

**LA PREMEDITACIÓN EN LA REFLEXIÓN ARISTOTÉLICA.
VALORACIONES JURÍDICAS E IMPLICACIONES
ÉTICO-ANTROPOLÓGICAS¹**

ARIANNA FERMANI*
Universidad de Macerata

«La especulación filosófica tuvo un papel fundamental en la evolución del derecho griego, en tanto única sede de reflexión sobre el dato jurídico, que gracias a ella superó un momento que, de lo contrario, habría permanecido exclusivamente empírico».

(E. Cantarella, *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*).²

Resumen

El objetivo de esta contribución es el de intentar explorar la “figura” de la premeditación (πρόνοια) en el pensamiento aristotélico, reflexionando sobre

* Doctora en Filosofía. Docente de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad de Macerata.

¹ Además de mi agradecimiento al Prof. Maurizio Migliori (Profesor Ordinario de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad de Macerata) por sus fundamentales indicaciones y por sus observaciones sobre el “terreno filosófico”, quisiera agradecer al Prof. Alberto Maffi (Profesor Ordinario de Derecho Romano y Derecho de la Antigüedad en la Universidad de Milán) y a la Dra. Ninfa Contigiani (Investigadora de Historia del Derecho Medieval y Moderno en la Universidad de Macerata), quienes gentilmente me han brindado preciosas sugerencias sobre algunas cuestiones de carácter jurídico.

² Cfr. Cantarella, E. (1976), *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Milano, Giuffrè Editore, p. 125. En esta breve reconstrucción no es posible recorrer un terreno tan amplio y estratificado como lo es el de las relaciones entre derecho griego y filosofía antigua. Nos limitamos a recordar, cómo –con toda razón según nuestro punto de vista– se expresa, a favor de la fecundidad de la cooperación entre enfoques metodológicos y disciplinarios diferentes, y contra un “purismo jurídico como fin en sí mismo”, A. Maffi, “Hans Julius Wolff e gli studi di diritto greco a trent’anni dal primo Symposium”, *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed*

la reiteración de esa noción fundamental –encrucijada de cuestiones histórico-jurídicas y de implicaciones de naturaleza ética, psicológica y antropológica– en la producción de Aristóteles y reconstruyendo, en la medida de lo posible, algunos de sus escenarios de pertenencia. Con este fin se examinan las relaciones de semejanza y desemejanza entre premeditación y voluntariedad y los nexos entre premeditación y vicio, haciendo también referencia a un ejemplo emblemático, como el del adulterio.

PALABRAS CLAVE: Premeditación, Voluntariedad, Vicio, Elección, Pasión.

Abstract

This paper aims to focus on the notion of premeditation ($\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$) in the Aristotelian thought, reflecting on the implications that this fundamental notion - crossroads of historical-judicial questions and of ethical, psychological and anthropological matters - receives inside the Aristotelian production, and reconstructing, as far as possible, some of its belongings' sceneries. To this intent are examined the relations of similarity and of dissimilarity between premeditation and voluntariness, and the links between premeditation and vice, referring also to an emblematical example, the one of adultery.

KEY WORDS: Premeditation, Voluntariness, Vice, Choice, Passion.

ellenístico, 4 (2001), pp. 269-291, p. 288: “la razón por la que no comparto la reivindicación de un purismo jurídico como fin en sí mismo (...) está en el hecho de que el estudio del derecho griego debe tener, desde mi punto de vista, un objetivo fundamental: poner a la luz el papel del componente jurídico para la comprensión y reconstrucción de la historia y de la cultura griegas”. En la misma línea se ubica S. Todd (1993), *The shape of Athenian Law*, Oxford, Clarendon Press, (2^{da} ed. 1995), cuando afirma que solo puede comprender el derecho antiguo quien logra conjugar competencias jurídicas y formación antropológica. De diferente parecer es Hans Julius Wolff, quien quiere dirigir el interés de los antiquistas hacia el derecho griego, auspiciando una colaboración entre los estudiosos del derecho y los de los otros ámbitos [cfr., por ejemplo, H. J. Wolff (1974), *Opuscola dispersa*, Amsterdam, Verlag Adolf M. Hakkert, pp. 19-20], como demuestra, *in opere operato*, el hecho de que “desde el I Simposio, Wolff quiere llamar a colaborar a juristas y antiquistas, en la convicción de que, a falta de una literatura griega de jurisprudencia (...) juristas y antiquistas deberían trabajar en colaboración” (Maffi, *Hans Julius Wolff...*, pp. 269-270), pero, por otra parte, piensa que es y debe ser tarea exclusiva del jurista sacar a la luz el contenido dogmático del derecho y esclarecer su relación con la realidad subyacente, excluyendo por completo a los historiadores y los filósofos de la tarea de reconstruir la trama y el tejido con el que se enfrentan (cfr. Wolff, *Opuscola dispersa...*, p. 19).

I. Observaciones preliminares

El propósito de este trabajo es tratar de explorar la “figura” de la premeditación (*πρόνοια*) en el pensamiento aristotélico,³ reflexionando sobre la reiteración de esa noción fundamental –encrucijada de cuestiones histórico-jurídicas⁴ y de implicaciones de naturaleza ética, psicológica y antropológica– en la producción del Filósofo, y reconstruyendo, en la medida de lo posible, algunos de sus escenarios de pertenencia.

En esta tentativa de reconstrucción partimos de la individualización de las apariciones de tal término dentro del *corpus* del Filósofo. Frente a una amplia gama de textos jurídicos que nos ofrece el estagirita⁵, el léxico aristotélico⁶ señala una presencia más bien exigua del lema *πρόνοια*, relevando un total de seis apariciones:

Lista por obra:

³ Dada, por un lado, la vastedad del tema y la extraordinaria riqueza de estudios, de carácter filosófico, histórico y jurídico, centrados sobre tal o cual cuestión específica, o sobre múltiples cuestiones vinculadas con ella (como, por ejemplo, el problema de la responsabilidad del actuar), y dados, por el otro, los obvios límites de espacio, hemos considerado oportuno concentrar la atención casi exclusivamente sobre el texto aristotélico. Por tanto, además de los estudios recordados en las notas siguientes, nos limitamos a señalar, en razón de su particular relevancia filosófico-teórica y su pertinencia respecto del tema en cuestión, los trabajos de R. Sorabji (1980), *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, London, Duckworth; T.H. Irwin, “Reason and responsibility in Aristotle”, in A. Rorty Oksenberg (ed.) (1980), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, California University Press, pp. 117-155; C. Natali (2000), “Responsabilità e determinismo nell'etica aristotelica”, in AA.VV., *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, M. Migliori (a cura di), Napoli, La Città del Sole, pp. 481-509; C. Natali (1998), “Aristotele: azione e responsabilità”, in AA.VV., *La libertà del bene*, C. Vigna (a cura di), Milano, Vita e Pensiero, pp. 85-103.

⁴ Para un examen profundo de la noción de premeditación y de su evolución en el panorama histórico-jurídico griego, cfr. Cantarella, *Studi sull'omicidio...*, pp. 86 ss. y, en particular, pp. 97-103: *Il significato tecnico-giuridico del termine πρόνοια*.

⁵ “La gama de textos jurídicos que ofrecen Aristóteles y sus discípulos es sorprendentemente vasta, al punto de hacernos reconocer en una producción de ese tipo la fase de máxima expansión de la oferta de textos jurídicos en el contexto de la Atenas clásica” (L. Rossetti (2002), “Non solo dottrine politiche. L'apporto di Platone, Aristotele, Teofrasto e altri peripatetici alla cultura giuridica”, in *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, a cura di M. Migliori, Brescia, Morcelliana, pp. 357-377, p. 366). Para un atento examen de la literatura jurídica producida por Aristóteles y su escuela, cfr. *ibid.*, pp. 360 ss.

⁶ El léxico de referencia es el de R. Radice y R. Bombacigno (2005), *Aristoteles. Con CD-ROM (Lexicon 3)*, Milano, Biblia. Nos hemos servido, además, del léxico de H. Bonitz (1955), *Index Aristotelicus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Berlin, De Gruyter, 1961.

Lema	Apariciones	Frases	Obras
Πρόνοια	6	6	6

Obra	Frases	%
Ética Nicomaquea	1	0.05 %
Magna moralia	1	0.09 %
Ética Eudemia	1	0.09 %
Política	1	0.05 %
Retórica	1	0.07 %
Constitución de los atenienses	1	0.16 %

En realidad, a estas dos apariciones deben agregarse otras dos, presentes, respectivamente, en los *Problemas*⁷ y en las *Divisiones*,⁸ obras no tomadas en consideración en el léxico utilizado, en razón de los problemas tradicionalmente vinculados con su autenticidad.

En todos los casos, y aun teniendo en cuenta las apariciones relativas al correspondiente verbo *προνοῶ*⁹ nos hallamos frente a una presencia más bien limitada de referencias a la noción de premeditación.

Frente a este dato, sin embargo, en la reflexión del Filósofo, además de una gran atención generalizada respecto de temáticas finamente jurídicas¹⁰ –como ya se ha recordado–, advertimos el trazado de una muy densa trama de elementos que contribuyen a construir un itinerario conceptual de notable interés.

⁷ Cfr. Aristotele, *Problemas* 886 b 8: καὶ ἄρα τὰ ἀκουσία τῶν ἐκουσίων καὶ τῶν ἐκ προνοίας. Volveremos enseguida sobre este pasaje.

⁸ *Divisiones*, 48, 24: μὴ διὰ τύχην ἔστι τὸ ἀπὸ ταῦτομάτου καὶ ἄνευ προνοίας ἀποτελούμενον: “Los [entes que alcanzan su perfección] por azar son los que se producen espontáneamente y *sin proyecto* (ἄνευ προνοίας) (cursiva nuestra)” (trad. de C. Rossitto, en Aristotele ed altri (1984), *Divisioni*, introduzione, traduzione e commento di C. Rossitto, Padova, Antenore; ahora en Aristotele e altri (2005), *Divisioni*, presentazione di E. Berti; introduzione, traduzione, note e apparati di C. Rossitto, Milano, Bompiani Il Pensiero Occidentale). La diversidad del contexto y la aplicación del concepto de *πρόνοια* a un horizonte no específicamente humano implica, como surge de inmediato, una calibración diferente del término, que aquí se traduce como “proyecto”.

⁹ Se trata, en efecto, de añadir las tres apariciones relativas a ese verbo (que significa “prevengo”, “presiento”, “me doy cuenta”, “me preocupo”, “me ocupo de”), empleado en *Del cielo* II, 9, 291 a 24, en *Retórica* III, 9, 1409 b 4 y en *Ética Eudemia* II, 10, 1226 b 33.

¹⁰ “Aristóteles no se ha ocupado del derecho solo de modo tangencial y en la óptica de otras disciplinas (...) sino que ha comprendido bien su especificidad y ha invertido y hecho invertir muy notables energías precisamente en el estudio sistemático del tema” (Rossetti, *Non solo dottrine politiche...*, p. 369).

