen grado a los historiadores de las ideas para que las manejen como documentos. Lo que Aristóteles creía sobre la responsa- bilidad no es del todo claro ni permite atribuirle, desde luego, un único con- cepto normativo construido de forma sistemática. Tampoco puede hallarse en Aristóteles una teoría de la responsabilidad que proporcione el esquema deseado de la teoría que nos falta y que quisiéramos tener. Pero estas dos circunstancias por sí solas no dan motivo para perder todo interés filosófico en lo que dice Aristóteles. Al contrario. Muy bien pudiera ocurrir que el concepto de responsabilidad tenga que usarse como se usan los conceptos vagos (de modo que haríamos mal en buscar una noción de responsabilidad libre de ambigüedades). Y también podría suceder que nuestras intuiciones habituales sobre la responsabilidad estuvieran necesitadas de revisión más bien que de una teoría consistente con ellas. Como trataré de mostrar, Aristóteles da razones para alimentar estas dos sospechas, y ello lo convier- te en alguien más útil de lo que sería si encajara fácilmente con nuestras expectativas.

Los términos aristotélicos más parecidos a nuestro vocabulario de la res- ponsabilidad son *hékōn* (o *hekoúsion*) y *ákōn* (o *akóusion*), que pueden tra- ducirse respectivamente como «(lo) voluntario» y «(lo) involuntario». La doctrina aristotélica de la responsabilidad tendría que buscarse, sobre todo, al comienzo del libro III de la *Ética Nicomáquea*. Pero creo que esta manera de ver las cosas, que es la habitual, despista más que aclara. Es verdad que de lo voluntario y lo involuntario se habla sobre todo allí y que la volunta- riedad o involuntariedad de las acciones humanas importan mucho al examen de la conducta responsable (cualquier cosa que esto último pueda ser), pero también lo es que los argumentos de Aristóteles en esas páginas deben com- pletarse con los ofrecidos en otro texto (la *Poética*), que no suele tomarse en consideración para estos asuntos. Al fin y al cabo, el concepto de responsa- bilidad interesa sobre todo a los especialistas en filosofía moral, que previa- mente han acotado unas cuantas obras de Aristóteles como correspondientes a sus intereses, y en la *Poética* lo que cabe hallar en todo caso es una investi- gación de teoría literaria que muy poco puede contar en lo que la responsa- bilidad sea o deje de ser¹.

1. El peso filosófico que haya de darse a la *Poética* (y también a la *Retórica*) cuando tocan asuntos que aparecen en otras obras de Aristóteles es cuestión disputadísima. Ello no auto- riza, sin embargo, a tomar estos dos textos como algo de importancia sólo secundaria. En su por lo demás muy riguroso *Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause* (Oxford: Blackwell, 1993), Susan Sauvé Meyer incurre en este vicio al referirse a las «dis- cusiones no filosóficas de estas cuestiones éticas en la *Retórica*» (p. 9). Sólo una concepción muy estrecha e injustificable del canon filosófico puede excluir de él a la *Retórica*. Una visión más ponderada se encontrará en el artículo de T. H. IRWIN, «Ethics in the *Rhetoric* and in the *Ethics*», en A. O. Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Rhetoric* (Berkeley/Los Ángeles:

Es interesante aplicar aquí la máxima que Quentin Skinner ha hecho célebre sobre el conocimiento historiográfico. «De ningún agente», proclama Skinner, «puede decirse concluyentemente que ha dicho o dado a entender algo que él nunca pudiera admitir como una descripción correcta de lo que había dicho o dado a entender»². Se trataría de encontrar a propósito de la noción de responsabilidad el tipo de conocimiento al que, con palabras de Rorty, «puede llegarse sólo si uno pone entre paréntesis el conocimiento más adecuado que uno posee, por ejemplo, acerca del movimiento de los cielos o de la existencia de Dios»³. Lo que conviene poner entre paréntesis para entender con provecho a Aristóteles es, sobre todo, un concepto muy familiar de responsabilidad fundado en que el tipo de cosas de que trata la teoría aristotélica de la tragedia no tienen nada que ver con aquéllas sobre las que versa su teoría —propriadamente «ética»— de la voluntariedad.

Pero empecemos por lo que habitualmente se cree que es el principio. Como ocurre cada vez que Aristóteles trata de exponer un concepto normativo, lo que hace en el libro III de la *EN* (y también en el II de la *Eudemia*) es proponer una redescipción de nociones y creencias habituales. En este caso serán lo voluntario (*hékōn* o *hekoúsion*) y lo involuntario (*ákōn* o *akoúsion*) y lo que obedece a elección (*tò katà proaíresin*). De tal redescipción tendría que resultar, según sus propósitos, una mejora conceptual que sirviera al mismo tiempo para determinar cuándo un agente es digno de elogio y censura y cuándo comete injusticia. A la virtud, dice Aristóteles, le corresponde el elogio (*épanos*), pero el elogio sólo puede serlo de acciones voluntarias, de modo que «es necesario a quienes examinan la virtud definir lo voluntario y lo involuntario *tò hekousion kai tò akousion*». La acción involuntaria no puede ser objeto de elogio ni de censura, y esto parece excluirla de toda atención en lo que aquí ocupa a Aristóteles. El vicio (*kakía*), se dice en el libro II de la *Ética Eudemia*,

University of California Press, 1996), p. 142-174 y en el de S. HALLIWELL, «The Challenge of Rhetoric to Political and Ethical Theory in Aristotle», p. 175-190 del mismo volumen. Es lástima que T. H. Irwin no complete en el citado ensayo la escrupulosa reconstrucción de la teoría aristotélica de la responsabilidad que dio en «Reason and Responsibility in Aristotle», en A. O. Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley/Los Ángeles: University of California Press, 1980), p. 117-156, donde apenas se hace mención de la *Retórica* (ni, desde luego, de la *Poética*).

2. Q. SKINNER, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», en J. Tully, ed., *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1988), p. 48. Skinner ha defendido en numerosas ocasiones las virtudes de una metodología historiográfica consistente en buscar *in statu nascendi* conceptos que se han fosilizado con el tiempo. «Quizá el único modo», dice en un trabajo reciente, «de mejorar nuestra comprensión será regresar hasta la coyuntura histórica en la que [cierta manera de pensar] se articuló y desarrolló por primera vez. [...] Esto puede permitirnos adquirir una comprensión autoconsciente de conjuntos de conceptos que empleamos de manera no autoconsciente y, hasta cierto punto, sin comprenderlos.» (Q. SKINNER, *Liberty before Liberalism*. [Cambridge: Cambridge University Press, 1998], p. 110).
3. R. RORTY, «La historiografía de la filosofía: cuatro géneros», en R. RORTY, J.B. SCHNEEWIND, Q. SKINNER, eds., *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Trad. E. Sinnott (Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 1990), p. 70.

