

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

LA POSIBILIDAD DE LA AKRASÍA EN LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

UN REPLANTEAMIENTO DEL SOCRATISMO

TESIS DE LICENCIATURA PRESENTADA POR:

ALFREDO SÁNCHEZ BONILLA

DIRECTOR DE TESIS

DR. RICARDO SALLES

MÉXICO 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Desde que comencé a pensar sobre el tema de mi tesis hasta hoy han pasado casi dos años. Durante ese tiempo, estuve en contacto con muchas personas que me alentaron, apoyaron y platicaron conmigo sobre estos temas. Quiero extender mi agradecimiento a esas personas.

Es evidente que mis profesores y sinodales realizaron comentarios y señalamientos que me ayudaron a mejorar este trabajo. Quiero agradecer especialmente al Dr. Ricardo Salles, quien pacientemente me guió en esta investigación, exigiendo siempre una alta calidad y exhortándome, con esa exigencia, a desarrollar mis capacidades de investigación filosófica. Al Dr. José Molina le agradezco sus observaciones y comentarios, los cuales me permitieron mejorar el estilo y el contenido del trabajo. Así mismo, le agradezco a la Dra. Leticia Flores su amabilidad y cercanía, durante y después del Seminario de Tesis. Reconozco también la participación de la Dra. Carmen Trueba y del Dr. Víctor Méndez.

También es evidente que mi desarrollo académico y, por ende, la culminación de este trabajo no sería posible si mi madre no me hubiese apoyado tal y como siempre lo ha hecho; por ello, mi gratitud hacia ella es, sencillamente, inconmensurable e indescriptible. Además, mi familia me ha apoyado directa e indirectamente a lo largo de muchos años y de formas muy variadas. La gratitud que siento hacia todos ellos es igualmente difícil de describir.

Así mismo, agradezco la compañía de todos mis amigos, especialmente de Carolina Terán, por compartir su interés en la filosofía antigua, platicar sobre tantos asuntos y cuestionar agudamente mis razonamientos. Reconozco también a mis compañeros del Seminario de Lectura de Textos Antiguos, especialmente a Elizabeth Mares, con quien he trabajado amistad.

Por último, todo este trabajo se realizó dentro de la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco todas las facilidades que su sola existencia me ofreció, pero especialmente el generoso apoyo que recibí al participar en el proyecto PAPIIT 401408 “Los filósofos estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética”, otorgado por la Dirección

General de Apoyo al Personal Académico. Mi trabajo es fruto de esa participación y ese apoyo. Así también, agradezco al Instituto de Investigaciones Filosóficas por la coordinación de ese apoyo, además de todas las otras facilidades que ahí encontré.

ÍNDICE

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCCIÓN..... | 1 |
| I. EL SOCRATISMO COMO PUNTO DE PARTIDA..... | 5 |
| I.1. Notas Preliminares..... | 5 |
| I.1.1. <u>Marco Conceptual</u> | 6 |
| I.1.2. <u>El método y la controversia</u> | 9 |
| I.1.3. <u>El esquema argumentativo</u> | 10 |
| I.2. Argumento y solución..... | 14 |
| I.2.1. <u>Criterios de evaluación y reducción al absurdo</u> | 14 |
| I.2.2. <u>Explicación y solución de los casos de debilidad</u> | 20 |
| I.3. Problematización..... | 22 |
| I.3.1. <u>Polémica en torno al hedonismo</u> | 22 |
| I.3.1.1. <u>Discusión prohedonismo/antihedonismo</u> | 23 |
| I.3.1.2. <u>Abstracción del argumento</u> | 25 |
| I.3.1.3. <u>Uniformidad en los criterios evaluativos</u> | 27 |
| I.3.2. <u>Cálculo y commensurabilidad</u> | 28 |
| I.3.3. <u>La aparente ausencia de conflicto</u> | 29 |
| I.3.4. <u>La relación voluntad/felicidad/miseria</u> | 31 |
| I.4. Conclusiones..... | 33 |
| II. LA DIVISIÓN DEL ALMA. MÁS ALLÁ DEL SOCRATISMO..... | 35 |
| II.1. Notas Preliminares..... | 35 |
| II.1.1. <u>El contexto del argumento</u> | 36 |
| II.1.2. <u>El alma. Una cuestión de traducción</u> | 38 |
| II.2. Argumento y exégesis..... | 40 |
| II.2.1. <u>La división del alma</u> | 40 |
| II.2.1.1. <u>Cosas contrarias</u> | 42 |
| II.2.1.2. <u>La naturaleza del deseo</u> | 44 |
| II.2.1.3. <u>El alma dividida</u> | 46 |
| II.2.1.4. <u>El tercer principio</u> | 48 |

| | |
|---|-----|
| II.2.2. <u>La justicia como orden</u> | 49 |
| II.2.3. <u>Vicio y sedición</u> | 51 |
| II.3. Problematización | 52 |
| II.3.1. <u>Las partes del alma</u> | 54 |
| II.3.2. <u>La racionalidad del deseo</u> | 56 |
| II.3.3. <u>El conflicto sincrónico</u> | 58 |
| II.3.4. <u>Responsabilidad, identidad y racionalidad</u> | 62 |
| II.4. Conclusiones | 65 |
| | |
| III. ARISTÓTELES Y EL TRATAMIENTO DE LA INCONTINENCIA..... | 67 |
| III.1. Notas Preliminares | 67 |
| III.1.1. <u>Fundamentación y método de la investigación</u> | 68 |
| III.1.2. <u>Sócrates y la opinión común</u> | 69 |
| III.1.3. <u>Coincidencias y disparidades. La definición de <i>akrasía</i></u> | 71 |
| III.2. Argumento y exégesis | 75 |
| III.2.1. <u>Conocer y considerar</u> | 76 |
| III.2.2. <u>El silogismo práctico</u> | 78 |
| III.2.3. <u>Borracho o loco</u> | 81 |
| III.2.4. <u>Recapitulación e investigación científica</u> | 83 |
| III.3. Problematización | 89 |
| III.3.1. <u>Conocer sin estar consciente</u> | 89 |
| III.3.1.1. <u>Conocer de uno u otro modo</u> | 90 |
| III.3.1.2. <u>La pasión y la ebriedad</u> | 93 |
| III.3.2. <u>El término último</u> | 95 |
| III.3.3. <u>Conflicto e inferencia práctica</u> | 98 |
| III.4. Conclusiones | 100 |
| | |
| CONCLUSIONES..... | 105 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 111 |

INTRODUCCIÓN

Esta investigación se centra en un fenómeno llamado debilidad de la voluntad, incontinencia o *akrasía*, como lo llamaron antiguamente en Grecia. Descrito brevemente, un caso de incontinencia, *akrasía* o debilidad de la voluntad es un caso donde el agente voluntariamente elige, de entre dos o varias opciones, no la mejor, sino otra; y realiza esta elección motivado principalmente por un deseo; pero, además, el agente sabe que la opción que ha elegido no es la mejor. Una variante de esa descripción es la siguiente: un agente elige voluntariamente la peor opción, a sabiendas, motivado por una pasión. Otra variante podría ser que el agente, al momento de la acción, cree que la acción que realiza es la peor, o no es la mejor. Todas, sin embargo, parecen coincidir en lo siguiente:

- El agente puede, o simplemente cree que puede, elegir de entre las opciones que tiene. Es libre en la medida en que no hay elementos coercitivos que lo lleven hacia una u otra opción
- El agente dispone de la información pertinente acerca de sus opciones, de modo que sabe que, dadas las circunstancias, una es mejor que otra.
- El agente elige la peor de las opciones, o, al menos, no elige la mejor.

Probablemente sea mejor, dadas las circunstancias, ofrecer un ejemplo de estos casos: Juan sabe que, hechas todas las consideraciones, no es conveniente asistir a la fiesta que ofrece Pedro. Además, Juan puede ir o no ir a la fiesta, pues nadie se lo impide. Por otro lado, Juan considera que existen otras opciones mejores, como ir al cine o quedarse estudiando en casa. Sin embargo, Juan decide ir a la fiesta.

En algunas descripciones, no se supone que Juan desee ir a la fiesta, pero sin ese elemento resulta muy sorprendente la actitud de Juan. ¿Cómo decidió hacer algo que considera inconveniente y que, además, no tiene ganas de hacerlo de manera voluntaria? En otras descripciones, sin embargo, es sorprendente que Juan quiera ir a la fiesta; y en otras descripciones no es difícil ver que la acción de Juan se debe, principalmente, a su deseo de ir a la fiesta.

Como puede verse, el problema resulta interesante porque contiene muchas aristas y muchas implicaciones. Además, cada descripción y cada interpretación ofrecen una visión

distinta del hombre. Algunas descripciones, por ejemplo, mostrarán la imagen de un hombre víctima de ciertos deseos, incapaz siquiera de oponer resistencia. Otras, mostrarán al hombre incluso más irracional, como una criatura que puede hacer algo malo, sabiendo que es malo, sin siquiera desearlo. Puede apreciarse que este problema suscita preguntas relativas a aspectos importantes dentro de la acción y la motivación.

Ahora bien, un problema de tal magnitud no podría ser tratado sin un coto, un límite o límites que hicieran manejable el asunto. En este caso, el trabajo se centra específicamente en algunos de los aspectos más importantes del tratamiento que Aristóteles le dio al problema. Entonces, este trabajo no es propiamente un trabajo de ética, sino más bien de historia de la ética; pues no intento ofrecer algún tratamiento especial al problema, ni tampoco busco insertarme en la discusión contemporánea del problema, sino que sólo pretendo señalar los aspectos que hacen del estudio aristotélico un análisis relevante en esa discusión.

Una manera de enfrentar esta tarea podría ser la siguiente: Revisar arduamente todas las opiniones que Aristóteles legó en sus textos, recopilarlas tratando de revelar la evolución de su pensamiento, y luego exponerlas en un escrito propio. Esa tarea, me parece, es titánica, además que demandaría capacidades que no he desarrollado. Otra manera podría ser la siguiente: Tratar de construir un retrato histórico de Aristóteles, aunado a una reconstrucción de su contexto histórico, para después describir a grandes rasgos los elementos principales de todo su trabajo sobre la acción, la motivación o, más aún, de su ética. Este modo no sólo demanda mucho más tiempo, sino además supone un conocimiento exhaustivo de la condición histórica de Aristóteles y de sus ideas sobre ética.

El método que seguí fue diferente: En primer lugar, realicé una lectura de los primeros tres capítulos del Libro VII de la *Ética Nicomáquea*. Después, me pregunté por qué Aristóteles establecía la discusión del modo en cómo lo hacía, y realicé la lectura de algunos pasajes del *Protágoras* platónico, pues en ese texto, el autor ofrece muchos de los aspectos más importantes de la teoría socrática respecto a la incontinencia. Y, puesto que Aristóteles declara que Sócrates tiene una tesis sobre la incontinencia, es necesaria la lectura de ese texto. Además, una de las bases de este trabajo es la constatación de la

importancia que tiene el Libro IV de *La República* para comprender el tratado de Aristóteles.

Así, la lectura de los primeros capítulos del Libro VII de la *Ética Nicomáquea* se fue haciendo un poco más clara cada vez, pero al mismo tiempo se fueron descubriendo elementos teóricos que aún no había visto. Por ello, este trabajo no es un trabajo propiamente aristotélico, sino más bien un trabajo donde se revisan aspectos importantes de tres modelos explicativos: el socrático, el platónico y el aristotélico. Uno de los objetivos, más allá del análisis de los pasajes de *E.N.*, es la exploración de la evolución de estos modelos, pues resulta que cada uno recupera elementos del anterior, pero no son simples variaciones del mismo; cada modelo padece fallas que sus sucesores tratan de evitar, pues incluso el modelo aristotélico, que es el último en ser descrito, no deja claros algunos aspectos del problema.

En el primer capítulo se realiza el análisis del tratamiento socrático sobre la incontinencia. Aunado a esto, se precisan algunos aspectos generales del pensamiento socrático. Cabe mencionar que desde un principio hago una clara distinción entre Sócrates y Platón, no porque cuente con evidencia de que el Sócrates histórico es autor de una teoría detallada que aquí se describe, sino simplemente porque las diferencias entre el modelo socrático descrito en el *Protágoras* y el modelo platónico descrito en *La República* son tan patentes que bien pueden identificarse como modelos diferentes, aunque relacionados. En un caso, utilizo el nombre „Sócrates’ para referirme al autor o autores del primer modelo, el del *Protágoras*; en el otro, utilizo el nombre „Platón’ para referirme al autor o autores del otro modelo, descrito en *La República*.

Así, el segundo capítulo consiste en el análisis del segundo modelo, y utilizo como plataforma la lectura del libro IV de *La República*. En ese texto, Platón ofrece las razones por las cuales considera que el alma se encuentra dividida en tres partes. También utilizo esta lectura para compararla con otras interpretaciones, tratando de recoger algunas ideas que me parecieran novedosas.

El tercer capítulo es un análisis de VII, 1-3 de la *Ética Nicomáquea*. En él trato de comparar, además, el modelo aristotélico con el platónico y el socrático. Y aunque este

trabajo tenga como subtítulo “Un replanteamiento del socratismo”, actualmente considero que la teoría de Aristóteles es un replanteamiento del socratismo en la misma medida en que lo es la teoría de Platón, pues hay aseveraciones que los tres modelos comparten, pero no creo que sean propios de la teoría socrática. El trabajo concluye precisamente con esta idea: el tratamiento aristotélico retoma el intelectualismo socrático y trata de conciliarlo con la evidencia de que la incontinencia existe, pero no resuelve ese problema desde una óptica intelectualista, sino que se basa en una aproximación platónica del alma para explorar la causa del mismo.

I. EL SOCRATISMO COMO PUNTO DE PARTIDA

El argumento de Sócrates en contra de la posibilidad de la incontinencia está expuesto en el *Protágoras*; sin embargo, la exégesis de tal argumento demanda la revisión de sus presupuestos que no están presentes en ese texto; por lo tanto, será necesario mencionar algunos pasajes del *Menón*. El objetivo de este capítulo es presentar dicho argumento y los presupuestos del cual depende, para después hacer algunos comentarios sobre éstos y su impacto posterior; de manera que quede claro cuál es la conexión que guardan Platón y Aristóteles con estos postulados socráticos.

I.1. NOTAS PRELIMINARES

Las opiniones más relevantes acerca del tratamiento socrático sobre el problema de la incontinencia o debilidad de la voluntad se encuentran en los fragmentos 352b-358c del *Protágoras*. Ahora bien, dadas las características de la teoría expuesta en estos pasajes, sus diferencias con la teoría platónica de madurez y la distinción que Aristóteles hace entre el personaje histórico y el dramático¹, se puede decir que este diálogo es socrático y, por ende, es posible considerar a Sócrates el autor de las ideas expuestas en este diálogo platónico, aunque sea muy probable que Platón haya agregado muchas nuevas ideas al momento de redactar este texto.

El *Protágoras* comienza con la narración de Sócrates acerca de lo sucedido en casa de Calias, un apoderado que había logrado reunir a los máximos sofistas de la época: Protágoras, Hipias, Gorgias y Pródico. Sócrates cuenta que el joven Hipócrates, emocionado por la noticia, lo despierta muy de mañana para pedirle consejo o, más bien, compañía, pues estaba decidido a contratar los servicios de estos sofistas. Sócrates le recomienda prudencia y lo exhorta a que analice la situación y trate de descubrir qué clase de formación recibirá al contratar estos servicios. Tiempo después, ya en casa de Calias, Sócrates le pide a Protágoras que explique en qué consiste esta formación que vende y qué obtendrá el joven Hipócrates si decide contratarlo. Protágoras señala las habilidades y capacidades que le enseñaría a Hipócrates. Al rato se inicia una investigación en torno a la

¹ T. Irwin, en *Plato's Ethics* (1995), p. 8, señala: "Aristotle seems to be quite self-conscious about his distinction between the historical and the Platonic Socrates".

virtud y, más específicamente, si ésta es una sola cosa o más bien varias. Es ahí donde aparece el argumento socrático contra la posibilidad de la incontinencia, pues Sócrates pretende, mediante éste, apoyar su teoría acerca de que la virtud es una sola cosa —a saber, conocimiento (ἐπιστήμη) —y que, por ende, es enseñable; aunque quizá no del mismo modo que pensaba Protágoras.

Ahora bien, este texto ofrece un par de dificultades que deben observarse antes de la exégesis de los pasajes en cuestión. Uno de los problemas es que en el texto no aparece como tal el término griego ἀκρασία. Como apunta Gabriela Carone: “We must be aware that the term *akrasia* does not occur in the *Protagoras*”². El otro problema, derivado parcialmente de este último, se debe a una confusa descripción del fenómeno al cual Sócrates se refiere, pues no presenta ciertos rasgos que comúnmente son atribuidos a los casos de debilidad de la voluntad, y por esto es posible concebir un caso que coincida con la caracterización socrática, pero que no coincida con algunas otras definiciones, como la de Aristóteles, por ejemplo. Es conveniente tener en mente estos problemas, pues de ello depende la coherencia de la interpretación y de la explicación; por ello, este apartado persigue el análisis de tres aspectos: El marco conceptual que delimita la investigación; el método argumentativo que, por ser dialógico, presenta una controversia, y el esquema del argumento, que implica dos aspectos de la teoría socrática.

Para realizar este estudio preliminar me apoyaré básicamente en los trabajos de G. Carone y T. Penner. El objetivo de este apartado será entonces señalar y clarificar los puntos más destacados de estos problemas. Al hacer esto, será más fácil explicar por qué Platón, y especialmente Aristóteles inician sus indagaciones del modo en cómo lo hacen.

I.1.1. Marco Conceptual

Como se ha mencionado, el texto socrático no hace una definición muy precisa acerca de la debilidad de voluntad y esto puede provocar algunas confusiones. Considero que una buena estrategia para enfrentar esta dificultad consiste en analizar el enunciado con que Sócrates inicia su disertación.

² G. Carone, *Akrasia in the Republic: Does Plato change his mind?* (2001), p. 109.

Durante su diálogo con Protágoras, Sócrates comienza una discusión sobre la naturaleza de la virtud, y si ésta es una sola cosa o varias³. Más adelante se percata de que su propuesta sobre la virtud se opone a una idea generalizada que debería discutir; esta idea se refiere a la posibilidad de que alguien, a pesar de tener conocimiento acerca de lo que es bueno y lo que es malo, yerre en su acción y haga cosas viciosas o perjudiciales. Esta idea tan extendida es representada, por decirlo así, por la “mayoría de la gente”⁴, el elenco hipotético que Sócrates elabora en su diálogo con Protágoras. Esto se puede observar en el siguiente pasaje:

A la mayoría el conocimiento le parece que es de tal índole: no es fuerte, ni capaz de conducir ni de gobernar; tampoco lo conciben como tal, sino—aunque el conocimiento está dentro del hombre— concibe que éste no lo gobierna el conocimiento, sino otra alguna otra cosa, sea el ánimo, sea el placer, sea la pena, a veces el amor, y con frecuencia el temor; sin arte conciben el conocimiento, arrastrado por las demás cosas, como un esclavo.⁵

Sócrates se refiere a un cierto tipo de conflicto entre lo que el agente conoce y lo que el agente hace por pasiones o emociones como la ira o el miedo; oposición que tradicionalmente se ha identificado como un conflicto entre la razón, por un lado, y las pasiones por el otro⁶. Una de las “manifestaciones” de dicho conflicto son los casos de *akrasía* o debilidad de la voluntad. Como se ha dicho, las descripciones de esta clase de casos son muy variadas y lo mejor es atender a la descripción que Sócrates utiliza en su disertación:

Muchos afirman que conociendo lo mejor, no quieren hacerlo, aunque les sea posible, sino que hacen otras cosas; y a cuantos pregunté por la causa de ello, quienes lo hacen, dicen que son

³ *Vid. Prot. 329 c*

⁴ Las razones por las que Platón invoca, en su diálogo, a este elenco impersonal “la mayoría” son difíciles de conocer. M. Morris (2006, p. 217), por ejemplo, considera que esta invocación busca ridiculizar el subjetivismo de Protágoras, quien debería asentir con la mayoría, aunque esto fuese vergonzoso. Por otro lado, R. Woolf (2001, p. 232) arguye que la utilización de un interlocutor impersonal responde a una necesidad metódica, con el fin de señalar una inconsistencia, no teórica, sino entre palabras y acciones. T. Irwin (1995, p. 92) considera que el impersonal nos permite destacar los méritos del argumento más allá de nuestras opiniones personales.

⁵ *Prot. 352 b*

⁶ Esta distinción es muy común, la gente supone que, por un lado están las pasiones y por otro la razón. Esto puede deberse, en parte, a que las personas perciben sus propias emociones como “pasiones”, es decir, como cosas que les pasan y no como cosas que dependen de sus creencias y opiniones. El estudio de Dodds es importante para observar el desarrollo de esta postura en la tradición griega. *Vid. Dodds, Los griegos y lo irracional*, cap. VI, pags. 171-187

vencidos por el placer o por la pena, o que son dominados por algunas de esas cosas que acabo de mencionar.⁷

Entonces, los casos de debilidad que Sócrates tiene en mente reúnen las siguientes características:

- El agente conoce cuál, de entre sus múltiples opciones, es la mejor.
- El agente puede o nada le impide hacer la mejor opción.
- El agente, a pesar de conocer y poder hacer lo mejor, no quiere hacerlo.
- El agente hace algo distinto a la mejor opción.

Esto es relevante porque, en ocasiones, los comentaristas asumen rápidamente que en este texto Sócrates afirma que la *akrasía* es imposible. Esto es cierto, pero en muchas ocasiones la definición de *akrasía* cambia según quién estudie el fenómeno, precisamente porque la descripción es la base de la investigación. En otros autores, como Aristóteles por ejemplo, el agente está convencido de que su acción es mala, pero no es relevante que tenga o no conocimiento de esa maldad⁸. Otro ejemplo más reciente es el modo en cómo G. X. Santas inicia su investigación:

In a case of moral weakness, a man does something that he knows or believes he should (ought) not do, or fails to do something that he knows or believes he should do, when the occasion and the opportunity for acting or refraining is present, and when it is in his power, in some significant sense, to act in accordance with his knowledge or belief.⁹

Pero esta descripción carece de elementos importantes: la distinción creencia/conocimiento que le interesa a Sócrates, y el hecho de que el agente, en la descripción socrática, *no quiere hacer* lo que es mejor. Santas además agrega un elemento que puede considerarse ajeno: el sentido de deber moral o responsabilidad que implica el verbo “ought”. En el texto socrático no se menciona este aspecto, pues no se menciona si el agente tiene algún tipo de obligación por hacer lo mejor, o si sólo resulta inconveniente para el agente tal omisión.¹⁰

⁷ Prot. 352 d

⁸ Más adelante será claro que en el estudio socrático la diferencia entre “saber que eso es malo” y “creer que eso es malo” es un aspecto central de la investigación socrática.

⁹ G.X. Santas. *Socrates. Philosophy in Plato's early dialogues* (1979), p.195

¹⁰ Santas (1979) identifica esta diferencia en su distinción entre “prudential paradox” y “moral paradox” en un estudio sobre las paradojas socráticas. p.184-185

En los siguientes apartados señalaré con más detenimiento la importancia de esta distinción creencia/conocimiento que apunta Sócrates. Además, trataré un poco más la oposición entre la opinión de la mayoría y la teoría socrática, y la estructura que subyace en la discusión, pues existen algunas aserciones implícitas que configuran el argumento.

I.1.2. El método y la controversia

Como se ha mencionado, la manera en la que Sócrates presenta su hipótesis sobre la virtud descansa en una controversia. Por un lado se encuentra la opinión de Sócrates (a la que Protágoras se adscribe), por otro, la de la mayoría de los hombres. Resulta claro que esta última se contrapone a la hipótesis socrática, la cual puede apreciarse en el siguiente pasaje:

¿O el conocimiento te parece ser algo bello y capaz de gobernar al hombre, y cuando alguien conozca los bienes y los males, no sería forzado por nada (así que no hará más que lo que el conocimiento ordene), sino que la prudencia es capaz de ayudar al hombre?¹¹

Tenemos, por un lado, la opinión de la mayoría, que concibe el conocimiento como algo sin arte ni capacidad para gobernar al hombre, es decir, que como algo que no forma parte importante dentro de la motivación humana, a diferencia de las emociones como el miedo, el amor o la ira. La postura socrática, o intelectualista, considera que el conocimiento es algo bello y con arte, es decir, que el conocimiento forma parte importante dentro de la motivación, a tal grado que es necesario tener sólo conocimiento moral para actuar de la mejor manera. Las dos posturas parecen tener algo de cierto, pues muchas veces la gente actúa en contra de su conocimiento, pero también es cierto que el mejor resultado se alcanza cuando se dispone del conocimiento pertinente, y que éste es necesario para lograr éxito en muchas, si no es que en todas las empresas.

Ahora bien, la opinión de la mayoría consta de dos partes: por un lado, muchos afirman que hay quienes, aun conociendo lo mejor, no quieren hacerlo. Esto refiere al evento o fenómeno que es presentado como prueba contra el intelectualismo: la presunta existencia de personas que conocen lo mejor y no quieren hacerlo, y que terminan por elegir la peor opción. Por otro lado, la causa de este fenómeno, que la mayoría localiza en

¹¹ *Prot.* 352 c

el placer, la pena o algunas de las cosas mencionadas. Por esta razón, la argumentación socrática se dirige, tanto a la descripción del fenómeno, como a sus causas. Así, una parte concluirá un estado de “ser vencido por el placer o la pena”¹² es una suposición ridícula y que no puede considerarse la causa de que el agente no quiera hacer lo mejor. Por otra parte, señalará que la descripción de la mayoría no es la más adecuada, pues le atribuye conocimiento a quien no quiere hacer lo mejor. La hipótesis de Sócrates consiste en afirmar que el agente no quiere hacer lo mejor precisamente porque no tiene conocimiento, pero no porque su conocimiento sea arrastrado como un esclavo, tal como opina la mayoría.

Entonces, si un caso de *akrasia* o debilidad de la voluntad se describe como un caso en el cual el agente no quiere hacer la mejor opción, aunque la identifique como tal, y opta por lo peor; entonces la teoría socrática explicará ese evento como un caso de ignorancia, o más específicamente, como un caso de falta de técnica métrica. No obstante, si este caso de debilidad o *akrasia* se describe como un estado donde el agente, teniendo conocimiento moral, no quiere hacer lo que considera lo mejor, entonces la teoría socrática dirá que tal caso es imposible. Sin embargo, debemos recordar que la mayoría describe así los casos de debilidad, justamente porque los presentan como contraejemplos a la teoría intelectualista, es decir, que esta definición de la *akrasia* es controvertible desde el análisis socrático. Más adelante, además, se apreciará que Sócrates vincula el tener conocimiento con un estado emotivo-volitivo que puede inferirse del comportamiento, y en ese sentido, la teoría socrática reformula las suposiciones de la mayoría, pues considera que es inconcebible tener conocimiento y, aun así, elegir lo peor.

I.1.3. El esquema argumentativo

Ahora resta exponer algunos puntos antes de iniciar la exégesis del argumento. Uno de ellos es señalar la notable aportación de T. Penner y G. Carone; el otro consiste en revisar el esquema del argumento y sus supuestos.

¹² Santas (1979) explica cómo el argumento de Sócrates puede funcionar para contradecir también casos donde el agente es “vencido por el miedo”, aunque el argumento se construya para decir que “ser vencido por el placer” es ridículo (p. 208-209).

G. Carone¹³ señala que en el *Protágoras* no es muy claro cómo debemos entender la negativa socrática contra la incontinencia; y cita algunos pasajes que podrían ayudar a entender esta negativa. Los pasajes más característicos son los siguientes:

I. El conocimiento te parece ser algo bello y capaz de gobernar al hombre, y cuando alguien conozca los bienes y los males, no sería forzado por nada (así que no hará más que lo que el conocimiento ordene), sino que la prudencia es capaz de ayudar al hombre¹⁴

II. ¿No es cierto entonces que nadie voluntariamente va hacia lo malo o lo que cree ser malo, ni al parecer está en la naturaleza del hombre el querer ir hacia lo que cree malo en vez de hacia lo bueno?¹⁵

La cita I. indica el rol que, según Sócrates, el conocimiento juega dentro de la motivación humana, además de que las probabilidades de éxito aumentan cuando se dispone de conocimiento, o también, de prudencia (φρόνησις)¹⁶. La cita II., por otro lado, tiene un sentido más amplio y afirma que no está en la naturaleza del hombre hacer aquello contrario a lo que se cree conveniente, sea esta creencia producto del conocimiento, o no. Carone afirma entonces que la negativa socrática contra la *akrasía* podría interpretarse de tres modos:

- a) Si A **conoce** que *x* es malo, no es posible que haga *x* voluntariamente.
- b) Si A **cree** que *x* es malo, no es posible que haga *x* voluntariamente.
- c) La distinción entre “creer” y “conocer” es irrelevante.

Sin embargo, la opción tres no es adecuada por una razón: Sócrates desarrolla su argumento precisamente para demostrar que el conocimiento, y no la mera opinión, es algo bello y capaz. Como apunta Carone: “Socrates is there mainly to deny that people can be ‘overcome by pleasure’ and because of this not do what is best even though they know what it is”.¹⁷ De modo que, aunque Sócrates, ya al final de su disertación, afirma que no está en nuestra naturaleza actuar contra nuestras creencias sobre lo bueno, es cierto también que el argumento se articula para concluir que el conocimiento es capaz de ayudar al

¹³ Carone (2001), p. 110

¹⁴ *Prot.* 352 c

¹⁵ *Prot.* 358 c

¹⁶ En *Prot.* 352c no hay una distinción entre φρόνησις y ἐπιστήμη.

¹⁷ Carone (2001), p. 111

hombre. Esta distinción es reconocida por Penner¹⁸, quien la esquematiza del siguiente modo:

- Belief-akrasia: Actuar contrariamente a lo que se cree que es la mejor opción disponible.
- Knowledge-akrasia: Actuar contrariamente a lo que se conoce que es la mejor opción disponible.

Es posible reconocer dos niveles, por decirlo así, dentro de la discusión. Uno de ellos concierne a la imposibilidad de perseguir lo que se considera malo, o no perseguir lo que se considera la mejor opción. El otro concierne a la garantía que nos ofrece el conocimiento como guía para nuestras acciones; dado que éste ofrece ventajas que no nos ofrece la simple creencia. Estos niveles pueden tener cada uno relación con las llamadas paradojas socráticas. Estas paradojas o tesis paradójicas de la doctrina socrática son las siguientes: Nadie puede desear lo malo, sino por ignorancia; y nadie puede actuar injustamente sino por ignorancia.

Como puede verse, en el nivel del pasaje I, referente a la “knowledge-akrasia”, el conocimiento se presenta como una clase de garante de nuestras acciones, sobre todo de las acciones justas. En este nivel es claro que la distinción entre creencia y conocimiento es primordial, y ahí mismo se inserta el argumento presentado en el *Protágoras*, pues en él se encuentran las razones para vincular la virtud con el conocimiento, pero distinguirlo de la mera opinión correcta; como afirma Carone: “Socrates seems to be interested not just in describing our motivational goals, but also in *virtue* and how to hit them rightly”¹⁹

El pasaje II, por otro lado, parece más bien el eco de una reflexión diferente y anterior, y contiene las razones por las cuales la descripción de la mayoría parece inverosímil. Esta afirmación es enunciada después de la explicación socrática de ese caso de debilidad que la mayoría confundió como contraejemplo. Parece que en ese momento Sócrates afirma: «Dado que no está en nuestra naturaleza perseguir lo malo, me parece inverosímil que

¹⁸ T. Penner, *Plato and Davidson* (1990), p. 45

¹⁹ Carone (2001), p. 112

quienes eligen lo malo sepan que eso es malo, a menos que quieran ser infelices»²⁰ y por ello decide elaborar una explicación coherente con esta idea sobre nuestra naturaleza, concluyendo que quien hace lo malo voluntariamente no tienen conocimiento del mal que hay en eso, pues la única manera de perseguir lo malo es si se concibe, equivocadamente, como benéfico. En este nivel la distinción creencia/conocimiento es irrelevante, porque, al ser teóricamente anterior al nivel del pasaje I, no hay todavía un vínculo entre virtud y conocimiento.