II. Examen de la relación entre premeditación y voluntariedad

a) Premeditación como sinónimo de voluntariedad

Una primera cuestión fundamental, a la que debe prestarse atención, es la de la relación que el texto del estagirita establece entre “premeditación” y “voluntariedad”. Por cierto, el término griego πρόνοια puede traducirse por “voluntariedad”¹¹ y, lingüística, conceptual o “históricamente”,¹² es legítimo entender, por ejemplo, la expresión φόνος ἔκ προνοίας como “homicidio voluntario”.¹³ <Una cuestión sobre la que, sin embargo, centraremos en particular la atención, y que constituirá uno de los temas principales de este análisis, es si en el horizonte conceptual del Filósofo el término πρόνοια se usa para indicar indiferentemente la acción voluntaria o la acción premeditada o si, por el contrario, indica específicamente ese tipo particular de acción voluntaria a la que se añade el elemento de la premeditación.

Se trata, ante todo, de examinar los pasajes del *corpus aristotelicum* y de trazar los perfiles de la voluntariedad y de la premeditación, y, por otra parte, de reconstruir la trama de las relaciones entre las dos “figuras”.

Podríamos partir de lo que se lee en *Magna moralia* I, 16, 1188 b 29-1188 b 38, donde parecen superponerse las dos nociones en cuestión:

Quando, en efecto, una persona golpea o mata a otra o lleva a cabo algo semejante sin haberlo premeditado (μηδὲν προδιανοηθείς), decimos que lo ha hecho involuntariamente, dado que lo voluntario reside en el hecho de ser consciente de lo que se hace. Por ejemplo, se dice que en una ocasión una mujer dio a beber un filtro amoroso a un hombre, y que más tarde ese hombre murió a causa de ese filtro, y que ella, juzgada

¹¹ Cfr. H. G. Liddell y R. Scott (1975), *Dizionario illustrato greco-italiano*; edizione adattata e aggiornata a cura di Q. Cataudella, M. Manfredi, F. Di Benedetto, Firenze, Le Monnier, pp. 1082-1083: «”previsión”, “previdencia”...; ἔκ προνοίας: “con previsión”, “intencionalmente”, “a propósito”».

¹² “La hipótesis más grave está representada por el φόνος εκούσιον, el homicidio voluntario, también citado como φόνος ἔκ προνοίας, esto es, homicidio intencional (los alemanes traducen προνοία con *Absicht*)” (P. Demuro (2006), “Alle origini del concetto di dolo: dall’etica di Aristotele al diritto penale romano”, *Diritto @ Storia, Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana*, 5). Sobre la compleja relación entre premeditación y voluntariedad en el derecho griego y sobre los “desplazamientos” que ha sufrido ese nexo desde la edad homérica hasta Aristóteles, cfr. Cantarella, *Studi sull’omicidio...*, pp. 7 ss.; pp. 97 ss.

¹³ Así lo hace, por ejemplo, Cantarella, *Studi sull’omicidio...*, p. 7.

ante el Areópago¹⁴ a causa de ese hombre, fue absuelta; y que la absolvieron por la sola razón de que ella no había actuado con premeditación (ὄχι ἔκ προνοίας). De hecho, había suministrado el filtro por amor, pero no había logrado su objetivo; por ese motivo su gesto no se consideró voluntario (ὄχι ἐκούσιον), desde el momento en que el suministro de ese filtro no se había hecho con la conciencia de matar. En este caso, por tanto, lo voluntario cae en la noción de lo que se ha llevado a cabo a conciencia (ἐνταῦθα ἄρα τὸ ἐκούσιον πίπτει εἰς τὸ μετὰ διανοίας).¹⁵

Volveremos en lo que sigue, aunque de modo necesariamente sumario, sobre algunas cuestiones de gran relevancia e interés (tales como la voluntariedad y la involuntariedad¹⁶ de una acción). Por el momento, queremos prestar atención al hecho de que Aristóteles parece limitarse aquí a recordar rápidamente, mediante la referencia a un *exemplum* –esto es, a aquello que, probablemente, debía constituir un conocido caso jurídico– el horizonte de referencia.

¹⁴ Se trata de la asamblea (que deriva su nombre del cerro situado al noroeste de la Acrópolis de Atenas) que, a partir del siglo VII a.C., tenía funciones judiciales (relativas, específicamente, a los hechos de sangre) y políticas. Por lo demás, el consejo del Areópago, que se remonta quizás a la época de los reyes, constituye la continuación de la antigua *boulé* homérica y, en su origen, ejercía el control pleno de la vida pública, siendo en la práctica el único órgano permanente del Estado. A partir de 487 a.C. la importancia del Areópago se redujo progresivamente, hasta que, en 462-461, Efialtes y Pericles lo desautorizaron, limitando su jurisdicción a los hechos de homicidio voluntario y sacrilegio.

¹⁵ La traducción de esta y de las otras *Éticas* es de mi autoría, y está contenida (aunque con algunas variantes) en Aristotele (2008), *Le tre Etiche*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Milano, Bompiani Il Pensiero Occidentale.

¹⁶ La cuestión de la involuntariedad en el panorama cultural griego es muy amplia y compleja. No por azar, como se ha observado, “en general no se profundiza la noción de voluntariedad, sino mucho más la de involuntariedad. En el concepto de involuntariedad están incluidas, a menudo indistintamente (también porque no era preciso distinguir, dada la identidad de consecuencias), situaciones que los modernos analizarán de modo diferente y más analítico: y, entonces, causas de exclusión de la conciencia y de la voluntad (hecho fortuito y fuerza mayor), del engaño (error e ignorancia), de la culpabilidad (en particular incapacidad de comprender y de querer), de la antijuridicidad (estado de necesidad y legítima defensa): involuntaria es también la conducta imprudente y por tanto parece que no hay barruntos de consideración autónoma de la culpa como forma de responsabilidad penal” (Demuro, *Alle origini...*, p. 2).

Aristóteles se refiere aquí a la distinción fundamental, introducida por esa divisoria de aguas entre “jurídico” y “protojurídico”¹⁷ establecida por las leyes de Dracón, entre φόνος ἔκ προνοίας y οὐχ ἑκούσιον.¹⁸

En el siglo VII a.C., en Atenas, la célebre ley sobre el homicidio atribuida a Dracón introdujo algunas novedades fundamentales. La ley, que según Aristóteles¹⁹ sería del 621-620 a.C., bajo el arcontado de Aristecmo, establecía que los homicidios se dividían según la diferente actitud de la voluntad culpable, y en consecuencia eran castigados con diferentes penas: si el homicidio había sido “premeditado” (*ek pronoías*), la pena era la muerte; si había sido “no premeditado” (*mè ek pronoías*) o involuntario (*akoúsios*), la pena (salvo la posibilidad de obtener el perdón de los parientes de la víctima convenciéndolos de aceptar la *poine* [pena]) era el exilio.²⁰

¹⁷ «En los crímenes de sangre, el pasaje del protoderecho al derecho, de la venganza con sus procedimientos de compensación arbitrarios a la institución de los tribunales, da nacimiento a la idea del individuo criminal: desde entonces, es el individuo el que aparece como sujeto del delito y objeto del juicio. Hay una fractura entre la concepción prejurídica del crimen, visto como *miasma*, como contaminación contagiosa y colectiva, y la noción de culpa elaborada por el derecho, que es la de un individuo singular y comporta grados correspondientes a diferentes tribunales, según que el crimen sea “justificado”, que haya sido cometido “involuntariamente” o bien “voluntariamente” y “con premeditación”(…) Esta historia jurídica tiene una contrapartida moral, puesto que implica las nociones de responsabilidad, de culpabilidad personal, de mérito, y tiene también una contrapartida psicológica, ya que se plantea el problema de las condiciones, de la coerción, de la espontaneidad o del proyecto deliberado que han influenciado la decisión de un sujeto, y también el problema de las causas y móviles de su acción » (J. P. Vernant (1989), *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Éditions Gallimard; trad. it. A. Ghilardotti, *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2000, pp. 197-198). Sobre el peso histórico y la relevancia cultural de la ley de Dracón cfr. también M. Faraguna (2006), “Tra oralità e scrittura. Diritto e forme della comunicazione dai poemi omerici a Teofrasto”, *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*, 9, pp. 63-91, pp. 73 ss.

¹⁸ Ella “marca (...) el momento de una transformación radical en la naturaleza de la norma jurídica, y documenta, por vez primera, la existencia de reglas cuya observancia depende, sin más mediaciones, de la intervención del Estado (...) En el caso de que se hubiere cometido un homicidio voluntario φόνος ἔκ προνοίας la pena era la muerte. En el caso de que se hubiere cometido un homicidio involuntario, en las formas del φόνος μὴ ἔκ προνοίας o del φόνος ἀκούσιος (que a menudo se identificaban, pero que, en cambio, parecen representar dos tipos distintos de homicidio involuntario, caracterizados por la presencia de dos actitudes diferentes de la voluntad culpable), la pena era el exilio” (Cantarella, *Studi sull'omicidio...*, p. 7). Sobre la diferencia entre φόνος μὴ ἔκ προνοίας y φόνος ἀκούσιος, Cfr. Cantarella, *Studi sull'omicidio...*, pp. 95 ss.: “El φόνος μὴ ἔκ προνοίας y el φόνος ἀκούσιος... en la ley de Dracón, eran dos cosas distintas: el primero era el homicidio no premeditado, el segundo el homicidio culposo” (Ibid, p. 106).

¹⁹ Cfr. Aristóteles, *La Constitución de los atenienses* 4, 1.

²⁰ E. Cantarella (2005), *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma. Con un nuovo saggio introduttivo*, Milano, Bur, p. 53.

Si volvemos, pues, a la mujer que recuerda Aristóteles, se dice que, a pesar de haber matado a un hombre al que había dado a beber veneno, ella fue absuelta por el Areópago, dado que *no* había matado *ἔκ προνοίας*, y dado que la muerte del hombre *no* fue provocada de modo *voluntario*. En este caso, entonces, en el que la intención de Aristóteles parece ser querer proporcionar las coordenadas de máxima de la cuestión, llamando simplemente la atención sobre la distinción fundamental entre homicidio voluntario e involuntario,²¹ parece que la expresión *ἔκ προνοίας* puede entenderse también, de modo genérico, como “voluntariamente”.