[...] es tan voluntario como la virtud, ya que en el hacer cosas perversas no hay ninguna necesidad; por ello el vicio es digno de censura (*psēktōn*) y la virtud de elogio (*epainētōn*). En efecto, los actos vergonzosos y malos (*aiskhrā kai kakā*) no son dignos de censura cuando son involuntarios, y tampoco son dignos de elogio sin más los actos buenos de ese tipo, sino tan sólo los voluntarios⁴.

Que la virtud es digna de elogio y el vicio lo es de censura se toma como una premisa incuestionable tomada del parecer común. Ahora bien, pertenece igualmente al parecer común la intuición de que la imputación de la voluntariedad es condición necesaria tanto del elogio como de la censura (censurar o elogiar algo involuntario sería algo bien contraintuitivo, aunque esto habrá de matizarse pronto). Una vez definido adecuadamente lo voluntario, se tendría ya acotado el ámbito de las acciones merecedoras de interés para la atribución de virtud. Sin embargo, la definición de lo voluntario es, como se verá, de lo más titubeante y ésta es una buena razón para no perder de vista las acciones que no caen (o que caen dudosamente) en esa clase. Además, Aristóteles es muy sensible a los efectos saludables del examen de las acciones involuntarias; por lo pronto, declara que pueden provocar «indulgencia (*syngnōmēs*) y a veces compasión (*eléou*)», dos rasgos tan característicos del individuo humano maduro como pueda serlo la práctica del elogio. Sea como fuere, la oportunidad de tratar de lo que hace voluntarias a las acciones se debe a que este asunto es pertinente para la explicación de la virtud, que es lo que Aristóteles quiere proseguir en el libro III. Pero el texto se apresura a reconocer que el concepto de voluntariedad no sólo interesa al argumentador ordinario que elogia y censura; su definición «también es provechosa (*khresimon*) para los legisladores en relación con los honores (*timās*) y castigos (*koláseis*)»⁵. Antes de seguir adelante, conviene detenerse en una implicación de este aserto. Aristóteles parece creer que la práctica legislativa puede ser mejorada con buenas definiciones de conceptos o, dicho de un modo más natural, con buenas aclaraciones sobre el uso de palabras. Lo que el programa aristotélico parece buscar es cierto examen del uso de los conceptos en una práctica determinada —la legislativa en este caso, aunque sus límites sean difusos y esté conectada con otras prácticas— con vistas a modificar esa práctica «desde dentro». No se trata de someter los conceptos de los legisladores a una crítica externa desde ningún lugar, sino de procurar que el examen conceptual que se lleva a cabo sea *khresimon* —útil o provechoso— para el legislador que quiera mejorar su práctica. Aristóteles tiene presente que su análisis de la voluntariedad mira a dos ámbitos distintos, aunque conectados; su interés es definir lo voluntario de tal modo que sea útil a argumentadores en contextos especiales, como los legisladores y desde luego los jueces y, al mismo tiempo,

4. *Ética Eudemia (=EE)*, 1228a: 7 s.

5. *Ética Nicomáquea [=EN]*, 1109b: 30 - 1110a. Los legisladores, se dice en *EN*, 1113b: 23-26, «castigan y toman represalias contra los que han cometido malas acciones sin haber sido arrastrados por la fuerza o por una ignorancia de las que ellos mismos no son causantes, y, en cambio, honran a los que hacen el bien, para estimular a éstos e impedir obrar a los otros».

a todo usuario no especializado de la lengua, en la medida en que el elogio y la censura son actos de habla ubicuos en la vida social. El programa aristotélico fracasaría —o eso es lo que aquí se da a entender— si fuera incapaz de satisfacer alguno de estos dos propósitos, pero también si resultasen de él dos nociones de voluntariedad completamente independientes.

Involuntario «parece que es lo que se lleva a cabo a la fuerza o por ignorancia»⁶. Ésta es la definición aristotélica de la involuntariedad, que lleva a tener que definir lo voluntario simplemente como lo que no es involuntario. Lo que se hace a la fuerza (*bíaion*) es aquello «cuyo inicio está fuera de ello (*hoū he arkhè éxothem*), siendo tal que en tal cosa no interviene ni el que actúa ni el que padece, como cuando a uno lo arrastra el viento o hay seres humanos que lo tienen en su poder»⁷. Téngase, pues, una acción no sujeta a la fuerza ni a la ignorancia y se tendrá una acción voluntaria, apta para el elogio o censura y para los usos legislativos pertinentes. Pero la conclusión no es tan fácil, porque Aristóteles se apresura a aducir casos contrarios a una dicotomía clara de voluntariedad e involuntariedad. El capitán de barco que arroja el cargamento al mar en una tempestad para salvar a la tripulación o el padre a quien un tirano que tiene bajo su poder a sus hijos manda hacer algo vergonzoso (*aiskhrón*)⁸, ¿obra voluntaria o involuntariamente? La respuesta de Aristóteles, bien expresiva de lo precario de su anterior definición, es que tales acciones «son mixtas (*miktai*), pero se parecen más a las voluntarias, ya que cuando se llevan a cabo son elegidas (*hairetai gár eisi tôte hôte prattontai*), aunque el cumplimiento de la acción sea debido a la oportunidad (*katà tòn kairón*)»⁹. Una sorprendente conclusión de lo anterior es que, cuando alguien actúa, ha de mencionarse lo voluntario y lo involuntario¹⁰. Toda acción, parece decir Aristóteles, tiene un componente de voluntariedad y otro de involuntariedad, y esto mueve a pensar que toda acción puede describirse en principio como *hekousion* y como *akousion*. Pero hay que notar que lo que introduce sospecha de voluntariedad en acciones *prima facie* involuntarias es el elemento de «elección». Las acciones son en cierto modo voluntarias porque pueden describirse como resultado de una elección. «Se obra voluntariamente (*hekóntes*)», dice el libro I de la *Retórica*, «cuando se obra a sabiendas y sin estar forzado a ello (*eidótes kai mē anankazómenoi*). Lo que se obra voluntariamente, no todo ello se hace por elección (*proairoúmenoi*), pero todo lo que se hace por elección es a sabiendas, pues nadie desconoce aquello que elige¹¹». Los animales no humanos y los niños actúan con voluntariedad, aunque no con elección¹². Para que

6. *dokēi dē akousia einai ta biai ē di'agnoian ginomena* (EN, 1109b: 35). Nótese el uso de «parece», representativo de la referencia al parecer común.