Al identificar estos niveles al interior de la teoría socrática, podemos reconocer y enfatizar la importancia de la distinción creencia/conocimiento en la descripción socrática de la debilidad de la voluntad. Si se considera que el *Protágoras* expone un argumento donde la distinción creencia/conocimiento es irrelevante, entonces se pueden generar confusiones que incluso oscurecen la lectura del texto aristotélico, precisamente porque Aristóteles replantea el problema polemizando la pertinencia de esta distinción socrática. Lo óptimo es tener siempre en mente que el argumento del *Protágoras* se encuentra en este nivel, donde la distinción creencia/conocimiento es central.

Ahora sólo resta trazar un esquema del argumento contra la mayoría, tanto de lo implícito como de lo explícito:

- 1) **Tesis socrática sobre la virtud:** La virtud es una sola cosa, conocimiento (352c)
- 2) **Réplica de la mayoría:** Un hombre con conocimiento puede elegir lo malo, esto es, actuar viciosamente vencido por el placer (352d)
- 3) **Argumento contra la mayoría:** La explicación según la cual es posible actuar con conocimiento vencido por el placer es absurda, pues supone que es posible tomar, voluntariamente y con conocimiento, un mal mayor en vez de un bien menor. (353a-355e)
- 4) **Suposiciones implícitas:** Nadie toma voluntariamente y con conocimiento un mal mayor en vez de un bien menor porque nadie puede desear lo malo voluntariamente y con conocimiento. (358c-d)
- 5) **Explicación del error:** Cuando alguien actúa viciosamente, confunde un bien mayor con un mal mayor, y esto sólo es posible si actúa “arrastrado por el poder de

²⁰ El argumento socrático para demostrar que nadie desea lo malo sino por ignorancia se encuentra en *Menón* 77b-78a

las apariencias”, y tal arrastre sucede cuando el agente carece de una técnica apropiada para ponderar los bienes y los males (356a-357b).

Las conclusiones serán: No es posible que alguien con esta técnica de medición actúe viciosamente, o haga lo malo de manera voluntaria. Cuando alguien actúa viciosamente o hace lo malo voluntariamente, lo hace por ser “arrastrado por las apariencias”, y esto implica ignorancia.

A continuación comenzaré con la exégesis del argumento y la explicación. Más adelante retomaré algunos puntos aquí mencionados para identificar los límites de esta argumentación y presentaré los problemas que tiene, con el fin de observar, en los siguientes capítulos, cómo Platón y Aristóteles replantearon la discusión y trataron de evitar esos problemas.

I.2. ARGUMENTO Y SOLUCIÓN

Como se ha mencionado, la opinión de la mayoría señala un caso de incontinencia como un contraejemplo a la teoría socrática de la virtud. Sin embargo, la manera en cómo es presentado este presunto contraejemplo no convence a Sócrates, quien, para defender su postura, articula un argumento que reduce al absurdo esa descripción de la mayoría, la cual fue expresada como un caso donde el agente es “vencido por el placer”. Sócrates iniciará una investigación sobre el significado de esta frase, y concluirá que es ridículo o absurdo que tal caso se presente. Después de esa demostración, elaborará una explicación de la debilidad consistente con su teoría de la virtud.

I.2.1. Criterios de evaluación y reducción al absurdo

La investigación sobre el estado que la mayoría llama “ser vencido por el placer” inicia con una disertación acerca de los criterios de evaluación que las personas utilizan cada vez que juzgan algo como bueno o malo; pues el ser vencido por el placer implica hacer algo malo motivado por el placer que esa acción acarrea.

Cabe destacar que si una acción buena fuese realizada con el fin de alcanzar el placer, la acción no tendría como causa el “ser vencido por el placer” porque tal estado, se dijo, es la causa de que un agente no quiera hacer lo mejor, no que quiera hacer algo. La

investigación trata de elucidar la relación que el placer mantiene con la falta de voluntad hacia lo más conveniente, no la naturaleza misma del placer. Los casos relevantes son aquellos donde los agentes no quieren lo mejor a causa del placer, pero no los casos donde los agentes simplemente buscan placer. Asimismo, la dilucidación trata del efecto de estas relaciones al momento de realizar acciones, pues en los actos se aprecia la virtud de los agentes.

Ahora bien, la investigación trata, después de establecer que la mayoría afirma que el conocimiento no es fuerte, sobre el sentido de la expresión “ser vencido por el placer”, mediante la siguiente pregunta: “¿Qué afirmáis que es eso que llamábamos ‘ser vencido por el placer’?”²¹. Esta pregunta es rápidamente replanteada mediante otra pregunta, la cual establece qué sentido tiene esa expresión y en qué circunstancia se utiliza:

“¿Afirmáis algo distinto, hombres, que eso que os sucede en tales circunstancias, a saber, en que frecuentemente sois dominados por la comida, la bebida y el amor, en tanto que cosas placenteras, y sabiendo que son malas, las hacéis sin embargo?”²²

Como puede apreciarse, este replanteamiento orienta el sentido de la investigación, la cual se dirigirá hacia los criterios de evaluación que la mayoría utiliza cuando pondera la maldad o bondad de sus acciones. Así pues, Sócrates pregunta inmediatamente: “¿De qué modo afirmáis que son malas? ¿Porque ofrecen ese placer en el momento y cada una de ellas es placentera, o porque posteriormente producen enfermedades y pobreza, y provocan muchas otras cosas de tal índole?”²³ Según Sócrates y Protágoras, la mayoría respondería que es precisamente gracias a la pobreza y la enfermedad por lo que se conciben tales acciones como malas.

Más adelante Sócrates hace esa misma pregunta respecto a esa clase de acciones que, de momento, producen molestias o dolores, pero que a final de cuentas acarrearán algún bien. Dice Sócrates:

¿Las llamáis ‘buenas’ porque al momento ofrecen terribles dolores y sufrimientos, o porque a la postre se generan de ellas salud, bienestar físico, salvación de las ciudades, gobierno sobre otros y

²¹ *Prot.* 353c

²² *Idem*

²³ *Prot.* 353d

riquezas? [...] ¿Esas cosas son buenas por alguna otra razón, o porque terminan en placer, apartando y quitando penas?²⁴

Y, según Sócrates, la mayoría no podría encontrar otras razones, además del placer y el dolor, para calificar como „bueno’ o „malo’ alguna acción u objeto. Además, admite que la mayoría no juzga como „malo’ algo que acarrea placer de momento sin ningún dolor posterior; ni tampoco como „bueno’ aquello que acarrea dolor de momento y a la postre. En conclusión, Sócrates piensa que, para la mayoría, no hay otros criterios de evaluación además del dolor y el placer que los objetos generan. Esta reducción se puede observar en la siguiente aserción: “Por tanto, perseguís el placer en tanto que es un bien y huis de la pena en tanto que un mal.”²⁵

Más adelante, con otra serie de afirmaciones, Sócrates define con más precisión las consideraciones sobre lo bueno y lo malo; y dirigiéndose a la mayoría, afirma que:

Consideráis que ése es un mal, la pena, y un bien, el placer, ya que también afirmáis que el alegrarse mismo es un mal cuando priva de mayores placeres de los que él mismo ofrece, o cuando provoca mayores penas que los placeres que hay en él ²⁶

Entonces, la investigación sobre los criterios que la mayoría utiliza para ponderar la maldad o la bondad de una acción o evento en particular están todos subordinados al placer o dolor que provocan; de modo que, para alguna acción o evento, éste es malo si:

- a) Produce pena y no produce placer
- b) Priva de mayores placeres que los provistos por él
- c) Provoca mayores penas que los placeres que hay en él

Y de igual modo, algo es bueno si:

- a) Produce placer y no pena
- b) Priva de mayores dolores que los provistos por él
- c) Provoca mayores placeres que los dolores que hay en él

²⁴ *Prot.* 354b

²⁵ *Prot.* 354 c

²⁶ *Idem*

Así, queda resumida la postura que Sócrates encuentra en la opinión de la mayoría. Poco después muestra el papel y el objetivo de este análisis, y le advierte a la mayoría que, si no es capaz de evitar este reduccionismo y sólo apelan, como criterios de evaluación, al placer y al dolor, entonces su explicación acerca de las presuntas acciones incontinentes es ridícula. Dice así Sócrates:

Pero todavía ahora os podéis retractar, si de alguna manera sabéis decir que lo bueno es otra cosa que el placer, y lo malo, otra cosa que la molestia. ¿o es suficiente para vosotros pasar la vida sin penas? Pues si eso basta y no sabéis decir que existe otro bien o mal que no termine en eso, escuchad lo que sigue. Pues os digo que —si eso es así— el discurso [de la mayoría] llega a ser ridículo.²⁷

Así, para concluir que la explicación de la mayoría implica un absurdo, y que, por ende, la apelación que descansa en ella tampoco es eficaz, Sócrates debe atribuirle a esa mayoría una postura hedonista; y esto ha producido un particular interés entre los comentaristas, pero más adelante haré una revisión de algunas de esas opiniones, pues lo que resta de esta sección es estudiar cómo es que llega a ser ridícula la opinión de la mayoría.

Es conveniente enunciar la opinión de la mayoría de modo que podamos observar cómo Sócrates la ridiculiza; tenemos que tal opinión puede expresarse del siguiente modo:

(1) A hace x , sabiendo que x es malo, porque x es placentero.

Pero Sócrates ha encontrado que la mayoría de la gente identifica el bien y el mal con el placer o el dolor que las acciones o eventos generan. Entonces, decide hacer una sustitución de términos apoyándose en esa identificación; pues dado que, desde el hedonismo, „bueno” designa a lo placentero, y „malo” designa a lo doloroso, podemos sustituir en (1) la palabra „placentero” por la palabra „bueno”, pues ambos designan un mismo espectro de acciones o eventos. Dice Sócrates:

Si ya no nos servimos de muchas palabras, a saber, de „placentero”, „molesto”, „bueno” y „malo”, sino, dado que éstos sólo aparecieron como dos cosas, califiquémoslas también con sólo dos denominaciones: primero con „bueno” y „malo”, luego, a su vez, con „placentero” y „molesto”.²⁸

²⁷ Prot. 355a

²⁸ Prot. 355 b

Sustituyendo „placentero’ por „bueno’ en (1), tenemos que la explicación de la mayoría versa así:

(1’) A hace x , sabiendo que x es malo, porque x es bueno.

Es claro que esta explicación es contradictoria. O bien x es bueno, y A sólo cree que es malo, o bien x es malo, y no podría ser también bueno. Preguntémosnos ahora, ¿Por qué el incontinente hace x ? De algún modo, si la acción de A es voluntaria, debería estar coordinada por los criterios evaluativos con los cuales él mismo identifica lo bueno y lo malo. La mala acción de A sólo se concibe si, de algún modo, A identifica el placer que hay en x como algo bueno. Éste es el asunto de este argumento. Y tal identificación muestra que A, siendo hedonista, considera que x :

- a) Produce placer
- b) Evita dolores mayores a los que causa
- c) Propicia más placer que el dolor causado por él mismo.

Sin embargo, x es algo malo, y por ende:

- a) Produce dolor
- b) Evita mayores placeres que los que causa
- c) Propicia más dolor que el placer causado por él mismo.

Los casos de debilidad pueden describirse como casos donde el agente se encuentra en una situación donde la alternativa frente a sí pudiera considerarse algo bueno, pero es algo malo: Supongamos que x produce placer y, por tanto, es bueno; pero supongamos que produce más dolor que el placer que hay en ese algo, y que por ello, es malo. También podemos suponer que x produce placer, pero que también evita un placer mayor que el generado por sí mismo; y en ese caso también x es malo.

Sócrates advierte esta situación y le dice a la mayoría:

Decís que alguien hace un mal, sabiendo que lo es, y sin necesidad de cometerlo, lo comete, porque es vencido por el bien. Entonces dirá ¿por un bien que no es digno de vencer en vosotros el

mal, o por uno que es digno? Diremos obviamente como respuesta que por uno que no es digno, pues no hubiera fallado aquél del cual decimos que es vencido por el placer.²⁹

Es claro que la motivación se origina por haber identificado el placer como un bien, pero en una comparación, considerando “quién es más digno”, el bien perseguido no es más digno que el mal obtenido. Ahora bien, esa “dignidad” se establece en meros índices cuantitativos: Si el bien es mayor que el mal, o es más numeroso, será más digno; y si es menor o menos numeroso, no lo será. Eso es lo que propone Sócrates cuando dice: “¿Y con respecto a qué el bien es indigno del mal o el mal del bien? ¿No es cierto que con respecto a que si lo uno es más grande y lo otro más pequeño?”³⁰

Concluye entonces Sócrates que “ser vencido por el placer” significa “recibir en vez de menores bienes mayores males.”³¹ Sin embargo, aún no queda claro cómo es que un bien es mayor que un mal, o viceversa. Para aclarar esto es necesario hacer la segunda sustitución referida anteriormente, utilizando sólo los términos ‘placentero’ y ‘molesto’ en la explicación (1), la cual queda del siguiente modo:

(1'') A hace x , sabiendo que es molesto, porque x es placentero

En este caso parece más sencillo calificar la “dignidad” o conmensurabilidad de uno y otro valor. Algo puede ser molesto o muy molesto, o molesto una vez o varias veces; igualmente con lo placentero. Justo gracias a esta segunda sustitución es posible iniciar una explicación cuantitativa de lo bueno y lo malo, para definir con más facilidad en qué consiste que uno sea mejor que el otro, o “más digno” uno que el otro. Si algo es bueno, será porque contiene más placer, o placeres más numerosos; de igual forma, algo será malo si contiene más dolor, o dolores más numerosos. Con estos elementos, Sócrates puede definir las reglas de una buena ponderación de objetos, en función del placer o dolor que producen, y con ello desarrollar una explicación de la debilidad que sea consistente a su teoría, es decir, reducida ya como un caso de ignorancia, y no de incontinencia.

²⁹ *Prot.* 355 d

³⁰ *Idem*

³¹ *Idem*

I.2.2. Explicación y solución de los casos de debilidad

Sócrates logra dirimir la última confusión e iniciar su explicación del fenómeno. Habiendo establecido que el agente debería calcular lotes de placer y de dolor, se percata de que el incontinente generalmente arguye que “mucho difiere lo placentero momentáneo de lo placentero en el futuro;”³² es decir que, cuando alguien elige algo placentero, pero malo en tanto que acarrea un dolor o muchos dolores en el futuro, ese alguien juzga que “es mejor” apropiarse de ese placer momentáneo, a pesar de esos dolores futuros, justo porque existe una diferencia entre el placer próximo y el dolor futuro. De igual modo, cuando no hace algo molesto o doloroso momentáneo, aunque esto produzca placer en el futuro; no lo hace porque juzga que “es mejor” evitar ese dolor momentáneo, a pesar del placer futuro. Ésta es la explicación que da Sócrates de éste fenómeno, y considera que es un error considerar el futuro o el presente como algo relevante en la ponderación de bienes y males. De hecho, Sócrates comparará este error de cálculo con una especie de ilusión óptica, como sucede cuando alguien juzga que algo es más pequeño que otra cosa sólo porque dista del observador³³.

Justo para iniciar esa comparación, Sócrates indica algunas recomendaciones para no fallar cuando se pondera el placer o el dolor de los objetos perseguidos; y afirma que:

- a) Si se comparan dos cosas placenteras, se debe tomar siempre lo más grande y lo más numeroso
- b) Si se comparan dos cosas molestas o dolorosas, se debe tomar *lo menos numeroso y más pequeño*
- c) Si se compara algo placentero con algo molesto o doloroso, cuando lo molesto está superado por lo placentero—sea por la cercanía de uno sobre la lejanía de otro, sea por la lejanía de uno sobre la cercanía de otro—se debe realizar aquella acción en la que pueda estar eso; pero si lo placentero es superado por lo molesto, no se debe realizar.³⁴

³² Prot. 356 a

³³ T. Brickhouse y N. Smith tienen un interesante ensayo sobre la manera en cómo el poder de las apariencias, según Sócrates, afecta la forma en cómo juzgamos los objetos dentro de la ponderación de bienes. *Vid. Socrates on akrasia, knowledge and the power of appearance*, en Bobonich (2007)

³⁴ Prot. 356 b

Y estas reglas deberían aplicarse durante la ponderación de bienes y males, sin importar qué tan cercanos o lejanos se encuentren de nosotros en el tiempo, porque algo no es más o menos doloroso según está lejos o cerca, ni algo es más o menos placentero, aunque esté próximo en el tiempo. Para exponer esto con más detalle, Sócrates construye una comparación:

Imaginemos que la felicidad consiste en trazar un gran número de líneas largas sobre un plano, pero que el trazar líneas cortas nos acarrea infelicidad. Pregunta Sócrates “¿qué se nos mostraría como salvación de la vida? ¿el arte de medir o el poder de la apariencia?”³⁵ Si el plano se alejara de nosotros de vez en vez, y nos guiáramos solamente con las apariencias, con frecuencia borraríamos líneas largas sólo porque parecen cortas, o trazaríamos muchas líneas cortas pensando que son largas; El poder de las apariencias “nos extraviaría y haría que frecuentemente cambiáramos de arriba abajo las mismas cosas y nos arrepintiéramos en las acciones y en las elecciones de las cosas grandes y pequeñas.”³⁶ Pero si contáramos con una técnica eficaz para medir, y estableciéramos con precisión la longitud de esas líneas, entonces este “arte de medir, en cambio, anularía esta apariencia y, mostrando lo verdadero, haría que el alma tuviera calma al permanecer en lo verdadero.”³⁷

Este conocimiento acerca de lo bueno y de lo malo, de qué tan placentero es algo y qué tan doloroso es algo sería suficiente para ponderar de manera correcta y tomar las mejores decisiones. Si alguien elige algo que acarrea mayor dolor que el placer que provoca, esto sucede porque no hay una concordancia entre la idea que el agente tiene de ese objeto y el objeto mismo; y esto es ignorancia. Si yo creo que mi pantalón es negro, pero en realidad es azul, se dice que yo ignoro que mi pantalón es azul o que no tengo conocimiento respecto al color de mi pantalón. “Es por falta de conocimiento que fallan los que fallan con respecto a la elección de placeres y penas; eso es, con respecto a lo bueno y lo malo.”³⁸

Hasta aquí termina el argumento. A continuación discutiré algunos problemas que se desprenden de este argumento y que algunos tratadistas han estudiado. Con ello revisaré y

³⁵ *Prot.* 356 d

³⁶ *Idem*

³⁷ *Idem*

³⁸ *Prot.* 357 d

sintetizaré las ideas que sirvieron como base para la argumentación, tanto de Platón, como de Aristóteles.

I.3. PROBLEMATIZACIÓN

El análisis de los pasajes mencionados permite una identificación de algunos de los límites y problemas que incluye esta teoría. En este apartado señalo tres tópicos que tendrán una repercusión importante en el desarrollo de las ideas éticas de Platón y de Aristóteles. Añado además una discusión que ha llamado la atención de los comentaristas; a saber, la presencia del hedonismo como base de la argumentación contra la mayoría. Esta cuestión es problemática y llamativa simplemente porque el hedonismo no parece ser una doctrina viable o apoyada por Sócrates, y sin embargo, es utilizada para soportar y concluir una tesis central del pensamiento socrático: la virtud es conocimiento. Los otros tópicos se refieren al problema de la conmensurabilidad dentro de la deliberación, la manera como Sócrates trata el conflicto interno que un agente padece cuando es “vencido por el placer”, y la férrea relación entre la voluntad y la felicidad.

I.3.1. Polémica en torno al hedonismo

Como he mencionado, el problema de la presencia del hedonismo ha llamado la atención de los comentaristas; y podemos distinguir dos tipos de posturas: aquellos que consideran que el hedonismo forma parte esencial del argumento, y aquellos que opinan que el hedonismo no forma parte esencial del argumento. Además de una discusión con algunas de las razones por las cuales algunos se han pronunciado a favor o en contra del hedonismo, esta sección contiene también algunas de las razones por las cuales considero que no es necesario suponer que el hedonismo es esencial para la argumentación. Al final, el análisis del hedonismo nos permitirá observar aquellos puntos que sí son esenciales en la argumentación, los más problemáticos y los que llamaron la atención de Platón y de Aristóteles.

I.3.1.1. Discusión prohedonismo/antihedonismo

Tal y como lo ha señalado G. Vlastos: “It is certainly puzzling that Socrates should hang the whole proof of his great proposition, *K*, [Knowledge is virtue] from what looks to us like a declaration of hedonism”³⁹. Podemos observar que este problema contiene, por decirlo así, dos aristas. La primera consiste en indagar si el hedonismo es esencial para el argumento que reduce al absurdo la opinión de la mayoría. A simple vista, parece que sin esta reducción hedonista no es posible intercambiar los términos ‘placentero’ por ‘bueno’, ni ‘malo’ por ‘doloroso’; y es precisamente ese intercambio lo que vuelve absurda la opinión de la mayoría. La segunda consiste en investigar si Sócrates o Platón, en su momento, consideraban el hedonismo como una forma viable de explicar la bondad o la maldad de las acciones. En este caso, la investigación es mucho más complicada, pues se trata de rastrear las opiniones en más de un texto; aunque cabe mencionar que en la obra platónica es posible encontrar una evolución que supera la posición hedonista.

Ahora bien, en estos apartados me interesaré más en la primera de estas aristas, pues esa indagación es la más pertinente para los objetivos del trabajo, pero haré algunos comentarios que polemizan un poco sobre la segunda, pues, de algún modo, las dos aristas están íntimamente relacionadas.

No es difícil observar que la propuesta socrática que equipara virtud con técnica métrica se expresa como una propuesta utilitarista. A. E. Taylor afirma que algunos (sin decirnos quienes) han afirmado que el *Protágoras* enseña el hedonismo de Bentham, pero después dice que hacer esto es una concepción errónea que dificulta la comprensión cabal del texto.⁴⁰ Y más adelante apunta que Sócrates no está comprometido con este hedonismo, sino que busca demostrar la identidad entre virtud y conocimiento. No hay una clara adscripción al hedonismo y la identidad entre placer y bondad que éste supone es tratada con sumo cuidado, de modo que no se afirma ni se niega.⁴¹ Por otro lado, J.L. Creed ha señalado algunos puntos de coincidencia entre el utilitarismo descrito por Stuart Mill y la propuesta socrática sobre la ponderación de lotes de bondad y maldad. En tal ensayo, Creed advierte que tal utilitarismo contiene un principio hedonista que describe del siguiente

³⁹ Vid. “Introduction”, G. Vlastos en Plato, *Protágoras* (1956), p. xi

⁴⁰ A.E. Taylor, *Plato: The man and his work*, p. 235.

⁴¹ Taylor, *op. cit.*, p. 260.

modo: “The only thing that is good in itself is pleasure and the only thing bad in itself is pain”⁴² y se señala, además, la aparición de este principio en el *Protágoras*, así que no es descabellado creer que Sócrates o Platón sostuviesen, en cierto modo, un principio hedonista, como afirma J. Tenkku: “Hedonism is probably the first conclusion at which anyone who begins to reflect on ethics naturally arrives...No wonder that Plato defends hedonism in the early period of his ethical reflection”⁴³. No obstante, esta postura se sostiene sólo si se concibe la obra platónica como un proceso evolutivo que supera esta postura, pues muchos otros diálogos (como en *Gorgias* 492d-500d o en *Fedón* 69a) refutan o niegan una postura hedonista, justo como lo sugiere R. Hackforth⁴⁴.

Otra forma de lidiar con la incompatibilidad de tal principio hedonista con los otros diálogos ha sido la de pretender, como lo ha hecho J. P. Sullivan⁴⁵, que en el diálogo se utiliza este principio hedonista dentro de una discusión *ad hominem*, pero que Platón no creía, en su momento, en tal principio. Sin embargo, M. Gagarin⁴⁶ no opina, como Sullivan, que este diálogo sea una oposición erística entre los personajes, sino que Platón trata de expresar las cercanías entre estos filósofos o sus teorías más importantes.

Como puede observarse, las opiniones respecto a este asunto coordinan las opiniones sobre la otra cara del problema: el papel del hedonismo dentro del argumento. Probablemente aquellos que consideran que Platón, durante la redacción del texto, se adhería al hedonismo, consideren también que el hedonismo es esencial, tal como T. Irwin⁴⁷. Quizá otros, al reconocer la tesis hedonista como un *ad hominem* contra el subjetivismo protagórico, no consideren el hedonismo como una parte lógicamente esencial del argumento; justo como M. Morris⁴⁸. No obstante, éstas no son las únicas posibilidades pues D. Zeyl, por ejemplo, no considera al hedonismo como esencial, pero no considera que su papel sea una referencia *ad hominem*⁴⁹.

Las aportaciones que me parecen más llamativas son las de D. Zeyl y M. Morris. Por un lado, Zeyl señala importantes puntos que apoyan la hipótesis del antihedonismo, es

⁴² Creed, *Is it wrong to call Plato a utilitarian?* (1978), p. 349.

⁴³ J. Tenkku, (1956) *apud* J.P. Sullivan, *The hedonism in Plato's Protagoras* (1961).

⁴⁴ Hackforth, *Hedonism in Plato's Protagoras* (1928), p. 42

⁴⁵ J. P. Sullivan (1961)

⁴⁶ M. Gagarin, *The purpose of Plato's Protagoras* (1969)

⁴⁷ Irwin (1995), p 85-87

⁴⁸ M. Morris, *Akrasia in the Protagoras and the Republic* (2006), p.217-218

⁴⁹ D. Zeyl, *Socrates and Hedonism: Protagoras 351b-358d* (1980)

decir, que el hedonismo no es esencial. M. Morris, por el otro, construye una abstracción del argumento socrático que no depende del hedonismo, pero sí de otros elementos señalados por Zeyl. En los siguientes apartados analizaré estas opiniones y las utilizaré para mostrar aspectos centrales de la ética socrática.

I.3.1.2. Abstracción del argumento

M. Morris, en el ensayo citado, busca demostrar, entre otras cosas, que el argumento que aquí analizamos descansa en dos supuestos fundamentales: Desear es tener creencias evaluativas y Nadie puede tener preferencias contradictorias simultáneas. Además, busca también demostrar que el hedonismo no es esencial para el argumento; y para ello, construye un argumento que parece más bien la abstracción del argumento socrático ya sin hedonismo. Me parece interesante analizar esta reproducción porque permite la comprensión del argumento ya sin polémica en torno al hedonismo. El argumento de Morris⁵⁰ es el siguiente:

(A1) Necesariamente, si alguien hace algo, sabiendo que es malo, entonces (dados a , b y t), ese alguien elige hacer a en vez de b , a pesar de que en tiempo t considera que b es mejor que a , porque en tiempo t él desea a más que b .

(A2) Desear a más que b es pensar que a es mejor que b

(A3) Necesariamente, si alguien hace algo sabiendo que es malo, entonces (dados a , b y t), ese alguien elige hacer a en vez de b , a pesar de que en tiempo t considera que b es mejor que a , porque en tiempo t él piensa que a es mejor que b

(A4) Es imposible (dados a , b y t), para cualquiera, pensar en tiempo t que a es mejor que b , y pensar en tiempo t que b es mejor que a

(A5) Es imposible hacer algo sabiendo que es malo

Creo que esta reinterpretación es buena porque, por un lado, (A1) contiene el fenómeno de la incontinencia y su explicación según la mayoría. Ser “vencido por el placer” es como “desear más a que b ”. Esto se encuentra en el texto, cuando Sócrates afirma que la mayoría

⁵⁰Morris (2006), p. 197

“no quiere hacer lo mejor”⁵¹, en vez de decir «quiere hacer lo mejor, pero no quiere hacer lo mejor», como generalmente se menciona en los casos de incontinencia.

Además, (A3) es como la explicación de la mayoría cuando se le sustituye ‚bueno’ por ‚placentero’. (A2) surge de esta reducción hedonista entre ‚bueno’ y ‚placentero’. Así, el argumento concluye que la incontinencia es imposible porque no se puede mantener simultáneamente dos pensamientos opuestos al mismo tiempo; y hay un vínculo necesario entre “tener preferencias” y “pensar que algo es mejor”. Sócrates resalta que el agente toma una mala decisión porque se deja llevar por las apariencias, pero no habla de creencias opuestas, porque le parece, de principio, imposible que alguien piense que x y, al mismo tiempo, piense que no x .

Con este ejemplo Morris pretende demostrar que el argumento no descansa en el hedonismo, sino en la mera evaluación del placer y la conclusión de que ese placer es bueno; que cuando alguien persigue el placer, al mismo tiempo está valorando ese placer, es decir, que está considerando tal placer como un bien⁵². Sin embargo, el punto fuerte del intelectualismo socrático no descansa en una visión empobrecida del deseo, ni en el hedonismo psicológico, sino en afirmar que el desear implica algún tipo de creencias evaluativas cuando estos deseos son un motivo dentro de la acción voluntaria, y que tal acción voluntaria se coordina mediante estos criterios. Podemos suponer que el deseo es un proceso muy complejo, pero que nunca se ve separado de cierto tipo de criterios evaluativos, y que éstos son los que, a fin de cuentas, coordinan la acción voluntaria.⁵³ Al hacer esta abstracción, queda claro que el hedonismo oculta, por decirlo así, una relación más fundamental: la relación entre los criterios evaluativos del agente y los criterios que configuran las acciones voluntarias de ese agente. El nudo del argumento no descansa en un principio hedonista, sino en el reduccionismo que encierra la fortaleza de esta relación; y será este reduccionismo un problema importante para la ética platónica, ya separada de la socrática, al reconocer que esta atadura “criterio/acción voluntaria” no ofrece una explicación cabal de ciertos fenómenos, como el de la incontinencia.

⁵¹ *Prot.* 352d

⁵² Morris (2006), p. 202

⁵³ Sobre el intelectualismo socrático, *vid.* H. Segvic, *No one errs willingly: The meaning of Socratic Intellectualism* (2000)

I.3.1.3. Uniformidad en los criterios evaluativos

D. Zeyl analiza un argumento muy parecido a éste, pero no de Morris, sino de Vlastos, el cual se encuentra en su ensayo “Socrates on acrasia”⁵⁴. Este argumento parece descansar en la “paradoja prudencial” —no es posible desear lo malo a sabiendas y voluntariamente⁵⁵— que se encuentra en el *Menón*. Al finalizar, Zeyl señala el reduccionismo implicado en la uniformidad de los criterios evaluativos, tanto los que configuran la ponderación del agente que persigue lo placentero, como los que coordinan la acción que conduce a tal placer. Afirma Zeyl que

“Socrates does not need hedonism as such, but a premise which will insure (a) that the good of both the choosen and the rejected alternative are of the same kind, and (b) that it is by a good of that kind that the agent is said to be defeated”⁵⁶

Estos incisos son, precisamente, la conmensurabilidad de bienes, es decir, que los criterios por los cuales se rechaza y se acepta tal o cual opción son del mismo tipo, y que tales criterios coordinan la acción, por lo cual se dice que el agente es vencido por el placer.⁵⁷

Por lo anterior, es posible concebir una “copia” del argumento socrático con cualquier criterio de evaluación, sólo si se mantienen estos puntos. Supongamos, por ejemplo, que el agente es derrotado, no por el placer, sino por la ganancia. Y que, de entre dos inversiones posibles, elige la peor, es decir, la que genera una pérdida. Ciertamente su explicación sería absurda si dijera: «Sabía que ésta era la peor inversión, pero la tomé porque fui vencido por mis ansias de ganancia»⁵⁸ En este caso, un solo criterio sirve para ponderar las ventajas de las opciones posibles, y el agente explica su acción apelando a este mismo criterio. Al fin, queda claro que el hedonismo no es esencial, sino más bien estos dos puntos que podemos

⁵⁴ Vlastos, además, reconoce en este ensayo que un principio hedonista no es esencial, haciendo uso de una abstracción similar a la de Morris. *Vid.* Vlastos, *Socrates on acrasia* (1969), p. 57

⁵⁵ Tal como la llama Santas (1979).