También en *Política* IV, 16, 1300 b 18 ss. se hace explícita referencia a un terreno jurídico análogo, que pivota sobre esa crucial contraposición –puesta como fundamento de las leyes de todos los Estados (como recuerda ya Platón en las *Leyes*)²² – entre homicidios voluntarios y homicidios involuntarios. En ese pasaje, tras haber individualizado ocho tipos de tribunales, Aristóteles se detiene específicamente en los tribunales de homicidios:²³

²¹ Se trata de una distinción que ha comenzado a ejercer un papel efectivo solo a partir de aquella evolución radical de la historia del derecho griego representada por la ley de Dracón (cfr. Cantarella, *Studi sull'omicidio...*, pp. 79 ss.) y que, si bien existente ya en el mundo homérico, era antes completamente irrelevante. Cfr. Cantarella, *Studi sull'omicidio...*, cap. I: “L'omicidio nei poemi omerici”, en particular par. 3: “La distinzione tra omicidio volontario e involontario e la sua irrilevanza sul piano pratico”, pp. 32-35. «Los valores del ἀγαθός homérico(...) eran los valores de un mundo en el que lo que contaba era el resultado de una acción, con total independencia de las circunstancias que habían contribuido a llegar a ese resultado. Y, si esto es cierto (...) no ha de sorprender el hecho de que la intención del homicida no tuviese ninguna incidencia sobre su suerte. El homicidio, en una cultura como la “heroica”, no podía ser un hecho reprobado. Al ejercer un acto de fuerza, quien mataba a otro demostraba valer más que el que había sido muerto» (p. 38). Por otra parte, más en general, puede observarse cómo incluso el término “virtud”, en Homero, ha de leerse en combinación con el concepto de fuerza. En efecto, «se trata en Homero de una “virtuosidad”, que se expresa sobre todo y esencialmente en el agón guerrero, en la capacidad de hacer prevalecer la propia fuerza sobre enemigos y rivales. Nada es más indicativo del valor fundamental de la *areté* que su uso en endiades con *bia*...la virtud y la violencia, “la virtud, esto es, la capacidad de ejercer violencia”» (M. Vegetti (1996), *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, p. 17).

²² “En todos los Estados se considera, y todos los legisladores así lo consideran, que hay dos especies de injusticia, una voluntaria (τὰ μὲν ἐκούσια), y la otra involuntaria (τὰ δ' ἀκούσια), y, en consecuencia, sobre esa base se establecen leyes” (Platone, *Leggi* IX, 861b 3-6; trad. it. E. Pegone, in Platone (1997), *Tutte le opere*, con un saggio di F. Adorno, Roma, Newton, vol. V).

²³ “Hay más especies de homicidios que a veces son tratados ante los mismos tribunales, a veces ante tribunales diferentes, por ejemplo los homicidios premeditados, los involuntarios, aquellos en los que se reconoce el hecho pero se duda de que sea justo y, por fin, aquellos imputados a exiliados por homicidio que regresan, como es el caso del tribunal del Freato en Atenas, si bien estos casos siempre han sido en número exiguo incluso en las grandes ciudades” (Aristotele (2002), *Politica* IV, 16, 1300 b 24-30; introduzione, traduzione e note di C. A. Viano, Milano, BUR).

Con tal fin se recuerda que hay muchas especies de homicidios que:

- 1) a veces son juzgados por los mismos tribunales;
- 2) a veces, por tribunales diferentes.

En este segundo caso se trata de distinguir entre

- a) *homicidios voluntarios/premeditados* (τῶν ἕκ προνοίας);
- b) *homicidios involuntarios* (τῶν ἀκουσίων);
- c) aquellos en los que se reconoce que se ha cometido el hecho, pero se duda de que sea justo;
- d) “aquellos cargos contra exiliados por homicidio a su regreso” (por ejemplo, el tribunal de Freato en Atenas).²⁴

Como se ve con toda claridad, Aristóteles, limitándose a proponer un escenario jurídico bien conocido, distingue en general entre “homicidios involuntarios (τῶν ἀκουσίων)” y “homicidios ἕκ προνοίας”. También en este caso, pues, en el que el Filósofo parece no emplear el término πρόνοια en sentido “técnico”, sino que se limita a ponerlo simple y genéricamente en contraposición con el concepto de involuntariedad, parece posible entender el término πρόνοια como sinónimo de “voluntariedad”.

Por otra parte, la lista de la *Política* es confirmada, precisada e integrada por la *Constitución de los atenienses*, donde se lee que:

las causas de asesinato y lesiones, si muerte y lesiones son premeditadas (ἕκ προνοίας), se celebran ante el Areópago, así como las causas de incendio o de envenenamiento, si el veneno ha procurado la muerte. Estas causas son las únicas que juzga el Consejo. Para los asesinatos involuntarios (τῶν δῶδ' ἀκουσίων) y para la tentativa de asesinato, si la víctima es un esclavo, un meteco o un extranjero, es el tribunal del Paladio. Si el acusado admite el homicidio pero defiende la legitimidad de lo que ha hecho, como, por ejemplo, si ha sorprendido a la víctima en flagrante adulterio o ha matado en guerra por error o luchando en una competición, la causa es juzgada por el Delfinio. Si alguno, exiliado por un delito que admite reparación, incurre nuevamente

²⁴ El *Freato* sesionaba en el santuario del héroe homónimo a orillas del mar cerca del puerto de Zea, en un lugar no bien identificado. Juzgaba a aquellos que, desterrados por homicidio involuntario, eran acusados de haber cometido otro delito con *premeditación*. Aun en este caso, pues, entra en juego, si bien con una función y un peso diferentes, el elemento de la premeditación. Cfr. también n. 30.

²⁵ Se trata de una precisión importante desde el punto de vista histórico, porque describe una fase bien precisa del poder del Areópago, cuando este, de único órgano permanente del Estado, llega poco a poco a perder su poder. Sobre esta cuestión cfr. n. 13.

en acusación de asesinato o lesiones, es juzgado en el santuario del Freato.²⁶

Se perfila, por lo tanto, un cuadro de este tipo:

<i>Delitos</i>	<i>Tribunales</i>
a) <i>Premeditados</i> (ἐκ προνοίας) (ej. homicidio, lesiones, incendio, envenenamiento, que han provocado la muerte);	Areópago ²⁷
b) <i>Homicidios involuntarios</i> (τῶν δόξακουσίων) y <i>tentativas de homicidio</i> (βουλεύσεως) (si la víctima es un esclavo, un meteco o un extranjero);	Paladio ²⁸
c) <i>Homicidios admitidos por quien los ha ejecutado pero, de algún modo, legítimos</i> (κατὰ τοὺς νόμους) (ej. víctima sorprendida en flagrante adulterio; ²⁹ muertes por error, en la guerra, o en una competición);	Delfinio ³⁰

²⁶ Aristóteles, *Constitución de los atenienses* LVII, 11-20; trad. it. R. Laurenti, in Aristotele (1984), *Opere. Costituzione degli Ateniesi, Frammenti*, con un indice dei nomi a cura di G. Giannantoni, vol. XI, (3^{ra} ed. 1993).

²⁷ «El autor del dolo es juzgado por el tribunal ateniense más antiguo y “competente”, el Areópago, y se lo castiga con la muerte y la confiscación de sus bienes. Él, sin embargo, puede, después de la primera audiencia, y sostenida la confiscación de sus bienes, rechazar el juicio y elegir la vía de un exilio sin retorno» (Demuro, *Alle origini...*, p. 4).

²⁸ El *Paladio* era competente en materia de homicidio involuntario y de instigación al asesinato, si la víctima era un ciudadano, y, en cambio, era competente en materia de homicidio, fuese voluntario o involuntario, si se trataba de un meteco, un extranjero o un esclavo.

²⁹ Sobre la cuestión del adulterio en general y sobre la valoración jurídica de tal delito remitimos a los estudios fundamentales de E. Cantarella, «I reati sessuali nel diritto ateniese. Alcune considerazioni su “moicheia” e violencia sessuale», en E. Cantarella, L. Gagliardi, M. Melotti (a cura di) (2003), *Diritto e sessualità in Grecia e a Roma*, Milano, Cuem, pp. 7-25; E. Cantarella, “L’omicidio legittimo nel diritto ateniese del periodo classico”, in *Studi sull’omicidio...*, pp. 131 ss. Para un examen de la doble valoración, ética y jurídica, del adulterio y del adúltero, nos permitimos remitir a nuestro trabajo “Un tentativo di esplorazione dei molteplici nessi delle nozioni aristoteliche di giustizia e ingiustizia, vizio e virtù, tra piano etico e piano giuridico”, *Educação e Filosofia*, vol. 21, n. 41(2007), pp. 169-212, pp. 192 ss.

³⁰ El *Delfinio* era competente si el arconte rey, encargado de la instrucción, decidía que el homicidio era exculpable o legítimo, lo que ocurría cuando la víctima moría luchando en los juegos, o en la guerra por error, o en flagrante delito de relaciones ilícitas con la esposa, la madre, la hermana o la concubina libre del homicida.

d) <i>Delitos (homicidios o lesiones) cometidos por exiliados.</i>	Freato ³¹
--------------------------------------------------------------------	----------------------

En este cuadro amplio y abigarrado, que no podemos trazar sino de modo sumario y en la medida en que puede proporcionar elementos útiles para el examen en cuestión, Aristóteles hace explícita referencia a la cuestión de la *πρόνοια*, identificándola como uno de los factores de mayor gravedad de una acción. Tal es así que, como es sabido y como se ha dicho aquí explícitamente, los crímenes cometidos con premeditación son juzgados por el máximo tribunal ateniense: el Areópago. Aristóteles parece emplear el adjetivo “premeditado” simplemente como sinónimo de “voluntario”.

En estos pasajes, pues, al Filósofo no le interesa precisar el término y las cuestiones éticas o psicológicas vinculadas con la cuestión, y, en consecuencia, no considera necesaria una mayor profundización de ésta. “No es este el momento de ocuparnos de tales cuestiones y, por lo tanto, es preciso detenernos” parece decirnos el Filósofo, siguiendo uno de los ejes básicos de su método heurístico y de un *modus operandi* típico de su praxis didáctica. Si, pues, tal como parece, debe valer aquí el principio aristotélico fundamental de la “distinción de los ámbitos”,³² se comprende, por una parte, el desinterés del estagirita por precisar y calibrar más cuidadosamente el término, y, por otra, cómo es posible que, en la reflexión del Filósofo, se adose a este cuadro apenas delineado un escenario de contornos profundamente diversos.

b) Premeditación como “diferente” de la voluntariedad

La perspectiva sobre la cuestión de la *πρόνοια*, en efecto, cambia notablemente ni bien nos aprestamos a recorrer, por ejemplo, el escenario bosquejado por *Ética Eudemia* II, 10, 1226 b 30-35:

³¹ Cfr. n. 23. En el Freato, a orillas del mar, eran juzgados quienes, exiliados temporalmente por homicidio involuntario, habían cometido un nuevo homicidio con premeditación. No estando aún purificados de la primera culpa y estándoles prohibido el acceso a tierra ática, presentaban su defensa desde una barca a los jueces sentados sobre la orilla. Si se los absolvía, regresaban al extranjero, mientras que si se los condenaba sufrían la pena capital.

³² La distinción de los ámbitos de indagación, que puede resumirse en la fórmula “es preciso detenerse” (*ἀνάγκη στήναι*) constituye una constante del pensamiento aristotélico. Cada disciplina, según Aristóteles, tiene confines precisos que la separan de las demás, y esto impone una necesaria limitación del tratamiento y del examen.

En consecuencia, dado que lo que depende de nosotros hacer o no hacer, en caso de que uno lo haga o no lo haga por sí mismo (διὸ αὐτὸν) y no por ignorancia (καὶ μὴ διὸ ἄγνοιαν), lo hace o no lo hace voluntariamente, y dado que muchas de las cosas que hacemos las hacemos sin haber ponderado (οὐ βουλευσάμεν) y sin premeditación (οὐδ' προνοήσαντες), es necesario que todo lo que se elige sea voluntario, mientras que todo aquello que es voluntario no es fruto de una elección, y que todas las acciones conformes a la elección sean voluntarias, mientras que no todas las acciones voluntarias son fruto de una elección.