7. EN, 1109b: 35 - 1110a: 3.

8. EN, 1110a: 4-10.

9. EN, 1110a: 11-15. Es difícil de interpretar *tō dē telos tēs práxeōs katà tòn kairón estin*.

10. *kai tō hekousion dē kai tō akousion, hôte práttei, lektéon* (EN, 1110a: 12).

11. *Rhet.*, 1368b: 11 s.

12. EN, 1111a: 24-26. No sólo: también seguramente quienes tienen disposiciones brutales (1148b: 19-31). Cfr. T. H. IRWIN, «Reason and Responsibility in Aristotle», cit., p. 125.

haya elogio o censura tiene darse, pues, la elección, pero ésta tiene como requisito la voluntariedad. «[A] todos los elogiamos o los censuramos», prosigue el paso de la *EE* antes citado,

[...] atendiendo a su elección más que a sus obras (*eti pántas epainoûmen kai pségomen eis tèn proáresin blépontes mallôn è eis tà érga*), y ello aunque el acto sea preferible a la virtud; el mal puede, en efecto, hacerse por coacción, mientras que nadie elige por coacción. Pero además, como percibir la cualidad de la elección no es cosa fácil (*eti dià tò mè rháidion einai ideîn tèn proáresin hopoía tis*), el juzgar cómo es alguien a partir de sus actos es algo a lo que estamos forzados, ya que, aunque es preferible la actividad, la elección es más digna de elogio¹³.

La elección es ciertamente el fundamento del elogio, pero la elección es en cierto modo opaca, porque «percibir su cualidad es difícil». Estamos encadenados, pues, a tener que inferir la calidad de la elección a partir de la actividad y de la obra.

Aristóteles parece estar algo perplejo frente a las acciones «mixtas». Tales acciones «son voluntarias, pero en términos absolutos acaso son involuntarias, pues nadie elegiría por sí mismo ninguna de ellas»¹⁴. La dificultad es ahora que la presencia de elección es insuficiente para la imputación de voluntariedad, porque cabe una elección que no sea *kath'haútó*, que tenga su principio en otro individuo o en un estado de cosas exterior, de modo que sean circunstancias externas quienes lo lleven a uno de manera forzada a tener que llevar a cabo cierta elección. Pero la dificultad crece porque en circunstancias así puede haber el elogio tanto como la censura¹⁵; que se dé uno u otra depende de la ocasión y entonces también depende de la ocasión el que una acción tenga que tomarse como producto o no de la elección y, por tanto, como voluntaria o no. El componente involuntario de las acciones excita, desde luego, las emociones ligadas a lo involuntario¹⁶. Parece que quien se enfrenta a la tesitura de tener que elogiar o censurar, y también el juez que está en estos trances, tiene ante sí dos descripciones posibles de las acciones, ambas con motivos importantes a su favor, y que «no es fácil decidir cuál ha de elegirse y cuál no, pues en los casos particulares se dan muchas diferencias»¹⁷.

13. *EE*, 1228a: 7 s.

14. *hekoúsia de tà toiaûta, haplôs d'isôs akousia. oudeîs gàr héloito kath'haútó tòn toioutôn oudén* (*EN*, 1110a: 21).

15. «Además, a veces se hacen elogios de las acciones de ese tipo, cuando algo vergonzoso o penoso se sobrelleva por causas grandes o valiosas (*anti megálôn kai kalôn*); pero otras veces se la censura, pues sobrellevar lo que es muy vergonzoso por algo que no sea valioso o que lo sea muy poco es de miserables.» (*EN*, 1110a: 18-26).

16. «Hay veces, sin embargo, en que no se produce el elogio, pero sí la indulgencia (*syngnómē*): cuando alguien hace lo que no es debido por motivos tales que excedan a la naturaleza humana y que nadie sería capaz de sobrellevar.» (*EN*, 1110a: 18-26).

17. *poía d'anti poíon hairetéon, ou rháidion apodoûnai. pollai gàr diaphorai eisin en toîs kath'hékasta.* (*EN*, 1110b: 7-9).

Hemos visto que, aunque no todo acto voluntario es producto de elección, sí ocurre a la inversa. De aquí se extrae una consecuencia importante. Allí donde una acción puede describirse como elegida, ello inclina la balanza en pro de su descripción como voluntaria (con la restricción que antes se vio). Hay otro criterio, que permite a Aristóteles distinguir entre lo involuntario (*akouision*) y lo que es meramente «no voluntario» (*oukh'hekouision*). Si alguien actúa con dolor y «cambio de opinión» o «arrepentimiento» (*metaméleia*), ello es indicio de que la acción es cabalmente involuntaria. La ignorancia es tan sólo señal de ausencia de voluntariedad, pero si lo que se quiere es probar la condición involuntaria de la acción, entonces es útil acudir al indicio del dolor.

Quien obra por ignorancia (*di'agnoian*) sin sentir nada malo por su acción no ha obrado voluntariamente, puesto que no obraba a sabiendas, pero tampoco involuntariamente, al no dolerse de nada. De quienes obran por ignorancia, pues, el que lo hace con arrepentimiento (*en metameleiai*) parece que obra involuntariamente, pero del que no se arrepiente dígame que obra no voluntariamente (*oukh' hekōn*), ya que es distinto y, como difiere del otro, mejor que tenga un nombre propio¹⁸.

Obrar «por ignorancia» (*di'agnoian*) es también distinto de obrar «ignorando» (*agnooīnta*). Quien, por ejemplo, está ebrio o encolerizando no obra por ignorancia¹⁹. Puede ser que alguien ignore lo que es debido hacer (*hà deī práttein*) o lo que es conveniente (*tà symphéronta*), pero eso es precisamente la señal del vicio y constituye objeto de censura, y también cabe la ignorancia universal (*he kathólou*) igualmente censurable. Pero puede ocurrir que alguien tenga una ignorancia «particular de respecto a qué cosas y en torno a qué es la acción (*he kath'hékasta, en hoīs kai peri hà he prâxis*)»²⁰ y entonces ya no será objeto de censura sino de indulgencia y se dirá que ha obrado involuntariamente. Hay involuntariedad, sobre todo, si se ignoran las circunstancias «más poderosas» (*kyriôtata*) de la acción, y éstas son lo que rodea a la acción y su propósito²¹. Ahora bien, hay una ligazón profunda entre esta ignorancia particular y el dolor y arrepentimiento. Aunque Aristóteles no es explícito, podemos conjeturar que se está refiriendo al dolor que causa no la acción misma sino el descubrimiento de que uno ha obrado con ignorancia de circunstancias poderosas, donde *kyriôtata* no sólo quiere decir «muy destacadas», sino, sobre todo, «que lo tienen a uno bajo su poder».