⁵⁶ Zeyl (1980), p. 260

⁵⁷ Zeyl (1980) afirma que el hedonismo tiene una utilidad retórica y que representa una estrategia eficaz para mostrar a su auditorio, quien acepta este hedonismo, que la apelación a la incontinencia es una explicación viciada. (p. 260: “The logic of the explanation is vitiated if the explanation offered to make an action intelligible conflicts with the description of the action it is supposed to explain”)

⁵⁸ *Cf. idem*: “How can one possibly credit the explanation given, that the agent did what he did because he wanted pleasure/goodness when one of the givens in the description of the acts the stipulation that the agent knew that he would get *less* pleasure/goodness from that act than from some alternative equally open to him?”

considerar una uniformidad en los criterios evaluativos. Si un agente pondera dos opciones con un mismo criterio, y luego confirma que su acción ha sido coordinada por ese mismo criterio, no es posible concebir ningún caso de incontinencia.

El análisis del papel del hedonismo ha sido una excelente oportunidad para encontrar puntos importantes de la ética socrática. Por un lado, notar el hecho de que el argumento no supone un conflicto simultáneo, es decir, que el agente no puede mantener preferencias contradictorias simultáneas porque tales preferencias suponen la apelación a creencias evaluativas y nadie puede, al mismo tiempo, pensar contradictoriamente. Por otro lado, que el argumento supone una cierta uniformidad en tales criterios evaluativos, tanto al momento de la ponderación de opciones, como al momento de ejecución y persecución de tales opciones. Antes de concluir es conveniente ahondar un poco más en estos puntos problemáticos y mencionar uno que no se deriva de este estudio del hedonismo, pero que es de suma importancia: la relación entre voluntad y felicidad en esta teoría.

I.3.2. Cálculo y commensurabilidad

El razonamiento socrático, como se ha visto, supone que en un caso de conflicto, donde el agente elige la peor opción, el agente no elige correctamente por un error de ponderación debido al “poder de las apariencias”. Y recomienda, sea cual sea el criterio, utilizar tanto una técnica eficaz de ponderación, como unas reglas de ponderación que garanticen el mayor bien posible, en función de tal criterio. De modo que, si debo elegir entre estudiar o trabajar, tal elección debe realizarse respecto a un criterio (supongamos, la ganancia a corto plazo) y se debe elegir el mayor beneficio en función de ese mismo criterio. En este caso, curiosamente, lo mejor es trabajar, pues estudiar demanda un gasto considerable y no acarrea una ganancia a corto plazo, sino una de largo plazo. Si nuestro criterio cambiase (por ejemplo, de corto a largo plazo), nuestra elección debe perseguir el mayor lote posible, y en tal caso es mejor estudiar que trabajar.

El problema con esta propuesta, a primera vista bastante simple y eficaz, es que supone que los agentes son capaces de calcular lotes de bondad y maldad según un criterio dado, pero además, que disponen de un solo criterio para realizar sus ponderaciones. Sin embargo, en las ocasiones en que generalmente se dice que hay incontinencia, los agentes no apelan a un solo criterio de evaluación o no son capaces de calcular lotes de bondad o

maldad. Si alguien se encontrase en una situación económicamente desfavorable y se distrajera de sus obligaciones laborales por estar resolviendo sistemas de ecuaciones, ese alguien ciertamente fallaría si su finalidad fuese obtener ganancias a corto plazo, pero no fallaría si quisiera obtener ganancias a largo plazo. La cuestión es que en tal situación desfavorable es difícil decir cuál de los dos criterios supuestos es mejor. Los dos se refieren a la ganancia y los dos sirven para medir las opciones, pero nos conducen a conclusiones opuestas.

Otra situación problemática sucede cuando el agente es incapaz de concebir un criterio de evaluación que le permita medir los lotes de bien y mal. Supongamos que alguien puede, o bien ir a la heladería y disfrutar un helado de fresa con queso, o bien ir al banco y hacer un depósito. A pesar de que esta situación no acarrea mal alguno, pues tales actividades no tienen un mayor impacto, ciertamente no parece fácil concebir un criterio que unifique estas opciones y señale cuál de las dos es más conveniente. Si es la ganancia, la opción del banco es mejor, pero no lo es si el criterio es el placer. ¿Qué acción me permite trazar una línea más larga? Quizá en este ejemplo eso no sea un problema, pero en situaciones diferentes, como cuando un padre debe decidir entre delatar o no delatar a su hijo acusado de homicidio, el caso parece más interesante. Lo cierto es que son este tipo de conflictos los más llamativos para alguien que intenta dar cuenta de lo que significa actuar virtuosamente, y es en estos casos donde vale la pena actuar virtuosamente. Es claro que Sócrates no satisface este importante aspecto que una teoría sobre la virtud debería contener cuando nos dice que “En otra ocasión examinaremos qué clase de arte y de conocimiento es él [el arte de medir]”⁵⁹.

I.3.3. La aparente ausencia de conflicto

T. Penner ve la propuesta socrática como una propuesta llamativa porque, a pesar de los problemas mencionados, no es necesario suponer la presencia de un conflicto simultáneo para explicar los casos de incontinencia⁶⁰. Sócrates no admite la posibilidad de preferencias

⁵⁹ *Prot.* 357 b

⁶⁰ T. Penner (1990) supone que este análisis del conflicto diacrónico puede permitirnos explicar los casos de incontinencia sin la necesidad de involucrar una “ontología extra” al suponer diversas partes de la mente, pero también nos permite sostener la idea de que, en cierto modo, todos nuestros deseos son racionales, en tanto que son “casos de discurso indirecto”, pues descansan en convicciones o creencias acerca de los objetos deseados, tal como señala Santos (1979) p. 187

contradictorias porque es inadmisibile que alguien crea que x es bueno y al mismo tiempo crea que x no es bueno, suponiendo que el agente evalúa la bondad o maldad mediante un solo criterio. Esta aparente ausencia de conflicto interno parece, de algún modo, traicionar la manera en cómo nos sentimos cuando tenemos un conflicto.

Según la explicación socrática, elegir un mal queriéndolo sólo se explica si el agente ignora que tal opción es mala, o, de forma similar, si alguien aprecia esa opción como algo bueno. Además, dice que cuando falta el arte de medir, continuamente nos arrepentimos y cambiamos de parecer. Penner designa este conflicto como un conflicto “diacrónico”, en lugar del conflicto simultáneo o “sincrónico” que resulta imposible dada la explicación socrática. Entonces, uno de los puntos llamativos de la teoría consiste en esta explicación diacrónica de la incontinencia. Si alguien comete una infidelidad y apela a que fue “vencido por el placer”, una explicación socrática podría ser la siguiente:

Juan cree en un momento (t_1) que la infidelidad es mala, pero ante María, su hermosa compañera y posible amante (t_2) Juan cree que la infidelidad podría no ser tan mala. En el lecho de María (t_3) Juan cree que la infidelidad no es mala, sino buena; y ante Irene (t_4), su esposa, Juan cree que la infidelidad es muy mala.

Así, el cambio de parecer y el arrepentimiento de Juan se explican porque “el poder de las apariencias” confunde a Juan en t_2 y t_3 , y tal confusión lo acongoja en t_4 . La explicación se complementa por la diferencia entre creer/conocer a la cual apunta Sócrates en su ecuación conocimiento-virtud. Según esto, si Juan conociera que la infidelidad es mala, la mera presencia de María no alteraría la convicción de Juan, pues el conocimiento ofrece ventajas que la mera opinión no ofrece.

Uno de los problemas con esta explicación es que no identifica un conflicto que parece muy popular en estos casos. No sólo se trata de la presencia de un conflicto, sino de la presencia de un conflicto simultáneo lo que es llamativo en los casos de incontinencia. Otro problema, derivado de este último, es que la explicación comprende un amplio espectro de eventos que no coinciden con los casos de incontinencia que nos interesan. Sucede como si, al tratar de explicar una enfermedad, concluyéramos que esa enfermedad es exactamente igual que otra enfermedad, pero esto no fuera nada convincente. Ejemplo:

Juan desea comprar un auto y tiene, al menos, dos opciones. Ha visto ambos autos y sabe las cualidades y los defectos de cada uno. Aparentemente, el auto A es mejor que el auto B, pues no presenta daños ni mal funcionamiento, así que Juan decide comprar A. Tiempo después, los frenos de A fallan y Juan sufre un accidente.

El argumento socrático concluye afirmando que “ser vencido por el placer” es tomar, por ignorancia, un mal mayor en lugar de un bien menor. En el ejemplo, Juan efectivamente toma un mal mayor (un auto con los frenos dañados), en lugar de un bien menor (un auto con frenos pero la carrocería abollada), y hace esto por ignorancia, arrastrado por el poder de las apariencias, pues un auto luce mejor que el otro; pero es evidente que Juan no ha sido vencido por el placer, o por el amor o el miedo, sino que simplemente tomó una mala decisión. Sócrates concluye que este mal, la incontinencia, es equiparable a este otro mal, tomar una mala decisión, para salvar su teoría de que la virtud es conocimiento; pero sin esa explicación que deja “para otra ocasión”, no parece fácil que pueda convencernos. Antes de concluir, haré algunas anotaciones que muestran otros problemas de esta teoría socrática.

I.3.4. La relación voluntad/felicidad/miseria

Que alguien busque voluntariamente su propia ruina es algo inadmisibles para la ética socrática y, en general, para la ética clásica. Quizá existan otros modelos que sean capaces de concebir tal cosa, pero en este momento esto no es algo discutible. Cuando Sócrates le pregunta a su auditorio: “¿No es cierto entonces que nadie voluntariamente va hacia lo malo o lo que cree ser malo, ni al parecer está en la naturaleza del hombre el querer ir hacia lo que cree malo en vez de hacia lo bueno?”⁶¹, su auditorio responde totalmente convencido de ello. Incluso actualmente resulta paradójico que un hombre pueda tender a su autodestrucción; o suponerlo necesita de varias y complejas explicaciones al respecto, y luego una respuesta sobre si esas acciones son, de hecho, acciones voluntarias.

Además de esto, existe otro punto importante: ¿en qué consiste la felicidad? Si el hombre tiende naturalmente a lo que cree bueno, resulta claro que, para no errar, necesita

⁶¹ *Prot.* 358 c

saber qué es lo bueno. En este punto Sócrates encuentra la ventaja que ofrece el conocimiento, pues éste nos indica, sin lugar a dudas, qué es lo bueno.

Ahora bien, en el argumento que Sócrates presenta, supone que la mayoría de la gente considera que la felicidad consiste en tener placeres y no tener penas. Entonces, su criterio de evaluación es el placer y la pena. Si alguien considerara, a su vez, que la felicidad radica en el honor, sus criterios de evaluación serían la gloria y la vergüenza. Resulta claro que los criterios de evaluación que el hombre utiliza para ponderar los bienes y los males dependen de su propia concepción de felicidad y miseria. Lo que quisiera problematizar aquí es que la argumentación socrática descansa también en una visión unitaria de la motivación; es decir, que considera que los fines de la acción son ponderados por un solo criterio de evaluación, y que tal criterio descansa en una idea unitaria de la felicidad. Con el ejemplo del hombre avaro que hace una mala inversión quise introducir este problema: la argumentación socrática puede reproducirse fielmente si se respeta este hecho: el agente dispone de un solo criterio de evaluación para ponderar los bienes y los males, y, por tanto, de una idea uniforme de felicidad.

No obstante, quizá haya quienes afirmen que la felicidad radica, no en una sola cosa, sino en múltiples y varias cosas, incluidas el honor o la riqueza. Entonces, los criterios de evaluación no serían simples, sino complejos; y los agentes ponderarían, en un caso respecto al placer, pero en otro caso respecto al honor. Esto parece un límite de la argumentación socrática, pero creo que, a pesar de ello, se sostiene que la incontinencia conduce a una contradicción entre los criterios de evaluación a los cuales el agente apela y los criterios que efectivamente coordinan la acción, siendo ésta voluntaria; esto es, a fin de cuentas, el punto clave para entender el absurdo en que cae la mayoría cuando dice que alguien “es vencido por el placer”.

Hay, además, otro comentario importante para esta discusión: la definición de “acción voluntaria”. Cuando Sócrates habla de esto, utiliza el término “ἐκῶν”, y cuando alguien hace algo “ἐκῶν” (traducido como “voluntariamente”), entonces lo hace, además, con gusto de hacerlo y sin ser forzado para hacerlo. Al ver el significado del término queda claro que hacer algo “ἐκῶν”, no significa exactamente hacer algo “libremente”, sino más bien hacer algo con ganas de hacerlo y sin ser forzado por la circunstancia o por otro.

Aunado esto al problema de la felicidad y de la autodestrucción, queda claro que sólo es posible hacer “ἐκὼν” aquello que nos conduce a algún bien o a la felicidad, y es difícil admitir que haríamos del mismo modo algo en contra de nuestras propias convicciones y que fuese perjudicial para nosotros. Además, si tenemos frente a nosotros lo mejor, y eso lo sabemos, resulta difícil entender por qué no lo haríamos, de ser posible, “ἐκὼν”.

No obstante, con este término resulta difícil decir qué pasa cuando alguien, forzado por la circunstancia, hace algo desagradable. Al parecer, Sócrates, siendo fiel con el término, diría que ése no actuó voluntariamente, aunque de hecho él sea responsable de la acción y, además, pudiera haber actuado de otro modo, pese a las circunstancias. En este contexto se entiende por qué Sócrates afirma que nadie puede perseguir lo malo voluntariamente. Sócrates no trata de negar que la gente persiga cosas malas, sino trata de negar que tal agente persiga esas cosas malas *teniendo en mente que son malas*. La propuesta socrática niega que las personas busquen voluntariamente su propia miseria y afirma que todo lo que hacemos tiene como fin la felicidad, sea como sea que la concibamos. De modo que cuando alguien persigue algo malo, lo persigue *como si fuera algo bueno*, y en este sentido es ignorante.

Si bien estos son los puntos fuertes de la ética socrática, es claro que el concepto “ἐκὼν”, así tan relacionado con el de felicidad, no permite explicar hasta qué punto alguien es responsable de una acción. Si la incontinencia es como tomar una mala decisión, entonces quienes incontinentemente son infieles no lo hacen “ἐκὼν”, porque la infidelidad conlleva miseria y nadie quiere ser miserable; pero ¿cómo es posible que la infidelidad sea involuntaria? Esto tampoco se responde con la teoría socrática.

I.4. CONCLUSIONES

En esta aproximación al argumento socrático contra la incontinencia hemos podido observar que tal argumento descansa en varias suposiciones problemáticas, que van desde una noción unitaria de la felicidad hasta la suposición de que nadie tiende voluntariamente a su propia miseria. También se ha visto que, más allá del papel que juega el hedonismo, el análisis de esto nos lleva a descubrir aspectos más primarios de esta teoría, justo como la imposibilidad de las preferencias contradictorias y la uniformidad de criterios evaluativos.

Además, queda también establecido que la discusión del *Protágoras* se desplaza en dos diferentes niveles, éstos relacionados con las paradojas socráticas. Si una acción injusta es involuntaria, esto es porque tal acción injusta es perjudicial para el agente, y nadie desea lo perjudicial, a menos que considere que tal objeto de deseo no es perjudicial. En esta teoría, expuesta en tres diferentes textos: *Protágoras*, *Gorgias* y *Menón*, el agente sólo necesita conocer lo bueno y lo malo, sea cual sea la apariencia de tales objetos o acciones, para conducirse siempre con justicia; considerando, además, que la injusticia acarrea perjuicio para el propio agente. Esto es el nudo del intelectualismo socrático, el cual también descansa en la racionalidad del deseo, es decir, en el hecho de que los deseos, de algún modo, dependen de las creencias o percepciones de los agentes. Incluso si esta tesis fuese controvertida, es difícil sostener que una acción motivada por un deseo crudo e independiente de las creencias pudiese ser una acción voluntaria.

Son estos puntos los que llamarán más la atención de Platón—cuál es la naturaleza del deseo, si acaso se presentan casos de preferencias contradictorias simultáneas y cuáles son los criterios evaluativos en juego durante la ponderación— y serán estos los puntos reformulados en su teoría posterior, al grado de ser éstos algunos de los puntos que marcan la diferencia entre la ética socrática y la ética platónica. En el próximo capítulo veremos cómo es que una teoría más avanzada del deseo y la motivación problematiza y supera estos supuestos.

Aristóteles, por su parte, se interesará por el problema de la responsabilidad del incontinente, algo que también supone un problema para la teoría socrática, pero tratará de modificar esta postura sin violentar algunos de los principios fundamentales de la ética socrática que Aristóteles reconoce. La revisión de estos pasajes socráticos también es útil para mostrar las razones por las cuales Aristóteles inicia su discusión sobre la incontinencia de la forma en cómo lo hace, considerando muchos problemas que, a simple vista, no parecen guardar una relación directa con esta cuestión. Otro de los problemas, además, será el asunto de la felicidad, la cual no será definida tan uniformemente como lo supone el argumento socrático. Queda claro que las bases de la discusión están establecidas y que las teorías posteriores de algún modo u otro tendrán que dialogar con esta postura intelectualista y “unimotivacional”

II. LA DIVISIÓN DEL ALMA. MÁS ALLÁ DEL SOCRATISMO

Es fácil reconocer que hay diferencias entre la ética intelectualista de corte socrático y la ética posterior que Platón desarrolla en sus diálogos de madurez. Lo que no es fácil apreciar es en qué sentido recupera algunas de las nociones primordiales del intelectualismo y de qué manera supera algunos de los problemas que aparecen dentro de esta teoría. En este capítulo trataré de hacer esta explicación utilizando la exégesis del argumento presentado en el Libro IV de *La República*, el cual trata de la división tripartita del alma. Una de las preguntas rectoras de esta investigación será si acaso existen más factores inmiscuidos en el deseo, la motivación y la acción, pues la teoría socrática se enfrenta a muchos problemas dada la estrecha relación que supone entre las creencias, los deseos y los criterios evaluativos del agente.

II.1. NOTAS PRELIMINARES

Sócrates concluye que, en la acción voluntaria, los criterios de evaluación con los que el agente pondera la conveniencia de sus acciones son los mismos que coordinan la acción, pues se supone que la ponderación es la causa de la elección del agente, justo porque la acción es voluntaria; y que estos criterios son, por decirlo de algún modo, uniformes. Las disertaciones de Platón respecto a la motivación, expuestas en el estudio del Libro IV de *La República*, donde se describe el alma humana, se admiten dos diferencias radicales con respecto al tratamiento socrático: puede haber más factores inmiscuidos en la motivación; es decir, existen múltiples criterios de evaluación dentro de la mente del agente, y estos entran en juego en situaciones de conflicto interno, el cual es simultáneo.

Una de las conclusiones de este capítulo será que, en tales conflictos, puede decirse que el agente contradice, con su acción, *ciertos criterios de evaluación*, pero que con respecto a *otros criterios del propio agente*, la acción es coherente. Platón admite que eso es posible y que, por ende, el alma humana está dividida en partes autónomas que pueden configurar la motivación y el curso de la acción en cada ocasión, entrando dichas partes en conflicto. Para lograr esto, además de estudiar el texto platónico, me apoyaré en las aportaciones de J. Moline, de G. Carone y algunos otros.

Si bien una de las conclusiones del argumento socrático es que no es posible, al menos en una acción voluntaria, tener preferencias contradictorias al mismo tiempo, puesto que los criterios de evaluación son uniformes, esta conclusión fue reconsiderada por Platón, pues su argumento acerca de la división del alma supone el rechazo de esa conclusión. Como apunta Morris en el ensayo mencionado, “the logic of the argument for the division of the soul in the *Republic*” requires the rejection of just the second assumption [No one can have contradictory preferences at the same time]¹”. Cabe mencionar que Platón reconsidera la verdad de esta aseveración, pero no la rechaza simplemente, sino que estudia en qué modo se presenta el conflicto, pues es claro que el agente en caso de incontinencia no toma simplemente una mala decisión, tal como Sócrates había concluido. La laxitud de la explicación socrática es una de las razones por las que Platón revisa sus opiniones respecto a la acción y la motivación. Si suponemos que esas son las principales razones por las cuales Sócrates niega la posibilidad de la incontinencia, se puede afirmar que Platón se distancia de esa postura y replantea el problema de modo que puedan admitirse casos de incontinencia, aunque el texto sea un poco ambiguo al no tratar el problema directamente.

Ahora bien, antes de iniciar con el estudio del argumento mostrado en *República*. IV, haré algunos apuntes sobre el contexto del argumento y mencionaré algunos aspectos de un problema interpretativo en el cual algunos autores se han detenido.

II.1.1. El contexto del argumento

El texto comienza, como muchos otros, como una disertación acerca de la virtud; en este caso, acerca de la justicia. Platón comienza una discusión con Trasímaco que lo conduce a disertaciones relativas al tema, pero que no culminan con una respuesta definitiva. Probablemente Platón utiliza este primer libro para exponer las ideas principales que sostuvo en otros diálogos con el fin de criticar algunos aspectos de tales ideas.

Poco más adelante, en su diálogo con Trasímaco, Sócrates admite que no sabe qué es la justicia y cómo se llega a ser justo, y se le ocurre una idea: Describir cómo sería una ciudad justa. Y ¿Qué tienen en común la ciudad y el ciudadano?, precisamente en que ambos son justos. Esto puede comprenderse con un ejemplo simple. Supongamos que

¹ M. Morris (2006), p. 195

investigamos acerca de la belleza de un cuadro. Si tal empresa se complicara, ¿Qué tal investigar en qué consiste la belleza del cuerpo de alguien? Si en esa investigación encontráramos similitudes entre ambas descripciones, lo que haría bello tanto el cuadro como el cuerpo sería la belleza misma². Éste es el ejercicio que Platón realiza en este caso, y es ésta una de las razones por las cuales Platón comienza a describir las condiciones sociales que deben organizar una ciudad justa: para aclarar qué es lo que hace justo a un organismo, sea éste el alma de un individuo o una ciudad.

Asimismo, una ciudad, en tanto que organización social, tendrá cualidades gracias a las cualidades de los individuos que la conforman; de modo que una ciudad económicamente fuerte lo será gracias al trabajo de sus habitantes, y una sociedad corrupta lo será por la corrupción de quienes habitan en ella. Esta íntima relación entre “la moral de una ciudad” y la moral de sus individuos es otra de las razones por las cuales Platón confía en este método comparativo para guiar su investigación. Y esto lo afirma cuando pregunta:

¿No nos será de absoluta necesidad el reconocer que cada uno de nosotros lleva en sí las mismas formas y caracteres que la ciudad, a la cual no pueden llegar sino de nosotros mismos? Ridículo sería pensar que no hubiera pasado de los particulares a la ciudad el carácter fogoso que tienen los pueblos a los que se les imputa³

Esta estrecha relación entre ciudad y ciudadano motiva a Platón a iniciar la construcción de su utopía, la cual estaría constituida por ciudadanos también justos. Al encontrar a estos ciudadanos sería posible hacer esta comparación entre individuo y ciudad para definir qué es la justicia. En efecto, la relevancia de esta simetría entre la ciudad y el alma, con la división de esta última, se puede apreciar en la siguiente cita:

Ahora bien, la ciudad nos pareció justa cuando los tres linajes de naturalezas que hay en ella hacían cada uno lo suyo; y nos pareció temperada, valerosa y prudente por cierta disposición y hábitos de estos mismos linajes. [...] Si, por tanto, se dan estas mismas formas en el alma del individuo, juzgaremos, con razón, que merece las mismas apelaciones que la ciudad, en razón de las mismas disposiciones.⁴

² Sin embargo, la analogía alma-ciudad no sólo es un método de investigación, sino más profunda, como apunta J. Moline [*Plato on the complexity of the Psyche*, 1978]: “regarding the psyche as literally complex and isomorphic to the polis”, p. 3

³ *Rep.* 435 e

⁴ *Rep.* 435 b

La ciudad será justa si cada uno de los linajes que la componen se dedica a hacer lo suyo sin interferir en las tareas de los demás. A esta conclusión llega Platón en su disertación relativa a la ciudad y cómo ésta debería ser. Ahora debe demostrar que la justicia radica en ese ordenamiento de linajes; pero ¿hay también esos linajes en el alma humana?; pues, de no haberlos, la justicia no sería lo mismo para un organismo que para el otro. Platón tratará de demostrar que el alma sí está dividida en tres linajes o partes que tienen diversas tareas y características, y que coinciden en esas cosas con los tres tipos de ciudadanos que habitan y hacen justa esta ciudad ficticia. Según Platón, esos tres tipos son los siguientes:

- Agricultores y Artesanos (γεωργοὶ καὶ δημιουργοὶ)

A esta clase pertenece la mayoría de la población y es la encargada de la producción de recursos, bienes y servicios. Todo aquel que no sea un administrador gubernamental o un encargado de la seguridad pertenece a esta clase. Ésta es la base de la pirámide social.

- Auxiliares (ἐπίκουροι)

A esta clase pertenece la parte de la población encargada exclusivamente de la vigilancia y la seguridad marcial de la Ciudad. Se encargan de la defensa, así como de las campañas militares.

- Guardianes (φύλακες)

Éstos son la minoría y se encargan de la administración y la gestión gubernamental; así como de la organización, la educación y la asignación de tareas y el manejo de los bienes. Estos vigilantes se encargan también de legislar y deliberar. Son, por decirlo así, la verdadera clase política de la Ciudad.

II.1.2. El alma. Una cuestión de traducción

Ahora mencionaré algunas consideraciones sobre la traducción del término *ψυχή* que se traduce al español como *alma*, pero que a veces se traduce como *mente* siguiendo la tradición inglesa. Existe, además, otro problema; a saber, que a lo largo del *corpus* platónico el término *ψυχή* tiene distintas acepciones, lo que puede hacer dudar al lector acerca del significado de este término, incluso a inculcar dudas acerca de la coherencia del *corpus*, pues en algunos textos Platón utiliza este término para hablar de impulso vital o

principio motor (lo que puede llamarse ~~funciones~~ no personalistas”); pero también refiere a la parte inmortal de los seres humanos (funciones personalistas).⁵

Ahora bien, dentro de estas ~~funciones~~ personalistas”, encontramos también los criterios de evaluación que el agente utiliza cuando pondera sus acciones, y las fuentes de motivación donde descansan dichos criterios. Y dado que es este sentido el que impera en el texto que ahora analizamos, tomaremos siempre ψυχή en este sentido, y no como el mero impulso vital o motor de movimiento. En este sentido, la ψυχή será el sistema u organismo encargado de generar, regular y coordinar los procesos relativos a dichos criterios y motivaciones. Teniendo esto en cuenta, podemos preferir una traducción respecto a otra.

Ahora bien, el concepto mente y el concepto alma difieren en el español. La mente es el conjunto de procesos psicológicos generalmente asociados a la potencia intelectual de las personas. Por ejemplo, cuando un mago trata de ~~leer~~ nuestra mente”, lo que según trata de hacer es predecir nuestros pensamientos conscientes en ese momento, pero no todos y cada uno de nuestros procesos psicológicos conscientes e inconscientes. O, por ejemplo, cuando ~~tenemos~~ algo en mente”, lo que decimos es que tenemos un plan o una idea consciente que nos es inmediatamente asequible en ese mismo momento.

En cambio, nuestro concepto de alma es mucho más amplio. Si un mago tratara de ~~leer~~ nuestra alma”, tendría también que decirnos, por ejemplo, si estamos o no enamorados de alguien, o si tenemos envidia o deseos de venganza, incluso aunque en ese momento no pensáramos en esas cosas. Nos diría, además, si estamos alegres o tristes. Nos diría más cosas que si sólo leyera nuestra mente.

Sin embargo, cabe hacer una aclaración: En español, y específicamente en México, cuando tenemos mucha hambre, no hacemos alusiones al alma, sino al cuerpo mismo, y decimos que ~~nos~~ ruge la panza”, o ~~nos~~ truenan las tripas”; es decir, que incluso nuestro concepto de alma no es tan extenso como el de ψυχή, pues este concepto incluye también el deseo sexual, el hambre y la sed, entre otros.

En lo sucesivo, tomaré el término alma como traducción de ψυχή, tal y como hace el traductor de la edición que utilizo; pero debemos tomar en cuenta precisamente que el

⁵ Acerca de estas funciones personalistas, véase el ensayo de Long, A. A., ~~Platonic souls as persons~~”[en Salles (ed), *Metaphysics, Soul, and Ethics in ancient thought* (2005)], p. 173-191

concepto *ψυχή* es todavía más extenso que el nuestro de *alma*, el cual no parece incluir cosas como el hambre, la sed o el movimiento de los astros.

II.2. ARGUMENTO Y EXÉGESIS

En esta sección revisaré el argumento con el cual Platón concluye que el alma está dividida en tres diferentes partes que no siempre coinciden entre sí. Más adelante trataré de interpretar estos pasajes considerando la teoría platónica expuesta, no como una teoría de la mente en general, o una teoría de las facultades mentales, sino más bien como una teoría de la motivación. Considero que esto es pertinente porque es posible, por un lado, evitar algunos de los problemas que Carone señala como objeciones contra ciertas opiniones tradicionales—como la presencia de “ciertas facultades intelectuales” dentro de otras partes “no intelectuales” del alma—, y por otro lado, superar algunas perplejidades que aparecen en ciertos ejemplos que Platón utiliza, como el problema de la responsabilidad moral del agente. Si el alma de éste está dividida en tres partes autónomas, y una de éstas mueve al agente hacia la acción como si él fuera arrastrado, ¿es responsable de esa acción?

II.2.1. La división del alma

En primer lugar, considero pertinente indicar cómo Platón expresa el objetivo de su discurso y un esquema elemental de su argumento. Dice Platón: “No realmente difícil es decidir si obramos en virtud de tres diferentes principios, o si es el mismo principio el que conoce, el que irrita y el que se mueve hacia el placer.”⁶ Entonces, según esto, en el alma se gestan diferentes cosas; conocimiento, irritación o cólera, y deseo por el placer corporal. Platón inicia esta investigación y dice: “Es evidente que el mismo sujeto no admitirá, al mismo tiempo, el hacer o el padecer cosas contrarias en la misma parte de sí mismo, y con relación al mismo objeto.”⁷

Ahora bien, tomando en cuenta que la investigación versa sobre si el alma se divide en tres partes autónomas y distinguibles entre sí, o si el alma es simple y toda ella es el principio de las acciones o pasiones del agente, la proposición anterior ofrece un método

⁶ *Rep.* 436 b

⁷ *Rep.* 436 c

para especular sobre el problema. Continúa Platón: ~~de~~ modo que si en estos sujetos encontramos que se dan estas cosas [cosas contrarias], sabremos que no hay un solo principio, sino varios.”⁸ Aquí es donde aparece el ~~rechazo~~” del cual habla Morris; pero, como puede apreciarse, el cambio reside en atribuirle al alma *varias partes*, y reconocer que el agente entra en casos de conflicto interno simultáneo. Un solo caso de conflicto simultáneo es suficiente para demostrar que el alma está dividida. En ese sentido, la descripción de un evento como el de la incontinencia—donde un agente elige la peor opción a pesar de saberlo—es desde donde Platón inicia su argumento para demostrar que el alma está dividida, porque la contradicción entre los criterios que coordinan la acción y los criterios de evaluación del agente es signo de esa división.