Esquematisando, Aristóteles afirma que:

- a) las acciones voluntarias (ἐκὼν) son aquellas:
 - a1) llevadas a cabo por sí mismo (διὸ αὐτὸν);
 - a2) no llevadas a cabo por ignorancia (καὶ μὴ διὸ ἄγνοιαν)³³;

³³ La articulación del concepto de “ignorancia” en la reflexión ético-jurídica del estagirita exigiría un largo análisis. Simplificando, puede decirse que, al amparo del texto del Filósofo, puede afirmarse que «una cosa (...) es actuar injustamente a causa de la ignorancia, y otra es ser causa de esa misma ignorancia y volverse con ello responsable de la acción injusta. He aquí por qué el filósofo afirma, agregando por lo demás una precisión ulterior interesante respecto de la naturalidad y la humanidad de algunas pasiones, que las acciones del primer tipo, esto es –precisa–, “aquellos errores que se cometen, no sólo en estado de ignorancia, sino precisamente a causa de esa ignorancia (μὴ μόνον ἀγνοῦντες ἀλλὰ καὶ διὸ ἄγνοιαν)”, deben ser considerados perdonables (συγγνωμονικά), mientras que aquellos que se cometen “en un estado de ignorancia, pero en un estado de ignorancia no debido a una pasión que no sea natural ni humana, son imperdonables (οὐ συγγνωμονικά)” (*Ética Nicomaquea*, V, 10, 1136 a 6-9)» (Fermani, *Un tentativo...*, p. 185). Bien explica Demuro, *Alle origini...*, p. 11: «el acto llevado a cabo “por ignorancia” (esto es, causado por la ignorancia) es distinto del llevado a cabo “en la ignorancia”. Recurriendo a terminología actual: el primero es un error de hecho y exculpa (excluye el dolo), el segundo es un error de derecho y no exculpa. Llevado a cabo “por ignorancia” es el acto en el que el sujeto ignora las condiciones particulares en las que se lleva a cabo ... Llevado a cabo “en la ignorancia” es ese acto en el que el sujeto ignora la regla de conducta: tal ignorancia no es causa de la involuntariedad de su acto, sino de maldad ... Aristóteles no considera que la ignorancia de las reglas de conducta sea una causa de exculpación: de hecho, el agente puede ser castigado por lo que hace en estado de ignorancia, si él mismo es responsable de su ignorancia» (Demuro, *Alle origini...*, p. 11). Sobre esta cuestión, nos permitimos remitir a nuestro trabajo *Un tentativo...*, en particular al párrafo: “Ignoranza e costrizione-consapevolezza e volontarietà: tra imputabilità e non imputabilità dell'azione ingiusta”, pp. 183 ss., y al ejemplo de la embriaguez, que resulta absolutamente emblemático respecto del tema en cuestión. Dice Aristóteles, en efecto, que “quienes, embriagándose, llevan a cabo alguna acción malvada, cometen injusticia. Son ellos mismos la causa de la ignorancia (τῆς γὰρ ἀγνοίας αὐτοὶ εἰσιν αἴτιοι). Tenían, por cierto, la posibilidad de no beber y de darse cuenta de que estaban zurrando a su propio padre. Y lo mismo vale también para las otras formas de ignorancia que surgen por propia culpa y en las que los que cometen injusticia en conformidad

- b) muchas cosas se hacen sin haberlas ponderado (οὐ βουλευσάμενοι) y sin haberlas premeditado (οὐδ̄ προνοήσαντες);
- c) todo lo que se elige es necesariamente voluntario (τὸ μὲν προαιρετὸν ἅπαν ἐκούσιον εἶναι);
- d) no todo lo que es voluntario es fruto de elección (τὸ δὲ ἐκούσιον μὴ προαιρετὸν).

En el pasaje, como se advierte ya en una primera lectura, se ponen sobre el tapete algunas cuestiones absolutamente cruciales, cada una de las cuales exigiría un tratamiento amplio y articulado. Nos limitamos a verlas rápidamente.

Además de la premeditación, las tres “figuras” presentadas en el pasaje son:

- 1) la voluntariedad (τὸ ἐκούσιον);³⁴
- 2) la ponderación (βούλευσις);³⁵
- 3) la elección (προαίρεσις).

con ellas son injustos, mientras que en las cosas cuya causa ellos no son (μὴ αὐτοὶ εἶσιν αἴτιοι), y en las que la ignorancia es la causa por la que ellos han hecho lo que han hecho, no son injustos” (*Magna Moralia*, I, 33, 1195 a 31-37). Sobre la cuestión de la ignorancia y su nexa con el tema de la ebriedad, cfr. E. M. Harris (2004), “Did Rape exist in classical Athens? Further Reflections on the Laws about Sexual Violence”, *Dike*, 7, pp. 41-83, pp. 45 ss.

³⁴ Nos apartamos de la traducción “tradicional” del término βούλευσις por “deliberación”, para tratar de volcar el sentido del “debate interior”, del discernimiento, del análisis crítico de varias posibilidades que asume en la reflexión ética aristotélica y que el término “ponderación” [de “ponderar”, en el sentido de “considerar atentamente, sopesar el pro y el contra, a los fines de un juicio comprometido”, cfr. G. G. Devoto y C. Oli (1990), *Il dizionario della lingua italiana*, Firenze, Le Monnier, p. 2074] tiene en español. La elección de no traducir βούλευσις por “deliberación” deriva, además, del hecho de que este último término, sea en su significado común (deliberar: “decidir... resolverse, tomar una decisión”, cfr. Devoto-Oli, *Dizionario...*, p. 537), sea en su significado técnico-jurídico (en el que la deliberación constituye el momento que sigue a la fase instructora y se configura como la emisión de una providencia), sea en el significado etimológico (cfr. G. Devoto (1968), *Dizionario etimologico*, Firenze, Felice Le Monnier; Milano, Edizione Mondolibri, su Licenza Le Monnier, 2001, p. 119), indica el momento conclusivo, la fase final de un proceso de ponderación, expresando, entonces, el resultado de un debate más que el debate mismo.

³⁵ Para un examen cuidadoso de la noción articulada de προαίρεσις en la obra aristotélica y, más en general, dentro del horizonte filosófico y literario de la cultura griega, cfr. J.-M. Bertrand (2007), “À propos de la Rhétorique d’Aristote (I, 1373b1-1374b23), analyse du processus judiciaire”, in *Symposion 2005: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Salerno, 14.-18. September 2005)*, herausgegeben von Eva Cantarella, Wien, OAW, pp. 237-251.

“Voluntario”, según Aristóteles, es aquello cuyo principio está en quien actúa,³⁶ que forma parte de las cosas que dependen de nosotros, que uno lleva a cabo conscientemente, sin ignorar la persona, ni el medio, ni el fin de la acción.³⁷ A este propósito recuérdese cómo, según Aristóteles, mientras que quien obra injustamente por coerción o por ignorancia puede ser moralmente absuelto (en el sentido de que su acción es considerada “involuntaria”), quien comete injusticia bajo el impulso de las pasiones actúa de todos modos voluntariamente y debe ser considerado responsable de sus actos.³⁸

En lo que toca a la “ponderación”, en cambio, definida como un proceso de “búsqueda”³⁹ que dura un tiempo y que tiene necesidad de calma,⁴⁰ ella está indisolublemente ligada a la elección, al punto de que un término reclama inmediatamente al otro: por una parte, en efecto, la ponderación es lo que prepara y hace posible la elección,⁴¹ mientras que, por otra, la elección se configura como una “aspiración sometida a ponderación” (ὄρεξις βουλευτική).⁴²

Dentro de este cuadro se establece la relación (no biunívoca) entre lo que es “voluntario” y lo que “se elige”: mientras todo lo que se elige es sin duda voluntario, por el contrario, según Aristóteles, pueden llevarse a cabo

³⁶ Cfr. *Ética Eudemia* II, 7, 1223 a 21-28; *Ética Eudemia* II, 8, 1223 b 37; *Ética Eudemia* II, 8, 1224 a 1-8.

³⁷ Cfr. *Ética Nicomaquea* V, 8, 1135 a 23-25. «Con el concepto de ἐκούσιον, Aristóteles indica aquellos hechos que tienen un agente racional como principio, patrón o causa; el actuar es ἐκούσιον cuando el autor del hecho habría podido, igualmente bien, abstenerse de realizarlo, esto es, cuando no ha sido coaccionado a comportarse de ese modo por influencias externas o internas» (Demuro, *Alle origini...*, p. 10).

³⁸ “En efecto, sin duda se equivoca quien afirma que los actos llevados a cabo a causa del ímpetu y del deseo son involuntarios. En primer lugar, por cierto, ninguno de los demás animales actuaría voluntariamente y tampoco los niños; y además, ¿diremos que tal vez no llevamos a cabo voluntariamente ninguna de las acciones causadas por el ímpetu o el deseo, o que llevamos a cabo voluntariamente las que son moralmente bellas, mientras que involuntariamente las que son deshonestas?” (*Ética Nicomaquea*, III, 3, 1111 a 24-28).

³⁹ Cfr. *Ética Eudemia* V, 10 = *Ética Nicomaquea* VI, 9, 1142 a 31-32 (se señalan ambas referencias, dado que los libros IV-V-VI de la *Ética Eudemia* son idénticos a los libros V-VI-VII de la *Ética Nicomaquea*).

⁴⁰ Cfr. *Ética Eudemia* V, 10 = *Ética Nicomaquea* VI, 9, 1142 b 3 ss.

⁴¹ “Mientras que elegimos las cosas que antes hemos ponderado, no elegimos lo que antes no hemos ponderado” (*Ética Eudemia* IV, 10 = *Ética Nicomaquea* V, 8, 1135 b 8 ss.);

⁴² Cfr. *Ética Eudemia* II, 10, 1226 b 17 ss.; *Ética Nicomaquea* VI, 2, 1139 a 23; *Ética Nicomaquea* III, 3, 1103 a 10-11; *Ética Nicomaquea* VI, 2, 1139 a 23; *Grande Ética* I, 17, 1189 a 31-32.

voluntariamente acciones aun sin haberlas elegido. La elección, pues, representa claramente, por una parte, algo voluntario, pero, por otra, no coincide con la voluntariedad, dado que esta última tiene “una extensión mayor”.⁴³

El surco que separa voluntariedad y elección, por lo demás, se profundiza ulteriormente en *Magna Moralia* I, 17, 1189 a 31-1189 b 3, donde se lee que

Si, en efecto, la elección es una cierta aspiración acompañada de pensamiento, sometida a ponderación (ὄρεξις τις βουλευτικὴ μετὰ διανοίας), lo que es voluntario no es lo que ha sido elegido (οὐκ ἔστιν τὸ ἐκούσιον προαιρετόν). Voluntariamente, en efecto, hacemos muchas cosas antes de haber pensado en ellas y de haber elegido: por ejemplo, nos sentamos, nos paramos, y hacemos muchas otras cosas voluntariamente sin pensar en ellas, mientras que, por el contrario, todo lo que es elegido lo es sobre la base del pensamiento. Por eso no es lo voluntario el objeto de elección, sino que es aquello que es objeto de elección lo que es voluntario; en efecto, si elegimos hacer algo habiendo ponderado previamente, lo hacemos voluntariamente.