Me parece que el principal problema de Aristóteles en su discusión de la voluntariedad es el de cómo elegir entre descripciones rivales de una acción como voluntaria y como involuntaria. Para poder determinar que una acción es voluntaria, el mejor expediente es probar que ha sido elegida, pero esto lleva

18. *EN*, 1110b: 18 - 1111a: 6.

19. *ou dokei di'agnoian práttein allà diá tōn eireménōn, ouk eidōs dè all'agnoōn.* (*EN*, 1110b: 18 - 1111a: 6). Nótese el *dokei*.

20. *EN*, 1111a: 2-3.

21. *kyriôtata d'einaí dokei en hoīs he prâxis kai hoū héneka.* *EN*, 1111a: 16.

a dificultades muy notables por la naturaleza opaca de la elección y por el hecho de que hay elecciones forzadas exteriormente. La definición de lo voluntario y lo involuntario no sirve de mucha ayuda, como el propio Aristóteles reconoce, puesto que sólo permite caracterizar una acción como no voluntaria cuando lo que interesa es mostrar la involuntariedad. La principal respuesta de Aristóteles está en que se posee un buen medio de atribuir involuntariedad; éste tiene que ver con el dolor que causa al agente el cometer un acto debido a ignorancia de «circunstancias poderosas». Pero esto tiene un problema de interpretación. Puede ocurrir que alguien cometa un acto en esas circunstancias y que permanezca ignorante de ellas; en ese caso no tendría por qué experimentar dolor ni arrepentimiento alguno, y fallaría el único criterio que poseemos. Pero Aristóteles seguramente se refiere —o al menos eso creo que hay que suponer para entenderlo con coherencia— al dolor que causa el descubrimiento o reconocimiento de la propia ignorancia. El criterio de atribución de involuntariedad tiene forma contrafáctica; una acción llevada a cabo en condiciones de ignorancia es involuntaria si y sólo si el agente se arrepiente de ella una vez desvelada la ignorancia o si cabe esperar que se arrepentiría en caso de que se desvelase. Para que este criterio tenga validez, es preciso apelar a la emoción de la *syngnómē* o indulgencia. Uno tiene en circunstancias normales sentimiento de indulgencia respecto de aquél de quien tiene la expectativa de que, si cobrase conocimiento de su propia ignorancia, entraría en estado de dolor y arrepentimiento. Podría suceder que alguien que obra por ignorancia del tipo debido a la ausencia de virtud ignorase también circunstancias particulares del caso, pero con un individuo así no se tendría la expectativa de que se arrepintiera al conocer su ignorancia circunstancial. Respecto de él no se suscita la emoción de la *syngnómē*, y ello basta para no imputarle involuntariedad.

Nos encontramos, pues, con que la distinción pertinente no es la de acciones voluntarias e involuntarias, sino la de acciones que han de describirse como involuntarias y todas las demás (comprendidas en éstas las que pueden describirse como voluntarias y como meramente no voluntarias). Lo esencial del argumento de Aristóteles es que la atribución de involuntariedad es segura en un caso particular: en el que se despierte la emoción de la indulgencia (y quizá de la compasión) por acciones llevadas a cabo con ignorancia de circunstancias pertinentes. La conclusión que hasta aquí puede extraerse es que la involuntariedad es muy ubicua (además de éticamente interesante), pero esto quizá sea muy poca cosa para los propósitos del comienzo del libro III de la *EN*. Como se recordará, Aristóteles iba en busca de una definición de lo voluntario que, al aclarar una condición necesaria de la atribución de virtud, delimitara las circunstancias en que ésta puede atribuirse. Vista la conclusión desde ese punto de mira, el resultado no puede ser muy satisfactorio, porque esa definición es insuficiente. No sólo abundan los casos «mixtos» de voluntariedad e involuntariedad (quizá todos lo son de algún modo), sino que el único criterio claro de distinción lo que muestra son los casos en que no puede haber elogio ni censura, sino una actitud de indulgencia que parece imprescindible para dar cuenta de la descripción de muchas acciones humanas. El concepto de vir-

tud era el objetivo último al que apuntaba Aristóteles, pero el análisis de la voluntariedad muestra casos en donde la atribución de virtud tiene que ser sustituida por cierta emoción simpatética. La posibilidad de atribución de virtud no está siempre abierta, y es esencial no equivocarse pensando que lo está más veces de las que efectivamente lo está. Parecía natural creer que las acciones humanas son en principio voluntarias y que lo involuntario es una suerte de deficiencia o excepción; esto llevaría a cierta forma de principio de caridad gracias al cual las acciones humanas aparecerían como mayoritariamente voluntarias. Un principio así podría servir para favorecer la descripción de una acción como voluntaria con respecto a su descripción rival como involuntaria. Pero la conclusión que creo hay que extraer del argumento de Aristóteles es que ese principio sería gravemente inconveniente, porque impediría percibir que la ignorancia de circunstancias relevantes de la acción es un rasgo muy frecuente de las acciones humanas. Si se toma en serio lo dicho sobre la ignorancia y la indulgencia, parece dibujarse justo lo contrario de lo que al comienzo parecía natural. Es fácil pensar ahora que la ignorancia parcial —o, por mejor decir, cierto *grado de incertidumbre* sobre el significado de la propia acción— es constitutiva de las acciones humanas, y que el caso de eliminación de la incertidumbre es precisamente el excepcional. Pero esto sería un notable fracaso de los planes de Aristóteles, que convertiría a la virtud en algo excepcional y a la atribución de elogio y censura en una práctica injustificada. Además, las consecuencias serían penosas para la práctica legislativa y judicial. La busca de un concepto de «responsabilidad» solvente fracasaría del todo y en su lugar se hallaría la irresponsabilidad generalizada.