Entonces:

Si A hace o padece cosas contrarias (ϕ & $\sim\phi$), éstas no podrán ser generadas por la misma parte de A, ni padecidas en la misma parte de A y; por tanto, ϕ será padecida o generada por una parte de A (digamos, α), y $\sim\phi$ será padecida o generada por otra parte diferente de A (digamos, β)

El argumento tiene esta forma básica:

(1) No es posible que una misma cosa padezca o realice cosas contrarias en la misma parte de sí misma, al mismo tiempo y con relación al mismo objeto

(2) Cuando alguien desea o rechaza algo, el alma es principio de ese deseo o ese rechazo; a su vez, cuando alguien padece algo, ese padecimiento se ubica en alguna parte del alma

(3) Existen casos donde los hombres desean algo y, a su vez, lo rechazan (padecen o hacen ϕ & $\sim\phi$ al mismo tiempo y con respecto al mismo objeto, pues ~~desear~~” es contrario a ~~rechazar~~”)

(4) Esto último sólo es posible si el deseo tiene un principio o causa, y el rechazo un principio distinto, pues por no pueden, siendo cosas opuestas, tener el mismo principio y

⁸ *Idem*

encontrarse en la misma parte, y dado que el alma es ese principio, una parte de ésta debe gestar el deseo, pero otra el rechazo

Por tanto:

(5) El alma está dividida

Sin embargo, debe haber, según la ecuación entre el alma y la ciudad, un tercer principio distinto a los otros dos. Platón afirma que el alma está dividida en tres partes correspondientes a los tres linajes de la ciudad justa; y, para demostrarlo, prolonga el argumento basándose en lo ya demostrado, suponiendo que existe un tercer principio que, en algunos casos, se opone a alguno de los otros dos. Tal prolongación será analizada más adelante.

II.2.1.1. Cosas contrarias

El principio de No Contradicción ($p \vee \sim p$) es equivalente a $\sim(p \& \sim p)$. La primera premisa del argumento es una expresión de este principio. Platón, a lo largo de este Libro IV, expresa este mismo principio de tres formas levemente diferentes, haciendo énfasis en distintos aspectos del mismo principio. Lo importante es considerar que en cada una de estas expresiones este principio incluye tres cláusulas que Platón introduce para evitar casos problemáticos o falsas aporías relacionadas con tal principio. Considero conveniente exponer y analizar cada una de estas expresiones, con el fin de compararlas, ver sus relaciones y sus diferencias.

Dice Platón al inicio de su investigación: “Es evidente que el mismo sujeto no admitirá, al mismo tiempo, el hacer o el padecer cosas contrarias en la misma parte de sí misma y con relación al mismo objeto.”⁹

Líneas después, Platón vuelve a expresar este mismo principio de una manera levemente diferente: “[No nos persuadirán de que] la misma cosa, al mismo tiempo, en la misma parte de sí misma y con relación al mismo objeto pueda sufrir, ser o hacer cosas contrarias”¹⁰

⁹ *Rep.*, 436 c

¹⁰ *Rep.*, 437 a

Así, aunque sea el mismo principio, la segunda expresión muestra un poco más; tal parte no puede ser y no ser al mismo tiempo, no sólo hacer o padecer cosas contrarias. Esta segunda expresión parece un poco más fuerte. Poco después Platón vuelve a expresar este principio con una diferencia algo más sutil, mostrando que es evidente que se trata del mismo principio: “No es posible que lo mismo produzca efectos contrarios en la misma parte de sí mismo, con relación al mismo objeto y al mismo tiempo.”¹¹

Esta expresión habla ahora de “producir efectos contrarios en una parte de sí”, y eso la hace ligeramente diferente a las anteriores. No obstante, ésta se deriva de las dos primeras. No es difícil observar que estas tres expresiones están lógicamente implicadas. Hay que mencionar, además, que esta última expresión es la que más se adecúa a los fines del argumento, pues abarca también los casos en los cuales el alma *padece*, y no sólo casos donde el alma realiza o hace, por lo cual es relevante su estudio a la hora de hablar de acciones o disposiciones morales previas a las acciones.

En efecto, Platón no se detiene a explicar el paso de las diferentes expresiones simplemente porque uno se sigue de otro con bastante claridad. Sin embargo, aquí es pertinente mostrar que no hay diferencias radicales entre tales expresiones.

El principio expresado al comienzo sostiene que no es posible que la misma cosa (digamos A), al mismo tiempo y en la misma parte de sí misma (supongamos, α) pueda ser, padecer o hacer cosas contrarias (ϕ & $\sim\phi$) Supongamos entonces que algo produce al mismo tiempo dos efectos (ϕ & ψ) en α . Es claro que α padecería a su vez ϕ y ψ al mismo tiempo; pero éstos no podrían ser contrarios, porque entonces α padecería cosas contrarias al mismo tiempo.

La primera premisa del argumento es ésta: *No es posible que una misma cosa produzca efectos contrarios en la misma parte de sí misma, al mismo tiempo y con relación al mismo objeto.* Cabe resaltar que este principio contiene tres cláusulas, y que si un fenómeno parece contradictorio, quizá sea porque no se ha considerado alguna de estas cláusulas. Esto es importante porque la argumentación platónica no busca contrariar este

¹¹Rep., 439 b

principio, sino explicar casos aparentemente contradictorios sin necesidad de violentar este principio, dadas estas cláusulas.

II.2.1.2. La naturaleza del deseo

Como ya se ha mencionado, el alma es el sistema encargado de regular y coordinar estas fuentes de motivación. Si una persona se siente motivada por algo, se supone que sucede algo en el alma que impulsa tal acción, que la *motiva*. De igual forma, si alguien rechaza algo, también existe un *motivo* para el rechazo. Tanto el rechazo como el deseo son cosas que suceden en el alma, o que el alma genera. Si se diera un conflicto, entonces el alma tendría que generar o regular la motivación relativa al deseo, pero también la relativa al rechazo. Platón advierte que estas cosas son contrarias: “Pero entonces, el asentir y el negar, el desear apoderarse de algo y el rehusarlo, y todo lo semejante, no lo pondrás entre las cosas contrarias, sin que importe para esto que se trate de acciones o de pasiones?”¹²

Como se puede ver, es más importante decir que cosas como “querer algo” y “rehusar algo” son cosas contrarias, que decir que son acciones o pasiones; porque para especular si el alma está dividida en partes importa más resaltar que una misma parte no puede ser, hacer o sufrir ϕ & $\sim\phi$ a la vez y con respecto a lo mismo, ya sea ϕ una acción, o bien que ϕ sea una pasión. Ahora, para proseguir con el argumento, es suficiente mostrar que el alma no puede generar o padecer dos cosas contrarias, según el principio antes expuesto, a menos que alguna de las cláusulas mencionadas no se presente.

Ahora bien, antes de presentar y explicar este caso de contradicción, Platón toma como ejemplo de un fuerte apetito ($\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$) a la sed, que representa muy bien un tipo de deseos que las personas pueden padecer. La sed es “cierto tipo de apetito” relacionado con “el placer del alimento y la generación, y los que son como sus hermanos.”¹³ Dice así Platón respecto a la sed que: “No diremos que hay una clase especial de apetitos, y que los más ostensibles de éstos son los que llamamos sed y hambre, y que la una es deseo de bebida, y la otra de comida?”¹⁴ En estos pasajes apreciamos dos cosas:

¹²Rep., 437 e

¹³Rep., 436 a

¹⁴Rep., 437 d

- Hay un conjunto de pasiones, cuyos representantes más ostensibles son el hambre y la sed. En este conjunto se encuentra también el deseo sexual.
- Estas pasiones se definen como apetitos por algún objeto; en este caso, la sed, en tanto que pasión, es deseo o apetito de bebida. El deseo es un tipo de cosa que tiene relación con un objeto. La sed, en este caso, tiene relación con la bebida.

Dicho lo anterior acerca de las cláusulas que contiene el principio basado en la no contradicción, si se da el caso de que un agente A tenga sed y, sin embargo, no quiera beber ($\phi \ \& \ \sim\phi$), esto sólo será posible si A:

- a)** Hiciera o padeciera ϕ en un momento, pero hiciera o padeciera $\sim\phi$ en un momento diferente.

Pero resulta claro que un mismo objeto puede ser, hacer o sufrir cosas contrarias en momentos diferentes. Por ejemplo, en algún momento compro un chocolate, pero en algún momento después no compraré un chocolate, sino que dormiré o comeré. Sorprendente sería que, al mismo tiempo, comprara y no comprara un chocolate. Las otras posibilidades serían:

- b)** A hace o padece ϕ con una parte de sí (α), pero hace o padece $\sim\phi$ con otra parte de sí (β), o bien porque:
- c)** A hace o padece ϕ , cuando ϕ se refiere a algo (x), pero hace o padece $\sim\phi$, cuando ϕ refiere a otra cosa (y)

Platón admite desde el principio que A hace o padece ϕ al mismo tiempo, así que sólo es posible esto por b) o por c). Platón busca demostrar que la razón es b), pero no c); así que resulta bastante útil demostrar que ϕ , no refiere a x por un lado, y por otro lado refiere a y , sino que refiere siempre lo mismo; es decir, que el deseo y el rechazo refieren, al mismo tiempo, al mismo objeto. En casos de conflicto, el agente quiere y no quiere la misma cosa. Es claro que, si fueran cosas diferentes, no habría conflicto.

Ahora bien, dentro del diálogo, Sócrates concluye que todos tienden a lo bueno; sin embargo, Platón advierte que esta aserción no es muy relevante cuando se admite que el apetito, considerado en tanto que apetito, se refiere a su objeto *sin más*, pues ~~cada~~ cada apetito

no lo es sino de su objeto natural”¹⁵, en tanto que objeto, pues ~~todas~~ las cosas que por su condición tienen relación con un objeto, la tendrán, según su propia calificación, con un objeto calificado [...] pero cada una de ellas, por sí misma, sólo con un objeto en sí mismo.”¹⁶ Y, dado que la bebida es un apetito, y los apetitos son cosas que tienen relación con un objeto, la sed, en tanto que sed, es deseo de bebida *así sin más*. De modo que, ~~el~~ alma del sediento, por tanto, en tanto tiene sed, *no quiere otra cosa que beber*; esto es lo que desea y a ello se lanza.”¹⁷ La sed, y sus ~~hermanos~~”, son apetitos que no están sustentados fuertemente por las creencias del agente, sino que tienden a su objetivo, por sí mismo. Si este tipo de deseos motivan una acción voluntaria y contraria a los criterios del agente, entonces no se presenta la contradicción que Sócrates localizó cuando redujo al absurdo la explicación de la mayoría.

Entonces, dado que en casos de conflicto el alma del agente hace cosas contrarias respecto a lo mismo, al mismo tiempo, y el apetito tiende sin más a su objeto, y, en consecuencia, el agente pondera beneficios y perjuicios en función de ese mismo objeto, resulta claro que los casos de conflicto de intereses sólo son posibles porque una parte del alma genera el deseo, pero otra parte distinta genera el rechazo.

II.2.1.3. El alma dividida

Dice Platón: ~~¿~~Pero no podemos decir que a veces hay quienes, teniendo sed, no quieren beber? —Seguro, dijo; y aun muchos y a menudo.”¹⁸ Así, se admite que existen muchos casos de este tipo, casos de conflicto de intereses.

Ahora bien, como el querer y el no querer son cosas generadas o padecidas por el alma, Platón afirma que: ~~¿~~y qué, pregunté, podría pensarse de ellos, sino que hay en su alma algo que les impulsa a beber y algo que los retiene, y que esto es distinto y superior a aquello que impulsa?”¹⁹

Habiendo demostrado lo anterior, resulta fácil deducir el resultado del argumento: Una parte (α) del alma del agente tiende o incita a alcanzar (x), pero otra parte del alma del

¹⁵ *Rep.*,437 e

¹⁶ *Rep.*,438 b

¹⁷ *Rep.*,439 b. (El subrayado es mío)

¹⁸ *Rep.*,439 c

¹⁹ *Rep.*,439 b

mismo agente (β) rechaza o incita a no alcanzar (x); es decir, se opone a (α). Concluye Platón:

Si alguna vez, por consiguiente, retiene algo al alma sedienta, será porque hay en ella otro principio distinto del que siente la sed y la hostiga, como a una bestia, a que beba, ya que, según decíamos, no es posible que lo mismo produzca efectos contrarios en la misma parte de sí mismo, con relación al mismo objeto y al mismo tiempo.²⁰

Podemos reconocer, entonces, que en casos de conflicto de intereses, el agente, por un lado, quiere o desea (x), pero que, por otro lado, no quiere o no desea (x). Y habiendo admitido que una parte del alma propicia o genera esta tensión hacia (x), pero que otra propicia la repulsión hacia (x), la pregunta es ¿qué principio genera una y cuál otra? A esta pregunta Platón responde: \neg lo que tales cosas les prohíbe ¿no nace, cuando nace, del razonamiento, al paso que las fuerzas que los llevan y arrastran, provienen de sus padecimientos y enfermedades?²¹

Para enfatizar mejor lo que Platón refiere, es preciso considerar un ejemplo de un caso de conflicto de intereses.

Juan tiene mucha hambre y desea una hamburguesa doble con queso; sin embargo, ya es tarde y él padece de agruras, de manera que una cena de tal magnitud le provocaría malestar estomacal e insomnio. Hechas todas las consideraciones, Juan se rehúsa a comer esa hamburguesa, pero el antojo persiste.

Si Juan desprecia la hamburguesa es gracias a que ha hecho consideraciones acerca de las consecuencias nocivas de ese acto. Ahora bien, el antojo por la hamburguesa es relativo al placer corporal que pueden producir los alimentos y es generado por aquello que Platón llama \neg relativo al apetito” (ἐπιθυμητικόν). A diferencia de Sócrates, Platón reconoce que el agente *quiere hacer lo mejor*, pero que, también *no quiere hacer lo mejor*. Y es verdad que nadie puede tener preferencias contrarias *con la misma parte de su alma*, pero, dado que sí hay casos de conflicto de intereses, es claro que debe haber más de una parte en el alma. Al considerar que el sediento no quiere beber, Platón admite la presencia de un deseo contrario

²⁰ *Idem.*

²¹ *Rep.*, 439 d

a lo dictado por la razón, pero también la posibilidad de que las acciones sean dirigidas o coordinadas *al margen de la razón*, es decir, que los casos de incontinencia son posibles.

Y bien, falta demostrar que en el alma hay un tercer principio además de estos dos, del principio de razonamiento y del principio de apetito. Y para demostrarlo basta encontrar un caso en el que haya un conflicto de intereses sin que uno de estos dos principios participe activamente en dicho conflicto. Si alguien es capaz de rechazar algo que apetece, no por deliberación, sino por otra cosa, o si algo diferente a la parte apetitiva incita al agente a hacer algo opuesto a la razón, se demostrará que, dado que se opone al apetito o a la razón, al mismo tiempo y con respecto al mismo objeto, es algo diferente al apetito o a la razón.

II.2.1.4. El tercer principio

Para demostrar la existencia de ese principio, a saber, la cólera, Platón menciona casos donde se puede observar una oposición entre ese principio y el apetito o entre la cólera y el principio de razonamiento.

Imaginemos un ejemplo:

María descubre a Mario, su amante, teniendo sexo con otra mujer. María, impulsada por la cólera, ataca a Mario con un candelabro, lo golpea en la cabeza y lo deja inconsciente. Es claro que la ira o la venganza no buscan la satisfacción de deseos corporales, sino otro tipo de apetitos, relacionados con el honor o la victoria. Y es claro que golpear a Mario no es algo que produzca placer corporal a María (al menos no en estas condiciones). A su vez, es probable que María, hechas las consideraciones, no atacara a Mario, pues lo ama y no desea su perjuicio.

Entonces:

β , que es el Principio de razonamiento, incitaría un rechazo hacia x (golpear a Mario)

α , que es Principio de apetito, no entra en juego (golpear a Mario no es un apetito de María)

El principio que impulsa a hacer x debe, dado el principio basado en la no contradicción, ser distinto de β , pero no puede ser α .

Existe, por tanto, un tercer principio γ , distinto de α y β , el cual propicia el impulso hacia x (golpear a Mario)

Platón llama a esta parte τὸ θυμοειδές o “cólera”, según la traducción. La cólera, que es distinta al apetito, incita una acción opuesta a la razón. Esta parte, además, no puede ser parte de “la razón” del alma, es decir, la parte que Platón llama λογιστικόν, y la causa de esto es muy sencilla: dice Platón que “cualquiera puede ver en los niños que, tan pronto como nacen, están llenos de cólera; pero en cuanto a la razón, me parece que algunos de ellos no participan de ella jamás, y la mayoría bastante tarde.”²²

La división termina aquí. Platón se contenta al demostrar que hay tres partes y admite casos de conflicto simultáneo, pues esa admisión forma parte del argumento para concluir que el alma está dividida. Este caso de “preferencias contradictorias simultáneas” no es admitido en el *Protágoras* y, por ende, no cabe la posibilidad de que la incontinencia se presente; porque Sócrates consideró el alma como un organismo simple, por decirlo de algún modo, y no como un conglomerado de fuerzas donde puede haber una pugna de intereses, tal y como sucede en una ciudad. Un organismo complejo como el que Platón describe en *La República* es “un campo en el cual están involucrados diferentes intereses, los cuales pueden competir por tener el poder o control total del sistema”²³. A continuación mencionaré cuál es, según Platón, la situación en que se debe encontrar tal sistema para que el agente actúe con justicia y sea virtuoso.

II.2.2. La justicia como orden

Según lo anterior, la parte λογιστικόν del alma, genera una tendencia hacia lo mejor para cada una de las partes y para el todo; pero la parte ἐπιθυμητικόν genera, la mayoría de los casos, una tendencia hacia lo que parece más apetitoso y, en tal caso, incita al agente a no hacer lo mejor, sino lo placentero. Supone Platón que lo justo sería que la “parte superior” gobernara a la “parte inferior”, es decir, que la parte λογιστικόν coordinara y dirigiera las acciones del agente, superando las tendencias o rechazos que la parte ἐπιθυμητικόν generase en casos de conflicto. Si el agente actúa conforme al apetito, habría una usurpación de funciones. La incontinencia sería uno de estos casos de “sedición en el

²² *Rep.*, 441 b

²³ M. Morris, (2006)., p. 195

alma”, pero se pueden imaginar otros casos, donde sea la cólera la que usurpe las funciones de la razón. Aquí encontramos la afamada oposición entre “razón” y “pasión” que la tradición ha estudiado en bastantes ocasiones.

Dice Platón: “Hemos de recordar que cada uno de nosotros será justo y hará lo que le compete, cuando cada una de las partes que hay en él haga lo suyo.”²⁴ Es en este punto en el cual se vinculan las dos nociones de justicia como una sola. El orden y la armonía exterior, en la Ciudad, será sólo posible si cada ciudadano también es justo, y esto se logrará si sus almas están en armonía, es decir, si cada parte hace aquello que por naturaleza le compete. Y continúa Platón: “Y no es la razón a quien compete mandar, por ser ella sabia y tener a su cuidado el alma toda entera, y a la cólera, a su vez, el obedecerla y secundarla?”²⁵ Las acciones tendrían que ser dirigidas desde el cálculo, y realizadas, en muchos casos, con ayuda del coraje.

Platón concluye el argumento afirmando lo siguiente:

Y estas dos partes, así nutridas y verdaderamente instruidas y educadas en su respectiva función, gobernarán la parte concupiscible, que es la más extendida en cada alma, y por naturaleza insaciable de bienes. Sobre ella han de velar las otras dos, no sea que atiborrándose de los llamados placeres del cuerpo, se haga grande y fuerte, y, dejando de hacer lo suyo, trate de esclavizar y gobernar a aquella que, por su condición natural, no le corresponde, y trastorne por entero la vida de todos.²⁶

Es posible observar que Platón trata de establecer con mucha claridad que la cólera tiene un papel importantísimo en la acción, sobre todo en situaciones de conflictos de intereses, pues esta furia puede ser la que ayude al agente a rechazar lo inconveniente, cuando desean fuertemente eso inconveniente, apelando quizá al orgullo; como quien se resiste a la tentación para mostrar su valía, pero no por obediencia a la razón.

Asimismo, Platón considera que lo óptimo es que realicemos acciones en concordancia con el análisis de la circunstancia y la previsión de las consecuencias, pues ésta es la mejor forma de alcanzar el éxito en cualquier empresa. No dejar nada al azar, sino calcular lo mejor posible los medios disponibles y el curso de las acciones dirigidas hacia los fines.

²⁴ *Rep.*, 441 e

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Rep.*, 442 a-b

Que sea la parte razonante del alma la que organice la disposición de medios y el cálculo de éstos para la consecución de los fines. Ésta es la labor administrativa y legislativa que los magistrados tienen en el estado ideal. La comparación continúa al afirmar Platón que la parte irascible secundaria y obedece los designios de la parte razonante, cuando la valentía es la disposición del individuo, así como la milicia ejecuta las estrategias impuestas por los magistrados. Lo cierto es que en este modelo explicativo no basta sólo con disponer de conocimiento moral, como apuntaba Sócrates, sino también de una cierta disposición anímica armoniosa, en la cual cada parte se enfoca a su papel en su justa medida.

Finalmente, Platón concluye confirmando lo que había ya adelantado con respecto a la justicia, diciendo que

Tal hombre [virtuoso], dispone bien y efectivamente todo en su interior, y con imperio de sí mismo, se ordena y se hace amigo de sí mismo [...] y después de haber enlazado todos estos elementos [razón, apetito y cólera] se hace él mismo uno, habiendo sido múltiple, bien templado y acordado.²⁷

II.2.3. Vicio y sedición

Así, si la virtud implica justicia y orden entre las diversas partes del alma del hombre, el desorden y trastorno de las tareas que cada una de estas partes debe cumplir es el vicio; podríamos decir que éste es —~~un~~ guerra civil en el alma”.

Imagino un caso de conflicto de intereses, como el caso de cenar una hamburguesa. Una persona temperante no desearía ni por un momento semejante daño a sí misma, y ella, en concordia consigo misma, cenaría una ensalada con atún, o no cenaría nada. Una persona continente se resistiría, haciendo uso de su —cólera”, a comer esa hamburguesa en ese momento, y, haciendo acopio de sí, cenaría su ensalada, quizá impulsado más por vanidad o por orgullo, que por salud. Empero, un incontinente, a pesar de disponer de conocimiento moral; es decir, de la ciencia acerca de lo conveniente, no realizaría la mejor opción (cenar la ensalada) no por ignorancia, ya que la parte λογιστικόν estaría provista de la información pertinente y por ello —~~desea~~ hacer lo mejor”, a diferencia de lo que Sócrates sostenía; su error tampoco se debe a que se encuentra —~~turbado~~ por las apariencias”, sino porque su razón no gobierna su alma y no guía sus acciones, sino que es la parte apetitiva la

²⁷ *Rep.*, 444 a

que ~~anima~~” sus movimientos. La parte λογιστικόν del incontinente no tiene tampoco el apoyo de los ~~auxiliares~~”, es decir, de su cólera, como en el caso del continente, y termina por fracasar a pesar de su buena opinión. Platón diría que hay un completo desorden en las partes del alma del incontinente, pues quien no debería gobernar, gobierna, *henchido y fortalecido*. —¿No será necesariamente una sedición de aquellas partes; una dispersión de actividades y un entrometimiento en las ajenas; una sublevación de una parte del alma contra todo, para imperar en ella sin ningún título, ya que por naturaleza debe servir a la parte nacida para gobernar?”²⁸

Sin embargo, este desorden anímico no aparece sólo en la incontinencia; la cual, de algún modo, participa de la virtud por tener la buena opinión y la ciencia que tiene el prudente, sino también todos los vicios: —En tales cosas [la sedición y el desorden], pienso, diríamos que consisten en la perturbación y el extravío de estas partes, y también la injusticia, el desenfreno, la cobardía, la ignorancia y, en suma, todos los vicios.”²⁹

II.3. PROBLEMATIZACIÓN

Ahora resta hacer anotaciones sobre los puntos más importantes de este análisis, para presentar las diferencias entre la investigación socrática y la platónica. En estas anotaciones también se vislumbrarán las principales preocupaciones que Aristóteles tendrá en mente al momento de retomar la investigación. Cabe aclarar que, al hacer esto, se podrá entender mejor en qué consiste el replanteamiento de Aristóteles de aquellas aserciones socráticas, bajo la luz de estos descubrimientos platónicos.

Para iniciar esta sección utilizaré como plataforma las opiniones de G. Carone. En el ensayo ya citado³⁰, Carone trata de retar, por decirlo así, la postura tradicional. Tal postura afirma que existe una diferencia radical entre el *Protágoras* y la *República*, pues en el primer texto se niega que la incontinencia sea posible, pero en el segundo se afirma que sí lo es. Es importante mencionar el trabajo de Carone porque justo en este capítulo se afirma que sí existe esta diferencia, pero trataré de exponer las razones por las cuales se sostiene esta interpretación tradicional.

²⁸ *Rep.*, 444 b

²⁹ *Idem*

³⁰ Carone (2001)

La réplica de Carone se sostiene en varios puntos importantes. El primero descansa en la distinción de Penner (mencionada en el capítulo anterior), entre *akrasia* sincrónica y *akrasia* diacrónica. Carone afirma que no es necesario suponer que Platón, en *Republica*, admite casos de *akrasia* sincrónica, para interpretar cabalmente el texto. Entonces, es a este tipo de incontinencia al cual se refiere³¹; y como podemos apreciar, no sólo existe este tipo de incontinencia. Podemos afirmar, sin problemas, que Carone sostiene que Platón admite casos de *akrasia* diacrónica. Tal como sucede con el *Protágoras*, el uso de conceptos debe ser cuidadoso, pues de ello depende nuestra interpretación.

Otro punto, además, consiste en afirmar que una interpretación más precisa se obtiene justamente al reconocer que en Platón no hay una aceptación, ni de la *akrasia* sincrónica, ni de la *akrasia* con conocimiento.³²

Un último punto consiste en observar que la interpretación tradicional reconoce, en la teoría platónica, la existencia de deseos crudos e irracionales, independientes de las creencias o convicciones del agente³³. La réplica de Carone se centra principalmente en contradecir esta opinión.³⁴ En este punto hay dos pasajes relevantes: El aparente abandono de la tesis socrática “Toda acción tiende hacia lo bueno” en 437d – 438a, y la historia de Leoncio en 439e – 440a; este punto es el más importante y es el que coordina la argumentación de Carone, y para demostrar su punto, mencionará pasajes que contradicen esta idea.

Ahora bien, para considerar las razones argüidas por Carone y confrontarlas, me apoyaré en las conclusiones de J. Moline³⁵, acerca de la complejidad de la división del alma. Después trataré de coordinar cada punto señalado por Carone con esas ideas para después sostener cómo, a pesar de todo, la ética platónica representa un avance respecto a la ética socrática y que, en el fondo, las razones que constituyen el argumento socrático contra la incontinencia sí son reformuladas por Platón, lo cual marca la diferencia entre las teorías.

³¹ *Ibid.*, “Plato here does not abandon the Socratic denial of synchronic *akrasia*”, p. 121

³² *Ibid.*, p. 124

³³ Muchos intérpretes han sostenido esto. Algunos ejemplos: Irwin (1995), Penner (1992), [Reeve (1992), Brickhouse and Smith (1994) *apud* Carone (2001)]

³⁴ *Ibid.*, p. 125-130

³⁵ J. Moline, *Plato on the complexity of the Psyche*, 1978

II.3.1. Las partes del alma

En las notas preliminares de este capítulo se mencionó un problema respecto al término $\psi\upsilon\chi\eta'$, el cual se traduce generalmente como alma, y se dijo también que al alma se le atribuyen funciones personalistas, y que en estos pasajes luce más bien como el organismo donde se gestan los deseos o las motivaciones; de modo que, si el alma se encuentra dividida en partes y cada una de estas partes tiene a su cargo ciertas funciones, es necesario precisar algunos aspectos de esta división, pues de no hacerlo se presentarían confusiones.

En primer lugar, es conveniente señalar uno de los términos que Platón utiliza para llamar a estas partes. Tal término es $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma'$, que no significa precisamente parte, sino que generalmente es traducido como ida o forma. Otro de ellos es $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma'$, que se traduce como raza, familia, género o especie. Otro de estos términos es $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma'$, que se traduce como parte, pero también como clase política, casta, turno, función o cargo. Es claro que las partes del alma no se entienden como pedazos de una cosa, sino como aspectos de una cosa o roles de un organismo o sistema. Las partes del alma son más bien como roles, tipos o aspectos del sistema encargado de generar motivaciones.

Ahora bien, cabe destacar las observaciones de J. Moline; quien, en primer lugar, advierte que no es conveniente identificar estas partes como si fueran simples facultades (tal como ver o escuchar) encargadas de una sola función, pues tal interpretación es simplista. Esta confusión no es fácil de evadir y es muy común encontrar rastros de esa simplicidad; y para no caer en dicha confusión, Moline recomienda que no perdamos de vista que Platón trata cada una de estas partes como facciones políticas³⁶ a las cuales les atribuye funciones idóneas, pero sin afirmar que cada parte tiene sólo una capacidad. Y para aclarar esto, cita un pasaje de la *República* donde se distinguen dos nociones de función:

Casi al final del Libro I Sócrates pregunta a Trasímaco: La función del caballo o de cualquier otro animal ¿no la harías consistir en aquello que solamente ese animal puede hacer, o él mejor que todos?³⁷ Y para aclarar esto, Sócrates distingue entre estas dos

³⁶ Vid., Moline (1978), p. 7. Este punto es enfatizado por Morris (2006). De hecho, considera que este punto es la diferencia crucial entre el *Protágoras* y *La República*.

³⁷ *Rep.* 352 e

nociones con el ejemplo del ojo y de la podadora: —¿Puede uno ver por otro órgano que por los ojos?—³⁸ Y Trasímaco responde que no es así, pues sólo podemos ver con el ojo. Según esta noción de ‘función’, la función del ojo es la visión y ésta es una función que sólo el ojo puede realizar. Ahora bien, Sócrates ejemplifica la segunda noción de ‘función’ con otra pregunta: —¿Y si fuera el caso de una vid, ¿no podríamos podar sus sarmientos con una espada o con un machete, o con muchos otros instrumentos? [...] Pero ninguno, a lo que creo, haría tan bien el trabajo como una podadora—³⁹. La función de una cosa es aquello que mejor hace, aunque tal función pueda ser realizada por otras cosas.

Ahora bien, cada una de las partes del alma tiene su propia función que debe realizar sin interferir a las otras partes; sin embargo, si cada función pudiese realizarse sólo con una parte y no con otra, ¿cómo podría entonces haber interferencia y usurpación de funciones? Mi ojo, que tiene la función de ver, no puede interferir o usurpar las funciones de mi oído simplemente porque la audición no puede sino ser cumplida por el oído y por ninguna otra cosa. La injusticia como usurpación sólo se entiende si la función de cada parte del alma se entiende en aquel segundo sentido del término. Cada parte del alma es como una herramienta en el viñedo, y cada herramienta tiene su función específica, aunque es posible realizar tal o cual acción con una herramienta distinta.