Se trata de un pasaje significativo, porque confirma y profundiza el cuadro de las relaciones entre ponderación-elección-voluntariedad brevemente reconstruido un poco antes, confirmando cómo la voluntariedad, por sí misma, no implica la elección (desde el momento en que, como es evidente, se llevan a cabo muchas acciones voluntariamente aun sin haberlo elegido, esto es, sin “haber pensado en ello”, podríamos decir parafraseando a Aristóteles). En efecto, mientras que la elección implica y presupone el pensamiento, el cálculo, el examen crítico, e implica también, en tanto “aspiración”⁴⁴ sometida a ponderación”, un perfecto acuerdo entre pasiones y razón, la acción llevada a cabo voluntariamente no solo no implica necesariamente el concurso de la razón, sino que puede ser dictada también por la pasión. A propósito de esto, por ejemplo, en *Retórica* I, 13, 1373 b 34-37 se lee que

todas las imputaciones están en relación con la comunidad o con un

⁴³ *Ética Nicomaquea* III, 2, 1111 b 6-8. “El concepto de ἐκούσιον representa... la base del actuar injusto y designa solo la ausencia de coerción, no la conciencia de una acción, al punto de que se considera que la expresión implica el concepto de espontaneidad así como el de voluntariedad” (Demuro, *Alle origini...*, p. 10).

⁴⁴ La ὄρεξις, que hemos traducido por “aspiración”, constituye, según Aristóteles, el género al que pertenecen las tres especies “voluntad”, “impetu” y “deseo” (cfr. *Ética Eudemia* II, 7, 1223 a 26-27; *Ética Eudemia* II, 10, 1225 b 24 ss.; *Magna Moralia* I, 12, 1187 b 36-37).

individuo privado, y están dirigidas contra quien ha actuado o inconsciente e involuntariamente, o a conciencia y *voluntariamente*, y, en este caso, o con *predeterminación* (τὰ μὲν προελομῆνου) o movido por la *pasión* (διὰ πάθος).⁴⁵

La articulación de la noción de voluntariedad aquí presentada es muy clara: la acción voluntaria puede apelar a la *προαίρεσις*, esto es, la elección, o, como aquí se traduce de modo más adecuado, la *predeterminación*,⁴⁶ o bien puede ser dictada únicamente por la pasión.

Análogamente, en *Ética Nicomaquea* V, 8, 1135 b 19 y ss., se subraya cómo puede llevarse a cabo voluntariamente o a sabiendas (εἰδῶς) una acción injusta por ímpetu o a causa de otras pasiones (διὰ θυμὸν καὶ ἄλλα πάθη) sin que ello implique, por así decirlo, una “ponderación preventiva” (μὴ προβουλευσας),⁴⁷ ni, mucho menos, una elección. En este caso, agrega Aristóteles, nos hallamos frente a una acción por cierto involuntaria, pero no dictada por una elección y que, si se muestra correcta, no puede ser definida como “virtuosa” *strictu sensu*; por el contrario, si tal acción es errada, ella será reprobable sea desde el punto de vista moral, sea perseguible legalmente,⁴⁸ pero no será “viciosa” (desde el momento en que el vicio y la virtud implican la elección, esto es, precisamente el acuerdo entre el deseo y la razón).⁴⁹

De ahí que el texto del estagirita nos permite afirmar que la voluntariedad es un concepto amplio que acoge en su seno una bifurcación fundamental:

⁴⁵ Nos apartamos aquí de Dorati, quien traduce διὰ πάθος por la emoción.

⁴⁶ El término griego προαίρεσις, en efecto, además de “elección”, con lo que tradicionalmente se lo traduce en español, significa también “propósito”, “decisión”, “resolución”, así como el correspondiente verbo προαιρέω tiene, entre sus otros significados, el de elegir “deliberadamente”, “preferir”, “proponerse”, “establecer” (cfr. Liddell-Scott, *Dizionario...*, p. 1066).

⁴⁷ *Ética Nicomaquea* V, 10, 1135 b 20-21.

⁴⁸ «El concepto de ἐκούσιον parece acercarse a la “conciencia y voluntad de la acción u omisión” que representa la base mínima para la imputación subjetiva (penal) según nuestro art. 42 inciso 1 c.p.» (Demuro, *Alle origini...*, p. 10).

⁴⁹ Sobre la cuestión de la relación entre la elección y el vicio y la virtud, sobre la que volveremos con mayor profundidad en la sección siguiente, nos permitimos remitir a nuestro estudio “Tumulti dell’anima. I possibili nessi tra ἐγκράτεια e ἀκρασία, vizio e virtù nelle Etiche di Aristotele”, in *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, M. Migliori, A. Fermani (a cura di) (2009), introduzione di A. Fermani, Milano, Vita e Pensiero.

- 1) por una parte están las acciones *voluntarias elegidas*,
- 2) y, por otra, las acciones *voluntarias dictadas por pasiones*.

Pero al amparo de esta distinción, que reaparece en los mismos términos en las tres *Éticas*,⁵⁰ Aristóteles, en *Ética Eudemia* II, 10, 1226 b 36-1227 a 2, llega a hacer una afirmación muy interesante, que permite incluso regresar a la cuestión de la premeditación y de su nexa con la voluntariedad:

De esto, resulta al mismo tiempo también claro por qué los legisladores distinguen justamente las acciones *voluntarias* (τὰ μὲν ἐκούσια), las *involuntarias* (τὰ δὸδᾰκούσια) y las *premeditadas* (τὰ δᾰέκ προνοίας); en efecto, aun cuando no distinguen de modo preciso, de algún modo se acercan a la verdad.

Nos hallamos aquí frente a una clarísima distinción: hay

- a) acciones involuntarias (τὰ δὸδᾰκούσια),
- b) acciones voluntarias (τὰ μὲν ἐκούσια)
- c) y acciones premeditadas (τὰ δᾰέκ προνοίας).

En este caso, entonces, la premeditación, en tanto afinada y puesta junto a la voluntariedad, está claramente disyunta de la voluntariedad misma, lo que implica la imposibilidad de una superposición de los dos ámbitos.

Este es un cuadro claro que, por lo demás, resulta ulterior e inequívocamente confirmado por lo que se lee en *Problemas* 886 b 8:

naturalmente las cosas involuntarias *son diferentes* (διαφέρει) de las voluntarias, y de aquellas hechas con premeditación (καὶ ἄρα τὰ ἀκούσια τῶν ἐκούσιων καὶ τῶν ἐκ προνοίας).⁵¹

En el pasaje, entonces, se señala explícitamente una separación entre:

⁵⁰ No pretendemos entrar, en este trabajo, en la valoración de la vasta y compleja cuestión de la autenticidad de tales escritos y, más en particular, de la autenticidad de la *Magna Moralia* (de la que parece dudar la mayor parte de los estudiosos). Nos limitamos aquí, en cambio, a observar cómo la simple constatación de la profunda afinidad de contenido y de estructura entre la *Magna Moralia* y las otras dos *Éticas* aristotélicas puede, por sí misma, constituir un elemento válido para sustentar la autenticidad de la obra. Para un examen de la cuestión de la autenticidad de las tres *Éticas* remitimos a nuestro “Saggio introduttivo”, en Aristotele, *Le tre Etiche...*, pp. XCVIII ss.

⁵¹ Aristotele (2002), *Problemi*, introduzione, traduzione, note e apparati di M. F. Ferrini, Milano, Bompiani. Nos alejamos ligeramente de la traducción de Ferrini, quien vierte τῶν ἐκ προνοίας con “las cosas que se hacen a propósito”.

- a) las cosas involuntarias (τὰ ἀκούσια),
- b) las voluntarias (τῶν ἐκούσιων)
- c) y las hechas con premeditación (τῶν ἐκ προνοίας).

El horizonte perfilado inicialmente, por tanto, al amparo de este segundo grupo de textos examinados, resulta profundamente modificado. En este escenario, en efecto, la premeditación se configura claramente como algo “otro” respecto de la voluntariedad, como un elemento ulterior que especifica y, a nivel jurídico, agrava la responsabilidad de quien comete un acto injusto.

Como, por cierto, se lee en *Retórica* I, 14, 1375 a 6-7 “la acción injusta más grave (...) es aquella más brutal; y luego aquella *premeditada en mayor grado* (ἐκ προνοίας μᾶλλον)”.⁵²

A decir verdad, en *Magna Moralia* I, 17, 1189 b 3-6, parece haber una afirmación que procede en una dirección diferente. En efecto, allí se lee que

son pocos, incluso entre los legisladores, quienes distinguen entre lo que es voluntario y lo que deriva de la elección, y los que establecen penas menores para las cosas llevadas a cabo voluntariamente más que para aquellas llevadas a cabo por elección.

En realidad, no parece que aquí Aristóteles quiera negar la distinción fundamental entre acción voluntaria y acción elegida, ni tampoco que pretenda disminuir el alcance y el peso que tal distinción tiene y debe asumir en el nivel jurídico. El pasaje parece constituir, más bien, el reconocimiento de un límite, derivado de la dificultad –subrayada muchas veces en la propia reflexión⁵³ – intrínseca a la universalidad de la ley (dificultad para adaptarse al caso particular: “la ley es a la acción como lo universal es al particular”, se lee en *Ética Nicomaquea* V, 7, 1135 a 6-8), o derivado de la necesidad de las limitaciones de los legisladores individuales, incapaces de tener en cuenta, en la formulación de las leyes, todos los matices de la realidad. Por otro lado,

⁵² Aristotele (1996), *Retorica*, Introduzione di F. Montanari, testo critico, traduzione e note a cura di M. Dorati, Milano, Mondadori.

⁵³ Cfr. por ejemplo, *Ética Eudemia* IV, 10 = *E.N.* V, 7, 1135 a 6-8; *Ética Eudemia* IV, 14 = *Ética Nicomaquea* V, 10, 1137 b 13 ss.

⁵⁴ *Ética Nicomaquea* V, 10, 1137 b 13 ss.

⁵⁵ Sobre los límites y sobre los elementos de debilidad de la ley en general, cfr., por ejemplo, J. de Romilly (2001), *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres; trad. it. E. Lana, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, Milano, Garzanti, 2005, pp. 27-48; pp. 164-172.

como es evidente y como el propio Aristóteles no puede sino recordar en otra parte,⁵⁴ “cada ley es universal, pero sobre ciertas cuestiones no es posible pronunciarse correctamente de manera universal”.⁵⁵ El cuadro general, resulta, entonces, confirmado.