Las acciones que Aristóteles llama «mixtas» en el libro III de la *EN* pueden, según se ha visto, describirse como voluntarias y como involuntarias. En caso de que se haga lo segundo, se suscitará la emoción de la *syngóme* y quizá también del *éleas*, aunque quizá haya que exponer justamente al revés lo que ocurre: que es la aparición de esas emociones lo que lleva a elegir la descripción de la acción como involuntaria. El problema de las acciones «mixtas» guarda una semejanza extraordinaria con las acciones que se imitan en las tragedias, tal como se exponen en la *Poética*. Según un viejo prejuicio, el tratamiento de la acción humana en la *Poética* no habría de guardar ninguna relación significativa con lo que se declara en los escritos de «ética»; sería sólo en éstos donde cupiera encontrar la exposición propiamente filosófica de lo que la acción humana es en verdad, mientras que en aquella sólo hay que buscar una descripción de lo que hacen (o normas sobre lo que han de hacer) los poetas trágicos. Parece muy difícil atribuir a Aristóteles una distinción entre la filosofía moral y la teoría literaria al gusto de paladares académicos modernos. Pero la idea misma de *mimesis* o «imitación» («representación» diríamos más moderna y cartesianamente) dirime satisfactoriamente las disputas sobre lo que debe entrar o no en el canon filosófico. El problema es si lo que Aristóteles dice de las acciones imitadas o representadas en la escena es valedero para las acciones humanas que son objeto de *mimesis* o representación, o sea, para las acciones humanas en general. La respuesta tradicional, que a Platón le hubiera agrada-

do enormemente, es que se trata de cosas netamente distintas: por un lado estaría la acción humana tal como ella verdaderamente es y por otro las elaboraciones «artísticas» (ya se tome este término peyorativa o meliorativamente) de dicha acción. Pero ya se ha visto que Aristóteles no tenía ninguna idea muy clara de lo que las acciones puedan ser verdaderamente en sí mismas fuera de toda descripción. Lo dicho sobre la naturaleza opaca de la elección y sobre la doble descripción de las acciones «mixtas» invita a atribuir a Aristóteles la idea de que respecto de la acción humana sólo caben descripciones mejores o peores, y nunca un acceso inmediato o no descriptivo a ellas.

Lo que lleva a cabo el poeta trágico es del mismo tipo que lo que espontáneamente hacen los individuos humanos cuando describen sus acciones y las de otros, circunstancia que coloca a los poetas en una condición muy semejante a la de los oradores²². «El hacer imitaciones (*tò mimeîsthai*) es connatural a los seres humanos desde niños, y en esto difieren de los otros animales» —dice en un lugar muy conocido de la *Poética*— «en que [el hombre] es el más mimético (*mimētikótaton*) y sus primeros aprendizajes los hace por medio de la imitación y todos disfrutan con las obras de imitación»²³. El arte de los poetas tiene una larga «historia natural» a sus espaldas. El tipo de descripción de una acción que realiza el poeta trágico está sometido, eso sí, a unas pocas reglas constitutivas: ha de ser imitación de «una acción esforzada y completa (*mímēsis práxeōs spoudaías kai teleías*)», ha de poseer cierta amplitud, ha de usar un modo de hablar placentero —con recursos verbales especiales para cada parte de la obra—, ha de hacer actuar a los personajes y, sobre todo, ha de inducir cierto tipo especial de compasión (*éleos*) y de temor (*phóbos*) en donde se manifiesten «purgados» o reducidos a lo tolerable los efectos de estas emociones²⁴. Esto último es, sin duda, lo más notable y también lo más controvertido de cuanto dice Aristóteles sobre la imitación trágica. Seguramente, la doctrina de la *kátharsis* o «purgación» tiene que entenderse bajo el supuesto de que muy frecuentemente las acciones humanas suscitan compasión y temor, dos emociones ciertamente negativas. Por lo que respecta a la compasión, ya se ha visto que las acciones «mixtas» producen esta emoción unida a la *sygómē* o indulgencia. Las imitaciones que de acciones así producen los autores de tragedias se distinguen porque logran inducir una dosis de compasión y temor compatibles con el placer y la capacidad de aprendizaje propias de toda imitación. Al igual que la visión de un animal repugnante o muerto produce repulsión o daño, mientras que la de una buena pintura de ese mismo motivo puede llegar a agradar²⁵, el contemplar cierto tipo de acciones humanas causa ciertas emociones negativas de un modo excesivo y perturbador;

22. Me parece que es esencial para entender a Aristóteles pensar en una «retórica» y una «poética» espontáneas, de las que las especializadas son estilizaciones conscientes. Aquí radica lo fundamental para decidir sobre el encaje entre la *Retórica* y la *Poética* y las obras tenidas tradicionalmente por «filosóficas».

23. *Poética* [= *Poet.*], 1448b: 5-9.

24. *Poet.*, 1449b: 24-28.

25. *Poet.*, 1448b: 10-12.

se trata de que el poeta logre representar esas acciones de tal suerte que las emociones correspondientes (que no se anulan del todo, y esto es esencial) sean compatibles con el placer que causa la representación y favorezcan al mismo tiempo el aprendizaje de algo. Pero aprendizaje ¿de qué? Lo que enseña este tipo de imitaciones ha de tener el mismo esquema de la *mímesis* en general: ha de enseñar a «aprender e inferir qué es cada cosa, y así que éste es aquél»²⁶. El personaje que actúa en la escena («éste») es uno al que le acontecieron ciertas cosas («aquél»), cosas «que podrían suceder», que son posible «verosímelmente o según la necesidad»²⁷ y que, por tanto, pertenecen a la estructura misma de la acción humana en general. Lo que el espectador «aprende» e «infiere» es que las acciones humanas pueden ser de cierto modo que causa compasión y temor.