Entonces, la parte apetitiva es la parte del organismo o conglomerado llamado ‘alma’ a la cual le compete generar apetitos como el hambre o la sed, pero tales funciones podrían ser usurpadas por las otras partes porque existe una cierta flexibilidad entre las capacidades de cada parte. De hecho, cada parte tiene sus propias tendencias. La parte λογιστικόν tiende a la verdad, al conocimiento y al orden, por eso su competencia es la investigación, el aprendizaje y la deliberación. La parte θυμοειδής tiende a la victoria, por eso su competencia es la vindicación y el honor. La parte ἐπιθυμητικόν tiende al placer corporal principalmente, y en consecuencia, a la ganancia, pues con ésta se garantizan tales placeres, y su competencia es la adquisición de esos placeres y la ganancia.⁴⁰

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Rep.*, 353 a. La palabra que Platón utiliza es ἔργον, que aquí se traduce como ‘función’.

⁴⁰ *Vid.*, *Rep.* 581 a

Estas observaciones en torno a la definición de ‘función’ son pertinentes porque Carone desafía algunas lecturas que parecen omitir esta flexibilidad al interior del alma, pues suponen que la parte apetitiva está “desconectada”, por decirlo así, de las otras partes y genera deseos de manera independiente e irracional⁴¹. Un punto fuerte de la argumentación de Carone es que no sólo la razón, sino también las otras partes más bajas del alma son capaces de formular juicios de valor⁴², algo que observa Moline cuando afirma que la usurpación implica una versatilidad mínima entre estas partes⁴³. No obstante, la función de esas partes bajas no es precisamente motivar, mediante estos juicios de valor, las acciones del agente. Si la parte que tiende a la ganancia motivara una acción, a través de sus propios juicios evaluativos, muy probablemente se cometería un error si no hubiese deliberación racional de por medio. Como observa Cooper: “On Plato’s theory all three of the parts, reason as well as appetite and spirit, are independent sources of motivation”⁴⁴, o de otro modo, que estas partes no son facultades mentales, sino determinantes psicológicos que generan motivación respecto a la elección y la acción; lo cual implica que una acción en cuestión puede ser motivada, en un momento, por una parte del alma, pero en otro momento por otra, así como en ocasiones se poda con un machete, pero en otras con una espada. La usurpación de funciones se puede entender como una acción realizada con el instrumento equivocado, pues uno puede abrir latas con un cuchillo, pero el mejor resultado se obtiene utilizando un abrelatas.

A continuación trataré de lidiar con la aparente renuncia de Platón a la tesis socrática de que toda acción es realizada con miras hacia el bien.

II.3.2. La racionalidad del deseo

Al interior de la argumentación platónica del libro IV se da una larga y complicada disertación respecto a la tendencia del deseo, es decir, al objeto intencional del deseo. En esta disertación parece haber evidencia de que Platón se distancia del *dictum* socrático “Nadie tiende voluntariamente hacia lo malo”. En efecto, uno de los puntos fuertes del socratismo es precisamente el reconocimiento de esta aserción, pues toda acción voluntaria

⁴¹ Carone (2001), p. 125

⁴² Carone (2001), p. 126

⁴³ Moline (1978), p. 9

⁴⁴ J. Cooper, *Plato’s theory of human motivation*, (1984) p. 121

tiende a algún fin, y ese fin es concebido como un bien por el agente, pues nadie busca su propia ruina voluntariamente.

Los pasajes, a saber, son los siguientes:

[...] La sed en sí no será nunca apetito de otra cosa sino de su objeto natural, de bebida en sí como el hambre no lo es sino de comida. [...] Y que nadie, añadí, nos desconcierte, estando nosotros desprevenidos, con eso de que nadie apetece bebida, sino buena bebida, ni comida, sino buena comida. Todos, en efecto, apetece lo bueno; y si la sed, por tanto, es un apetito, será apetito de algo bueno, sea bebida u otra cosa, y así los demás apetitos.⁴⁵

No obstante, la apuesta de Carone es sostener que en estos pasajes no existe tal distanciamiento, y que la argumentación no concluye en la existencia de deseos independientes de toda creencia evaluativa, sino más bien en una advertencia sobre la aserción socrática, pues de ella no se debe concluir que los deseos tienden siempre a aquello que es bueno, sea o no bebida.⁴⁶ Lo que no debemos concluir es que la sed no es apetito por la bebida, sino apetito por el bien; sin embargo, hay dos tesis que entran en aparente contradicción⁴⁷. En efecto, si toda acción de A tiende hacia el bien; cuando A bebe o come, tales acciones no persiguen la comida o la bebida, sino el bien acarreado por la comida y la bebida. Entonces, el hambre no tiende a la comida, sino al bien acarreado por la comida, y la sed no tiende a la bebida, sino al bien acarreado por la bebida; sin embargo, la sed tiende a la bebida en sí, así como el hambre a la comida en sí. La cuestión aquí es tratar de establecer cómo es que la tesis “Cada apetito tiende a su objeto natural en sí” no contradice la otra tesis “Toda acción voluntaria tiende hacia el bien según el agente”.

No obstante, Carone ha señalado cierta flexibilidad al interior del alma, y considera que las otras partes del alma sustentan creencias evaluativas. Admitir esta flexibilidad nos permite vadear con facilidad esta aparente contradicción. Como apunta Hoffman, una cosa es concluir que la sed es deseo de bebida sin más, y otra cosa es concluir que la sed no implica considerar la bebida como un bien⁴⁸. Si admitimos que la parte apetitiva sustenta cierto tipo de creencias evaluativas y que no es totalmente irracional, podemos afirmar que

⁴⁵ *Rep.*, 437d - 438 a

⁴⁶ Carone (2001), p. 119

⁴⁷ Esta contradicción es analizada por P. Hoffman, *Plato on appetitive Desires in the 'Republic'* (2003)

⁴⁸ Hoffman, *Op. Cit.*, p.172

cuando la sed acontece, la bebida es, a los ojos del sediento, un bien; y en ese caso, el sediento tiende hacia la bebida y hacia el bien que acarrea la bebida. La bebida es, para el sediento, no un instrumento, sino un fin en sí mismo. Esta conclusión no contradice ya la idea de que el hombre tiende siempre hacia el bien o de que nadie tiende voluntariamente a su propia miseria. Al momento de actuar, el sediento no tiende voluntariamente a su miseria, aunque beba agua contaminada porque la bebida es vista como un bien según las primitivas creencias evaluativas de la parte apetitiva.

Queda claro que no es necesario considerar los pasajes de 438a como un distanciamiento de la llamada paradoja prudencial, sino más bien un replanteamiento. No obstante, en el argumento socrático la incontinencia era imposible porque los criterios evaluativos que coordinan la acción son los mismos que ponderan las consecuencias. El análisis del ejemplo de Leoncio nos dará las herramientas para vislumbrar cómo, a pesar de este replanteamiento, es posible sostener que en Platón se admite la posibilidad de la *akrasia*.

II.3.3. El conflicto sincrónico

En su investigación respecto a las partes del alma, Platón debe demostrar que existe un tercer principio de acción, el cual llama “eólera”; y justo para establecer que esta parte no es idéntica a la parte apetitiva, o que la cólera no es como estos otros apetitos del mismo tipo que el hambre o el sexo, Platón recoge el relato de Leoncio, hijo de Aglayón. El relato es el siguiente:

Leoncio, hijo de Aglayón, subía del Pireo por fuera del muro septentrional, cuando percibió unos muertos que yacían junto al verdugo, y sintió entonces el deseo de verlos, pero a la vez una repugnancia que le retraía. Así estuvo luchando y cubriéndose los ojos, hasta que, vencido de su deseo, abrió bien grandes los ojos, y corriendo hacia los muertos, dijo: Ahí los tenéis, desdichados; hartaos del hermoso espectáculo.⁴⁹

Que Platón diga que este caso es un ejemplo de contrariedad entre el apetito y la cólera muestra que, de algún modo, el deseo de ver a los muertos estaba generado por la parte apetitiva, y que la repugnancia estaba generada por la cólera, la cual no fue tan fuerte como para oponerse al apetito. Esta historia parece describir un caso de *akrasia*, pues el agente

⁴⁹ *Rep.*, 439e – 440a

termina por hacer algo de lo cual se arrepiente o que simplemente reprime por repugnancia. Ahora bien, como bien apunta Carone, Platón utiliza este relato para hablar de esta contrariedad apetito/cólera, no para demostrar que la *akrasia* es posible, de modo que hay que referirnos a él con cuidado, sin asumir inmediatamente que éste es, según Platón, un caso a favor de la *akrasia*⁵⁰. Ahora bien, el problema, como vimos en el capítulo anterior, es que nuestra lectura estará encadenada, por decirlo así, a nuestras ideas con respecto a conceptos que no necesariamente se encuentran en el texto; ¿es este relato la descripción de un caso de *akrasia*?

Tradicionalmente se afirma que un caso de *akrasia* o incontinencia es un caso en el cual el agente realiza una acción voluntaria contraria a sus consideraciones respecto a la bondad o conveniencia de tal acción, o cómo dice Penner: “~~acting~~ contrary to what I think is best”⁵¹. Lo interesante es que, en definiciones como ésta, se asume que las consideraciones acerca de lo mejor, que están basadas en ciertos criterios evaluativos, no son las que coordinan la acción, y que ésta sigue siendo voluntaria. El problema con dichas suposiciones es que se suscita una dificultad: O bien la acción es motivada por una fuerza bruta e irracional, pero tal acción es voluntaria; o bien la acción fue motivada con criterios pobres y precipitados, y la acción no fue contraria a lo que pensaba al momento de ejecutarla; pero debemos recordar que si esto sucede, lo óptimo es replantear nuestras suposiciones.

El relato de Platón dice que Leoncio deseaba ver cuerpos muertos, pero que al mismo tiempo no deseaba ver cuerpos muertos, y que tal contrariedad se daba porque una parte de su alma generaba el deseo, pero otra el rechazo. Cabe mencionar, como afirma Cooper, que una distinción moderna entre “razón” y “pasión” podría no ser conveniente para la lectura del texto platónico⁵², pues estas partes son fuentes de motivación, y en ese sentido, generan tendencia o repugnancia; Y considerando que existe una cierta versatilidad entre las partes del alma, podemos suponer que la parte ἐπιθυμητικόν dispone de ciertos criterios

⁵⁰ Carone (2001), p. 138

⁵¹ Penner (1992), p. 129

⁵² “On Plato’s theory all three of the parts, reason as well as appetite and spirit, are independent sources of motivation; the contrast between reason and the other two is not really akin to the modern theory’s distinction between inert, purely factual belief and motivating desire”. *Vid.* Cooper (1984), p. 121

evaluativos primitivos, en función de sus propias tendencias hacia el placer y la ganancia, y que tales criterios se manifiestan como creencias relativas a la conveniencia de la acción.

Entonces, replanteemos la disyuntiva problemática que contiene la rápida definición de Penner y observemos que no es necesario suponer que Leoncio actúa en contra de lo que piensa, porque lo que piensa también contiene las primitivas consideraciones de la parte ἐπιθυμητικόν. Si asumimos que Platón considera estas partes como facciones políticas, podemos crear la imagen siguiente: En la Asamblea, una facción dice que la Ciudad debe ir a la guerra, pero otra facción dice que no. Las dos facciones exponen sus razones a favor y en contra, pero al final la Asamblea, que no dispone de buen juicio, apoya el plan de ir a la guerra. No es necesario suponer que la Ciudad fue a la guerra porque una fuerza externa sometió y esclavizó a todo el pueblo, ni tampoco que una fuerza ciega poseyó a Leoncio y le abrió los ojos contra su voluntad; la fuerza bruta vino de él. Podemos decir que Leoncio actuó contrariamente a lo que pensaba y de acuerdo a lo que pensaba, justo porque, mientras luchaba, las consideraciones respecto a lo que se debe y lo que no se debe, se presentaban como en un furioso debate en su mente, donde al final triunfó el deseo de ver los cuerpos.

Esto no significa que Leoncio creía que x y, al mismo tiempo creía que no x así nada más, sino que creía que x porque $_Q$, pero no creía que x , porque $_R$; donde $_Q$ y $_R$ son las razones que cada facción argüía en ese debate, es decir, los criterios de evaluación que, por un lado, valoraban el placer como fin primordial y, por otro lado, valoraban la reputación encima de todo. Una definición como la de Penner supone, como Sócrates, que en un caso de incontinencia un agente actúa en contra de los criterios evaluativos que coordinan la ponderación de las acciones. Podemos observar que la diferencia entre el tratamiento socrático y este planteamiento platónico radica en la consideración de diferentes criterios evaluativos que entran en pugna por coordinar las acciones.

Ahora bien, esta pugna es una pugna sincrónica. Si fuese una mera pugna diacrónica, no sería necesario dividir el alma en diferentes partes; bien podría en un momento creer que x , pero en otro momento no creer en x . Lo cierto es que esta descripción no sería muy precisa respecto a lo que sentimos cuando nos enfrentamos a casos como estos. Generalmente, cuando queremos hacer algo que creemos inconveniente, afirmamos que,

por un lado, no nos conviene hacer tal, pero que, por otro lado, tal acción es conveniente, aunque, al final, consideremos que lo inconveniente no es malo, justo como Leoncio cuando exclama “~~h~~artaos del hermoso espectáculo”. Carone afirma que no es necesario suponer que, al momento de la acción, se presente un conflicto sincrónico y que en ese sentido no es necesario concluir que Platón admite casos de *akrasia* sincrónica⁵³, pero lo cierto es que Platón sí admite casos de conflicto sincrónico previos a la acción, cuando Sócrates consideraba estos casos como conflictos diacrónicos; y que el impacto de esa pugna sincrónica es suficiente como para frustrar y acongojar al agente. Además, la pugna sincrónica no termina como un armonioso acuerdo entre las partes, sino que aún pervive durante y después de la acción. El alma del vicioso es como una ciudad dentro de una guerra civil; y la usurpación entre partes supone más bien un estado anárquico donde impera la fuerza de la mayoría o el uso de la fuerza. No es necesario suponer que siempre; al momento de la acción, las “partes bajas” del alma han convencido a la λογιστικόν, haciéndole creer que lo mejor es perseguir el placer o la gloria⁵⁴, como si hubiese un momento de armonía y la parte λογιστικόν, que tiende al conocimiento y al orden, atendiese los mandatos de las otras partes así de fácil. Quizá a veces sucede eso, como cuando nos sentimos satisfechos por haber actuado inconvenientemente porque, en el fondo, “~~p~~ensamos” que fue lo mejor; pero otras veces la parte λογιστικόν simplemente es desterrada, amenazada o aprisionada; es decir, que a veces deseamos tanto lo inconveniente que, a pesar de todo, lo perseguimos considerándolo inconveniente, o nos acongoja abandonarlo.

Si no pensamos en la *akrasia* como un caso donde el agente actúa contra lo que considera mejor, sino como un caso donde el agente, a pesar de comprender la inconveniencia de tal o cual acción, la realiza persiguiendo algún fin en cuestión, ya sea placer o gloria, entonces resulta claro que Platón admite claramente estos casos, pero que esto no significa que Platón renuncia a ciertos postulados socráticos fuertes, sino que replantea los puntos débiles justamente porque la explicación socrática de estos casos— casos donde el agente realiza la peor opción— no empata muy bien con una descripción del tipo “~~F~~omar un mal mayor en lugar de un bien menor”. Platón sigue manteniendo una

⁵³ Vid. Carone (2001), p. 138

⁵⁴ Cf. Carone (2001), p. 139

confianza en el conocimiento, pero ya no de forma simple, pues comprende el importante papel de la educación en los hábitos y las costumbres.

II.3.4. Responsabilidad, identidad y racionalidad

Antes de concluir, quisiera señalar dos aspectos de la teoría que me parecen interesantes. Por un lado, el papel de la parte λογιστικόν dentro de la acción y la deliberación, y por otro lado, el problema de la identidad y de la responsabilidad moral.

Hay dos metáforas que Platón utiliza para hablar del alma que me parecen llamativas en este momento. Una de ellas es la metáfora del auriga en el carro de dos caballos, descrita en *Fedro* 253c–255a, y la otra, de la escultura de cera, que es descrita en *República* 588c - 589a. En estas metáforas, la parte λογιστικόν es representada por un hombre que debe domar a dos caballos⁵⁵ o dos bestias⁵⁶. A. A. Long considera que la metáfora de *República* es un ejemplo de identificación entre el agente y la parte λογιστικόν del alma de ese agente⁵⁷. No obstante, de ser este el caso, se presentaría un problema respecto a la responsabilidad moral del agente cuando realiza acciones incontinentes. Tomando el ejemplo de Leoncio, si suponemos que Leoncio es, principalmente, el auriga del carro o el hombre de la escultura, entonces, ¿quién estaba viendo los cuerpos junto al verdugo? Es claro que la responsabilidad de la acción tiene que ver con quién realiza tal o cual acción, de modo que si Leoncio es idéntico a la parte λογιστικόν del alma de Leoncio, entonces Leoncio no pudo hacer mucho en la pugna entre la parte ἐπιθυμητικόν y la parte θυμοειδές, pero esto disminuye la responsabilidad. A pesar de que en las metáforas, esta parte está representada por un hombre sitiado por criaturas terribles, eso no significa que cada uno de nosotros seamos sólo esa parte, sino que somos ese conglomerado que es en parte quimera, en parte león y en parte criatura deseosa de conocer, como el hombre. Y si, además, consideramos que estas metáforas refieren a diversas fuentes de motivación, entonces no es necesario suponer que hay una identidad entre la parte λογιστικόν del alma y el agente o la

⁵⁵ —Dividimos a cada alma en tres partes, dos con forma de caballo y una tercera con figura de cochero. [...] De entre los caballos, uno es bueno, otro no”. *Fedro* 253c

⁵⁶ En esta metáfora, una parte del alma es —na bestia abigarrada y policéfala”, la otra es un león y la otra es un hombre. *Rep.* 588c – 588d

⁵⁷ Long (2005), p. 175

persona. Lo que nos hace tener una u otra personalidad es el modo en cómo ponderamos y valoramos nuestras acciones y qué objetos perseguimos con esas acciones.

Así mismo, no parece que Platón identifique al hombre con sólo una parte de su alma, pues cuando habla de la temperancia y la intemperancia, afirma que le parece ridícula la expresión “ser dueño de sí mismo” porque el que es dueño es también esclavo, y el esclavo es dueño. Y concluye que esta expresión se refiere al hecho de que en el alma del mismo hombre hay algo superior y algo inferior, y que la expresión refiere a un estado anímico donde lo superior domina lo inferior⁵⁸. De modo que no parece controversial decir que el hombre vicioso, dominado por su parte ἐπιθυμητικόν, sea responsable de lo que hizo en el sentido de que fue él y no otro quien llevó a cabo tal o cual acción, pues tanto la parte inferior como la superior forman parte del mismo hombre.

Otro problema que tiene relación con éste es si acaso cuando actuamos gracias a estas partes bajas, actuamos conscientes de lo que hacemos. Ciertamente es posible concebir acciones donde actuamos de manera inconsciente, como cuando roncamos. De estas acciones no se dice que son voluntarias. De otras acciones, por ejemplo, de aquellas realizadas bajo los efectos del alcohol, se dice que a veces son inconscientes pero en un sentido distinto, más bien como acciones precipitadas o desconsideradas que luego no son recordadas claramente.

Podemos observar que si se considera que las partes del alma son diversas facultades mentales con una única función, entonces es difícil explicar la versatilidad que pueden tener tales facultades; pero si consideramos la división tripartita como una teoría de la motivación, entonces las capacidades mentales no son minadas en ningún momento y no es necesario suponer que los agentes no se dan cuenta de lo que están haciendo.

Ahora bien, otra cosa que me parece llamativa de la teoría tripartita es el papel que juega esta parte λογιστικόν en el desarrollo de la virtud y el vivir bien. En Platón existe todavía una confianza en el conocimiento y se considera éste como una parte importante de la virtud. Sin embargo, me parece que una diferencia importante entre esta teoría y la socrática es que no basta con la posesión de ese conocimiento para actuar virtuosamente,

⁵⁸ *Rep.*, 430e – 431a

sino de una disposición anímica. Si fuese suficiente con saber que tal o cual acción es inconveniente, el modelo de educación que Platón expone sería una investigación acerca de las propiedades de los objetos, las consecuencias de ciertos fenómenos, pero no incluiría ejercicios de gimnasia ni lecciones de música; pero Platón se interesa en esto porque el orden anímico no es una simple consecuencia del tener conocimiento sobre el bien y el mal.

No obstante, es cierto que ese conocimiento moral es de suma importancia, pues éste nos provee de una especie de metacriterio al momento de la ponderación de bienes. Como se dijo, es posible concebir el conflicto interno del incontinente como un férreo debate entre una parte y otra parte del alma. En tal caso, una misma cosa es considerada como conveniente e inconveniente, según los criterios de ganancia o de reputación. La parte λογιστικόν no ofrece criterios que están al mismo nivel que los otros, en tanto que se reconoce la conveniencia o inconveniencia del objeto en cuestión, pues es capaz de proveer, a través de ese conocimiento moral, las herramientas necesarias para descubrir si, en ese momento, es mejor actuar conforme al placer o conforme al honor; es decir, que dispone de un metacriterio. Si no fuera este el caso, lo más probable es que la parte λογιστικόν, en su afán de alcanzar el conocimiento, concluyera, por ejemplo, que seguir estudiando es mejor que ir a comer. La virtud no es una vida monacal de estudio y sacrificio, donde la parte λογιστικόν impera violentamente, sino un estado donde esta parte vela por los intereses de cada una de las partes y del todo⁵⁹.

Podemos observar que este modelo supone que, en caso de conflicto, la parte superior del alma traduce estos criterios evaluativos a uno solo, es decir, que los bienes son conmensurables entre sí. El ejemplo del estudiante podría funcionar para explicar esto. Según se dijo, en una condición económica desfavorable, el estudiar o el trabajar es un dilema, y la deliberación se guía respecto al criterio de la ganancia y el tiempo. El estudiante se debe preguntar: ¿es mejor una ganancia menor a corto plazo o una ganancia mayor a largo plazo? Si llega a una conclusión es porque, de algún modo, se decidió por valorar más el tiempo que la ganancia, o bien por valorar más la ganancia que el tiempo. La parte λογιστικόν ofrece un criterio para evaluar entre criterios, es decir, valora más el tiempo que la ganancia, o la ganancia que el tiempo, donde estos factores sirven como

⁵⁹ *Rep.*, 442c

criterios al momento de evaluar las opciones. En la teoría platónica, la contemplación de la idea de bien nos permite hacer esta deliberación porque todos los bienes, ya sean relativos al honor o al placer, participan de esa idea de bien que el alma ha contemplado.

II.4. CONCLUSIONES

En esta última sección trataré de recopilar las observaciones realizadas y trazaré las cercanías de esta teoría con la teoría aristotélica, para poder iniciar el análisis del texto de Aristóteles con un marco teórico que nos permita observar las diferencias y las similitudes que guarda esta teoría, tanto con el platonismo de *República* IV, como del socratismo del *Protágoras*.

Ahora bien, aunque Platón no hable propiamente de incontinencia, su tratamiento del alma, la virtud y el vicio permiten conocer sus opiniones al respecto; además de mostrar que, de algún modo, recoge el problema desde la discusión socrática, pero superando algunos de los problemas que Sócrates propuso cuando unifica la virtud como ciencia o saber.

Después de esto queda claro por qué Aristóteles retoma el problema de la manera en que lo hace. Por un lado, trata de identificar las condiciones por las cuales decimos que una acción es voluntaria o involuntaria, pero también trata de definir claramente lo que es la incontinencia, asignándole el nombre de ἀκρασία, y distinguiéndola de otros vicios, cosa que Platón no hace, pues simplemente habla de aquellos cuya alma está desordenada, sin decir con respecto a qué sucede tal desorden.

La disertación platónica es importante porque pone en tela de juicio la suposición socrática sobre la felicidad como fuente uniforme de motivación. La gente no siempre actúa pensando que la felicidad es una sola cosa, sino que también lo hace pensando en sobrevivir, obtener placer o en salvar la reputación; y en cada caso la felicidad es cada una de esas cosas. Si nuestra idea de felicidad se hace cada vez más compleja, también lo serán nuestros criterios evaluativos, y quizá haya casos donde evaluemos según diversos criterios, sin que ello implique que nos contrariamos a nosotros mismos, sino que pasamos de un criterio a otro según la circunstancia, siendo todos esos criterios parte importante de nuestro arsenal de creencias y motivaciones. En esos casos, sería posible creer que *a* es mejor que

b, según los criterios '*Q*', y creer que *b* es mejor que *a*, según los criterios '*P*'; y que dispongamos tanto de $_P$ ' como de $_Q$ y sin que éstos sean necesariamente contradictorios. Que el alma esté dividida significa esto: que los agentes cuentan con un complejo sistema encargado de generar y coordinar las acciones y las motivaciones, el cual consta de diversas partes, cada una con sus propios criterios evaluativos, que pueden incluso llevar al agente a tomar acciones precipitadas dada la imperfección de tales criterios, pues no siempre resulta óptimo salvar el honor a toda costa, o conseguir los placeres corporales; quizá el agente ni siquiera se detiene a considerar si esta cosa es o no comestible, sino que simplemente la huele y la devora. Ésta es la división "racional/irracional" que Aristóteles retoma en su estudio y considera en su revisión del socratismo.

Sin embargo, el modelo platónico supone que los bienes son conmensurables entre sí, es decir, que es posible equiparar la bondad de un bien con la bondad de otro a través de un metacriterio provisto por la idea de bien. Si esto es cierto, siempre es posible decidirse por una u otra opción. Aristóteles observa que esto no es siempre seguro y que, en ocasiones, no es posible traducir la bondad de un bien respecto a la bondad de otro bien, como cuando se elige entre dos platillos buenos y saludables; en esos casos es difícil saber si la predominancia de un sabor es mejor que la predominancia de otro.

Es momento de iniciar la exégesis del texto aristotélico, ahora que estas ideas quedan como el contexto desde el cual Aristóteles se interesó por el problema.

III. ARISTÓTELES Y EL TRATAMIENTO DE LA INCONTINENCIA

En los capítulos anteriores se mostró que existe una diferencia radical entre dos modelos para enfrentar el problema de la incontinencia. Por un lado, el modelo socrático indica que, cuando alguien elige la peor opción, lo hace porque no concibe el potencial dañino de la opción elegida y simplemente “toma un mal mayor en lugar de un bien menor”, lo cual supone que, en un sentido, el agente no está consciente de lo que hace. El modelo platónico indica que la elección de la peor opción se debe a que una parte del alma termina por “tomar el mando” de la acción y, a pesar de que el agente identifica de algún modo la nocividad de la opción elegida, coordina la acción mediante criterios inadecuados, pero que no son ajenos al agente, simplemente porque “no tiene la fuerza” como para rechazar la opción nociva. Las principales diferencias entre estos modelos son la presencia o ausencia de preferencias conflictivas simultáneas y la pluralidad o uniformidad de los criterios con los que el agente pondera sus acciones. Estos problemas son reconocidos en la teoría de Aristóteles respecto de la incontinencia, la cual está expuesta principalmente en el libro VII de la *Ética Nicomáquea*; sin embargo, en este capítulo no analizaré todo el libro VII, sino sólo los tres primeros capítulos de ese libro.

Asimismo, en este capítulo pretendo ofrecer las razones por las cuales creo que Aristóteles se ciñe a los postulados socráticos primarios implícitos en las paradojas socráticas. Sin embargo, Aristóteles es muy crítico y no asume simplemente estos postulados, sino que, como Platón, los reformula en una teoría más elaborada; y para demostrar esto será necesario hacer algunas anotaciones a otros libros de la *Ética Nicomáquea*, además de algunos pasajes de *De Anima* y *De Motu Animalium*.

III.1. NOTAS PRELIMINARES

A diferencia de los textos revisados anteriormente, este libro VII tiene como objetivo principal aclarar en qué consiste la incontinencia. Esto, como puede apreciarse, ofrece una ventaja radical respecto a los anteriores, pues el intérprete no tiene la necesidad de especular si acaso el autor quería o no atacar ese asunto. En ese sentido el texto aristotélico es mucho más claro que los otros textos; sin embargo, su dificultad radica en algunos oscuros pasajes que han sido interpretados de múltiples maneras por los comentaristas.

Ahora bien, antes de analizar los argumentos de *EN* 7.3, es pertinente hacer de dos cosas: por un lado, mencionar el contexto argumentativo y el marco teórico que Aristóteles traza para iniciar su investigación. Por otro lado, mostrar cómo es que, mediante este marco teórico, Aristóteles construye una definición precisa de lo que es la incontinencia, para lo cual prácticamente acuña el término *akrasía*.

III.1.1. Fundamentación y método de la investigación

En el primer capítulo se esquematizaron dos opiniones contrarias bajo la autoría, por un lado, de la mayoría de la gente; y, por otro lado, de Sócrates. Esta esquematización es útil para mostrar el problema al cual Aristóteles se enfrenta cuando trata de iniciar su investigación respecto a la incontinencia. Así, define el método del siguiente modo: –establecer los hechos tal y como aparecen, y comenzando por plantear la problemática, mostrar lo más posible todas las opiniones recibidas ($\tau\acute{\alpha}$ ἔνδοξα); y si no todas, la mayor parte y las más autorizadas”.¹ Ahora bien, estas opiniones representan lo que en *Tópicos* se llama *aceptable*, lo cual es aquello que consideran todos, o la mayoría, o todos los sabios o la mayoría y los más autorizados².

El asunto entonces se trata de –salvar”, por decirlo de algún modo, el mayor número de proposiciones autorizadas relativas al problema, y una opinión común autorizada es que, en ocasiones, la gente no hace lo que considera óptimo, pero no por culpa de un error de percepción, sino por culpa de otra cosa, y que eso es censurable, es decir, que la incontinencia existe; pero otra opinión autorizada es que, cuando alguien sabe qué es lo mejor, tiene mayores probabilidades de éxito, y que las grandes empresas se han logrado gracias a la planificación y al estudio de las circunstancias, y no tanto al furor o la locura de los agentes; es decir, que el conocimiento es algo –capaz de ayudar al hombre”. Esta segunda opinión descansa en una aserción que también tiene mucha aceptación por la mayoría: Si alguien considera que algo (x) es lo óptimo para conseguir cierto fin (y), y ese alguien quiere conseguir (y), entonces pretenderá conseguir o hacer (x), dentro del marco de una acción voluntaria. No obstante, ésta es una de las proposiciones en la que descansa el intelectualismo socrático, pues supone que la mera identificación del medio óptimo para

¹ *E.N.*, 1145 b 5

² *Tópicos*, 100 b 21-23

determinado fin es suficiente para motivar al agente a conseguir este medio. Como puede observarse, tanto lo que afirma la mayoría como lo que afirma Sócrates es aceptable, y la cuestión es conciliar estas opiniones.

La estrategia de Aristóteles será conciliar, por un lado, que sí existe esta especie de transferencia, lo cual implica que el conocimiento es “capaz de ayudar al hombre”, pero que en ocasiones no basta con la mera posesión del conocimiento para elegir la mejor opción, y que en ocasiones los agentes, aún disponiendo del conocimiento pertinente, no eligen la mejor opción. La cuestión consiste en explicar la incontinencia de forma diferente a como Sócrates lo hizo, pues resulta claro que esa definición es contraria a los hechos patentes. Cabe, además, hacer una aclaración. Cuando Aristóteles inicia su investigación estableciendo los hechos tal y como aparecen, también incluye las opiniones más aceptadas acerca del fenómeno, lo cual se combina con el establecimiento de los hechos, porque ambas cosas forman parte del proceso de fundamentación.

Así, considerando estas opiniones autorizadas válidas para la mayoría de los casos, Aristóteles las ordenará y de ellas sustraerá una definición de *akrasía* mucho más precisa incluso que las opiniones de la mayoría, y ahí donde hay discrepancias, ofrecerá soluciones y unificará algunos términos. Esta definición, como se verá, se convertirá en parte del fundamento de la investigación, y si en algún momento ésta nos llevara a contradecir algún rasgo de tal definición, la solución no será rechazar la definición, sino replantear los argumentos, pues la definición descansa en las opiniones más autorizadas. Y dado que estas opiniones admiten que la incontinencia es posible, la opinión de Sócrates debe ser revisada, pero no rechazada, pues ésta también es una opinión autorizada.