Queda abierta una cuestión importante. Si la acción premeditada, de acuerdo con las distinciones trazadas por el Filósofo, no es el equivalente de la acción voluntaria, sino que constituye un elemento ulterior y diverso respecto de la voluntariedad misma (y, en el plano específicamente jurídico, un agravante de la acción injusta llevada a cabo voluntariamente), ¿dónde se ubica la *προνοία* respecto de la “descripción ética” de la acción y respecto de la dinámica psicológica que constituye la clave de bóveda de toda acción moral? Dicho en otros términos: con respecto a la “tríada” ponderación-elección-acción, que circunscribe y articula el perímetro de lo “voluntario”, ¿qué papel cumple la premeditación?

Regresemos entonces al texto aristotélico para verificar si, y en qué medida, es posible desatar el nudo problemático en cuestión.

III. Examen del nexa entre premeditación y vicio

En *Ética Nicomaquea* V, 10, 1135 b 26-27 hallamos una serie de afirmaciones a las que debemos prestar atención:

cuando uno actúa *por elección* es injusto y vicioso (*ὅταν δὲ ἐκ προαιρέσεως, ἄδικος καὶ μοχθηρός*). *Por este motivo* (*διὸ*), precisamente, se sostiene que las acciones que derivan del ímpetu no son premeditadas (*ἐκ θυμοῦ οὐκ ἐκ προνοίας κρίνεται*), desde el momento en que quien alienta la acción no es quien actúa presa del ímpetu sino quien lo ha hecho enojar.⁵⁶

La reflexión desarrollada en este pasaje parece desanudarse a lo largo de un itinerario constituido por dos carriles paralelos:

- 1) el de la *elección*, *conditio sine qua non* del hecho de que una acción sea no solo injusta sino también viciosa;
- 2) el de la *premeditación*, que se ubica en la vertiente opuesta respecto del ímpetu, y que parece constituir el fundamento de una acción no sólo injusta sino también viciosa.

Se trata de dos itinerarios absolutamente especulares, como resulta

⁵⁶ *Ética Nicomaquea*, V, 10, 1135 b 26-27.

también evidente a partir de la conjunción διὸ (1135 b 25), dotada de un valor fuertemente coordinante. El ímpetu y las otras pasiones, en efecto, pueden constituir el fundamento de una acción injusta, pero no de una acción viciosa. Sólo con la elección y con la ponderación precedente entran en juego las categorías de vicio y de virtud, esto es, de estados habituales. El estado habitual, nos dice Aristóteles, es lo que se enraíza en el individuo como una “segunda naturaleza”, que se “solidifica” en él dando forma a su alma, predeterminando una serie de elecciones. Conversamente, es precisamente a continuación de determinadas elecciones que el *habitus* se consolida, en un proceso en espiral que inerva profundamente la vida de la conciencia. “Cada elección... tiene un pasado y un futuro y es el resultado de un determinado modo de actuar, de un determinado modo de elegir que confiere un estilo a nuestro comportamiento y a nuestro propio modo de ser”.⁵⁷

Por su parte, la premeditación, que vuelve viciosa a la acción *strictu sensu*, se enraíza y halla fundamento en lo que, en nuestros términos, podríamos definir como una “especial inclinación al delito”.⁵⁸ Lejos, aquí, de querer poner sobre el tapete y hacer frente a cuestiones vastísimas y complejas como las relativas al determinismo de la ética aristotélica,⁵⁹ nos limitamos a poner en claro cómo, para tratar de comprender el significado y el alcance de la figura de la premeditación en el pensamiento del Filósofo, es preciso intersectar más planos y más niveles, reconociendo cómo, en ciertos aspectos, la πρόνοια –que debe entenderse en este caso como “premeditación” en sentido técnico y no genéricamente, como sinónimo de voluntariedad– parece

⁵⁷ A. Fermani (2006), *Vita felice umana. In dialogo con Platone e Aristotele*, Macerata, Eum, p. 174. En este sentido, como ha observado Julia Annas, “Toda acción que llevamos a cabo refleja el modo en el que nos hemos comportado e influye el modo en el que nos comportaremos” (J. Annas (1993), *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press; trad. it. M. Andolfo, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, prefazione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1998, p. 83). “Aquellos que en un primer momento se plegarán de mala voluntad a la imposición legal, luego se someterán a ella por la racionalidad de la norma, por la consolidación en ellos de la convicción de tal observancia, y, por tanto, la norma será cumplida por propensión espontánea” (G. F. Falchi (1930), *Le basi morali del diritto penale*, Padova, Zannoni Editore, pp. 44-45).

⁵⁸ Cfr. art. 108 c. penal: “Se declara delincuente por tendencia a quien (...) exhibe una especial inclinación al delito, que tiene su causa en la índole particularmente malvada del culpable”.

⁵⁹ Para un examen de la cuestión, remitimos, por ejemplo, al estudio de P. L. Donini (1989), *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.

⁶⁰ Demuro, *Alle origini...*, p. 14.

constituir un concepto muy cercano al de elección. «En la noción de *προαίρεσις*, esto es, de “elección”, se expresa el sentido pleno de la pertenencia del acto al sujeto, el perfil cognoscitivo y el volitivo, y, por tanto, la forma típica de responsabilidad (de conciencia), la esencia del *dolor*: la elección expresa la síntesis entre deliberación y acción».⁶⁰

Elección y premeditación, entonces, en tanto sostenidas por un mismo mecanismo psicológico y por la misma dinámica ética, constituyen dos figuras extremadamente semejantes y, en muchos aspectos, hasta superpuestas: la *premeditación*, en efecto, consiste en una *elección* de poner en acto acciones de un cierto tipo (mientras que la elección no se agota, obviamente, en la premeditación).

Para tratar de comprender mejor este nexo y penetrar más a fondo en la intersección de estas dos nociones fundamentales, puede ser de utilidad tener en cuenta un ejemplo que el propio Aristóteles evoca en repetidas ocasiones: el adulterio.⁶¹

Un ejemplo clásico: el adulterio

Numerosos estudios pasados y recientes,⁶² a los que remitimos, se han ocupado de examinar en profundidad el delito de adulterio o, más en general, de la *moicheia*⁶³ en el derecho griego y las implicaciones ético-jurídicas relativas a él. Nos limitaremos en esta ocasión a ofrecer un pequeño ejemplo, sacado de las *Éticas* del estagirita, del papel fundamental que Aristóteles asigna al estado habitual, tratando de explorar ese nexo crucial (también bajo el perfil refinadamente jurídico) que se establece entre *habitus* y premeditación.

También en este sentido, sin embargo, el texto aristotélico impone una “doble” lectura del mismo evento: el enfoque ético, por un lado, y el jurídico,

⁶¹ El léxico (Radice-Bombacigno, *Aristoteles...*, óp. cit.) señala ocho apariciones del término *moicheia* (adulterio): (*Ethica Nicomachea* 2; *Magna moralia* 1; *Politica* 1; *Rhetorica* 3; *Athenensium constitutio* 1), y diez del sustantivo *moichos* (*De sophisticis elenchis* 1; *Historia animalium* 1; *Ethica Nicomachea* 3; *Magna moralia* 1; *Ethica Eudemea* 1; *Rhetorica* 2; *Athenensium constitutio* 1).

⁶² Cfr. n. 28.

⁶³ “Era *moicheia*, a excepción de aquellas con la propia mujer o con la propia concubina, todas las relaciones con mujeres, casadas o solteras, que viviendo en la misma esfera protegida de un *oikos*, eran por definición consideradas mujeres honestas” (Cantarella, *I reati sessuali nel diritto ateniese...*, p. 9).

⁶⁴ Para un examen más profundo de la cuestión remitimos a Fermani, *Un tentativo...*, pp. 192 ss.

por otro.⁶⁴

El juicio ético sobre el adulterio y sobre el adúltero es absolutamente negativo. En efecto, afirma Aristóteles en *Ética Nicomaquea*, II, 6, 1107 a 11-17 que

todas estas realidades y las que le son similares son censuradas por el hecho de ser en sí mismas vergonzosas y no porque lo sean sus excesos y sus defectos. En lo que a ellas concierne, entonces, jamás es posible comportarse correctamente, sino que siempre se yerra; en casos como estos el bien y su opuesto no consisten, por ejemplo, *en cometer adulterio con la persona apropiada, cuando y como se debe, sino que llevar a cabo una cualquiera de esas cosas es absolutamente errado*.⁶⁵

El adulterio es un comportamiento absolutamente vergonzoso, errado siempre y como sea. No solo porque nos hallamos frente a un caso en el que –a diferencia de otros ámbitos (en los que se yerra solamente si se cae en exceso o en defecto)– es imposible comportarse correctamente (por ejemplo cometiendo “adulterio con la persona apropiada”), sino también porque el adúltero, “dejándose arrastrar por el ímpetu de la pasión, cegado por un deseo”⁶⁶ que lo empuja a llevar a cabo acciones insensatas o a poner directamente en peligro su propia existencia, compelido por sus propias pulsiones a vivir como una bestia, o como los esclavos... constituye el *exemplum* negativo por

⁶⁵ Cfr. también *Ética Eudemia*, II, 3, 1221 b 18-26: «por lo demás, no hay que ignorar el hecho de que, para alguna de las pasiones evocadas hace poco, no vale el “cómo” se las experimenta, si con el “cómo” se entiende el hecho de experimentarlas más de lo debido. Por ejemplo, el adúltero no es tal porque tenga relaciones con mujeres casadas más de lo que debería (por cierto no es este el punto), sino que esa acción resulta ser por sí misma una acción viciosa. En efecto, con un mismo nombre, se incluyen conjuntamente las pasiones o el hecho de tener ciertas características. Lo mismo vale también para la violencia. Por eso ocurre asimismo que las personas discuten, sosteniendo haber tenido relaciones pero no haber cometido adulterio; en efecto, o no sabían o actuaban bajo coerción; y reconocen haber inferido golpes, pero no el haber sido violentos; y lo mismo vale también para otros casos de este tipo»; *Magna Moralia*, I, 8, 1186 a 37-1186 b 3: «el adúltero (...) no es el que pervierte a las mujeres libres “más de lo debido”. Pero este caso, como otros de este tipo, que caen en el ámbito del placer que caracteriza a la intemperancia, es censurable en sí mismo, con prescindencia de las nociones de exceso y de defecto».

⁶⁶ “En efecto, los adúlteros llevan a cabo muchas acciones audaces movidos por el deseo”, se recuerda en *Ética Nicomaquea*, III, 11, 1117 a 1-2.

⁶⁷ Fermani, *Un tentativo...*, p. 193.

⁶⁸ No examinamos aquí las apariciones del término en otras obras más allá de las éticas, dado que nos alejaría excesivamente del tema que estamos analizando.

excelencia de un ser humano que no está a la altura de su propio deber y de su propio nombre”.⁶⁷ La condena del adulterio, por tanto, en el horizonte ético aristotélico, es total y absoluta.

En parte diferente, y decididamente menos monolítico, es el juicio emitido en el plano jurídico.⁶⁸ En este horizonte, en efecto, Aristóteles, que pone el adulterio entre las acciones involuntarias (donde por “involuntarias” debe entenderse, como ha sido justamente observado, “no queridas por ninguno de los dos sujetos en cuestión”)⁶⁹ y cometidas a hurtadillas,⁷⁰ se pronuncia con tono menos duro a propósito del adulterio. En realidad, en este aspecto el estagirita introduce una distinción relevante, que resulta de crucial importancia también con respecto a nuestro tema.