Ahora bien, para que una acción sea de este tipo, ha de reunir ciertas características. Ha de ser, como se ha visto, «esforzada» y ha de ser también «completa»²⁸. Aristóteles cree que, propiamente, lo que constituye imitación de una acción es la «trama» (*mýthos*) de la tragedia o «composición de los hechos» (*synthein tôn pragmatôn*)²⁹. Hechos y trama son la finalidad (*télos*) de la tragedia³⁰. Si la imitación ha de tener unidad, ha de serlo de una sola cosa, de modo que la trama ha de resultar unitaria. Esto no se logra mediante el recurso de representar acciones de un solo individuo, «pues a uno le suceden muchas y aun infinitas cosas, algunas de las cuales no tienen unidad alguna»³¹, sino cuidando de que todas las partes de la trama sean imprescindibles en ella: «que las partes de los hechos se compongan (*synestánai*) de tal modo que, si se cambia una de las partes o se suprime, el todo sea diferente o cambie (*diaphéresthai kai kineísthai tò hólon*)»³². La unidad de la trama es un problema de la economía interna de la representación, donde el cambio de un solo elemento produce un cambio del conjunto. «Aquello cuya presencia o ausencia no produce nada significativo», dice el holista Aristóteles, «no es parte del todo»³³. Es esta acción coherente y bien organizada lo que propiamente ha de representarse, más bien que a los agentes que actúan en ella; esto ha de ser así si lo que interesa es mostrar la felicidad o infelicidad de éstos, que sólo tiene lugar

26. *dià gár toúto khairousi tàs eikónas horòntes, hótì symbainei theoroúntas manthánein kai syllogízesthai tí hékaston, hoíon hótì hoútos ekeínos.* (*Poet.*, 1448b: 15-17).

27. «De lo dicho resulta claro que el cometido del poeta (*poiëtoû érgon*) no es decir lo que ha sucedido (*tò tà genóména*), sino lo que podría suceder (*hoiá an génoitoi*) y lo posible verosímelmente o según necesidad (*tà dynatá katá tò eikòs è tò anankainon*)» (*Poet.*, 1451a: 36-38). Éste es precisamente el valor «filosófico» de la poesía, en el que aventaja a la historia, que sólo se ocupa de lo particular. *Cfr.* también 1452a: 18-21 y 22-24.

28. *Cfr.* *Poet.*, 1449b: 24, cit. En 1450b: 25 se reitera que «la tragedia es imitación de una acción completa y total» (*tèn tragoidían teleías kai hóles práxeos einai mímesin*).

29. *Poet.*, 1450a: 4-5.

30. *Poet.*, 1450a: 22.

31. *Poet.*, 1451a: 16-19.

32. *Poet.*, 1451a: 33-34.

33. *hò gár prosòn è mè prosòn mèdèn poiëi epídelon, oudèn mórion toú hólou estín.* (*Poet.*, 1451a: 34-35).

en la acción³⁴. Ahora bien, quienes actúan tienen las cualidades que tienen «según el carácter y el pensamiento (*katá te tò êthos kai tèn diánoian*)»³⁵ y ello hace que la cualidad de la acción obedezca también a esas dos fuentes, que son propiamente «las dos causas de las acciones»³⁶. Con todas estas observaciones, Aristóteles proporciona una serie de requisitos formales o estructurales de la buena imitación trágica. Sin embargo, nada se opone a tomar lo anterior como algo que no es válido exclusivamente para el arte de los poetas, sino seguramente para cualquier buena descripción de la acción humana. Si alguien quiere relatar una acción de la que ha sido testigo, y quiere que su relato sea adecuadamente «completo», no hará mal en seguir los mismos consejos que valen para el poeta trágico. La trama de una tragedia es unitaria y con ella se imitan acciones completas porque las acciones humanas suelen presentarse de un modo que demanda descripciones unitarias. Es cierto que el poeta trágico está obligado a construir la trama con la mayor atención y cuidado, pero el descriptor ordinario tampoco puede descuidarse si quiere dar cuenta de acciones con sentido. Ha de notarse, desde luego, que la idea de que la felicidad está en la acción no es privativa de la *Poética*³⁷ y también hay que hacer hincapié en la tesis de que las «causas de la acción» son el carácter y el pensamiento³⁸; esta esquemática teoría de la acción sirve para completar significativamente lo dicho en la *EN* sobre las acciones que tienen su causa en el agente mismo; es como si el tipo de descripciones propias de la imitación trágica tuvieran que llevarse a cabo con el postulado de tomar a los agentes como virtuosos o no. Además, el carácter «pone de manifiesto la elección: qué cualidad tiene en aquellos casos en que lo que se elige o rehuye no está claro [de antemano]»³⁹.

Pero no basta, naturalmente, con que la acción cuya representación se lleva a cabo sea completa; es preciso imitar, como ya se ha visto, cosas temibles y que muevan a compasión (*phoverôn kai eleeinôn*), y «esto se da sobre todo y se da también más cuando unas cosas se producen fuera de lo que resultaba esperable unas a causa de otras (*hótan génetai parà tèn dóxan dí'állela*)»⁴⁰. Aristóteles cree haber hallado un hábil procedimiento para favorecer las emociones de temor y compasión —o, mejor dicho, para favorecerlas y «purgarlas» al mismo tiempo—. En primer término, lo ocurrido ha de suceder *parà tèn dóxan*, es decir, fuera de lo que cabría esperar o de lo que sería plausible haber previsto

34. *he gàr tragoidía mēnesis estin ouk anthrópon allà práxeos kai bíou, kai eudaimonía kai kakodaimonía en práxei estín.* (*Poet.*, 1450a: 16-17).

35. *Poet.*, 1449b: 38.

36. *Poet.*, 1450b: 1-2.

37. Podría pensarse que el Aristóteles de la *Poética* se beneficia de los resultados obtenidos en sus escritos de «filosofía moral», pero esto sería fruto de un *parti pris* un tanto ilegítimo. En realidad, haríamos bien en postular un circuito entre estas obras (y otras como, sin duda, la *Retórica*) y en desentendernos de la cuestión de la primacía.

38. Ámbitos respectivos, claro está, de las virtudes llamadas «éticas» y de las intelectuales o «dianoéticas».

39. *estín de êthos mèn tò toioûton hò deloî tèn proairesin, hopoía tis en hois ouk ésti delon è proaireítai è pheúgei.* (*Poet.*, 1450: 8-9).