III.1.2. Sócrates y la opinión común

Sócrates es el representante de una forma de pensamiento muy diferente a la sostenida por la mayoría de la gente³. La mayoría piensa que existe una serie de apetitos irrefrenables que pueden ser un motivo de acción mucho más fuerte que las creencias y conocimientos que el agente pudiera tener. Podemos decir, además, que dentro de esta opinión hay otras variantes posibles: o bien cuando eso sucede el agente no actúa voluntariamente, sino que es víctima

³ En este sentido, la aserción de Sócrates es una *thesis*, es decir, una creencia contraria a la opinión común sostenida por un filósofo famoso. *Vid. Tópicos* 104b 20

de la pasión, estando como poseso por una fuerza divina; o bien, el motivo de la acción forma parte del alma del agente y no es un principio externo a él. La segunda variante es la de Platón, quien podría coincidir con Sócrates si se admite, además, que estos apetitos pueden someterse con un entrenamiento adecuado mucho más sofisticado que el mero aprendizaje de técnicas deliberativas. En vez de ello, la mayoría afirma que no hay nada que pueda detener el poder de esas pasiones, y que el conocimiento es algo que no ofrece motivo suficiente para alcanzar lo óptimo. Quien tiene la última palabra, por decirlo así, es el mero apetito, de modo que si no hay apetito, no hay motivo para la acción.

Sócrates, por su parte, se opone a la opinión de la mayoría porque considera que suponer una acción voluntaria contraria a las propias consideraciones del agente, es algo absurdo, tal como lo es afirmar que “Acepté el peor empleo por mis ansias de conseguir el mejor sueldo”. Concluye, entonces, que una acción de ese tipo es una acción involuntaria, y sólo puede explicarse como un caso de ignorancia; y la mayoría se equivoca al decir que es voluntaria. De tal modo que cuando el agente actúa, aparentemente, en contra de su mejor opción, los criterios bajo los cuales guía la acción están equivocados, ya sea respecto a las propiedades del objeto, ya sea respecto a las dimensiones de las consecuencias. De cualquier modo, dichas acciones no son incontinentes porque no son voluntarias, sino producto de la ignorancia.

No obstante, esta explicación no es satisfactoria por dos cosas: Primero, las acciones involuntarias no son censurables, pero las acciones aparentemente incontinentes merecen ser censuradas. Parece que Sócrates es demasiado condescendiente con los que actúan así. Como se vio anteriormente, una explicación como “tomar un mal mayor en vez de un bien menor” tiene un espectro demasiado amplio e incluye casos muy distintos entre sí (por ejemplo, una mala inversión y un caso de glotonería), de modo que no queda claro cuándo el agente merece indulgencia (como en el caso de la mala inversión), y cuándo merece censura (como en el caso de la glotonería).

Y segundo, Sócrates no dice claramente qué pasa con aquellos que, primero dicen saber qué es lo mejor, luego actúan contra ello, y luego se acongojan por lo que hicieron. Dice Aristóteles que “aun dado que la incontinencia fuese causada por la ignorancia, sería preciso indagar, con respecto a dicho estado, cuál es el modo especial como sobreviene

dicha ignorancia, pues es evidente que el incontinente no pensaba así antes de caer en la pasión.”⁴ Se nota que quienes se acongojan muestran que disponían de conocimiento moral antes de caer en la pasión, y no padecían de ese error perceptivo en ese momento. Aristóteles demanda una mejor explicación por parte de Sócrates, si suponemos que el conflicto es diacrónico. Pero Platón ha señalado que el conflicto que padece el incontinente no es un conflicto diacrónico, y que el agente no cambia repentinamente de opinión sólo por la proximidad del objeto de deseo, sino que el conflicto es sincrónico, y que eso es evidencia suficiente para suponer que el alma está dividida.

Así, cuando Aristóteles se enfrenta a este análisis, observa que hay distintos problemas que no quedan resueltos, pero que la opinión de la mayoría tampoco parece infalible, pues se pueden observar casos donde los hombres, a pesar de sus fuertes apetitos, hacen lo que consideran mejor y tienen éxito, demostrando que el conocimiento, cuando se tiene, puede ser motivo de acción incluso más fuerte que los apetitos, y que es una herramienta útil y poderosa para obtener el mejor resultado en cada caso; tal y como afirma la corriente intelectualista. La polémica que Aristóteles tratará de resolver es precisamente la oposición entre el intelectualismo y la opinión de la mayoría. Se puede notar que, para entender el rumbo de la argumentación aristotélica es necesario conocer los detalles de esta polémica. Al final, de lo que se trata es de investigar cómo es que Aristóteles dirime estas diferencias y reconoce, tanto la supremacía del conocimiento, como la posibilidad de la incontinencia.

III.1.3. Coincidencias y disparidades. La definición de *akrasía*

Como ya se ha dicho, Aristóteles recoge las opiniones más autorizadas y con ellas construye una definición de *akrasía* que es novedosa respecto a los tratados anteriores. Sin embargo, no sólo recoge las opiniones comunes, sino que ahí donde hay disparidades, las despeja para demostrar cómo la definición que ha formado permite dirimir tales diferencias. De modo que, al iniciar su investigación, sustrae de las opiniones aceptables las siguientes aserciones:

- La incontinencia es algo malo y vituperable; es decir que, si alguien actúa incontinentemente, entonces el agente es responsable de esa acción.

⁴ E.N., 1145 b 29

- Quien actúa incontinentemente se aparta del dictamen de la razón, es decir, que tal acción es, en cierto modo, irracional.
- El incontinente obra por pasión cosas que sabe malas.⁵

Y después identifica múltiples disparidades que merecen ser aclaradas. Con ello Aristóteles ofrecerá una definición satisfactoria para disipar estas confusiones; pues algunos, pero no todos, afirman lo siguiente:

a) La incontinencia sucede porque el agente menosprecia o duda de sus creencias y actúa en contra de ellas al no estar fuertemente convencido de su veracidad.

b) La incontinencia consiste únicamente en el abandono de las creencias del agente, y en ese sentido, es un mero cambio de opinión.

c) El desenfreno (ἀκολασία) es idéntico a la incontinencia (ἀκρασία).

Sin embargo, Aristóteles piensa que estas aseveraciones son falsas, y para demostrarlo crea varios argumentos con los cuales, además, construirá la definición más acabada de la *akrasía*.

La primera confusión (**a**) surge al suponer que el incontinente está débilmente convencido de una creencia que lo exhorta a no realizar lo que desea, sino a realizar lo mejor; por ejemplo, la creencia de que cenar alimentos muy irritantes es malo. Aristóteles advierte que hay casos en los cuales la gente no está segura de la veracidad de sus creencias y, en tal estado de duda es muy fácil equivocarnos. Así, sugiere que, si la incontinencia se produjera en tales estados de duda, el incontinente debería ser tratado con indulgencia, tal como es tratado aquel que no estaba seguro de lo que pasaría en tal o cual caso. —Deberíamos ser indulgentes con quien no puede permanecer en sus convicciones contra apetitos poderosos.”⁶ Sin embargo, la incontinencia no inspira indulgencia y compasión, sino que es censurable y vituperable, lo cual se reconoce en las opiniones más aceptadas: —para la maldad no debería haber indulgencia”⁷ Además, suponemos que los agentes podían

⁵ E.N.1145b 8-15

⁶ E.N. 1146 a 3-4

⁷ *idem*

predecir muy bien las consecuencias de sus actos gracias al conocimiento que tenían al respecto.

Existe, por otro lado, otra suposición que origina esta confusión: El conocimiento, en tanto creencia verdadera justificada, genera en el agente una fuerte convicción, pero las opiniones que no están tan justificadas como el conocimiento, no generan ese tipo de convicción, sino una convicción débil. Esta suposición es falsa, pues, como afirma Aristóteles, «algunos, aunque en estado de opinión, no dudan, sino que creen saber con exactitud.»⁸ Siempre es posible encontrar personas sumamente convencidas de la verdad de creencias débilmente justificadas. Se concluye que el incontinente no actúa así porque disponga sólo de opiniones y no de conocimiento, sino por otras razones⁹. Se concluye también que la incontinencia se presenta en casos donde los agentes están convencidos de la verdad de las creencias, pero éstas no motivan sus acciones, de modo que si tales creencias están poco justificadas no es relevante, lo relevante es si el agente está o no convencido de su verdad, ya sea que estén o no justificados para esa convicción.

La segunda confusión **(b)** (la incontinencia es un cambio de opinión) cae en un reduccionismo, pues dicho estado no consiste simplemente en el abandono de las creencias sostenidas o un mero cambio de parecer. La *akrasía* no es la mera realización de un acto cualquiera que vaya en contra del mejor parecer del agente. Lo que Aristóteles subraya aquí es el carácter nocivo de la incontinencia. Además, una opinión equivocada no debería considerarse como una «recta razón» (ὀρθός λόγος), de la cual el incontinente se separa por actuar mediante la pasión. Al respecto, Aristóteles menciona que, de sólo definir la incontinencia como una propensión a actuar contra las creencias u opiniones del agente, se caería en una dificultad para sostener la maldad de la incontinencia, pues ésta sería buena o mala en función de la creencia que se abandona en cada caso.¹⁰

Si, por ejemplo, Juan sostuviera la creencia de que «consumir esteroides sin prescripción médica es bueno» (opinión ciertamente insensata) pero que, por alguna pasión

⁸ *E.N.* 1146 b 25

⁹ Una fuerte crítica al modelo socrático del *Protágoras* se encuentra en este punto, pues si bien el conocimiento «haría que el alma tuviera calma» [*vid. Prot.* 356e], esta calma puede tenerse con una opinión verdadera, o incluso con una opinión falsa. El conocimiento ofrece ventajas, pero no por la razón que Sócrates supone.

¹⁰ *E.N.* 1146 a 15

(digamos, miedo), no consumiera esteroides; según esta definición, Juan actuaría convenientemente y, en ese sentido, su incontinencia sería virtuosa; pues haría algo bueno (no consumir esteroides) contrariando sus propias creencias (debería consumir esteroides) arrastrado por la pasión (el miedo). La incontinencia sería buena cuando orilla al agente a actuar en contra de opiniones equivocadas. Aristóteles muestra que definición pobre permite el desarrollo de argumentos sofistas como el criticado en *E.N.* 1146a 21-30, donde se concluye que la conjunción de insensatez e incontinencia es virtud.

Por esta dificultad, se admitirá que la incontinencia implica, al menos, dos cosas: una opinión acertada acerca de lo conveniente, es decir, una “recta razón” y, por otro lado, la presencia de un “deseo malo” (φάυλη ἐπιθυμία) que contraría a esta razón y cuya satisfacción acarrea perjuicio para el agente. La incontinencia no se trata sólo de contrariar nuestras opiniones, sino de hacerlo por satisfacer esta clase de apetitos. El incontinente actúa en pos de esta satisfacción que no sólo considera perjudicial, sino que de hecho es perjudicial.

La aclaración de la última confusión (c) (identidad desenfreno/incontinencia) es muy importante, porque sirve como plataforma desde la cual Aristóteles caracteriza finalmente la incontinencia. En primer lugar, distingue esa disposición de otras similares (cosa que no sucede con el tratamiento platónico), las cuales no eran discernibles hasta el momento; y toma distancia de la argumentación socrática al desvincular la incontinencia del desenfreno y del hedonismo, mostrando que es posible, como se ha visto, considerar que el hedonismo no es esencial para el argumento socrático; y se confirma, además, que el argumento socrático se enfoca en la contrariedad que supone la incontinencia, y no si el agente es hedonista o avaro.

Así, Aristóteles traza la diferencia entre la incontinencia y el desenfreno. Dice Aristóteles: “El desenfrenado es impelido a obrar por deliberada elección [προαίρεσις], juzgando que debe perseguirse siempre el placer inmediato, mientras que el incontinente no piensa así, y con todo, lo persigue.”¹¹ En tal caso, el desenfrenado juzga que el bien se encuentra en el placer inmediato; él es el hedonista. Sin embargo, aunque esto podría insinuar que Sócrates habla de un caso similar, mas no idéntico, a la incontinencia, hay que

¹¹ *E.N.* 1146 b 20

resaltar que el argumento socrático para demostrar la identidad entre la virtud y el conocimiento se topaba con un presunto contraejemplo: un caso donde, a pesar de tener conocimiento moral, un individuo no se comporta virtuosamente, y éste es un caso de incontinencia, no de desenfreno. Me parece que esto apoya la tesis de que el hedonismo no es esencial en la argumentación socrática, y que el incontinente del cual habla Aristóteles no es, en ningún caso, hedonista; pues de serlo, se comportaría conforme a su deliberada elección, la cual persigue el placer inmediato; y en tal caso no sería incontinente, sino desenfrenado.

Así, es posible construir un cuadro de la incontinencia, desde el cual Aristóteles inicia su investigación. De modo que, si alguien actúa de manera incontinente, entonces:

- El agente es responsable de la acción, en el sentido en que pudo no hacer tal acción y, en su lugar, realizar la mejor opción.
- Cree con convicción, y no sólo duda, que la acción realizada no es la mejor opción.
- La acción es realizada para satisfacer un deseo cuya satisfacción es perjudicial para el agente.

Para demostrar que la incontinencia es posible aunque el conocimiento sea lo más fuerte, Aristóteles apoyará su argumentación en tres puntos que, al final, formarán parte de la solución de esta oposición entre Sócrates y la mayoría.

- La homonimia del término “conocer” [ἐπίστασθαι] (1146b 30-35)
- La dinámica del deseo y su papel en la motivación (1147a 10-24)
- Los mecanismos de inferencia práctica y de motivación (1147a 1-10, 1147a 25-1147b5)

III.2. ARGUMENTO Y EXÉGESIS

En el capítulo 3 del libro VII de la *Ética Nicomáquea* Aristóteles expone parte de estas consideraciones acerca de la *akrasía* y su definición, pero también desarrolla su investigación con una serie de argumentos, los cuales se han denominado como “soluciones” al problema. A pesar de ello, no parece claro que dichas soluciones sean

autónomas, lo cual se podría pensar cuando se habla de cuatro –soluciones”, y no de cuatro –fases de la solución”. De cualquier modo, tomaré esta división en cuatro dada su utilidad, pero también porque cada parte se enfoca a alguno de aquellos puntos que observamos cuando Aristóteles dirime las confusiones de la mayoría.

III.2.1. Conocer y considerar

Cuando Aristóteles recoge tanto las opiniones de la mayoría como las de Sócrates, no exhibe la oposición como una flagrante contradicción, sino como dos opiniones que no necesariamente se contradicen. Sin embargo, es claro que la opinión socrática descansa en la siguiente aserción:

(1) Si A conoce x es malo, entonces A no hará x

Es decir, que el conocimiento acerca de la maldad del objeto es razón suficiente para que el agente no se sienta motivado a hacer esto malo, pues las consideraciones del agente componen los deseos del agente. El agente no perseguiría algo que considerara malo porque nadie busca la miseria. Ésta es la suposición socrática.

La opinión de la mayoría supone que:

(2) A conoce x es malo, sin embargo, A hará x

Y esto sucede cuando A desea x , pese a su conocimiento. No es necesario suponer que A busca su miseria, sino simplemente que el deseo de A no está fundamentado en las buenas y justificadas razones de A, sino que este deseo, siendo irracional o contrario a la razón, es motivo suficiente para realizar la acción.

De modo que, si Aristóteles pretende hacer coincidir estas opiniones, debe conjugarlas sin que eso implique una contradicción, lo cual parece inevitable. En esta primera solución, Aristóteles aprovecha la homonimia que existe respecto al término ‘conocer’ para lidiar con este problema. Y esta parte de la argumentación se centra en algo así como una sutileza en el significado de las palabras. Aristóteles afirma que, en la aserción (1), la palabra ‘conocer’ [ἐπίστασθαι] refiere a un cierto tipo de estado; pero que, en la aserción (2), el significado es diferente. La palabra ‘conocer’ tiene dos posibles definiciones y en cada caso

se aplica una definición distinta; de modo que es posible que tal conjunción no sea contradictoria. Dice Aristóteles:

[...] pero porque la expresión ‘conocer’ la usamos de dos maneras (pues tanto del que posee el conocimiento, pero no se sirve de él, como del que se sirve, se dice que ‘conocen’), por esto sí que habrá diferencia entre hacer lo que no se debe conociéndolo así y no considerándolo.¹²

Así, ‘A conoce x es malo’ puede ser verdad en ambas proposiciones, pero no equivalentes; y tal como afirma Aristóteles, es posible predicar el mismo término bajo descripciones diferentes. En un caso, se predica de aquel que sólo posee (ἔχοντα) la información, y en otro caso se predica del que utiliza (χρώμενος) y considera (θεωροῦντα) dicha información.

Aristóteles no se detiene demasiado para explicar en qué consisten estos diferentes estados, pero tal aclaración es de suma importancia porque al final Aristóteles comentará que el incontinente podría poseer conocimiento sin utilizarlo o considerarlo. Esta hipótesis realmente no desaparece conforme avanza la investigación, sino que poco a poco se va integrando con las otras soluciones hasta llegar a la cuarta y última solución.

Considerando entonces esta homonimia, podemos observar ciertas sustituciones. Para la aserción socrática (1) diremos que:

(1[‘]) A conoce que x es malo, en tanto que posee, utiliza y considera la información pertinente, entonces A no hará x

Y para la aserción de la mayoría (2) diremos que:

(2[‘]) A conoce que x es malo, en tanto que sólo posee la información, pero no la considera, sin embargo, A hará x

Y justo con esta sustitución en mente, Aristóteles comenta que la incontinencia sería sorprendente si el agente conoce lo malo cuando ‘conocer’ significa ‘tener la información, utilizarla y considerarla’. En este punto parece que se encuentra el punto nodal del

¹² ἀλλ’ ἐπεὶ διχῶς λέγομεν τὸ ἐπίστασθαι (καὶ γὰρ ὁ ἔχων μὲν οὐ χρώμενος δὲ τῇ ἐπιστήμῃ καὶ ὁ χρώμενος λέγεται ἐπίστασθαι), διοίσει τὸ ἔχοντα μὲν μὴ θεωροῦντα δὲ καὶ τὸ θεωροῦντα ἃ μὴ δεῖ πράττειν [τοῦ ἔχοντα καὶ θεωροῦντα] *E.N.* 1146 b 30-35

argumento aristotélico: Existe una oposición entre las opiniones de Sócrates y la mayoría por culpa de una homonimia, de modo que al aclarar la homonimia, se disipa la oposición. Así, coincidiendo con Sócrates, dice: –Que pasara lo último [*i. e.* que haga lo malo considerando y utilizando su conocimiento], sería sorprendente [δεινός¹³], pero no lo es el que un hombre obre lo que conoce ser malo si no se pone a considerarlo en ese momento.”¹⁴

Aquí hay una importante adición de Aristóteles a la aserción socrática: Si una persona dispone de información, pero no *aplica* el conocimiento que posee, cabe la posibilidad de que actúe en contra de este conocimiento, porque no basta con saber cosas, sino que hay que aplicar ese conocimiento en cada ocasión. Además, cuando alguien conoce algo, pero no aplica tal conocimiento, no diremos que no sabe o que *ignora*, y en ese sentido la aserción socrática es incompleta.

Parece que ésta es la explicación que buscaba Aristóteles cuando parecía demandar una explicación respecto a qué clase de ignorancia se refiere Sócrates, la cual no era la posesión sin consideración; pues el incontinente no ignora desde la perspectiva aristotélica, pero tampoco sabe o conoce en un sentido fuerte del término (poseer, utilizar y considerar la información). Aristóteles afirma que sería sorprendente un caso de incontinencia donde el agente posee un conocimiento moral y, al mismo tiempo, utiliza y considera tal conocimiento moral.

III.2.2. El silogismo práctico

Después de explicar esta homonimia, Aristóteles pasa a la segunda solución, la cual consiste en un análisis del razonamiento práctico, es decir, en una exploración de algunas partes de la deliberación y la ponderación. En este caso hay también una adición respecto al análisis socrático, pues Aristóteles dispone de una herramienta para hacer este análisis, su lógica; pero, además, seguirá aprovechando el descubrimiento de esa homonimia. Dice Aristóteles que:

¹³ No obstante, el término también puede significar ‘terrible’, ‘maravilloso’ o ‘extraño’.

¹⁴ *E.N.* 1146 b 35

Puesto que en el silogismo de la acción hay dos especies de premisas [δύο τρόποι τῶν προτάσεων], nada impide que, aun estando en posesión de ambas, pueda uno obrar contra el conocimiento que tiene, siempre que se sirva sólo de la proposición universal [τῇ καθόλου] y no de la particular [τῇ κατὰ μέρος], porque los actos particulares [καθ' ἕκαστα] son los que se ponen por obra¹⁵.

Es importante resaltar que:

- a) Está presente la distinción entre la posesión y la utilización del conocimiento, la cual es la distinción más rudimentaria, por decirlo de algún modo, que Aristóteles ha expuesto en líneas anteriores.
- b) Existen dos tipos de premisas en el silogismo práctico: una premisa mayor relativa a lo general (καθόλου) y una premisa menor relativa a lo particular (κατὰ μέρος).
- c) El caso de incontinencia es posible si el agente, aun en posesión del conocimiento, es decir, de la premisa mayor, posee pero no utiliza la premisa menor; pues, dado que las acciones son casos particulares, esta premisa es la que determina si tal acto se ejecuta o no.

Aristóteles expone este punto utilizando un ejemplo sobre alimentación, y tal silogismo está constituido por varias premisas, unas relativas al sujeto y otras relativas al objeto. Además, en este ejemplo es posible observar que Aristóteles comprende la complejidad que pueden alcanzar los razonamientos prácticos. Aunque su ejemplo es bastante sencillo, las premisas se van multiplicando conforme se consideran aspectos tanto del sujeto como del objeto, o incluso las especies de objetos. Supongamos entonces que Juan considera que:

- (S1) Todos los alimentos secos son provechosos para el hombre (Premisa general relativa a un tipo de objeto)
- (S2) La avena es un alimento seco (Premisa general relativa a un tipo de objeto)
- (S3) La avena es un alimento provechoso para el hombre (Primera conclusión relativa al objeto)

¹⁵ E.N. 1147a 1-4. La expresión donde aparece καθ' ἕκαστα dice: πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα.

(S4) Yo, Juan, soy un hombre (Premisa particular relativa al sujeto)

(S5) La avena es un alimento provechoso para mí, Juan (Segunda conclusión general relativa al objeto)¹⁶

Esta segunda conclusión es una opinión general relativa a un objeto; en este caso, la avena. Suponiendo que Juan tiene ante sí un plato de avena, bastaría con que Juan conociera, pero no utilizara y contemplara la premisa menor del siguiente silogismo (S6), para que no actuara conforme a su conocimiento acerca de la avena:

(S5) La avena es provechosa para mí, Juan (Premisa mayor. Opinión general)

(S6) Esto es avena (Premisa menor. Opinión particular)

Después de esto, Aristóteles hace una afirmación donde vuelve a demostrar su escepticismo respecto a la posibilidad de actuar contrariamente al conocimiento *considerado*, tal como en el caso anterior. Dice Aristóteles que ~~no~~ parece nada absurdo que el incontinente conozca de un modo, en tanto que sería sorprendente que obrara si conociera del otro modo.”¹⁷ Aristóteles afirma que sería sorprendente que aun con la premisa mayor y menor, consideradas y utilizadas, el incontinente actuara contra su conocimiento.

Ciertamente no puede decirse que el agente ignora en un sentido fuerte de la palabra, pues dispone de la información pertinente sobre lo conveniente y lo inconveniente, dado que tiene a su disposición y considera toda la información relativa a la avena y sus beneficios, pero en cierto sentido sí ignora, porque la información que le indica que no debe hacer tal o cual cosa *en cada caso particular* no es utilizada ni considerada. Se sigue manteniendo que, siempre y cuando el conocimiento pertinente se aplique en cada ocasión, lo óptimo es disponer de conocimiento, pues éste no será arrastrado por la pasión.

Sin embargo, hasta este momento Aristóteles no ha hecho mención alguna de otro aspecto importante de la incontinencia: la presencia de un deseo malo (φάυλη ἐπιθυμία), el cual provee, por decirlo de algún modo, el carácter maligno de este rasgo de carácter.

¹⁶ Este ejemplo es una paráfrasis del ejemplo en *E.N.* 1147a 5-10

¹⁷ *Idem*

Aristóteles continúa su tratamiento analizando la relación del deseo con el estado o nivel cognitivo del agente.

III.2.3. Borracho o loco

Aristóteles se percata de que puede ofrecer una descripción más exhaustiva acerca de los diferentes casos de “posesión sin utilización y contemplación” de conocimiento, e identificar, además, diferencias y similitudes entre las circunstancias donde tal estado mental se presenta. Aristóteles afirma que “sucede aún que los hombres posean el conocimiento de otro modo distinto de los sobredichos, porque aun en el caso de tener conocimiento sin ejercitarlo, percibimos en tal caso una diversidad.”¹⁸ Lo cual indica que no todos los estados donde los hombres no utilizan ni contemplan su conocimiento son iguales, sino que algunas veces tal estado sucede por algo, pero otras veces por otra cosa; y entonces afirma que “en cierto sentido se tiene conocimiento y en otro no, como le pasa al dormido, al demente o al ebrio.”¹⁹

Sucede entonces que, de entre todas las posibles maneras de “poseer sin utilizar”, hay al menos tres que Aristóteles identifica en estos pasajes:

- Ciertamente, cuando alguien está dormido, decimos que conoce, supongamos, la ubicación de un restaurante japonés; pero no utiliza su conocimiento porque está dormido, de modo que no nos puede ayudar a localizar el restaurante.
- A su vez, cuando alguien está loco, quizá sufre de algún tipo de delirio y, aunque dispone de la información acerca del restaurante, no puede llegar a él o ayudarnos a llegar a él por culpa de su demencia.
- De igual modo, si aquel que sabe la localización está ebrio, poco nos puede ayudar, pues quizá no nos pone atención, sufre de amnesia o balbucea y no puede aplicar su conocimiento.

A continuación Aristóteles hace una afirmación que es muy llamativa, a tal grado que a veces se ha considerado esta parte como la parte medular de su explicación, De modo que

¹⁸ E.N. 1147 a 12

¹⁹ E.N. 1147a 14-15

las referencias a la deficiencia cognitiva del incontinente por presencia de la pasión son comúnmente aceptadas en las lecturas de estos pasajes:

Pues así están dispuestos los que están sujetos a sus pasiones. Los impulsos coléricos, los deseos venéreos y otros de este género, manifiestamente alteran el cuerpo, y en algunos casos producen locura. Es claro, por tanto, que de los incontinentes debe decirse que están en una disposición análoga a la del dormido, el loco o el borracho.²⁰

Es de este modo como Aristóteles recupera la discusión platónica acerca de la potencia del deseo y su capacidad de producir locura; y parece que, al hablar de la pugna entre fuertes apetitos y la parte “lógica” del alma, declara vencedora a la parte apetitiva en ciertos casos, pero que no derrotan a *toda* el alma, sino sólo a esa pequeña parte relativa a las proposiciones particulares. Aristóteles va más allá y afirma que los deseos sexuales o la cólera son capaces de alterar el cuerpo al grado de producir locura, y con ello considera una discusión fisiológica del deseo.

Lo problemático de este análisis es que, así nada más, parece que el impulso fuerte puede alterar al hombre y, aunque éste tenga conocimiento acerca de lo conveniente y lo inconveniente, no es capaz de superar esta fuerte pasión con su conocimiento, sino que sucumbe ante el deseo y enloquece; de modo que es, simplemente, vencido por el placer. Si Aristóteles concluyera que el incontinente obra así porque un fuerte deseo afecta su alma al grado de hacerlo incapaz de utilizar su conocimiento moral, tal conclusión contradiría lo dicho por Sócrates acerca de la belleza del conocimiento. De nada valdría tener una ciencia y una técnica para ponderar bienes y males, si, ante la intensa pasión, el hombre fuese incapaz de utilizar esta técnica y esta ciencia. Además, tal conclusión no explicaría otro fenómeno: la continencia. Aristóteles, al definir la continencia y diferenciándola de la prudencia, hizo énfasis en la presencia de deseos o apetitos malos e intensos también en el alma del continente²¹.

Entonces, si toda la responsabilidad, por decirlo así, de la incontinencia recayera en el papel del apetito, no se explicaría cómo es que el continente es capaz de resistir y hacer lo dictado por la recta razón. Tanto el continente como el incontinente tienen deseos fuertes y

²⁰ *E.N.* 1147 a 15

²¹ “Si el hombre continente se muestra tal precisamente por tener deseos fuertes y malos [ισχυρὰς καὶ φαύλας], resulta que el prudente no podrá ser continente ni el continente prudente, como quiera que no es propio del prudente tener apetitos ni excesivos ni malos” (*E.N.* 1146a 10-15).

malos, pero uno cede y otro no. Si todo dependiera de esta pasión que produce locura, ambos estarían incapacitados para actualizar su conocimiento moral y, entonces, no habría casos de continencia, o éstos serían inexplicables. Lo cierto es que Aristóteles no termina aquí su explicación, sino que hasta aquí ha provisto de las herramientas necesarias para construir lo que se ha considerado la solución real al problema²².

III.2.4. Recapitulación e investigación científica.

Ahora bien, antes de comenzar la lectura de esta cuarta solución, es necesario exponer los puntos en los cuales Aristóteles fundamentará su explicación de la incontinencia, la cual no es radicalmente diferente de las soluciones anteriores, pero que descansa en algunas revisiones y adiciones. Tales puntos son:

a) Es posible disponer de conocimiento moral y actuar en contra de éste si tal conocimiento no se ejercita, utiliza, considera, contempla.

b) El razonamiento práctico se configura mediante un silogismo, el cual consta de dos premisas, una general y otra particular, donde la particular es fundamental para la acción, dado que las acciones son también particulares.

c) Un deseo muy intenso, como el deseo sexual o la cólera, es capaz de alterar el estado psíquico del agente y, por ende, impedir el pleno ejercicio del conocimiento que se tenga respecto a una situación en concreto.

Con estos puntos Aristóteles construye su último análisis de la incontinencia, aunque habrá diferencias importantes. Cabe mencionar, además, que estos apartados contienen partes sumamente oscuras y que, por ende, no hay un consenso general respecto a su significado cabal.

Aristóteles comienza esta parte afirmando que es posible considerar las causas de la incontinencia de un modo *φυσικῶς* [ἔτι καὶ ὧδε φυσικῶς ἂν τις ἐπιβλέψει τὴν αἰτίαν.]²³; sin embargo, el significado de este término no es muy claro. Gómez Robledo, por ejemplo, traduce del siguiente modo: *podríamos asimismo considerar la causa de la*

²² J. Burnet menciona en *The Ethics of Aristotle* que la última solución es la solución definitiva (real *lisis*).
Vid. p. 299 ss.