Se distingue, en efecto, entre una forma de adulterio “auténtico”, esto es, cometido sin segundos fines, y el adulterio que se comete, por ejemplo, para obtener algo y sacar provecho de ello. En efecto, hay una diferencia notable entre quien «comete adulterio para obtener algo y sacar provecho de ello» y quien «lo hace por deseo, pagando por ello y sufriendo una pérdida».⁷¹ En este último caso, por cierto, nos hallamos frente a una acción puesta en acto bajo el influjo del deseo y, en consecuencia, voluntaria pero “no elegida”, de modo tal que no implica el vicio y es incapaz, por sí misma, de cebar ese proceso de sedimentación del estado habitual.

En efecto, como se lee en *Ética Nicomaquea*, V, 10, 1134 a 19-22,

puede ocurrir que uno tenga una relación con una mujer sabiendo de quién se trata, pero que lo haga *no a causa de una elección* (ὄν δὲ

⁶⁹ Se trata de una precisión importante porque, si hubiese que entenderse “voluntarias” en el sentido tradicional atribuido a *akousion* nos hallaríamos, paradójicamente, frente a una acción no responsable. “En estos casos quien perpetra la acción actúa voluntariamente, y la víctima sufre involuntariamente, pero Aristóteles llama involuntarias a tales acciones, porque, al parecer, considera voluntarias solo a las relaciones sociales que las dos partes en causa entablan por elección propia” (C. Natali (1999), *Aristotele, Ética Nicomaquea*, traduzione, introduzione e note, con testo greco a fronte, Roma-Bari, Laterza, p. 490, n. 432).

⁷⁰ “En efecto, algunas relaciones sociales son voluntarias y otras, involuntarias; voluntarias son aquellas como venta, compra, préstamo con intereses, garantía, comodato, prenda, salario (se las llama voluntarias porque el origen de tales relaciones sociales es voluntario), mientras que, de las involuntarias, algunas se establecen a hurtadillas, como robo, adulterio, envenenamiento, prostitución, corrupción de esclavos, homicidio doloso, falso testimonio, en tanto que otras son violentas, como maltratos, secuestro, homicidio, rapiña, mutilación, insultos, ultraje” (*Ética Nicomaquea*, V, 5, 1131 a 2-9).

⁷¹ Cfr. *Ética Nicomaquea*, V, 4, 1130 a 25-26.

⁷² El agregado de esta especificación resulta, según creemos, apoyada por la presencia del aoristo ἐμίχυσσε de μιχέω. Como es sabido, el aoristo griego, en efecto, además de indicar una acción puntual en el pasado, puede asumir o un valor gnómico o –y es este el caso– un valor ingresivo, para indicar el comienzo de una acción.

προαιρέσεως ἀρχὴν), sino por estar movido por la pasión (ἀλλὰ διὰ πάθος). Ahora bien, él por cierto comete una acción injusta, pero no es injusto, así como no se es ladrón aunque se haya robado una vez,⁷² ni adúltero aunque se haya cometido un adulterio; lo mismo vale para todos los otros casos.

Un pasaje de capital importancia porque, a más de proponer la alternativa ya recordada entre elección vs. pasión, la inserta sobre un perno crucial para toda la reflexión aristotélica como lo es el del *habitus*.⁷³

Pero, volviendo al ejemplo del adúltero, puede observarse cómo del pasaje en cuestión resulta que, mientras que desde el punto de vista ético la condena es total y definitiva, desde el punto de vista jurídico el juicio, emitido sobre la base de una serie de valoraciones siempre *secundum quid*, resulta más articulado.

En efecto, si la acción es y sigue siendo injusta y, en consecuencia, punible, en la formulación de la condena es preciso tener en cuenta por lo menos dos atenuantes fundamentales:

- 1) si el adúltero no tiene segundos fines sino que está movido solo por el deseo, su acción no puede ser considerada fruto de una elección;
- 2) si el adúltero ha cometido adulterio *una sola vez* no puede ser considerado, por así decirlo, adúltero “empedernido”,⁷⁴ tal que instaure relaciones adúlteras de modo habitual.

En este caso, por tanto, si el acto en cuestión es y sigue siendo punible, quien lo comete no puede ser considerado “vicioso”, dado que, al cometerlo, no cuenta con el consenso de toda el alma.

⁷³ La cuestión del nexo entre hábito y ley en Aristóteles y, más en general, en la cultura y en la sociedad griega, es planteada por de Romilly, *La legge nel pensiero greco...*, en particular en las pp. 201 ss. Un estudio rico y documentado sobre el tema de la relación entre ley y naturaleza, especialmente en sus implicaciones éticas y políticas, es el de L. Napolitano Valditara, “Il contrasto fra νόμος e φύσις. Posizioni diverse e diverse indicazioni di condotta”, in AA.VV., *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, M. Migliori (a cura di) (2000), Napoli, La Città del Sole, pp. 11-42.

⁷⁴ Para el examen de otros casos análogos presentados en las Éticas, cfr. Fermani, *Un tentativo...*, *passim*.

⁷⁵ Ya en Lisias, por ejemplo, la *προνοία* no es solo la simple voluntad de matar, sino la premeditación, y el *φόνος ἔκ προνοίας* representa “una categoría distinta y más restringida que la de homicidio voluntario, tal como hoy estamos habituados a entenderlo” (Cantarella, *Studi sull'omicidio...*, p. 101; sobre toda la cuestión cfr. *ibíd.*, p. 97 ss.; pp. 111-127: “L’elaborazione del concetto di atto volontario nei presocratici, in Platone e in Aristotele, e la nuova concezione del *φόνος μὴ ἔκ προνοίας* quale omicidio volontario, come conseguenza della speculazione filosofica in materia”).

IV. Las “figuras” de la premeditación: reflexiones conclusivas

Al amparo de este rápido *excursus* parece posible afirmar que la reflexión aristotélica sobre la noción de premeditación se sitúa en un terreno compuesto, que ya la reflexión filosófica y jurídica había comenzado a surcar provechosamente.⁷⁵

Insertándose, entonces, en un debate –ya abierto– sobre la ponderación de los mecanismos y de las dinámicas psicológicas vinculadas con el actuar, Aristóteles

- 1) contribuye, por un lado, a fotografiar “desde arriba” el panorama político-jurídico, ofreciendo de él una visión de conjunto,
- 2) y, por otro, observando la cuestión “desde cerca”, pone en marcha una aguda reflexión ética y psicológica que permite distinguir atentamente y calibrar los términos en cuestión, atribuyéndoles confines precisos.

Mientras que en el primer caso la premeditación constituye genéricamente un sinónimo de la voluntariedad, al amparo del segundo modelo explicativo la premeditación constituye un elemento ulterior y diferente respecto de la voluntariedad misma.

A ámbitos diferentes se aplican diferentes discursos y diferentes niveles de reflexión, nos enseña el Filósofo, que no es legítimo ni respetuoso unificar ni tampoco reducir. “Quisiera solo subrayar –se ha enfatizado con toda justicia– cómo, en todos los contextos a los que se ha hecho referencia, el discurso de Aristóteles es siempre... prevalentemente tópico y no sistemático: sería, pues, injustificada cualquier tentativa de proceder a armonizar los diversos puntos de vista que adopta el filósofo”.⁷⁶

Si, entonces, por un lado los dos escenarios se explican al amparo de dos “miradas” diferentes y no armonizables, de dos enfoques y lenguajes diferentes (*técnico* y *no técnico*), por otro, el sondeo en profundidad de la *πρόνοια* determina un acercamiento y una superposición (aunque parcial) entre la noción de premeditación y la de elección, obtenida mediante el atravesamiento y la reconstrucción de la noción de voluntariedad, y a través de la presencia, en su interior, de los “estados habituales que orientan la elección”, esto es, del vicio y de la virtud. Vicio y virtud, en efecto, como se ha observado, constituyen solo algunas de las tramas del amplio y variopinto

⁷⁶ M. Bretonne, M. Talamanca (1981), *Il diritto in Grecia e a Roma*, Roma-Bari, Laterza, p. 46.

⁷⁷ C. Natali (1989), *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, p. 137.

⁷⁸ “Son pasiones: deseo, ira, miedo, audacia, envidia, alegría, amistad, odio, codicia, celos, piedad y, en general, todo aquello que se acompaña de placer o de dolor” (*Ética Nicomaquea* II, 5, 1105 b 21 ss.).

tejido de lo voluntario, configurándose como la perfecta fusión de razón y deseo.

Por lo demás, si es verdad que, como se ha recordado con una eficaz imagen, en los estados habituales de la virtud y del vicio “razón y deseo se unen fundiéndose, como agua y vino, y no se mezclan solamente como agua y aceite”,⁷⁷ dado que la pasión (sea ira,⁷⁹ deseo o celos)⁷⁸, a través de la elección se encausa en los canales de la razón, análogamente la premeditación es lo que, en cuanto “voluntad programada”,⁸⁰ permite encauzar las pasiones y encaminarlas hacia el objetivo fijado para ellas.

La diferencia jurídica entre el delito cometido por influencia de la pasión (*voluntario pero no premeditado*) y el “elegido”, realizado mediante una *πρόνοια* (*voluntario y premeditado*) parece recibir, en la reflexión aristotélica, un sólido anclaje moral en la noción de estado habitual. En este sentido, mientras que quien mata por pasión por cierto yerra (y es perseguible legalmente y moralmente reprochable) pero *no es vicioso*, quien mata con premeditación, además de ser aún más culpable –sea moral o jurídicamente– es también *vicioso* en sentido estricto, desde el momento en que actúa al amparo de un estado habitual enraizado que lo lleva a elegir deliberadamente poner en acto el propósito criminal.

Se asiste, pues, a la instauración de una relación de *feed-back* entre el estado habitual y la elección⁸¹ y, más específicamente, de un evidentísimo *círculo vicioso* con la noción de premeditación. En este sentido la premeditación de un delito puede originarse solo en quien, a consecuencia de una serie de elecciones equivocadas, ha incursionado irreversiblemente en los senderos del “vicio”, acabando por adoptar una “indole malvada” y una estable “inclinación al delito”.

⁷⁹ “El momento intelectual y el momento volitivo hallan su conjunción en el momento de la elección (*προαφρεσις*), último acto significativo que tiene lugar en la psique del agente antes de pasar a la acción (o a la omisión), concepto que Aristóteles fue el primero en clarificar y que ha signado el pensamiento filosófico” (Demuro, *Alle origini...*, pp. 14-15).

⁸⁰ Cantarella, *Studi sull'omicidio...*, p. 98.

⁸¹ Como ya recordamos, la virtud y el vicio, en efecto, son definidos por Aristóteles como “estados habituales que orientan la elección”.