40. *Poet.*, 1452a: 1-7.

que ocurriría. Podría parecer que esto convierte al poeta trágico en un violentador de las expectativas y creencias habituales sobre las acciones humanas y así es en cierto modo. Pero ya se ha visto que la acción trágica tiene que suceder «según lo verosímil o lo necesario»⁴¹, y esto no se compadece bien con el carácter «paradójico» de las acciones. Sin embargo, las acciones inesperadas e impredecibles tienen que presentarse «como producidas unas a causa de otras» y no por azar o por la fortuna (*apò toû automátou kai tês týkhēs*); de este modo, proclama Aristóteles, el asombro (*thaumastón*) será mayor, porque «lo que acontece a causa de la fortuna parece más asombroso cuando se muestra como producido de intento»⁴². Esta afirmación es muy semejante a la que aparece en la *Retórica* cuando se habla de la necesidad de describir una acción como elegida y deliberada aunque haya acontecido por la fortuna⁴³. Cabría pensar, entonces, por un lado que el arte del poeta consiste en hacer verosímil lo inesperado por medio de la inserción coherente de la acción en cuestión en medio del conjunto de la trama (hacer de la paradoja un lugar común, si se me admite la expresión), y por otro que esto ha de hacerse sobre todo presentando las obras de la fortuna como hechos producidos a propio intento por los agentes. Creo que lo primero es cierto y que lo segundo es confuso. Aristóteles no ha querido decir que el arte del poeta trágico es el arte de enmascarar la fortuna o de presentar las acciones humanas como independientes de ella, porque esto sería completamente contraintuitivo para cualquier espectador de tragedias (y la *Poética* no es otra cosa que un intento de mejorar sin violentarla la visión que el individuo ordinario tiene de la poesía). Lo que sin duda ha querido decir es que las acciones más significativas de las tragedias acontecen a causa de la elección humana en unas circunstancias en las que esa elección está sometida a unas condiciones muy radicales de incertidumbre. Es el individuo quien obra —y quien obra movido por su carácter—, pero la acción posee un significado que el individuo ignora en grandísima parte, aunque poco a poco o de manera súbita se acabe desvelando. Pero el espectador de tragedias sí sabe aquello que al personaje le falta saber sobre su propia acción. El espectador se compadecerá, desde luego, de la indefensión del personaje y sentirá temor de lo espantoso de las circunstancias. Mas para que pueda haber compasión y temor —bien que «purgados» por la representación— es preciso que el espectador mismo tenga que verse en cierto modo concernido por lo que ocurre en la escena. La compasión es, según la definición de la *Retórica*, «cierta pena (*lýpē tís*) por un mal que se muestra destructivo y penoso de alguien que no merece que le caiga en suerte (*toû anoxíou tynkhánein*)», pero el mal que es objeto de compasión «podría esperarse que lo padeciera uno mismo o alguno de los suyos»⁴⁴. Hay, pues, compasión porque el espectador, que sabe sobre las cir-

41. *Cfr. Poet.*, 1451a: 36-38, cit. *supra*.

42. *epei kai tón apò týkhēs taúta thaumasiótata dokei hōsa hōsper epitedes phainetai gegonénai.* (*Poet.*, 1452a: 1-7).

43. *Rhet.*, 1367b: 25-26.

44. *Rhet.*, 1385b: 13-16.

cunstances de la acción más de lo que sabe el personaje, imagina con facilidad que semejante estado de ignorancia puede acontecerle a él mismo o a alguien cercano. Para que esto se produzca, es preciso que las acciones mostradas no sean manifiestamente un juego de la fortuna, sino que el personaje crea estar obrando por elección. Lo que mueve precisamente a temor es que en muchas ocasiones creemos obrar deliberadamente y por elección, pero nuestra deliberación y elección están sometidas a una perversion de raíz. En muchas ocasiones, describimos nuestra acción como elegida y voluntaria, pero esa descripción es errónea y pronto se manifestará como tal, de manera ciertamente inesperada y asombrosa, contraria a lo que era plausible haber determinado.

Aristóteles emplea un término particular para designar el tipo de acciones que pueden suscitar las emociones mencionadas. Las tramas de las tragedias pueden ser «simples» (*haploî*) o «complejas» (*peplegménoi*) y, cosa que no conviene olvidar, «las acciones de las que las tramas son imitaciones son también de esa manera»⁴⁵. La distinción entre tramas simples y complejas es sencilla: hay trama simple cuando el «cambio de fortuna» (*metabolê*) se lleva a cabo sin «peripecia» (*peripéteia*) ni «reconocimiento» (*anagnōrismós*) y compleja cuando interviene alguno de estos mecanismos, o ambos⁴⁶. Ya se había visto antes que las peripecias y los reconocimientos son «lo principal con lo que la tragedia mueve el alma (*psykhagōgei*)»⁴⁷. Aristóteles llama peripecia al «cambio a lo contrario de las acciones llevadas a cabo» conforme a lo verosímil o a lo necesario⁴⁸ y reconocimiento al «cambio de la ignorancia al conocimiento, ya sea para la amistad o para el odio, de los que están determinados a la buena o a la mala fortuna»⁴⁹. Importan menos las definiciones que los ejemplos, de entre los que el principal es, desde luego, el de Edipo.

Lo visto hasta ahora de la discusión aristotélica de la voluntariedad y la elogiabilidad de las acciones humanas no es muy halagüeño para quien vaya buscando una única noción de «responsabilidad» que pueda usarse coherentemente en la multiplicidad de contextos a que esa noción se aplica. A la pregunta de si Aristóteles ofrece una teoría de la responsabilidad habría que responder quizá que ofrece más de una. Ofrece, en primer término, una definición de lo voluntario y lo involuntario tras de cuya aplicación resulta un enorme número de acciones que caen en una región intermedia o «mixta» entre las dos nociones. La principal consecuencia de esta propuesta es que muchas acciones (quizá todas) pueden describirse como voluntarias y como involuntarias, y que se necesitan criterios que resuelvan esta duda. En segundo lugar, Aristóteles proporciona una caracterización de cierto tipo de acciones a las que cabe llamar involuntarias en

45. *kai gâr hai práxeis hōn miméseis hoi mýthoi eisin, hypárkhousin euthys oûsai toiaûtai.* (*Poet.*, 1452a: 12-14).

46. *Poet.*, 1452a: 14-18.

47. *Poet.*, 1450a: 33-35.

48. *esti de peripéteia mèn he eis tò enantion tôn prattoménōn metabolê, katháper eirētai, kai tōuto de, hōsper légomen, katá tò eikos è anankaion.* (*Poet.*, 1452a: 22-24).