²³ *E.N.* 1147a 25

incontinencia desde el punto de vista de la naturaleza humana”, traduciendo $\text{-}\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\tilde{\omega}\varsigma\text{”}$ como $\text{-}naturaleza humana\text{”}$; sin embargo, Christopher Rowe lo traduce del siguiente modo: $\text{-}Furthermore, one can also, in the following way, look scientifically at the cause\text{”}$ ²⁴. F. Grgić traduce: $\text{-}Besides, we may also view the cause in the following way, in the manner of natural philosophy\text{”}$ ²⁵. ¿Qué significa esto? ¿Acaso no hubo suposiciones o explicaciones científicas o relativas a la naturaleza del hombre, sino hasta este momento? Esto representa un problema porque, aunque no es fácil afirmar que lo dicho anteriormente no forma parte, de algún modo, con este análisis $\text{-}\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\tilde{\omega}\varsigma\text{”}$; tampoco es fácil decir que Aristóteles no marca una diferencia textual entre lo que ha dicho y este punto de partida. Sin embargo, por ahora sólo basta con afirmar que las consideraciones siguientes forman parte de una investigación $\text{-}\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\tilde{\omega}\varsigma\text{”}$ sobre la causa de la incontinencia.

Después de esto, Aristóteles comienza este análisis con un replanteamiento acerca del razonamiento práctico, y lo describe ahora con algunas adiciones respecto al apartado anterior acerca del silogismo. Dice Aristóteles:

En el silogismo de la acción, la premisa mayor es una opinión, mientras que la menor concierne a los casos particulares, que son ya dominio de la percepción sensible. *Cuando de ambas premisas resulta sólo una opinión* [ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν], forzoso [ἀνάγκη] es que el alma asienta a la conclusión en el razonamiento teórico, y que en el práctico obre inmediatamente.²⁶

Existen, entonces, dos opiniones; una general y otra particular, pero además resulta una opinión a partir de la fusión de aquellas dos, es decir, una conclusión. Sucede entonces que, de ser este silogismo un razonamiento teórico, el alma necesariamente asentirá esta conclusión; y, de ser un razonamiento práctico, el alma actuará o incitará acción inmediatamente conforme a dicha conclusión. Hay entonces dos adiciones:

- A partir de las premisas resulta una opinión, la cual es la conclusión del silogismo práctico.

²⁴En esta traducción, S. Broadie considera que la discusión precedente consistía, no en explicar el comportamiento incontinente, sino simplemente en encontrar una forma lógicamente coherente de hablar acerca del conocimiento y la ignorancia del incontinente. *Vid.*, p 391

²⁵F. Grgić. *Aristotle on the akratic's knowledge* [2002] , p.352

²⁶*E.N.* 1147 a 25-30. (El subrayado es mío). C. Rowe traduce: $\text{-}and when a single proposition is formed from them\text{”}$. En cualquier caso, es claro que Aristóteles considera una proposición, juicio u opinión como resultante de la premisa mayor y la menor. Más adelante discutiré un poco si acaso la conclusión del silogismo es una acción.

- Existe una relación necesaria entre el proceso racional y la acción correspondiente a esa acción. Así, hay al menos, un tipo de acciones que son consecuencia necesaria de un proceso racional, el cual consta de dos premisas y una conclusión.

Aristóteles continúa con un ejemplo de un silogismo que esquematizaré:

- (S1) Todo lo dulce debe gustarse. [Premisa Mayor. Opinión general]
- (S2) Esto (Una galleta, por ejemplo) es dulce. [Premisa menor. Opinión particular en el dominio de la percepción sensible.]
- (S3) Esta galleta debe gustarse. [Conclusión. Una opinión particular producto de las dos premisas.]

Es claro, además, que la gran diferencia entre esta parte del análisis y las partes anteriores es que en 1147a 1-5 no se hacía mención alguna de la conclusión del argumento, mientras que en este caso se menciona una opinión que es producto de las premisas, que *surge de éstas*. Más adelante se apreciará la importancia de esta adición que, de no hacerla, la interpretación se complica.

Ahora bien, Aristóteles afirma que cuando el agente razona teóricamente, es necesario que asienta y diga algo como «Es verdad, eso debe gustarse». Si el agente razona prácticamente, gustaría la galleta inmediatamente. En este caso, dice Aristóteles que ~~de~~ necesidad, el que pudiere, si nadie se lo estorba, lo pondrá por obra simultáneamente.²⁷

Después de esto sucede algo muy interesante: Aristóteles parece afirmar que detrás de la acción incontinente también hay un silogismo práctico; es decir que, en cierto modo, la acción incontinente es una acción racional, a pesar de que esté motivada por un deseo malo y contraría la recta razón.

Aristóteles expone esto con un ejemplo²⁸: Supongamos que existe en la mente del agente una opinión verdadera general que le prohíbe al agente gustar lo dulce, por ejemplo, «Gustar lo dulce es perjudicial para mi salud», pero además existe un juicio general que dice «Todo lo dulce es placentero». Hay, entonces, dos posibles premisas mayores que se

²⁷ E.N. 1147 a 30

²⁸ E.N. 1147a32-34

encuentran, en cierto modo, en contradicción. Aristóteles agrega la premisa particular “Esto es dulce”, la cual es provista por la percepción sensible y es esencial para la acción; sea ésta continente o incontinente. Continúa y afirma que “si acontece que el apetito está presente en nosotros, entonces, por más que el primer juicio nos ordene evitar este objeto, el deseo, con todo, nos lleva a él, capaz como es de poner en movimiento cada uno de los miembros del cuerpo.”²⁹ Lo cual nos dice que, después de todo, el apetito es un motivo fuerte para actuar, quizá no tanto como el conocimiento aplicado, pero si lo bastante como para *poner en movimiento los miembros del cuerpo*. Es evidente que la discusión sigue remitiendo, pese a todo, a la noción platónica de ‘apetito’ [ἐπιθυμία].

Este análisis demuestra, además, que hay tres condiciones necesarias para que la acción incontinente sea posible:

- a) Un deseo cuya satisfacción sea perjudicial o inconveniente.
- b) Una opinión o juicio general que “respalde” o “concuerde” con ese deseo.
- c) Un razonamiento práctico que conjugue ese juicio general con un juicio particular que impulse la acción.

Aristóteles enfatiza que la incontinencia puede ser producto de un razonamiento que contiene una opinión, ~~pero~~ una opinión no contraria en sí misma, sino sólo por accidente, a la recta razón, puesto que lo que realmente la contraría es el apetito y no la opinión.³⁰ Sin embargo, el deseo, pese a todo, no está desvinculado de las creencias del agente, sino que más bien se apoya en una creencia general que es contraria, sólo incidentalmente, a la recta razón que impele al agente a no probar lo dulce. Parece más claro cuando inmediatamente Aristóteles agrega que ~~las~~ bestias no son incontinentes, porque no tienen concepción de lo universal, sino representación y memoria de las cosas particulares.³¹ La incontinencia no es una acción irracional producto de la posesión o de un apetito irrefrenable, sino la consecuencia de un extraño proceso que supone un razonamiento. Quizá si éste no fuera el caso, y el incontinente actuara como el animal, la acción sería inevitable y, por ende, no sería responsable, y tal acción no sería censurable y vituperable, como ya se ha establecido.

²⁹ E.N. 1147 a 34 – 1147b1

³⁰ E.N. 1147 b 1-2

³¹ E.N. 1157 b 5

Supongamos un ejemplo:

María sabe que, dada cierta condición médica, comer papas fritas es perjudicial para su salud. Sin embargo, tiene la opinión de que los alimentos fritos son deliciosos, y en especial, las papas. Si María tuviera el deseo de comer papas fritas y tuviese una porción de papas fritas delante suyo, esto no bastaría para que ella actuara incontinentemente si ella no creyera, por un momento, que las papas fritas son deliciosas o que deben comerse. Si ella no tuviera esta opinión, actuaría tal y como los animales, quienes no actúan incontinentemente porque carecen de concepción de lo general, y su acción podría ser considerada involuntaria.

Entonces, según las adiciones de Aristóteles, sería necesario un silogismo que antecediera la acción, y tal razonamiento requiere de una opinión general. Serían, en tal caso, posibles dos silogismos diferentes, uno que concluye una opinión a partir de la opinión “recta”, y otro que utiliza la opinión surgida por el apetito. Además, es posible considerar que la distinción entre continencia e incontinencia radica precisamente en este punto. Esquematizando:

| Silogismo de la acción continente | Silogismo de la acción incontinente |
|--|---|
| Las papas fritas son deliciosas. (Premisa mayor. Opinión general) <i>Esta opinión, aunque en la mente del continente, no se activa al momento de la acción</i> | Todos los alimentos fritos, sobre todo las papas fritas, son perjudiciales para mí. (Premisa mayor. Opinión general) <i>Esta opinión, aunque en la mente del incontinente, no se activa al momento de la acción</i> |
| Todos los alimentos fritos, sobre todo las papas fritas, son perjudiciales para mí. (Premisa mayor. Opinión general) | Las papas fritas son deliciosas. (Premisa mayor. Opinión general) |
| Estas son papas fritas. (Premisa menor. Opinión particular relativa al objeto sensible) | |
| Éstas son perjudiciales para mí. (Opinión resultado de las dos premisas) | Éstas son deliciosas (Opinión resultado de las dos premisas) |
| *El agente se aparta de las papas fritas. (Ésta es la acción) | *El agente se come las papas fritas. (Ésta es la acción) |

En el esquema que propongo se aprecia que la premisa menor es la misma en ambos casos porque el objeto de deseo es el mismo tanto en la acción continente como en la incontinente. Más adelante explicaré por qué creo esto, mientras que expongo algunas perplejidades que no se resuelven fácilmente si no se observa con atención este problema.

Después de esto, Aristóteles menciona algo que resulta ser oscuro y, por ende, se han construido varias hipótesis al respecto, que especulan sobre cuál podría ser el sentido de estas líneas. Aristóteles afirma que:

Puesto que la última premisa [ἡ τελευταία πρότασις] es una opinión relativa a un objeto sensible, y es ella la que determina nuestros actos [δόξα τε αἰσθητοῦ καὶ κυρία τῶν πράξεων], el incontinente sujeto a su pasión, o no la tiene, o la tiene de tal modo que no se puede decir que el tenerla sea un conocer, sino un hablar, como el borracho que recita los versos de Empédocles.³²

Y resulta importante decir cuál es esta última premisa porque es ésta la que el incontinente no tiene o tiene sin utilizar ni considerar. Así, mediante este análisis “científico” Aristóteles concluye que la incontinencia sí es posible aunque el conocimiento sea algo bello y capaz de gobernar; pues sucede que el conocimiento ayuda al hombre sólo cuando es aplicado y utilizado al momento de entrar en acción. Si eso no sucede, entonces el conocimiento no está verdaderamente presente en el alma del incontinente, y no termina uniéndose con la premisa menor, lo cual es necesario para que la acción acontezca.

El agente incontinente posee el término último sólo como palabrería y es en este sentido que “sabe” lo que hace, pero no sabe en un sentido fuerte. La acción continente es la que resulta de actualizar este término último, de considerarlo o contemplarlo al momento de realizar la acción. De este modo, Aristóteles concluye este capítulo afirmando que “cuando la incontinencia se produce, no está presente el conocimiento que se tiene por verdaderamente tal, ni es este conocimiento el que es arrastrado de una parte a otra por la pasión, sino un conocimiento derivado de la percepción.”³³

³² E.N. 1147 b 10

³³ E.N. 1147 b 15-17

III.3. PROBLEMATIZACIÓN

Existen varios asuntos problemáticos en la interpretación de los pasajes revisados, y para revisar los aspectos principales de esa problemática, considero conveniente organizarla en torno a tres preguntas relacionadas entre sí: ¿En qué sentido se admite la posibilidad de la incontinencia?, ¿Cuál puede ser el significado del llamado ‘_término último’?, y ¿Cómo se presenta el conflicto interno dentro del modelo del silogismo práctico? Como puede apreciarse, cada una de estas preguntas no contiene un asunto aparte y desvinculado de las otras preguntas, sino que cada una se encuentra muy relacionada con las otras.

III.3.1. Conocer sin estar consciente

En su comentario a *EN* 1145b 21, S. Broadie³⁴ advierte que ha existido un malentendido respecto a la traducción de estos pasajes [*Ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεταιί τις*³⁵], los cuales han sido generalmente traducidos como “How, if one grasps the situation correctly, can he act uncontrolledly?” Gracias a una lectura como ésta, se podría considerar que Aristóteles no admite que el incontinente está realmente consciente de lo que hace; a esta lectura, Broadie la llama “Interpretación A”. En oposición a esta lectura, Broadie prefiere una llamada “interpretación B”. En esta sección ofreceré las razones por las cuales también prefiero una interpretación “B” respecto al asunto de si el incontinente está o no consciente de la maldad de sus actos.

Algunos comentaristas consideran que Aristóteles supone que el incontinente, de algún modo, conoce lo que debe hacer y la inconveniencia de lo que, por pasión realiza; pero que ese ‘_algún modo’ revela un tipo de deficiencia en la condición cognitiva del agente³⁶; de modo que el agente, por presencia de la pasión, no aprecia realmente lo que está haciendo o sus consecuencias. Considero que esta interpretación (Interpretación A) es problemática en varios puntos, y el primero de ellos es que parece que toda la disertación aristotélica de VII,

³⁴ Vid. La traducción de Rowe de la *Ética Nicomáquea* antes citada.

³⁵ Gómez Robledo traduce: “Viendo a las dificultades, podría preguntarse cómo el hombre que juzga rectamente puede conducirse con incontinencia”; por otro lado, Rowe traduce “But one can raise the problem: in what sense does a person have a correct grasp when he behaves uncontrolledly?”. En ambos casos no sucede la mala interpretación que critica Broadie.

³⁶ Cf. Robinson, *Aristotle on akrasia*, [1954]; Sorabji [1983], *Necessity, cause and blame*, p 276.

3 es una disertación para demostrar cómo es que esta falta de consciencia es posible. A continuación revisaré algunos de estos puntos problemáticos.

III.3.1.1. Conocer de uno u otro modo

Uno de los principales problemas en la lectura de estos pasajes es la homonimia del término ‘conocer’. Dice Aristóteles que una homonimia sucede cuando un término es predicable en algunos casos aludiendo a un significado, pero también lo es aludiendo a otro significado³⁷. Por ejemplo, nuestro término ‘gato’ lo predicamos de cierto tipo de animal doméstico, pero también de cierta herramienta hidráulica. De modo que podemos decir: ‘Tengo un gato en la cajuela’, apelando a un significado de ‘gato’, como «herramienta hidráulica», pero también decir que ‘Tengo un gato en la cajuela’ apelando a un significado distinto, saber, «mamífero doméstico».

Aristóteles aprovecha esta distinción para dirimir la problemática entre la tesis socrática y la opinión de la mayoría. Como se observó anteriormente, el término ‘conocer’ se predica en ocasiones apelando al significado (a) «tener sin servirse de» (ἔχων μὲν οὐ χρώμενος), pero a veces también se predica apelando al significado (b) «tener y considerar» (ἔχοντα καὶ θεωροῦντα)³⁸. El problema radica en indagar a qué se refiere Aristóteles con estos términos, pues los significados pueden ser diversos. Y esta indagación es de suma importancia porque al final Aristóteles dirá que el incontinente podría conocer según (a), pero no según (b)³⁹. La utilización de esta homonimia no es algo que desaparezca o cambie radicalmente conforme avanza la investigación.

Ahora bien, Robinson ofrece una explicación sobre el significado (a) del término ‘conocer’: “To say that a man knows something is not to say that he is always thinking of it, nor that he is thinking of it now”.⁴⁰ Y un ejemplo para considerar lo que refiere Robinson podría ser el siguiente:

³⁷ Vid. *Categorías*, Ia 1-5

³⁸ *E.N.* 1146 b 33-34

³⁹ *E.N.* 1147 b 12

⁴⁰ Robinson. *Aristotle on akrasia* [1954], p. 80. A diferencia de mi ejemplo, Robinson utiliza un ejemplo sobre la aridez de Grecia. Un ejemplo similar es considerado por J. Gosling, *Mad Drunk or Asleep?—Aristotle’s akratic* [1993] acerca de los maoris de Nueva Zelandia (p. 362)

Todos sabemos que Sócrates, el maestro de Platón, está muerto. Pero no pensábamos en ello hace unos instantes, sino hasta que escribí la oración, y el lector pensó o tuvo en mente la muerte de Sócrates. Es cierto que no pensamos en Sócrates todo el tiempo, y no lo hacíamos hasta hace unos instantes: sin embargo, no hubiese sido cierto decir que ~~Ignoramos~~ que Sócrates, el maestro de Platón, está muerto”, pues poseemos tal información, en tanto que la hemos adquirido y la hemos memorizado.

Continúa Robinson con esta indagación y afirma que:

The akratic both knows and does not know that his act is wrong. He knows it, in that it is part of his permanent and general equipment. He does not know it, in that he does not use or contemplate it at the moment when he needs to do so, the moment of the akratic act.⁴¹

Hay, según esta interpretación, dos significados del término ‘conocer’, los cuales refieren a dos estados distintos:

- a) A conoce ϕ , entonces A posee información respecto a ϕ , pero no tiene tal información en mente, es decir, que *no está pensando en ello en ese momento*.
- b) A conoce ϕ , entonces A posee información respecto a ϕ , y además tiene en mente tal información, es decir, también *está pensando en ello en ese momento*.

Según hasta aquí, la diferencia entre (a) y (b) radica en ese *estar pensando en*. Supongamos un ejemplo:

Juan padece de cierta sensibilidad estomacal y ha sido advertido por un médico, quien le ha recomendado no cenar frutas como papaya, melón o piña. Gracias a esto, Juan dispone ahora de información pertinente acerca de la relación entre su afección y su alimentación; y por ello no es ignorante, pero no está pensando en esta advertencia todo el tiempo, sino en otras cosas como ~~Debo pagar la renta~~” o ~~Mañana es cumpleaños de mi hermano~~”. Si Juan cenara papaya, melón o piña, sería en un caso donde no tenía en mente o no pensara, al momento de actuar, en la advertencia ~~En ningún caso es conveniente cenar papaya, melón o piña~~”.

⁴¹ Robinson [1954], p. 80

Es claro que el problema con esta interpretación (que encajaría como una ~~Interpretación A~~) es el grado de conciencia que se le atribuye al agente que elige la peor opción por culpa de una pasión. Si el agente simplemente no estaba pensando en lo que hacía, uno puede argüir que tal agente, de haber puesto atención, no habría fallado y que todo se debe a un error, tal y como Sócrates sostenía.

Sin embargo, no considero que todas las acciones puedan ser consideradas bajo los mismos parámetros. Es fácil hablar de distracción o error en ciertos contextos, pero no en otros. Supongamos que María ha sido advertida de no comer cacahuates y en cierto momento se encuentra platicando con una amiga, la cual tiene una bolsa de cacahuates en la mano. En algún momento de la plática, María toma unos cacahuates de esa bolsa y se los come, pensando más bien en el tópico de la charla y no en las advertencias del médico. Esta acción demanda muy poca atención del agente; pero hay otras, en cambio, que demandan más atención (como conducir hasta la casa de un amante o ir a una fiesta antes de presentar un difícil examen). Existen muchos casos de incontinencia donde las acciones demandan la atención del agente, quienes, aparentemente, ~~piensan en~~ aquello que están haciendo. Quizá traducir $\theta\epsilon\omega\rho\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$ como un ~~tener en mente~~ o ~~estar pensando en~~ no sea suficiente para disolver estas dificultades, y sea mejor indagar más a fondo el significado que Aristóteles le quiere dar.

A diferencia de esta interpretación, Grgić⁴² considera que estos pasajes no constituyen una explicación cabal del fenómeno de la *akrasía*, y que, por ende, no es conveniente suponer que esta distinción tiene fines explicativos y que la explicación de la incontinencia consista únicamente en atribuir una deficiencia cognitiva al agente. Según esta lectura, lo único que Aristóteles hace es tratar el problema de la tesis socrática, es decir, demostrar que hay un sentido de conocer tal que es posible saber lo que es bueno y, a pesar de ello, actuar contra dicho conocimiento⁴³. De tal modo que, aunque la distinción entre conocer de uno u otro modo sea central en la discusión, ésta no sería suficiente para explicar

⁴² Vid., F. Grgić, *Aristotle on the akratic's knowledge* [2002], p. 337

⁴³ Vid. F. Grgić [2002], p.340

cabalmente el problema de la *akrasía*, al contrario de lo que opina Robinson, quien afirma que esta distinción es virtualmente todo lo necesario para explicar tal fenómeno⁴⁴.

III.3.1.2. La pasión y la ebriedad

Otro problema relativo a estas distinciones entre las interpretaciones A y B es la manera en cómo se consideran los pasajes en los cuales Aristóteles compara el estado del incontinente con el estado del ebrio o el dormido. Aristóteles dice que, incluso dentro del significado «poseer, utilizar y considerar» del término «conocer», existe una diversidad⁴⁵; y que ni al loco, ni al borracho, ni al dormido se les puede predicar este término con este significado; de modo que, si decimos que un borracho, por ejemplo, «no conoce la ubicación del restaurante» no decimos que «posee, utiliza y considera la ubicación del restaurante», porque su estado no le permite hacer eso. Aristóteles afirma que «Los impulsos coléricos, los deseos venéreos y otros de este género, manifiestamente alteran el cuerpo, y en algunos casos incluso producen locura»⁴⁶, de modo que los incontinentes se encuentran en un estado de obnubilación similar. Este tipo de ejemplos aparentemente apoyan una interpretación «A», y la mayoría coincide en afirmar que Aristóteles concede que el incontinente, de algún modo, padece una deficiencia cognitiva similar a la del borracho. Sin embargo, me parece que la interpretación A sobreestima el valor de esta comparación, pues Aristóteles dice más adelante que:

Es claro, por tanto, que de los incontinentes debe decirse que están en una disposición análoga a la del dormido, el loco o el borracho. El que tales hombres puedan hablar el lenguaje del conocimiento moral, no prueba que lo posean, pues aun los que están en los estados mentales mencionados dan demostraciones científicas y recitan los versos de Empédocles, y *los que empiezan a aprender una ciencia encadenan bien sus proposiciones, pero no la saben aún, pues para esto hay que haberse connaturalizado con ella*, y esto pide tiempo [οἱ πρῶτον μαθόντες συνείρουσι μὲν τοὺς λόγους, ἴσασι δ' οὐπω· δεῖ γὰρ συμφυῆναι, τοῦτο δὲ χρόνου δεῖται].⁴⁷

Este caso es muy popular con los estudiantes de matemáticas. Al principio sólo recitan tablas de multiplicar y aprenden fórmulas que después aplican para resolver diversos problemas, pero sólo hasta que están connaturalizados con esta ciencia son capaces de

⁴⁴ Robinson [1954], p. 80

⁴⁵ E.N. 1142a12

⁴⁶ E.N. 1147 a 15

⁴⁷ E.N. 1147 a 20 (El subrayado es mío)

demostrar teoremas de nuevas o diferentes maneras, pero eso no lo logran todos, sino sólo aquellos que estudian matemáticas profesionalmente.

¿A qué se refiere esto? Parece que Aristóteles identifica, por un momento, otro estado de posesión sin consideración ni utilización diferente a los mencionados. Dice que los aprendices encadenan bien sus proposiciones, pero aún no saben o conocen la ciencia de estas proposiciones, más o menos como el borracho que dice ~~no~~ “debería seguir bebiendo”, es decir, hablado el lenguaje del conocimiento moral sin estar *connaturalizado con él*. Si Aristóteles fácilmente explica la incontinencia como una borrachera de deseo, ¿por qué hace este comentario respecto al aprendiz?

Supongamos que, con este comentario, Aristóteles sigue hablando de la diversidad de estados englobado por el significado (b) del término *‘conocer’*. De modo que ha encontrado otro estado ~~análogo~~”, pero no idéntico. Entonces, este estado de ~~buen~~ “encadenamiento sin sabiduría” no es igual al mero parloteo vano del borracho (puesto que el aprendiz no padece cierta deficiencia cognitiva), ni tampoco es idéntico al ~~no~~ “estar pensando en” anteriormente mencionado; de modo que, es plausible que Aristóteles utilice este ejemplo sólo para subrayar que, aunque alguien arguya que tal o cual cosa es verdad —tal y como haría el incontinente— esto no es prueba suficiente para suponer que ~~no~~ “conoce”. Más que ser un aprendiz, el incontinente es como un borracho que parlotea sin realmente considerar la verdad o falsedad de lo que dice, pero esto no significa que el incontinente padezca, necesariamente, una deficiencia cognitiva similar a la del borracho. Incluso más adelante Aristóteles dice que el incontinente es como un actor en escena, ya no como un borracho. Dice que ~~las~~ “sentencias morales en boca de los incontinentes no tienen otro valor que las recitaciones de los actores en la escena”⁴⁸

Entonces, lo que debemos considerar es, por un lado, que no todos los estados mentales contenidos en el significado «poseer, utilizar y contemplar» son idénticos, de modo que el incontinente no está loco ni está borracho⁴⁹, sino que se encuentra en un estado *análogo* a éstos, en tanto que *no utiliza ni contempla el conocimiento que posee*, incluso cuando lo repite una y otra vez, como repite el aprendiz sus fórmulas y razonamientos, o

⁴⁸ *E.N.* 1147a 24

⁴⁹ *Vid.*, Gosling [1993], p. 368: ~~the~~ akratic exhibits full use of knowledge in some areas”

como repite el actor sus recitaciones. De modo que, si vemos que alguien dice una y otra vez que está mal aquello que está haciendo, esto no debería ser razón suficiente para creer que ~~utiliza y contempla~~ esa información que parlotea. Además, si tradujéramos este ~~utiliza y contempla~~ como un ~~estar pensando en~~, tendríamos que decir, entonces, que aquel que dice ~~al cosa está mal~~ mientras la hace, ni siquiera está pensando en lo que dice.

III.3.2. El término último

Uno de las dificultades más importantes dentro de los pasajes analizados es el significado de la expresión ~~ἡ τελευταία πρότασις~~, traducida como ~~término último~~. Es posible considerar que esta expresión refiere a la premisa menor del silogismo práctico; y existen, al menos, dos razones que apoyan esta idea: (1), que no existe un distanciamiento entre los pasajes (1147a1-4), donde se admite que el agente ignora la premisa menor, y (1147b 10) donde se afirma que el término último se encuentra bajo el dominio de la percepción sensible. Y (2), que la conclusión del silogismo práctico es la acción misma, contrario al esquema trazado en la sección anterior, donde se agrega una proposición que es la conclusión del silogismo.

Aunque considero, a diferencia de Robinson⁵⁰, que estos pasajes no ofrecen cuatro soluciones al problema de la incontinencia, no considero que los pasajes de 1147a1-4 y 1147b10 ofrezcan exactamente el mismo tratamiento, sino como he sugerido, el último implica una adición; sin que por ello sea necesario suponer que la llamada investigación φυσικῶς es una alternativa diferente⁵¹. La adición sería precisamente el reconocimiento de una conclusión ajena a la acción misma. Entonces, se trata de saber si el silogismo práctico cuenta o no con una proposición final adicional a la menor que también se encuentre bajo el dominio de la percepción sensible, pues Aristóteles es muy claro al respecto: ἡ τελευταία πρότασις δόξα τε αἰσθητοῦ καὶ κυρία τῶν πράξεων⁵². Sin embargo, me parece muy

⁵⁰ Robinson, [1954]: ~~—Aristotle gives us the four solutions~~, p.80. W.H. Fairbrother en *Aristotle's theory of incontinence*, [1897] considera que estas partes anteriores al análisis φυσικῶς son la exposición de casos de ~~seudo-incontinencia~~ (p. 365), pero no concuerdo con eso precisamente porque considero que cada ~~solución~~ forma parte de la explicación φυσικῶς.

⁵¹ Cf. Sorabji [1983], p. 275: ~~the present passage is introduced not as offering an alternative explanation, but as describing the same thing from a more physical point of view~~ [p. 388 de la edición en español].

⁵² E.N. 1147 b 10

claro que en pasajes anteriores Aristóteles afirma que en un momento una sola proposición surge de la premisa menor y la premisa mayor: [ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν]⁵³, y ésta puede ser la conclusión, la cual sería relativa a la percepción sensible y determinante de nuestros actos. En tal caso, restaría discutir si acaso la conclusión del silogismo es una acción.

R. Sorabji afirma que no está convencido de que la conclusión sea el término último porque se ha dicho que la conclusión es una acción⁵⁴, a diferencia de A. Kenny, quien sostiene que es la conclusión lo que es arrastrado por la pasión⁵⁵. A. Mele, quien también considera que la conclusión es una proposición⁵⁶. Tanto Mele como Kenny mencionan *De Motu Animalium*, a los cuales, probablemente también se refiere Sorabji. Tales pasajes son:

But in that case the end is a speculative proposition (for whenever one thinks the two premises, one thinks and puts together the conclusion), whereas here the conclusion which results from the two premises is the action. [δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἡ πράξις]

[...] And the conclusion, the “I have to make a cloak,” is an action. And he acts from a starting point. If there is to be a cloak, there must necessarily be the first, and if this, this. And this he does at once.⁵⁷

En el último pasaje queda establecido que la conclusión, el “Tengo que hacer una capa” es una acción, pero no queda muy claro si ese énfasis es igual en las líneas anteriores. Existen algunos comentarios al respecto. Por un lado, Kenny considera que los ejemplos constan de una proposición final, y que cuando Aristóteles dice que la conclusión es la acción, él sólo necesita referirse a que la conclusión del silogismo debe ser la descripción de una acción a realizar⁵⁸. Por otro lado, Mele considera un ejemplo: Supongamos que alguien, mediante un silogismo práctico, decide levantarse de su asiento y dar un paseo, pero muere antes de levantarse. Según Mele, sería falso concluir que su silogismo carece de conclusión

⁵³ E.N. 1147 a 26

⁵⁴ R. Sorabji, [1983], p. 275

⁵⁵ A. Kenny. *The practical Syllogism and Incontinence* [1966], p.182

⁵⁶ A. Mele. *Aristotle on 'akrasia', 'eudaimonia' and the psychology of action.*[1999], p. 186

⁵⁷ *De Motu An.*, 701a 12; 20

⁵⁸ Kenny, *idem*

simplemente porque la acción no fue realizada, aunque se tuviera en mente lo que debía de hacerse⁵⁹.

Sobre este asunto, G. Santas⁶⁰ afirma que Aristóteles no es lo suficientemente claro al distinguir entre la explicación de la acción y la inferencia del agente, lo cual genera confusión sobre si la acción es o no la conclusión, pero afirma, al igual que Mele, no sería plausible que no hay una conclusión a menos que no haya acción. Además, menciona que el Profesor Vlastos le ha sugerido que $\neg\eta$ τελευταία πρότασις” no necesita referirse a la última premisa \neg esto es dulce”, sino a la conclusión \neg esto debe evitarse”⁶¹. No obstante, ¿Cuáles son los inconvenientes de considerar esta $\neg\eta$ τελευταία πρότασις” como la premisa menor \neg esto es dulce”?

Una consecuencia es que, si este término último es lo que no se tiene o se tiene sin utilizar, entonces el agente no tiene o no utiliza \neg esto es dulce”; pero, a pesar de ello, actúa. Así, el agente tiende al objeto de deseo sin saber siquiera que tal objeto es de tal modo—tiende a lo dulce, pues opina que lo dulce es placentero, pero sin tener la opinión de que tal cosa es dulce—, lo cual es absurdo. O bien, tiene la opinión \neg esto es dulce”, pero actúa sin utilizarla—tiende a lo dulce, opinando que lo dulce es placentero, pero no se sirve de \neg esto es dulce”—lo cual parece inexplicable. En ambos casos, la acción parece ciega y compulsiva.

Para evitar esta aporía, se ha supuesto que existen dos premisas menores, y que el agente no tiene una, pero sí tiene otra⁶². Un ejemplo de esto sería:

(U1) Las cosas que contienen gluten son malas para mí

(U2) Todo lo dulce es placentero

(P1) Esto contiene gluten

(P2) Esto es dulce

⁵⁹ Mele, *idem*.