⁸² El arrepentimiento constituye, en efecto, la contrapartida de la acción no viciosa *strictu sensu*. Del mismo modo, por cierto, según Aristóteles, quien es incontinente (*ἀκρατής*) (esto es, quien no logra controlarse pero sabe que está errado y no es vicioso en sentido estricto) se arrepiente de las propias acciones. Por el contrario, quien es intemperante (*ἀκόλαστος*), que es vicioso (y cuya razón y cuyo deseo, entonces, proceden en una misma dirección) y considera que se comporta correctamente, no se arrepiente de las propias acciones. Para una profundización de la cuestión nos permitimos remitir a nuestro trabajo “Tumulti dell'anima...”, op. cit.

A diferencia de quien mata bajo el influjo de un *raptus* o porque, en un determinado momento, no ha logrado controlar una pasión, dice Aristóteles, que sin embargo es sin duda responsable de su propio acto, incluso si luego se arrepiente,⁸² quien mata premeditadamente lo hace porque, a lo largo del tiempo, ha orientado de modo estable su propia “alma” en esa dirección, volviéndose doblemente responsable: del propio acto, y del hecho de haber adquirido un *habitus* perverso que ha vuelto posible el arraigo y la maduración del propósito criminal.

Para resumir entonces y tratar de reunir los hilos de la rica trama de razonamientos hilvanados por Aristóteles sobre el tema de la premeditación, puede intentarse simplificar y esquematizar las cuestiones del siguiente modo:

- 1) la acción voluntaria puede ser:
 - a) *no elegida* (llevada a cabo bajo el influjo de la pasión): acción ni viciosa ni virtuosa;
 - b) *elegida* (armonía de razón y aspiración): acción virtuosa o viciosa;
- 2) el acto injusto puede ser:
 - a) *simplemente voluntario* (por ejemplo, homicidio llevado a cabo bajo el influjo de la pasión): acción perseguible jurídicamente pero no viciosa en sentido estricto;
 - b) *premeditado* (armonía de razón y deseo): acción viciosa y más grave tanto desde el punto de vista moral como desde el jurídico.

En el panorama conceptual aristotélico, por tanto, no solo la premeditación y la elección, se mancomunan por el hecho de representar “el máximo de la voluntariedad” y de constituir dos figuras contrarias respecto de la pasión (desde el momento en que ambas representan la máxima oposición a la pasión dentro del mismo género de lo voluntario),⁸³ sino que delimitan un horizonte común y un cuadro hecho de planos especulares y de perfiles en muchos aspectos intercambiables.

En las tramas de esta extraordinaria riqueza epistemológica y metodológica, y siguiendo la huella de esa atenta calibración de los términos

⁸³ La contrariedad (έναντιότης), para Aristóteles, representa la relación de máxima oposición dentro de un mismo género.

⁸⁴ Se trata, como se ha observado, de evitar superponer a Aristóteles (y, más en general, a los textos de los antiguos) paradigmas histórico-hermenéuticos posteriores. Se trata de una exigencia particularmente sentida en el estudio del derecho griego, desde el momento en que “la mayoría de los historiadores del derecho que han echado las bases del estudio científico del derecho griego, se habían formado como estudiosos del derecho romano y, más o menos conscientemente, han aplicado en el análisis y reconstrucción del derecho griego el instrumental conceptual romanístico” (A. Maffi, “Leggi scritte e pensiero giuridico”, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, diretto da G. Cambiano, L. Canfora e D. Lanza, Vol. I, t. 1, Roma, Salerno Editrice, 1992, pp. 419-432, p. 429).

que no cesa jamás de acompañarse de una “desenvoltura” absolutamente impensable para un moderno, parece, por fin, posible encontrar un terreno histórico fértil para volver a reflexionar sobre uno de los pivotes de la reflexión filosófica y jurídica, y sobre una cuestión, contemporáneamente antigua y actualísima, como lo es la de la *πρόνοια*, que merece ser recorrida nuevamente con atención y con el máximo respeto posible,⁸⁴ en la convicción de que “uno de los efectos más fecundos del estudio de la historia”⁸⁵ se da precisamente en esa proficua tensión entre presente y pasado que “enriquece nuestra visión del hombre y del mundo; nos ayuda a poner en perspectiva nuestra propia experiencia, liberándola de todo exclusivismo o tentación absolutista”.⁸⁶

Traducción de María Isabel Santa Cruz

Recibido en enero 2011, aceptado en abril 2011.

BIBLIOGRAFÍA CITADA Y UTILIZADA

a) Instrumentos

BONITZ, H. (1955), *Index Aristotelicus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft; (1961), Berlin, De Gruyter.

RADICE, R.; BOMBACIGNO, R. (2005), *Aristoteles*, con CD-ROM (Lexicon 3), Milano, Biblia.

b) Textos antiguos

ARISTOTELE et al. (2005), *Divisioni*, presentazione di E. Berti; introduzione, traduzione, note e apparati di C. Rossitto, Milano, Bompiani Il Pensiero Occidentale.

— et al. (1984), *Divisioni*, introduzione, traduzione e commento di C. Rossitto, Padova, Antenore.

— (1984), *Costituzione degli Ateniesi*, trad. it. R. Laurenti, in Aristotele, *Opere. Costituzione degli Ateniesi, Frammenti*, con un indice dei nomi

⁸⁵ A. Calore (2004) «La “pena” e la “storia”», *Diritto @ Storia*, 3, n. 41.

⁸⁶ M. Bretonne (1991), *Dieci mode di vivere il passato*, Roma-Bari, Laterza, p. 95.

a cura di G. Giannantoni, vol. XI; (3^{ra} ed. 1993).

- (1999), *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note, con testo greco a fronte, di C. Natali, Roma-Bari, Laterza.
 - (2008), *Le tre Etiche*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Milano, Bompiani Il Pensiero Occidentale.
 - (2002), *Politica*, introduzione, traduzione e note di C. A. Viano, Milano, Bur.
 - (2002), *Problemi*, introduzione, traduzione, note e apparati di M. F. Ferrini, Milano, Bompiani.
 - (1996), *Retorica*, Introduzione di F. Montanari, testo critico, traduzione e note a cura di M. Dorati, Milano, Mondadori.
- PLATONE (1997), “Leggi”; trad. it. E. Pegone, in PLATONE, *Tutte le opere*, con un saggio di F. Adorno, Roma, Newton, vol. V.

c) Estudios críticos

- ANNAS, J. (1993), *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press; trad. it. M. Andolfo: *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, prefazione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1998.
- BERTAND, J.-M. (2007), “À propos de la *Rhétorique* d'Aristote (I, 1373b1-1374b23), analyse du processus judiciaire”, in *Symposium 2005: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Salerno, 14.-18. September 2005)*, herausgegeben von Eva Cantarella, Wien, OAW, 237-251.
- BRETONE, M. (1991), *Dieci modi di vivere il passato*, Roma-Bari, Laterza.
- , TALAMANCA, M. (1981), *Il diritto in Grecia e a Roma*, Roma-Bari, Laterza.
- CALORE, A. (2004), «La “pena” e la “storia”», *Diritto @ Storia. Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana*, 3.
- CANTARELLA, E. (2003), «I reati sessuali nel diritto ateniese. Alcune considerazioni su “moicheia” e violenza sessuale», in E. Cantarella, L. Gagliardi, M. Melotti, a cura di, *Diritto e sessualità in Grecia e a Roma*, Milano, Cuem.
- (2005), *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in*

Grecia e a Roma, con un nuovo saggio introduttivo, Milano, Bur.

- (1976), *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Milano, Giuffrè Editore.
- DEMURO, P. (2006), “Alle origini del concetto di dolo: dall’etica di Aristotele al diritto penale romano”, *Diritto @ Storia. Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana*, 5.
- DONINI, P.L. (1989), *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria, Edizioni dell’Orso.
- FALCHI, G. F. (1930), *Le basi morali del diritto penale*, Padova, Zannoni Editore.
- FARAGUNA, M. (2006), “Tra oralità e scrittura. Diritto e forme della comunicazione dai poemi omerici a Teofrasto”, *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*, 9, 63-91.
- FERMANI, A. (2009), “Tumulti dell’anima. I possibili nessi tra ἔγκρατεια e ἀκρασία, vizio e virtù nelle Etiche di Aristotele”, in MIGLIORI, M., FERMANI, A. (a cura di), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, introduzione di A. Fermani, Milano, Vita e Pensiero.
- (2007), “Un tentativo di esplorazione dei molteplici nessi delle nozioni aristoteliche di giustizia e ingiustizia, vizio e virtù, tra piano etico e piano giuridico”, *Educação e Filosofia*, vol. 21, n. 41, 169-212.
- (2006), *Vita felice umana. In dialogo con Platone e Aristotele*, Macerata, Eum.
- HARRIS, E. M. (2004), “Did Rape exist in classical Athens? Further Reflections on the Laws about Sexual Violence”, *Dike. Rivista di Storia del Diritto Greco ed Ellenistico*, 7, 41-83.
- IRWIN, T. H. (1980), “Reason and responsibility in Aristotle”, in RORTY OKSENBURG, A. (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley, California University Press, 117-155.
- MAFFI, A. (2001), “Hans Julius Wolff e gli studi di diritto greco a trent’anni dal primo Symposium”, *Dike. Rivista di Storia del Diritto Greco ed Ellenistico*, 4, 269-291.
- (1992), “Leggi scritte e pensiero giuridico”, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, diretto da CAMBIANO, G.; CANFORA, L.; LANZA, D.; Vol. I, t. 1, Roma, Salerno Editrice, 419-432.

- NAPOLITANO VALDITARA, L. (2000), “Il contrasto fra νόμος e φύσις. Posizioni diverse e diverse indicazioni di condotta”, in AA.VV., *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, M. Migliori (a cura di), Napoli, La Città del Sole.
- NATALI, C. (2000), “Responsabilità e determinismo nell’etica aristotelica”, in AA.VV., *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, M. Migliori (a cura di), Napoli, La Città del Sole, 481-509.
- (1998), “Aristotele: azione e responsabilità”, in AA.VV., *La libertà del bene*, C. Vigna (a cura di), Milano, Vita e Pensiero, 85-103.
- (1989), *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.
- ROMILLY, J. DE (2001), *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres; trad. it. E. Lana, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, Milano, Garzanti, 2005.
- ROSSETTI, L. (2002), “Non solo dottrine politiche. L’apporto di Platone, Aristotele, Teofrasto e altri peripatetici alla cultura giuridica”, in *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, a cura di M. Migliori, Brescia, Morcelliana, 357-377.
- SORABJI, R. (1980), *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle’s Theory*, London, Duckworth.
- TODD, S. (1993), *The shape of Athenian Law*, Oxford, Clarendon Press, (2^{da} ed. 1995).
- VEGETTI, M. (1996), *L’Etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza.
- VERNANT, J. P. (1989), *L’indivù, la mort, l’amour*, Paris, Éditions Gallimard; trad. it. A. Ghilardotti, *L’individuo, la morte, l’amore*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2000.
- WOLFF, H. J. (1974), *Opuscola dispersa*, Amsterdam, Verlag Adolf M. Hakkert.
- (1970), „Griechische Rechtsgeschichte als Anliegen der Altertumswissenschaft und der Rechtswissenschaft“, *Ellenike Anthropistike Hetaireia*, 20, 152-162.