49. *anagnōrīsis dé, hōsper kai tounoma sēmaínei, ex agnoías eis gnōsīn metabolê, è eis philīan è eis ekhthran, tōn prōs eutykhīan è dystykhīan horisménōn.* (*Poet.*, 1452a: 29-31).

sentido estricto o fuerte, las cuales son reconocibles mediante la atribución (en muchos casos contrafáctica) de una emoción de dolor y arrepentimiento al agente y la aparición de una emoción de indulgencia en quien así describe las acciones. Además, Aristóteles entiende las acciones dignas de elogio y censura (en el sentido estricto de ambos términos) como una clase especial de las acciones voluntarias. Esto hace que el poder de atribuir elogio o censura sea signo de que ha de atribuirse voluntariedad, de manera que se puedan resolver de este modo las dudas sobre si una acción es voluntaria o no. De todo lo anterior resulta que la adecuada atribución de voluntariedad o involuntariedad a las acciones depende sobre todo de que se puedan atribuir ciertas emociones (que deciden en pro de la involuntariedad) y de que se pueda atribuir elección y deliberación (que deciden en pro de la voluntariedad). Respecto de esto último, Aristóteles arroja dudas provenientes de la opacidad de la elección, que tiene que inferirse a partir de los resultados de la acción. Ésta es la manera más clara como creo que puede exponerse la teoría aristotélica de la responsabilidad, pero ello la convierte en una extraña teoría que por un lado define los fallos de responsabilidad mejor que los casos favorables y por otro hace depender la responsabilidad de una noción distinta y problemática.

Pero me parece que esto es precisamente lo que da interés a los argumentos de Aristóteles. Por lo pronto, da razones para que uno tienda a ver la idea de una noción única de responsabilidad como un proyecto demasiado primitivo e intolerablemente simplificador. Hay varios términos de Aristóteles que podrían sustituirse por «responsable»: desde luego *hékōn* y *hekoúsion* (aplicados a acciones o a agentes), *aitíōn* (referido a agentes), los diversos términos que designan lo elogiabile y lo censurable, y finalmente *tò katà proaíresis* y otros semejantes (referidos a acciones). Si se lleva a cabo una sustitución exhaustiva de todos estos términos por «responsable», es muy posible que el resultado sea coherente e inteligible, pero también es seguro que la argumentación de Aristóteles se empobrecería enormemente o aun se volvería casi siempre trivial. En cierta ocasión, Wittgenstein atribuyó con disgusto a Hegel el afán por dar a entender «que las cosas que parecen diferentes en realidad son lo mismo», mientras que para Wittgenstein lo interesante era «mostrar que las cosas que parecen lo mismo son en realidad diferentes»⁵⁰. No estoy muy seguro de que esta afirmación haga justicia a Hegel, pero como regla de la investigación filosófica es digna de atención. Es cierto que el proponer distinciones novedosas es uno de los rasgos más sobresalientes de la buena filosofía (esto, desde luego, mucho antes de Wittgenstein), pero también lo es el eliminar distinciones inútiles. Lo que ya parece muy difícil de hallar es una metarregla que permita elegir entre seguir la regla de hacer distinciones y la de borrarlas. En ausencia de una metarregla así, mandan los casos concretos y su oportunidad. Pero en lo que aquí nos ocupa, la regla de Wittgenstein es fecunda: el primer requisito de una buena teoría de la responsabilidad es no confundir nociones que tienden perezosamente a confundirse.

50. M. DRURY, «Conversaciones con Wittgenstein», en R. RHEES, *Recuerdos de Wittgenstein*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), p. 252.

Pero lo que no muestra Aristóteles —ni seguramente podría hacerlo— es cómo elegir cuándo hemos de elogiar y cuándo es oportuno que exculpemos, cuándo hay que optar por el principio de caridad que convierte a las acciones en deliberadas coherentemente con otras y cuándo hay que detenerse en los defectos de conocimiento que los agentes tienen sobre las circunstancias de sus acciones. Lo que sugiere sobre este asunto es, además, francamente desconcertador: el mencionado principio de caridad demanda ser aplicado sin restricciones, puesto que parece ser necesario para levantar el velo de opacidad que sin él tendrían las acciones humanas (para hacerlas inteligibles, en suma), mientras que el dilema entre voluntariedad e involuntariedad afecta también sin restricción a todas las acciones, que pueden ser entendidas como «mixtas» en cuanto quien las interpreta las examine con la debida atención. La manera de resolver el conflicto es sencilla cuando están dados los propósitos de la interpretación (en los géneros judicial y epidíctico de la retórica, por ejemplo, están dados de manera diferenciada, y esto resuelve todo conflicto), pero no lo es en absoluto cuando uno tiene que elegir los propósitos mismos de la interpretación. ¿Cómo sabemos si hacemos bien siguiendo el principio de caridad o poniéndolo en suspenso? ¿Cómo sabemos si hemos acertado en descubrir una acción mixta como involuntaria?

Es cierto que quizá todas las acciones puedan verse como «mixtas» y, por tanto, como candidatas a ser descritas tanto voluntaria como involuntariamente, pero una regla de buen juicio aconseja no multiplicar sin necesidad las descripciones de acciones como involuntarias. El principio de caridad puede quizá usarse de manera irrestricta, pero si nos excediéramos en el número de acciones que describimos como involuntarias, pondríamos en peligro la inteligibilidad general de las acciones. Desde luego, una norma que llevara a describir *todas* las acciones como involuntarias no sólo se destruiría a sí misma al tener que reconocer también como involuntaria la acción de seguir esa norma sino que privaría a la involuntariedad misma de todo significado distintivo: si todo es involuntario, entonces no se dice nada cuando se dice que algo lo es. Pero no es preciso llegar a un monstruoso estado de cosas en donde nada acontece voluntariamente para que surjan problemas muy desapacibles. Bastaría para ello con que fuera plausible atribuir involuntariedad a la mayor parte de las acciones humanas o, si se prefiere, con que, para cualquier descripción de una acción, fuera altamente probable que la buena descripción de ella fuera la que la convierte en involuntaria. El supuesto de que la involuntariedad está masivamente presente en las acciones obligaría a entender de manera distinta la idea misma de la acción y la autoría humanas. Comportarse atribuyendo a la conducta propia un significado apropiado (actuar en el sentido pleno del término) sería en episodio excepcional que encajaría mal en un mundo urdido a base de conductas gratuitas. Acostumbrados a ver las acciones como involuntarias, se nos atrofiaría la capacidad de reconocer las que no lo son. Un mundo humano predominantemente involuntario sería demasiado inhóspito para obrar en él y para describirlo. Esta intuición aclara un tanto el aspecto que habría de tener una solución satisfactoria del problema. Sin el principio de

caridad no podríamos aspirar a interpretar las acciones humanas, pero sólo con el principio de caridad permaneceríamos ignorantes del hecho incontrovertible de que a veces las acciones humanas están sometidas a drásticas condiciones de incertidumbre. Se trata de corregir el principio de caridad con cierto principio —restrictivo y no universalizable— de incertidumbre, pero se trata simplemente de corregirlo para evitar sus excesos, no de sustituirlo como tal principio general.