⁶⁰ G. Santas, *Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia* [1969], p. 175: —Aristotle does not really distinguish sufficiently a teleological explanation from a practical inference”

⁶¹ Santas, *idem*, p. 183

⁶² Cf. Sorabji [1983], p. 274 [p. 384 de la edición en español]; Robinson [1954], p.83.

En tal caso, el agente falla porque no tiene o no se sirve de (P1), y actúa conforme a (U2) y (P2); pero si fuese de ese modo, se diría que el agente, de haber sabido que tal cosa contenía gluten, hubiese actuado continentemente.

Una variante de este modelo es el propuesto por Kenny, quien, a pesar de no construir dos silogismos, sino sólo uno, hace una extraña adición a la premisa menor⁶³: “ \neg Todo lo dulce es placentero y esto es dulce”, lo cual me parece poco plausible porque la premisa menor es particular, no una conjunción de un particular con una opinión universal.

Otra propuesta, en este mismo ensayo, es un silogismo como: “ \neg La injusticia debe ser evitada/El adulterio es injusto”⁶⁴, considerando que el agente no tiene o no utiliza la opinión “ \neg el adulterio es injusto”; sin embargo, en ese modelo faltaría precisamente otra proposición $\kappa\alpha\theta' \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\alpha$ “esto es adulterio”, además que no tener o no utilizar “ \neg el adulterio es injusto” es carecer de la información general pertinente, o de otro modo, ignorar la norma, justo como ignorar que la injusticia debe ser evitada.

Considero que los modelos que proponen que el término último es la premisa menor admiten que la teoría aristotélica considera que el agente no está consciente de lo que está haciendo, ya sea porque actúa sin pensar siquiera en qué cosa está haciendo, o bien porque ignora algunos aspectos relevantes de esa cosa que está haciendo. Sin embargo, una alternativa es considerar que Aristóteles trata de explicar precisamente los casos en los cuales el agente realiza lo malo, sabiendo qué es lo que hace, a pesar de que tales casos sean “extraños”⁶⁵.

III.3.3. Conflicto e inferencia práctica

Hasta ahora he tratado de señalar algunos problemas relativos a estos pasajes, acerca de la ignorancia o la inconsciencia del agente. En esta última sección simplemente reproduciré el modelo propuesto por G. Santas, el cual me parece que ofrece claves para la solución de algunos problemas ya mencionados.

⁶³ Kenny [1966], p.181

⁶⁴ *Idem*, p. 171

⁶⁵ *Vid.* F. Grgić, [2002], p. 342, quien afirma que la expresión “ $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$ ” es irónica y que la explicación aristotélica supone que el agente que actúa con incontinencia tiene conocimiento moral de forma activa, y no sólo pasiva.

El diagrama que expuse en la sección de exégesis (III.2.4), el cual supone la existencia de dos silogismos prácticos al interior de la mente del incontinente se basa en la localización de dos elementos: Una segunda opinión general como es “Todo lo dulce es placentero”, que he considerado como una manifestación, por decirlo así, del deseo que contraría a la recta razón; y la existencia de una proposición, producto de la premisa mayor y menor, que puede considerarse la conclusión del silogismo y, además, el término último que el incontinente no tiene o tiene sin utilizar. Me parece, además, que estas dos posibilidades podrían coincidir con las dos caracterizaciones ulteriores de la teoría aristotélica sobre la incontinencia: la *akrasía precipitada* [ἀκρασία προπετής] y la *akrasía débil* [ἀκρασία ἀσθενής]⁶⁶. En la *akrasía precipitada* el agente no tiene la proposición “esto debe evitarse”, y en la *akrasía débil* el agente sí alcanza a concebir esa proposición, pero no la utiliza; o como diría S. Broadie: no hace una diferencia en el mundo real⁶⁷.

Ahora bien, el modelo que podemos encontrar en el ensayo de Santas es similar, no obstante, su potencia explicativa es mucho mayor y, además, al centrarse en la teoría aristotélica de la motivación, ofrece las herramientas necesarias para discutir aquello que F. Grgić comenta: la explicación de la incontinencia no se debe centrar exclusivamente en el análisis del conocimiento del incontinente, sino principalmente en el análisis de lo que es el hábito o “estado del alma”⁶⁸ [ἔξις]. El modelo propuesto por Santas⁶⁹ es esquematizado en la siguiente serie de proposiciones:

- 1.- S sabe [νοῦς] que todas las cosas dulces son malas para él y que las debe evitar
- 2.- S anhela [βούλησις] evitar cosas que son malas para él
- 3.- S cree que esta cosa enfrente de sí es dulce
- 4.- S cree que esta cosa enfrente de sí debe ser evitada
- 5.- S anhela evitar esta cosa enfrente de sí
- 6.- S cree [δόξα] que todas las cosas dulces son placenteras
- 3.- S cree que esta cosa enfrente de sí es dulce

⁶⁶ Vid. *E.N.* 1150b 19-22

⁶⁷ —“Any entity *E* is ‘there’ in full actuality when and only when *E* is making its own distinctive or typical difference to the world”; p. 386, en el texto citado.

⁶⁸ F. Grgić. [2002], p. 338

⁶⁹ G. Santas [1969], p.179-180

- 7.- S cree que esta cosa enfrente de sí es placentera
- 8.- S desea [ἐπιθυμία] esta cosa placentera enfrente de sí
- 9.- S come esta cosa dulce enfrente de sí [proposición que describe la acción incontinente]

Esta serie de proposiciones esquematiza tanto las fuentes de motivación, como las creencias del agente, mostrando un aspecto de la teoría aristotélica que no se había considerado anteriormente: el deseo, por sí mismo, no causa una acción, sino que tanto una razón práctica (ya sea un conocimiento o una opinión), como una tendencia‘ o apetencia‘ [ὄρεξις], son necesarios para motivar una acción, pero también para explicar la acción. Esto se puede apreciar mejor en *De Anima* III, 10: “Both these, then, are causes of locomotion, intelligence and appetency” [ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον νοῦς καὶ ὄρεξις]⁷⁰ Esto es coherente con la existencia de una opinión universal que, en cierto modo, respalda el deseo inconveniente, y que junto con tal deseo, motiva la acción incontinente. Además, el esquema muestra algunos aspectos que tampoco se habían considerado: La presencia de un conflicto simultáneo en el alma del incontinente (dada la existencia de un anhelo‘ [βούλησις] por hacer lo conveniente), es decir, la partición psíquica que supone este conflicto. Esta partición es coherente con otros pasajes de la *Ética Nicomáquea*⁷¹. Además, al establecer que existe un conflicto simultáneo, tanto al nivel de la apetencia‘, como al nivel de la inteligencia‘, se enfatiza el hecho de que la explicación de la incontinencia no puede descansar sólo en el estudio de las facultades intelectuales del agente, o en el grado de conciencia del agente.

III.4. CONCLUSIONES

A modo de conclusión quisiera reconocer en qué sentido el análisis aristotélico supone una reconsideración del socratismo, pero también por qué no puede llamarse “socrática” a esta propuesta.

Al final de 7-3, Aristóteles apunta que:

⁷⁰ *De Anima* 433a13

⁷¹ *E.N.* 1102a 29: “en el alma hay una parte irracional y otra dotada de un principio racional”; 1102b 15-18: “En el hombre continente, no menos que en el incontinente, alabamos la razón y la parte racional del alma, siendo ella la que derechamente les aconseja y excita hacia las mejores acciones”

Y por no ser el término último universal, ni, a lo que creemos, un objeto de conocimiento en la misma medida que lo universal, parece entonces darse lo que Sócrates trataba de establecer. Porque cuando la incontinencia se produce, no está presente el conocimiento que se tiene por verdaderamente tal, ni es este conocimiento el que es arrastrado de una parte a otra por la pasión, sino un conocimiento derivado de la percepción sensible⁷².

Tomando la aserción de Sócrates acerca del conocimiento, a saber, que éste es algo bello, capaz de gobernar y no puede ser arrastrado por la pasión, entonces parece que se concilia esta tesis con la opinión de la mayoría simplemente porque el incontinente no tiene o no utiliza algo que, aunque vital para la realización de la acción, no es propiamente conocimiento, pues el conocimiento es acerca de lo universal, pero no de lo particular. Sin embargo, la solución socrática afirma que el agente falla en su elección porque no aprecia con claridad el potencial dañino de lo que elige, y que no aprecia ese potencial porque no dispone de una técnica de medición, sino que se deja llevar por la proximidad del objeto de deseo.

Ciertamente, Aristóteles supone que el agente no alcanza a concebir una proposición vital para motivar la acción continente (el término último), es decir, que un cierto tipo de ignorancia está inmiscuida en la acción incontinente. Aristóteles también considera que, durante la acción incontinente tal término último es arrastrado por la pasión, y que éste término está en el dominio de la percepción sensible. Existe una fuerte relación entre el “poder de las apariencias” y “el poder de la pasión”. La conciliación que Aristóteles realiza recupera estos elementos de la teoría socrática: ni el conocimiento como tal es arrastrado, existe algún tipo de carencia o de ignorancia, y lo arrastrado por la pasión está en el dominio de la percepción. ¿Cuáles son, entonces, las diferencias? Me parece que hay dos grandes diferencias entre el modelo socrático y el aristotélico: la presencia de un conflicto simultáneo que supone una partición anímica, y el papel que juega esa carencia o ignorancia en la acción incontinente.

El modelo aristotélico reconoce que existe una parte irracional en el alma y que, al momento de la acción incontinente, ésta se le opone a la parte racional; es decir, que existe un conflicto simultáneo y que el alma consta de dos partes, al menos⁷³. Esto muestra que

⁷² E.N. 1147b 15-18

⁷³ Vid. Salles, *Platonismo, División de la mente y la explicación aristotélica de la ἀκρασία*, [1997]

Aristóteles recupera elementos centrales de la teoría platónica y que su tratamiento de la incontinencia refiere a un conflicto sincrónico, no diacrónico como suponía Sócrates. No existe una alternancia en nuestros juicios de valor, como se supone en el ejemplo socrático de las líneas, sino una pugna interna, como en las facciones políticas de una ciudad desordenada. Aristóteles supone que el incontinente reconoce el dictamen de la razón, pero que de algún modo lo traiciona por culpa del deseo. Y he aquí lo interesante: el incontinente no traiciona el dictamen de la razón a causa de la ignorancia, sino a causa de un deseo malo que contraría a la razón. La ignorancia no es la causa del fallo del incontinente, sino que se presenta en el fallo de manera incidental. En el modelo socrático, el agente falla porque carece de una técnica métrica capaz de anular el poder de las apariencias; es decir, que la falta de conocimiento juega un papel causal dentro del caso de incontinencia. En el modelo aristotélico, la ignorancia no juega un papel causal dentro del caso de incontinencia, sino sólo un papel incidental; pues es la presencia de un deseo malo y fuerte lo que produce la falla, la cual supone asimismo un tipo de ignorancia. Incluso aunque la solución aristotélica supusiera una especie de ebriedad momentánea, la ebriedad momentánea sucedería porque el deseo es capaz de alterar los miembros del cuerpo, no porque el agente no aprecia claramente el objeto de deseo. En el modelo socrático, la relación causal es “ignorancia-deseo-falla”; en el modelo aristotélico la relación es “deseo-ignorancia-falla”. Es por eso que, aunque Aristóteles recupera aspectos importantes de la teoría socrática, su tratamiento de la incontinencia no es socrático, sino platónico.

Asimismo, Aristóteles no construye una explicación que demande el abandono de las aserciones socráticas básicas respecto a la motivación. Sócrates supone que no es posible tender hacia lo malo a sabiendas porque lo malo es perjudicial y nadie quiere ser perjudicado, pues nadie quiere ser miserable; pero esta explicación se basa en un modelo de criterios uniformes, donde sólo se puede tender hacia un objeto considerado bajo un criterio y motivado por sólo una fuerza anímica. En el modelo aristotélico, el agente puede tender hacia lo malo aunque no lo quiera, porque lo desea; o dicho de otro modo, existen en el alma diversos factores de motivación, como pueden ser la cólera [θυμός], el deseo [ἐπιθυμία] o el anhelo [βούλησις], que son distintas formas de tendencia [ῥεξις]. De modo que, aunque el incontinente se perjudica a sí mismo, no lo hace porque anhela perjudicarse a sí mismo:

[...] Lo que pasa es que el incontinente obra contra su voluntad [παρὰ τὴν βούλησιν πράττει], porque nadie quiere [βούλεται] lo que no estima como un bien, y el incontinente hace lo que no entiende que debe hacer [ὁ τε ἀκρατῆς ὁ οὐκ οἶεται δεῖν πράττειν πράττει]⁷⁴

La tendencia, en tal caso, puede ser irracional, pero no porque sea ciega y, detrás de la acción, no exista una creencia sobre la conveniencia del objeto perseguido; sino porque es contraria al dictamen de la parte racional del alma, la cual acompaña o genera el anhelo o la voluntad de hacer lo mejor. Del hecho de que nadie anhele ser perjudicado no se sigue, como pensaba Sócrates, que todo acto perjudicial es producto de la ignorancia. Existen actos motivados por tendencias más allá del anhelo; actos cometidos por la cólera o el deseo. El reconocimiento de estos elementos anímicos, no como consecuencias de la ignorancia, sino como causas de la falla, o incluso de la ignorancia, es la gran diferencia entre estos modelos.

⁷⁴ *E.N.*1136b 7-9

CONCLUSIONES

En esta sección sólo resta recapitular algunos puntos interesantes en esta investigación, pero también apuntar algunos problemas que no podrían resolverse en este trabajo y que merecen un tratamiento posterior.

Uno de los descubrimientos más interesantes que surgen de esta investigación es la constatación de la teoría uni-motivacional dentro de la teoría socrática. La unidad de la virtud sólo es posible dentro de una teoría que, de algún modo, subordine todos los criterios de evaluación y las fuentes de motivación del agente a una sola dimensión. La ética socrática, al reducir las diversas virtudes a una sola, describe cualidades como la piedad o el valor bajo los mismos términos; en este caso, bajo términos cognitivos. Las fuentes de motivación, a su vez, deben ser entendidas también bajo esta misma dimensión, de modo que la cólera o la lujuria no sean sino manifestaciones de la ignorancia. La teoría socrática es intelectualista por esta reducción, pero no porque considere que el mejor resultado se obtiene gracias al uso del conocimiento.

En efecto, cuando Sócrates declara que el conocimiento es algo bello, afirma una opinión ampliamente aceptada en la actualidad: Las probabilidades de éxito aumentan dramáticamente gracias a la disposición de información, la evaluación precisa de las circunstancias y la ejecución de un plan preciso. Muchas de nuestras prácticas diarias y la configuración de muchos aspectos de nuestra sociedad se basan en esta idea. Sin embargo, aunque se concluye que el fracaso es debido a la falta de información, un mal diagnóstico o la falta de un plan y su ejecución, la teoría socrática sobreestima el rol del conocimiento cuando trata los vicios como fracasos, es decir, como manifestaciones de ignorancia. Es verdad que cosas como la imprudencia o la incontinencia afectan el diagnóstico o la ejecución, lo que conlleva al fracaso; pero, en el caso de la incontinencia, ésta no puede ser cabalmente explicada como una manifestación de ignorancia, porque ella misma supone la disposición de información pertinente, que luego es traicionada. Sócrates, con tal de mantener su explicación intelectualista de las virtudes y los vicios, termina por negar que la incontinencia, como un caso donde el agente dispone de la información, exista, y la trata como un caso más de ignorancia.

Ahora bien, otro aspecto de la teoría socrática es la idea de que el deseo está subordinado a las creencias o convicciones del agente dentro del ámbito de las acciones voluntarias. Esta idea también tiene amplia aceptación en la actualidad: Es claro que, si A considera que el objeto ‚z’ tiene la propiedad ‚w’ y, por ende, es un medio para alcanzar ‚x’; y A desea ‚x’, entonces querrá tener ‚z’. Sin embargo, Sócrates describe el caso de incontinencia de un modo reduccionista. En efecto, cuando Sócrates dice que el incontinente no quiere hacer lo mejor, supone que el incontinente considera que ‚z’ es un medio para alcanzar ‚x’ y que desea ‚x’, pero que no desea ‚z’; simplemente porque no se comporta como si deseara ‚z’. Concluye entonces que, o bien el agente no desea ‚x’, o bien no considera ‚z’ como un medio para alcanzar ‚x’, o bien la acción de A está fuera del ámbito de las acciones voluntarias. En el análisis socrático, la acción incontinente tiende voluntariamente a la miseria, o el agente ignora que evitar tal o cual es un medio para alcanzar la felicidad, o bien la acción incontinente está fuera del ámbito de las acciones voluntarias.

Considero que es posible construir una historia de la ética utilizando estas opciones como hilo conductor. Así, podría evaluarse tal o cual teoría a partir de dichos elementos. Imagino, por ejemplo, que existen teorías que consideran que las acciones voluntarias que tienden a la propia miseria son posibles. Quizá haya teorías que consideren, más bien, que no hay un fin último, sino varios fines últimos, de modo que hay acciones que tienden voluntariamente a algo distinto a la felicidad, pero sin que ello implique que los agentes desean ser infelices. La teoría socrática, opta por considerar que en la acción incontinente el agente ignora que lo que hace no lo conduce a la felicidad. Otras teorías podrían decir que, en vez de eso, las acciones incontinentes están fuera del ámbito de las acciones voluntarias porque son compulsivas.

Sin embargo, Platón y Aristóteles representan un avance respecto al tratamiento socrático no porque contradigan las opiniones comúnmente aceptadas que son la base del socratismo, sino porque contradicen las conclusiones y descripciones reduccionistas del socratismo: Las pasiones no son necesariamente la manifestación de la ignorancia del agente, y la acción incontinente no supone la contradicción del principio que vincula el deseo con la creencia.

Platón, respecto a este último, comienza su disertación admitiendo que los agentes pueden sustentar deseos contradictorios, y que el incontinente padece una especie de lucha interna y simultánea respecto al objeto de deseo. El incontinente sí desea ser feliz, pero al mismo tiempo desea algo que sabe que lo lleva a la infelicidad. Para explicar esto, Platón considera que el alma se encuentra dividida en varias partes, las cuales son fuentes de motivación autónomas. Esto significa, además, que no es necesario suponer que el vínculo entre creencias y deseos nos lleva a la uniformidad de criterios evaluativos. El deseo de A por ‚z‘ no necesariamente se debe a que A considera que ‚z‘ conduce a ‚x‘. A podría desear ‚z‘ por sí mismo, o desear ‚z‘ porque considera que es un medio para ‚q‘. Esto es claro en el ejemplo de Leoncio, quien desea ver cuerpos muertos porque, de algún modo, considera que eso es apetecible. No es necesario suponer que Leoncio considera esa visión como un medio para alcanzar la felicidad; pues quizá Leoncio considera el espectáculo como un fin en sí mismo. Por otro lado, Leoncio sabe que tal acción es vergonzosa, y no quiere ver cuerpos muertos, pero no por las mismas razones que coordinan su deseo, sino porque sabe que tal espectáculo va en detrimento de su reputación. Tampoco aquí es necesario suponer que Leoncio vincula felicidad con reputación. En tal caso, además, el deseo de Leoncio no se puede explicar como una manifestación de ignorancia sobre lo que debería hacer. Leoncio desea ver cuerpos muertos y eso es malo, pero tal deseo no es causado por ignorar que eso es malo, simplemente porque su otro deseo (no ver cuerpos muertos) se basa precisamente en el conocimiento de que ver cuerpos muertos es algo malo.

El modelo platónico, además, ofrece una descripción de la pasión, ya no como efecto de la ignorancia, sino como un desorden anímico que afecta la forma en cómo los agentes disponen sus intereses y sus prioridades. Sin embargo, el modelo platónico omite aspectos importantes ya descritos como consecuencias del tratamiento socrático. No se dice claramente, por ejemplo, si este tipo de acciones se encuentran dentro o fuera del ámbito de las acciones voluntarias; ni se dice tampoco si, al momento justo de la acción, el agente abandona o no la creencia de que tal acción es mala. Si Leoncio termina por ver los cuerpos muertos, se podría sostener que Leoncio ha abandonado su creencia sobre la maldad de tal acción justo cuando sucumbe a la tentación. Además, tal acción podría estar fuera del ámbito de lo voluntario, simplemente porque el deseo de Leoncio era irrefrenable y su acción fue compulsiva.

El modelo propuesto por Aristóteles recupera elementos de la teoría platónica y trata de resolver estos problemas omitidos por Platón. Por un lado, reconoce que la pasión no es efecto de la ignorancia, pero afirma que en algunos casos puede producir ignorancia. Afirma, además, que no es necesario suponer, por ejemplo, que Leoncio abandona su conocimiento general acerca de lo debido y lo indebido, sino que se puede suponer que Leoncio abandona la creencia de que este evento en particular es una instancia de lo que se debe evitar, sin ignorar la norma. Además, gracias a una recuperación del estudio platónico sobre las fuentes de motivación, Aristóteles afirma que, aunque perjudiciales, las acciones incontinentes no corresponden a un anhelo por la miseria, sino a un deseo contrario a ese anhelo y a la buena razón que lo sustenta. Concluye entonces que el incontinente no ignora la norma, ni anhela la miseria, pero sin negar la importancia del conocimiento ni el vínculo entre creencias y deseos. Asimismo, trata de aclarar la confusión acerca de si las acciones incontinentes son voluntarias o responden a deseos irracionales, cosa que Platón no resuelve claramente.

Además de estas conclusiones, existen descubrimientos adicionales que son interesantes. Uno de ellos es el reconocimiento de dos esquemas básicos para la explicación de la incontinencia: el esquema diacrónico y el esquema sincrónico. El esquema diacrónico supone que los casos de incontinencia suponen un cierto abandono de la creencia que nos motiva a evitar lo inconveniente. Un ejemplo de esto es el siguiente: En un momento, no quiero cenar pastel con chocolate porque creo que eso engorda y no quiero estar gordo. Momentos después, quiero cenar pastel con chocolate porque el pastel está delicioso y actúo conforme a ese deseo. Después de comer, siento arrepentimiento porque he contrariado mi deseo por no engordar. El otro esquema es el sincrónico, el cual no supone dicho abandono: Al mismo tiempo quiero evitar el pastel, pero se me antoja.

Ambos modelos tienen ventajas y desventajas. El modelo diacrónico, por ejemplo, debe ajustarse para explicar nuestra sensación de conflicto simultáneo, pues en muchas ocasiones deseamos algo, pero queremos evitarlo. Un ajuste podría ser, por ejemplo, que la intermitencia es tan rápida que la interpretamos como simultánea. A su vez, el modelo sincrónico debe ajustarse para explicar cómo se sustentan preferencias contradictorias, si éstas se basan en creencias acerca de los objetos. Si sucediera que el agente piensa, por un

lado, que eso es malo y, al mismo tiempo, que es bueno; el conflicto supondría una flagrante contradicción en la mente del agente. A pesar de ello, me parece que el modelo platónico, aunque sincrónico, se puede interpretar sin necesidad de suponer esta contradicción, simplemente porque los juicios de valor “esto es bueno/esto es malo” no son producto de los mismos criterios y no son contradictorios. Cuando se considera que “esto es bueno, según r ” y se considera que “esto es malo, según s ”, tales juicios evaluativos ya no suponen una contradicción. Este asunto, sin embargo, merece un análisis más exhaustivo.

Otro problema vinculado con éste y que sólo se señaló en el segundo capítulo de este trabajo es aquél relativo a la conmensurabilidad de los bienes. La teoría platónica señala que, cuando existe conflicto entre diversas partes “menores” del alma, aquel que debe dirimir la disputa es la parte racional del alma. Dicho de otro modo, si mi interés por el honor entra en oposición con mi interés por la ganancia económica, mi conocimiento y mi interés por el orden proveerá la solución, advirtiéndome que es mejor actuar conforme al honor, sacrificando la ganancia. Esto supone dos problemas: por un lado, que el mismo objeto que evalúo conforme a la ganancia y conforme al honor, también se puede describir en función de una clase de metacriterio provisto por el conocimiento sobre el bien. Supongamos que me enfrento a dos alternativas, A y B. A es mejor que B según el criterio α , (la ganancia es mayor) pero B es mejor que A según el criterio β (la reputación es mayor). El modelo platónico supone que puedo traducir la bondad de A (que se debe a la ganancia) y la bondad de B (que se debe a la reputación) a un tercer criterio con el cual se puede calcular la bondad de las alternativas.

Tanto la propuesta socrática como la platónica proponen esta conmensurabilidad. En un caso, la elección se lleva a cabo apelando a un solo criterio de evaluación, y se pondera cuál opción ofrece más o menos, mayor o menor. En el otro caso, la elección se lleva a cabo apelando a un metacriterio que señala un orden que debe seguirse en cada caso. Supongamos, como ejemplo, que debo elegir entre un helado de chocolate y un helado de fresa. Incluso en este caso es difícil decir cuál de las dos opciones me ofrece más placer, pero es claro que no por ello me da igual. Ahora supongamos que debo elegir entre pedir un préstamo a un enemigo o padecer hambre por culpa de mi carencia. Si el modelo platónico no es flexible, y siempre debo favorecer la reputación antes de las pasiones como el hambre

o la sed, entonces no debería pedir ese préstamo y debería padecer hambre. El problema, al parecer, es que si este metacriterio es provisto por mi conocimiento sobre el bien, entonces es inflexible, incluso en casos como este. Este asunto, como puede verse, es tan complejo que es difícil dar una respuesta, pero parece que Aristóteles considera el modelo platónico como un modelo inflexible que acarrea dificultades.

Imagino que existen muchos más problemas vinculados a estos, pero dada mi falta de información, no soy capaz de concebirlos con precisión en este momento. Debe haber, además, múltiples modos de aproximación para cada uno de los problemas mencionados. De entre esos muchos caminos, me he decidido por la historia de la ética. Los otros caminos, por el momento, sólo puedo imaginarlos.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Básica

PLATÓN

Protágoras, Trad. Ute Schmidt Osmanczik. México. UNAM. 1994

Protagoras, Trans. Benjamin Jowett, ed. with an introduction by Gregory Vlastos, Indianapolis. The Liberal Arts press, 1956

Menon, Trad. Ute Schmidt Osmanczik. México. UNAM. 1975

Hippias Mayor. Fedro. Trad. Juan David García Bacca. México. UNAM. 1995

La República. Trad. Antonio Gómez Robledo. México. UNAM. 2000

ARISTÓTELES

Ética Nicomáquea, Trad. Antonio Gómez Robledo. México. UNAM. 1983

Nicomachan Ethics, Trans. and historical introduction by Christopher Rowe, Philosophical introduction and commentary by Sarah Broadie, New York, Oxford University Press, 2002

De Anima, Trans., introduction and notes by R. D. Hicks, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1990

Categories and De Interpretatione, Trans. With notes and glossary by J.L. Ackrill. Oxford. Clarendon Press. 1963

Topics: Books I and VIII, Translated with a commentary by Robin Smith. Oxford. Clarendon Press. 1997

De Motu Animalium, Trans. Martha Craven Nussbaum. Princeton. Princeton University Press. 1978

Bibliografía Auxiliar

- BURNET, John, *The Ethics of Aristotle*, London, Methuen, 1900
- BRICKHOUSE, Thomas C y Nicholas D. Smith, –Socrates on *akrasia*, knowledge, and the power of appearance”, en Christopher Bobonich, ed., *Akrasia in the Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden, Koninklijke Brill, 2007, pp. 1-17
- CARONE, Gabriela R., –Akrasia in the *Republic*: Does Plato changes his mind?” en *Oxford Studies in ancient philosophy*, v XX, Summer 2001, pp. 107-148
- COOPER, John M, –Plato’s theory of human motivation”, en *History of philosophy Quaterly*, v. 1, 1984, reimp, en J. Cooper, *Reason and emotion. Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, New Jersey, Princeton University Press, 1999, pp. 118-137
- CREED, J.L., –Is it wrong to call Plato a utilitarian?”, en *The Classical Quarterly*, New series, vol 28, Num 2, 1978 pp.349-365
- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1951. Edición en español: Dodds, *Los Griegos y lo irracional*, Trad. María Araujo, Madrid. Alianza Editorial. 1981.
- FAIRBROTHER, W. H., –Aristotle’s Theory of Incontinence. A contribution to Practical Ethics” en *Mind*, vol. VI, 1897, pp.359-370
- GAGARIN, Michael, –The purpose of Plato’s Protagoras” en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol 100, 1969, pp. 133-164
- GOSLING, Justin. –Mad, Drunk or Asleep? – Aristotle’s Akratic” en *Phronesis*, vol. XXXVIII, Num. 1, 1993, pp.98-104
- GRGIĆ, Filip, –Aristotle on the Akratic’s Knowledge”, en *Phronesis*, vol. XLVII, Num. 4, 2002, pp. 336-358
- HACKFORTH, R., –Hedonism in Plato’s Protagoras” en *The Classical Quarterly*, vol. 22, Num 1, 1928, pp.39-42

- HOFFMAN, Paul, "Plato on appetitive desires in the Republic", en *Apeiron*, v 36, Num 2, 2003, pp. 171-174
- IRWIN, Terence, *Plato's Ethics*. New York, Oxford University Press, 1995
- KENNY, A. "The Practical Syllogism and Incontinence" en *Phronesis*, vol. XI, Num 2, 1966, pp. 163-184
- LONG, A. A., "Platonic Souls as Persons", en R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics in ancient thought*, Oxford. Clarendon Press. 2005, pp. 173-191
- MELE, Alfred R., "Aristotle on akrasia, eudaimonia and the Psychology of Action" en N. Sherman (ed.), *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, Boston, Rowman and Littlefield publishers, 1999, pp. 183-204
- MOLINE, Jon, "Plato and the complexity of the psyche", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 60, Num I, 1978, pp. 1-26
- MORRIS, Michael, "Akrasia in the *Protagoras* and the *Republic*" en *Phronesis*, v. LI, Num. 3, 2006, pp. 195-229
- PENNER, Terrence M., "Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of Will" en *Canadian Journal of Philosophy*, Volumen Suplementario 16, 1990, pp. 35-74
- ROBINSON, Richard, "Aristotle on akrasia" (1954), reimp., en J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 2, London, Duckworth, 1977
- SALLES, Ricardo, "Platonismo, división de la mente y la explicación aristotélica de la ἀκρασία" en *Nova Tellus*, v 15, 1997, pp. 51-87
- SANTAS, G. X., *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 183-217
- , "Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia" en *Phronesis*, vol. XIV, Num. 2, 1969, pp.162-189

- SEGVIC, Heda, –No one errs willingly: The meaning of Socratic intellectualism”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. XIX, winter 2000, pp. 1-45
- SORABJI, Richard, *Necessity, Cause and Blame. Perspective on Aristotle’s theory*, Ithaca, New York, Cornell Paperbacks, 1983. Edición en español: R. Sorabji, *Necesidad, causa y culpa*, Trad. Ricardo Salles, México. IIF-UNAM, 2003
- SULLIVAN, J. P., –The hedonism in Plato’s *Protagoras*”, en *Phronesis*, vol. VI, Num. 1, 1961, pp. 10-28.
- TAYLOR, A. E., *Plato, the man and his work*, London, Methuen, 1960
- VLASTOS, Gregory, –Socrates on akrasia”, en *Phoenix*, v. 23, 1969, reimp. en G. Vlastos, *Studies in Greek philosophy*, v. II. Socrates, Plato and their tradition, ed. de Daniel W. Graham, New Jersey, Princeton University Press, 1995, pp. 43-59.
- WOOLF, Raphael, –Consistency and akrasia in Plato’s *Protagoras*”, en *Phronesis*, v. XLVII, Num. 3, 2002, pp. 224-252
- ZEYL, Donald J., –Socrates and hedonism: *Protagoras* 351b-358d”, en *Phronesis*, vol. XXV, Num. 2, 1980, pp. 250-269.